

Pierre-François
Moreau

Points

Les racines du libéralisme

Une anthologie



Inédit Politique

Les racines du libéralisme

Pierre-François Moreau

Les racines du libéralisme

Une anthologie

Éditions du Seuil

27, rue Jacob, Paris VI^e

En couverture : Palmerston au
Parlement anglais, Archives Snark.

ISBN 2-02-004772-1

© *Éditions du Seuil*, 1978.

La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

Qu'est-ce que le libéralisme ? Un chant à la gloire de la liberté sous toutes ses formes — politiques, économiques, religieuses — mais plutôt de la liberté d'entreprendre ; et un oubli, parfois, des conditions de la liberté. Telle est la définition que l'on serait tenté de donner, face au triomphe de la vision libérale du monde, au xix^e siècle. Optimisme qui fait confiance à l'homme et surtout à l'individu, croyance à une saine spontanéité des choses, et, s'il demeure des problèmes, conviction que le temps les règlera au mieux. Mais plus qu'une définition, toujours sujette à réserves et à reprises, ce qu'impose le xix^e siècle, c'est le spectacle d'une domination. Même si on garde des incertitudes quant à l'essence du libéralisme, on constate qu'il règne en maître, et c'est cela l'essentiel : changements de régime, reculs tactiques, polémiques sur des détails ou des effets, rien n'y fait, le principal demeure, solidement implanté. Il ne manque pas d'adversaires, pourtant, mais ses adversaires eux-mêmes se conforment à sa mesure : ils ne lui reprochent, le plus souvent, qu'un de ses aspects, une conséquence, un excès ; mais bien rares sont ceux qui l'attaquent de front, pour dénoncer son hégémonie, et non pas seulement ses ambiguïtés ; en définitive, pendant un siècle au moins, ses critiques cherchent plus à le corriger qu'à lui opposer terme à terme un autre système de pensée. Une telle primauté valait bien un choix des textes où s'exprime la théorie qui l'exerça.

On pourra trouver étonnant qu'une anthologie consacrée au libéralisme se croie tenue de remonter si haut dans les textes qu'elle retient, et jusqu'au Moyen Âge. Qu'elle cite, à côté de Benjamin Constant et de Guizot, libéraux reconnus, consacrés, des utopistes (Morelly), des tenants du pouvoir absolu (Hobbes, dont le nom seul servit de repoussoir à plusieurs générations de théo-

riciens politiques), ou même Jean-Jacques Rousseau, dont après tout la doctrine n'est guère prisee des grands idéologues du XIX^e siècle. Aussi bien, il n'est pas question de prétendre que Hobbes ou Abélard sont des « libéraux » au sens où on l'entend habituellement. Mais c'est que leur démarche importe à la constitution de ce qui produira le libéralisme : un certain dispositif intellectuel, qui produit des effets bien plus larges qu'une doctrine de la liberté du commerce ou du travail. Il faut donc s'en expliquer.

1

La liberté du commerce ou du travail, comme celle de fonder des entreprises industrielles ou de s'exprimer dans la presse, tout cela se fonde sur les droits de l'individu. Mais à y regarder de près, cet individu-roi, dont nul ne met en question les pouvoirs, et le droit de régenter le monde, d'où vient-il ? Où en a-t-on construit la théorie, avec assez de fermeté pour lui donner cohérence, assez de résolution pour imposer silence aux autres conceptions possibles du monde ? Ce sujet transparent, universel, supposé maître de toutes ses déterminations, il n'est pas né au début du XIX^e siècle : au contraire, c'est parce qu'à ce moment, il est déjà tenu pour une évidence incontestable, qu'on peut fonder sur lui la liberté du commerce, le refus des interventions de l'État, l'opposition aux associations ouvrières parce qu'elle sont contre nature (elles empêchent la concurrence entre individus), etc. C'est qu'un système d'idées aussi répandu, aussi fort et aussi tenace doit bien avoir une consistance ; et il se trouve (ce n'est pas rare, d'ailleurs) que la consistance du libéralisme s'est constituée avant lui. Pour qu'on puisse édifier une ligne politique, il a fallu que soit déjà admise et diffusée la conception du monde qui la sous-tend. Elle l'avait été pendant tout l'âge classique, où s'était élaborée cette systématique du Sujet, de ses droits et de ses puissances, et où elle avait dû s'imposer contre des adversaires alors dangereux. Car une conception du monde n'est jamais qu'un système d'imposition d'évidences ; et une fois que ses thèses fondamentales sont reconnues comme évidentes par tout un chacun, une fois que

ses formes de rationalité se sont attribuées le monopole de la Raison — jusqu'à en faire paraître absurdes, ridicules, celles qui l'ont précédée, alors, on peut aller plus loin sans toujours revenir aux prémisses. Mais à qui veut comprendre, non seulement les propositions, mais sur quels enchaînements rationnels elles reposent, il faut revenir aux pages de la première période, où l'on voit s'en disposer les fondements, à propos d'autres questions ou d'occasions ensuite abandonnées.

C'est pourquoi les textes qu'on présente ici ne sont pas un « choix » destiné à faire peser les multiples possibilités d'une doctrine; au contraire, ils se caractérisent plutôt par leur unité de visée : ils insistent, se répètent, butent contre des obstacles, y reviennent, les contournent. Ce n'est pas qu'ils disent exactement la même chose : les variations sont considérables dans les conséquences (soutenir le despotisme ou l'attaquer; faire l'éloge de la propriété ou sa critique) mais faibles dans l'essentiel (à partir de quel modèle, de tel type de raisonnement, pense-t-on le despotisme, la propriété? à partir de quelle image de l'homme? — et surtout : pourquoi a-t-on estimé que ces institutions devaient trouver leur source ou leur condamnation dans une image de l'homme, et de sa vérité?).

Ce n'est donc pas à la longue répétition d'un acquis que l'on assiste dans cette suite de textes. Plutôt à la constitution, lente, empêtrée au début dans d'autres systèmes de pensée, des arguments, des chaînes, des refoulements qui édifieront un certain type de pensée de façon à en faire un acquis. Et qui permettront de ne plus en parler parce que tout le monde le pensera. Ce qui se lit ici, c'est le long procès de constitution historique de l'évidence.

Comment lire ces pages? Malgré leurs différences, elles forment bien, pourtant, à un certain niveau, un corps unique plutôt qu'un choix, un corps où circulent quelques énoncés privilégiés. Mais ceux-là ne sont jamais objets, à proprement parler, de la démonstration. La démonstration, la polémique, s'engagent le plus souvent sur des problèmes déterminés (qu'est-ce qu'un jugement moral? comment transformer le gouvernement?) et c'est *latéralement* que les arguments de ce problème répondent à d'autres questions, plus fondamentales. Plutôt en les légitimant qu'en les établissant rationnellement. Un exemple : Rousseau, au début du *Contrat social*, veut écarter le droit du plus fort; il écrit :

« Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté; c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourra-ce être un devoir? » (I, 3). Affirmant cela, il fait coup double, car il y a en fait deux questions en jeu : la première : céder à la force, est-ce un devoir? La seconde : qu'est-ce qui fonde un devoir? A la première il répond — en le démontrant : *ce n'est pas* un devoir (pour une raison qui est explicitée); à la seconde, il répond : c'est la *volonté* qui fonde un devoir — et il ne le démontre pas. Or c'est la seconde réponse qui est importante, elle va bien plus loin qu'une simple polémique avec Grotius : elle organise le règne du devoir-être et le rapporte à cette faculté maîtresse du Sujet de droits : la volonté. Quant aux thèses démontrées, elles peuvent disparaître, ou être remplacées, quand on passe d'une problématique à une autre. Ce sont les autres qui comptent. L'idéologie parle dans les silences de la démonstration.

2

Il faut donc étudier le droit naturel de l'âge classique. Dire qu'il vise avant tout à affirmer la primauté de l'individu est encore trop vague. L'individu? Ce n'est pas n'importe lequel de ses caractères qui est pris en vue. C'est beaucoup plus *ce par quoi* (volonté infinie, force créatrice, pouvoir des marques) *il se distingue du reste de la nature*, comme un empire dans un empire; le fond, c'est ce qui dans l'individu n'est pas individuel, cette transparence qui adhère à tout homme en tant qu'homme : sa capacité de s'imposer au monde, de lui imposer un ordre, de s'opposer à lui par son libre-arbitre. Sa *capacité d'artifice*, pour tout dire. Cette démarcation tracée entre la sphère de la nécessité, où sont les choses, les animaux, comme autant de moyens à notre disposition, et même en un sens les lois : tout ce qui est *présenté*, tableaux muets, par les sens et l'entendement; et l'autre sphère, celle de la volonté, du pouvoir créateur des lois et du droit, du consentement, aussi, à se soumettre.

Ce sujet ne vit nullement isolé : il existe de nombreuses déterminations concrètes autour de lui, mais elles ne sont admises à la pensée que si elles trouvent en lui leur garant. Le droit, par exemple, cesse dans cette perspective d'être un rapport social pour

devenir la *faculté morale* de l'individu qui lui permet de s'approprier ou de revendiquer quelque chose. La société même, dont la tradition aristotélicienne avait pensé qu'elle dépassait les individus, comme le tout dépasse et englobe les parties, est maintenant réduite à une collection de sujets : il n'y a rien de plus en elle qu'en ces atomes originaires; d'où la démarche consistant à retrouver dans l'*état de nature* toutes les puissances nécessaires à son propre dépassement : c'est dans l'individu humain qu'est la souveraineté, et il faut qu'il la donne à la Cité pour qu'elle puisse s'en prévaloir. Cela ne fonde d'ailleurs pas forcément une démocratie : le pouvoir ainsi conféré peut être sans réserves, comme il l'était dans l'homme naturel. Ce n'est que plus tard que viendra le souci des contrepoids. L'essentiel pour l'instant est de tout ancrer dans les puissances humaines : droit, État, propriété, civilisation. Cela implique, aussi, de briser les communautés naturelles, les métaphores organiques, les traditions historiques qui risquent d'enclore le sujet dans un tout qu'il n'est pas censé avoir choisi. Le concept de chrétienté laisse la place à celui d'humanité (Vitoria); on nie que l'État puisse s'assimiler à la famille (Locke); si on reprend la métaphore du corps pour penser la cohésion sociale, c'est à une époque où les sciences de la vie se soumettent à un modèle mécanique : cela n'entraîne pas l'idée d'une totalité naturelle.

Il faudrait détailler un peu cette longue transformation, montrer le rôle des franciscains, celui de la seconde scolastique — de Vitoria à Suarez. Mais quelqu'un joue ici un rôle clef, trop souvent masqué par les injures que lui ont adressées ses successeurs. C'est à Hobbes que revient le mérite d'avoir établi la déduction pure de l'individu, dans toute sa rigueur théorique. Il établit le plus nettement la nécessité de distinguer l'ordre du droit du système stable de la nature; comme il identifie corps et substance, il ne peut se servir de l'âme ou de la conscience pour opérer cette distinction : c'est donc au pouvoir de faire des marques, c'est-à-dire de maîtriser le temps, qu'il confie ce rôle; le langage, et la possibilité qu'il donne de passer contrat, crée ce deuxième ordre, irréductible au fait, où vont se déployer les constructions juridiques et politiques. Malgré son matérialisme de principe, Hobbes n'est d'ailleurs pas athée : mais il refuse que Dieu ait établi un ordre naturel des choses *en ce qui concerne la Cité humaine* (alors que

c'est vrai pour les collectivités animales) : les racines, c'est en l'homme même qu'il faut les trouver.

Il vaut mieux éviter aussi de réduire son système à l'idée selon laquelle tous les hommes sont naturellement méchants. D'abord parce que ce n'est pas de méchanceté qu'il s'agit, mais de pouvoir naturel : c'est par une nécessité physique, et qu'ils n'ont pas choisie, que les hommes sont en état de guerre; Hobbes le constate, il ne le leur reproche pas comme le font les moralistes. Ensuite, pour que l'état de nature soit la guerre de tous contre tous, il suffit que *quelques-uns* n'observent pas les lois naturelles. D'où la nécessité d'édifier la société civile.

On s'en est pris avec violence à sa doctrine, mais des réfutations et des polémiques, c'est encore son raisonnement qui sort vainqueur : car il continue à fonctionner chez ceux qui le critiquent. On essaie de l'atténuer, d'en délayer les conclusions dans un discours moral, on lui reproche soit son impiété, soit son goût du despotisme; mais il n'y a pas d'autre issue si on accepte ses pré-supposés; or ils ne sont pas les siens, mais ceux de toute l'école du droit naturel.

La seule démarcation réelle, dans cet espace bien unifié, passe entre ceux qui accordent plus à la société civile, et ceux qui accordent plus à l'État. Il faut s'entendre : à l'âge classique, ces deux mots sont considérés comme synonymes. N'empêche qu'ils désignent bien deux réalités différentes, même dans le discours. Il y a d'une part le pouvoir juridique et coercitif (l'union des volontés et la contrainte), d'autre part les multiples relations d'échange qui tissent la société sous ce pouvoir, ou à son abri. Échanges commerciaux, échanges intellectuels : travail, contrat, civilisation. Il y a quelque justification à réunir ces aspects divers sous le même nom de société, puisque tout cela dépasse l'individu, tout en le requérant comme agent; tout cela donc relève de la démarche originaire qui montrera à chaque fois que ces totalités sont artificielles et qu'elles épuisent leur sens dans la mise en relations des individus — et l'aptitude de ceux-ci à entrer en relations (volonté, pour l'État; estime, pour les relations intellectuelles¹; droit de communication, pour les relations commerciales²; goût

1. Cf le texte d'Helvétius, p. 47.

2. Cf le texte de Vitoria, p. 46.

du troc et des échanges, pour la division du travail³). Mais si le même mot convient, chaque auteur pense plutôt à un aspect, ou à l'autre; et selon ce qu'il place dans la nature, il tranche de ce qu'il y aura dans la société. S'il centre l'état de nature sur les relations de pouvoir entre les hommes (la fuite ou la guerre), il pensera plutôt *du côté de l'État* : c'est ce que font, de façon très différente, Hobbes et Rousseau. S'il voit dès l'état de nature se développer la propriété, le travail, l'échange, il pensera plutôt *du côté de la société civile*, et il y a des chances pour qu'il ait alors une conception moins totale, plus « libérale », du pouvoir d'État; c'est le cas de Locke. Dans cette direction peut se développer une théorie indépendante de la sociabilité, qui laisse de côté les questions proprement politiques et n'a plus besoin d'un contrat pour assurer l'unité des hommes : leur composition mécanique, fondée sur le jeu des intérêts, y suffit amplement. Mandeville, l'auteur de la *Fable des abeilles*, est un disciple de Locke; et il s'attache à montrer que la prospérité et le bonheur de la société tiennent au libre développement des égoïsmes individuels; nul besoin de les fédérer par un pacte : il suffit que chacun recherche ce qu'il désire et par là il entrera nécessairement dans le mouvement général. Ruse de la Cité. C'est sous la juridiction de cette variante que se développera l'économie politique anglaise : on le verra à lire les pages qu'Adam Smith consacre à l'explication de la division du travail.

Le libéralisme, lui, arrive quand tout est fini; il a donc peu à démontrer; plutôt à tracer des limites. Il a en effet derrière lui un double passé : d'une part, des luttes théoriques qui ont diffusé les conceptions fondamentales sur lesquelles il s'appuie; d'autre part la Révolution et l'Empire, qui en ont donné des illustrations que l'on s'accorde à juger mauvaises; les journées insurrectionnelles, la Terreur, le Blocus continental, les guerres, autant de souvenirs qui pèsent sur les idéologues du XIX^e siècle. Il leur faut donc réussir une double entreprise :

3. Cf le texte de Smith, p. 85.

— conserver l'essentiel de ce qui a été acquis, et en poursuivre la diffusion;

— éviter les inconvénients politiques et économiques liés à certaines thèses.

C'est pourquoi ce sera plutôt Locke que Hobbes qui les inspirera; c'est pourquoi aussi on trouve dans leurs écrits tant de critiques contre des penseurs qui appartiennent pourtant au même espace qu'eux, mais qui n'en ont pas tiré les mêmes conséquences. Tout se passe donc comme s'il y avait une déchirure dans l'unité des doctrines du Sujet : une fois que leur ennemi est pour l'essentiel vaincu, elles peuvent tourner le fer contre elles-mêmes, et se séparer de variantes devenues dangereuses; le libéralisme est bien une ligne politique, et qui exclut d'autres lignes, issues pourtant de la même conception du monde que lui. Il n'en reste pas moins que leur cohérence demeure la même. Benjamin Constant cherche à détruire l'influence de Rousseau, mais ce qu'il admet comme allant de soi serait incompréhensible sans la pensée de Rousseau. Le partage ne va pas sans continuation.

Continuation encore, la minutieuse vulgarisation à laquelle se livre Adolphe Thiers après les journées de juin 48. Faire comprendre la déduction lockienne de la propriété, dans un langage accessible et un peu teinté d'emphase romantique, mais où l'on reconnaît au passage tous les arguments élaborés par deux siècles de réflexion sur le sujet de droits : tel est semble-t-il le but de sa brochure, suffisamment utile pour qu'une association d'industriels ait décidé d'en faire faire une édition populaire et ait recommandé à ses membres d'en faire organiser des lectures publiques par les instituteurs et les contremaîtres, dans les écoles et les ateliers. Il s'agit donc bien de répéter ce qui a été établi, parce que certains l'oubliaient, et non de créer de nouveaux arguments⁴.

Ce qu'il y a de nouveau, ce sont les limites. A l'autorité de l'État. Aux droits des citoyens — de certains : mais là encore, il y en avait la racine dans la traditionnelle distinction entre égalité innée et égalité sociale.

4. Thiers en est conscient : « C'est une tâche fastidieuse et difficile, car il n'y a rien de plus fastidieux, rien de plus difficile, que de vouloir démontrer l'évidence. Elle se montre, et ne se démontre pas. »

L'État : à lire Constant ou Say, on en retire l'impression que l'État est une sorte de grand gorille balourd, ignorant et maladroit; dès qu'il intervient quelque part, il y casse tout; il n'a pas à intervenir dans l'économie, car les propriétaires savent mieux que lui ce qu'ils ont à faire; on lui concède juste pour charge de protéger la propriété contre la violence, encore faut-il qu'il ne réclame pas trop d'impôts en échange, et, même dans le domaine politique, on cherche à limiter son autorité, parce qu'il a constamment tendance à en abuser. Le spectre du Comité de salut public, et celui du Premier Consul, hantent encore les consciences législatrices. On voit donc apparaître la liste *des* droits, *des* libertés (de la presse, de la conscience, etc.) contre lesquelles l'État ne doit rien pouvoir. Le passage du singulier au pluriel marque moins une multiplication que l'accroissement d'une méfiance.

L'égalité : la conception du monde individualiste n'avait jamais été égalitaire dans ses conclusions. Mais maintenant, il faut le rappeler avec force, et que l'égalité des individus consiste dans le droit à la concurrence. De quoi vous plaignez-vous, dit-on aux ouvriers : il n'y a plus de privilèges de naissance, plus d'ordres féodaux. On voit se développer tout un répertoire d'arguments dirigé contre ces revendications (car c'est elles maintenant qui vont constituer l'adversaire, et non plus le droit divin, ou les conceptions aristotéliennes de la société) : si la propriété vient du travail, ceux qui se plaignent de leur pauvreté n'ont qu'à s'en prendre à leur manque de travail — paresse, inhabileté, imprévoyance. Leur venir en aide autrement que par une charité volontaire porterait atteinte aux lois de la concurrence, donc à la prospérité générale, donc, indirectement, à eux-mêmes; faire intervenir l'État en leur faveur, c'est favoriser son despotisme inquisiteur. Face à ces erreurs, d'autres solutions s'édifient : répandre l'esprit de travail et d'épargne, en s'appuyant sur la religion, réduite à une morale, et sur les vertus communiquées par la petite propriété; compenser l'excès de population par le recours aux colonies : c'est ce qu'à la fin du Second Empire propose Prévost-Paradol dans *La France nouvelle*.

La cohérence qui porte ces variations expliquera qu'on ne se soit pas cru obligé de citer tous les auteurs que l'on range d'habitude dans la tradition libérale : les autres n'y sont que pour leurs

arguments, et non pour leur nom. Il en est quand même deux dont il faut justifier l'absence : Montesquieu et Tocqueville ne nous semblent pas appartenir à ce système de pensée, bien que l'un ait été récupéré comme porte-drapeau de la séparation des pouvoirs, et que l'autre se soit rallié à des *conclusions* politiques. Mais ni pour l'un ni pour l'autre, les prémisses ne sont les mêmes : la diversité du concret, l'enracinement historique, tout ce qu'efface allègrement le droit naturel classique pèse trop pour eux pour qu'on puisse les y rattacher. C'est du côté de Burke plutôt qu'est leur famille ⁵.

P.-F. Moreau

5. L'auteur du *Système social* (cf p. 101) marque assez sa différence avec Montesquieu : ce ne sont pas les mœurs qui expliquent les régimes, mais l'attitude d'un homme (le souverain) qui se répercute sur les autres et ainsi constitue les mœurs. On ne saurait être plus clair. Par ailleurs, il faut se souvenir que Montesquieu joue le jeu de l'érudition historique condamné par les doctrines du doit-être; et on le lui reproche. A propos des derniers livres de l'*Esprit des lois*, consacrés à l'histoire de la féodalité, Helvétius écrit : « Que diable veut-il nous apprendre par son *traité des fiefs*? Est-ce une matière que devait chercher à débrouiller un esprit sage et raisonnable? Quelle législation peut résulter de ce chaos barbare de lois que la force a établies, que l'ignorance a respectées, et qui s'opposeront toujours à un bon ordre de choses? »; à rapprocher des textes de Mirabeau et de Fichte cités plus loin.

1. Constitution d'une conception du monde

A. L'individu et ses puissances

Trois auteurs, pour cerner l'héritage, puis l'affirmation de cette figure théorique nouvelle : le Sujet. Est-il vraiment question de lui dans l'*Éthique* d'Abélard, comme par exemple, deux siècles après, dans la théologie de Duns Scot ou les théories juridiques de Guillaume d'Ockham? Toujours est-il que ça et là, durant le Moyen Age, on voit apparaître des traits, des tendances, qui cherchent à fonder la morale ou la vie sociale sur l'individu — plus précisément : sur son *pouvoir intérieur*, intention, volonté, aptitude à s'engager. La doctrine d'Abélard mêle à l'analyse des penchants ou des habitudes une rigueur inflexible quant au jugement qui sanctionne l'intention — c'est-à-dire l'assentiment donné ou refusé au péché. Mais on ne peut connaître l'intention, et pourtant les tribunaux fonctionnent : la démarcation qui est alors tracée entre justice humaine et justice divine annonce celle qui s'établira plus tard entre morale et droit, ou, chez Kant, entre légalité et moralité. D'un côté la décision volontaire, seule susceptible du bien ou du mal, de l'autre, la nécessité d'une mécanique sociale; toutes les deux sont fondées, chacune dans sa sphère. Cette répartition se complètera d'une thèse absente ici : c'est dans le sujet que se fonde *aussi* la sphère de l'extériorité — même si c'est peu apparent, même si elle finit par entrer en contradiction avec lui, même s'il faut remonter à une lointaine origine pour le démontrer.

Avec Vitoria, au contraire, le dispositif est nettement constitué. Les Espagnols, pour s'installer en Amérique, ont soumis les Indiens, sans guère respecter leur liberté ni leurs propriétés; mais au fait, ces barbares en avaient-ils vraiment? Et le théologien dominicain de répondre : même barbares, même païens, même insensés, les hommes ont naturellement en eux, le droit

au *dominium* : le pouvoir, naturel, civil, politique; ils l'ont comme Dieu dont ils sont l'image (et l'homme demeure à l'image de Dieu, même quand il pêche ou qu'il ignore son créateur). On ne peut donc leur retirer leurs biens ou les réduire en esclavage pour cette simple raison. Non que Vitoria s'oppose à la colonisation — on le verra plus loin — mais celle-ci ne peut négliger le principe qui s'affirme : tout homme, en tant qu'homme, a le droit, le pouvoir d'être propriétaire.

Le droit subjectif vient donc de prendre sa consistance. La raison qu'en donnait Vitoria pourra être oubliée; l'argument quant à lui demeurera. Reste à présenter cet individu à qui on reconnaît d'aussi importants pouvoirs, et qui ne feront que s'accroître : Hobbes prend soin d'en étudier la nature avant d'expliquer la constitution du corps politique, car l'un se déduit de l'autre. Sa démonstration prend place dans la nombreuse série de textes qui s'attachent à la différence où surgit l'humanité de l'humain : car il faut bien arracher la liberté humaine à la nécessité animale; cette question parcourt comme un fil rouge toute la tradition du droit subjectif et elle hantera encore au XIX^e siècle les images du nivellement que l'on opposera aux socialistes (qu'est-ce qui distinguerait l'homme du castor ou de la fourmi, dira Stuart Mill). Dans les variantes idéalistes, c'est l'expérience immédiate de la volonté qui spécifie l'homme, et elle se traduit par le langage. Chez Hobbes, le parcours est différent : il passe par le pouvoir du temps, par le pouvoir — physique — tout court, pour aboutir au signe, qui fonde la possibilité de s'engager, c'est-à-dire de soumettre sa volonté. C'est en ce point que la société pourra prendre sa source.

ABÉLARD : UNE ÉTHIQUE DE L'INTENTION

Cette conduite *, en vérité, tend moins à la satisfaction de la justice qu'à la répression de la licence; comme nous l'avons dit,

* La punition infligée par la justice humaine.

Les notes faisant partie des textes cités sont appelées par des chiffres. Les notes de l'auteur sont appelées par des astérisques (NdE).

nous songeons avant tout à prévenir les préjudices dont pourrait souffrir l'utilité commune. Souvent nous punissons des péchés minimes par des plus grandes peines, moins soucieux en équitable justice de la culpabilité antécédente qu'attentifs dans notre prudence réfléchie aux dommages qui pourraient résulter d'une peine trop légère. Réserveant ainsi au jugement de Dieu les fautes de l'esprit, nous appliquerons notre propre jugement aux effets de ces fautes, cherchant comme on l'a dit une sage et raisonnable prudence plutôt que la justice pure. Dieu, au contraire, détermine la punition de chacun selon son exacte culpabilité et punit d'une peine égale quiconque l'a également méprisé, quelles que soient les conditions ou profession de chacun... Car c'est l'esprit seulement dans lequel nous agissons, non les actes que nous réalisons que Dieu considère lorsqu'il s'agit de rémunérer le bien et le mal. Il ne mesure point les conséquences de notre culpabilité ou de notre bonne volonté, mais il juge notre esprit lui-même et l'intention qui l'anime plutôt que les effets extérieurs de notre action. Les actes, nous l'avons déjà dit, sont communs en effet aux damnés et aux élus; en soi ils sont entièrement indifférents et on ne doit les appeler bons ou mauvais qu'en raison de l'intention de celui qui agit, non point parce qu'il serait bon ou mauvais d'agir de telle ou telle façon; mais parce que ces actes sont bien ou mal accomplis, c'est-à-dire parce qu'ils sont accomplis dans l'intention avec laquelle il convient de les accomplir ou sans cette intention...

Quand nous disons : une bonne intention, nous entendons une intention qui est par elle-même droite. Quand nous disons : une bonne action, nous n'entendons pas que cette action possède en soi rien de bon, mais nous voulons signifier seulement qu'elle procède d'une bonne intention. C'est pourquoi le même homme en des temps différents peut agir de la même façon et son action mériter pourtant, à cause de la diversité des intentions, tantôt la qualification de bonne et tantôt celle de mauvaise, en sorte qu'elle semble varier en ce qui concerne le bien et le mal...

Mais on demandera peut-être si ces persécuteurs des martyrs ou du Christ ont péché en agissant de la façon qu'ils croyaient conforme à la volonté divine, ou si au contraire ils auraient pu sans péché s'abstenir de remplir ce qu'ils croyaient être leur devoir. La réponse nécessaire se tire de la définition que nous

avons donnée plus haut du péché comme un mépris de Dieu, c'est-à-dire comme un consentement à l'acte qu'on considère comme défendu. Ainsi, ils n'ont point péché en agissant comme ils l'ont fait, car ni l'ignorance ni l'absence même de cette foi qui, seule, peut sauver, n'est jamais un péché. Si des hommes ignorent le Christ, et à cause de cette ignorance rejettent la foi chrétienne parce qu'ils la croient contraire à Dieu, en quoi méprisent-ils Dieu, alors qu'ils agissent pour Dieu même, avec la conscience de remplir leur devoir?

Éthique, ou Connais-toi toi-même, rédigé après 1125.
Chapitres VII, XI et XIII. Aubier-Montaigne, 1945,
trad. Gandillac.

VITORIA : L'INDIVIDU POSSÈDE UN POUVOIR NATUREL INALIÉNABLE

Si le pécheur n'a pas de pouvoir civil — car c'est de ce pouvoir que nos adversaires semblent parler — il n'a pas non plus de pouvoir naturel. Or cette conclusion est fausse. Le pécheur a donc un pouvoir civil. Le pouvoir naturel est, en effet, un don de Dieu, tout comme le pouvoir civil; bien plus, il l'est davantage que lui, car le pouvoir civil est, semble-t-il, de droit humain. Par conséquent, si l'homme perdait le pouvoir civil à cause de l'offense faite à Dieu, il perdrait aussi, pour la même raison, son pouvoir naturel. Or cette conclusion est fausse, car le pécheur ne perd pas son pouvoir sur ses propres actes, ni sur son propre corps, vu qu'il a le droit de défendre sa propre vie...

Je retourne l'argument invoqué par nos adversaires. Ils disent que le pouvoir se fonde sur l'image de Dieu. Or c'est par sa nature que l'homme est l'image de Dieu, c'est-à-dire par ses puissances rationnelles... Le péché mortel ne fait donc pas perdre le pouvoir...

De tout ce qui précède, il résulte donc que, sans aucun doute, les barbares avaient, tout comme les chrétiens, un pouvoir véritable, tant public que privé. Ni les princes, ni les citoyens n'ont pu être dépouillés de leurs biens sous prétexte qu'ils n'avaient pas de pouvoir véritable. Il serait inadmissible de refuser à ceux qui n'ont jamais commis d'injustice ce que nous accordons aux

Sarrasins et aux Juifs, ces ennemis perpétuels de la religion chrétienne. Nous reconnaissons en effet à ces derniers un pouvoir véritable sur leurs biens, sauf quand ils se sont emparés de territoires chrétiens.

Leçon sur les Indiens, 1539, 1^{re} partie, Genève, Droz, collection « Les classiques de la pensée politique », vol. 3, trad. M. Barbier.

HOBBS : L'INDIVIDU, SES POUVOIRS ET SA NATURE

La nature de l'homme est la somme de ses facultés naturelles, telles que la nutrition, le mouvement, la génération, la sensibilité, la raison, etc. Nous nous accordons tous à nommer ces facultés *naturelles*; elles sont renfermées dans la notion de l'homme que l'on définit un animal raisonnable...

En voyant que la succession des conceptions de l'esprit est due, comme on l'a dit ci-devant, à la succession ou à l'ordre qui subsistait entre elles quand elles ont été produites par les sens, et qu'il n'y a point de conception qui n'ait été produite immédiatement devant ou après un nombre innombrable d'autres par les actes innombrables des sens, il faut nécessairement en conclure qu'une conception ou idée n'en suit point une autre suivant notre choix ou le besoin que nous en avons, mais selon que le hasard nous fait entendre ou voir les choses propres à les présenter à l'esprit. Nous en avons l'expérience dans des bêtes brutes qui ayant la prévoyance de cacher les restes ou le superflu de leur manger, ne laissent pas de manquer de mémoire et d'oublier le lieu où elles l'ont caché, et par là n'en tirent aucun parti lorsqu'elles sont affamées. Mais l'homme, qui, à cet égard, est en droit de se placer au-dessus des bêtes, a observé la cause de ce défaut et, pour y remédier, il a imaginé de placer des marques visibles et sensibles qui, quand il les revoit, rappellent à son esprit la pensée du temps, du lieu où il a placé ces marques. Cela posé, une marque est un objet sensible qu'un homme érige pour lui-même volontairement, afin de s'en servir pour se rappeler un

fait passé, lorsque cet objet se présentera de nouveau à ses sens. C'est ainsi que des matelots qui en mer ont évité un écueil y font quelque marque afin de se rappeler le danger qu'ils ont couru et de pouvoir l'éviter par la suite...

La conception de l'avenir n'en est qu'une supposition, produite par la mémoire du passé : nous concevons qu'une chose sera par la suite parce que nous savons qu'il existe quelque chose à présent qui a le pouvoir de la produire; or nous ne pouvons concevoir qu'une chose a le pouvoir d'en produire une autre par la suite, que par le souvenir qu'elle a produit la même chose ci-devant. Cela posé, quiconque attend un plaisir futur doit concevoir en lui-même un pouvoir à l'aide duquel ce plaisir peut être atteint. Et comme les passions dont je parlerai bientôt consistent dans la conception de l'avenir, c'est-à-dire dans la conception d'un pouvoir passé et d'un acte futur, avant d'aller plus loin, il faut que je parle de ce pouvoir.

Par ce pouvoir, j'entends les facultés du corps, nutritives, génératives, motrices, ainsi que les facultés de l'esprit, la science, et de plus, les pouvoirs acquis par leur moyen, tels que les richesses, le rang, l'autorité, l'amitié, la faveur, la bonne fortune, qui n'est à proprement parler que la faveur du Tout-Puissant. Les contraires de ces facultés sont l'impuissance, les infirmités, les défauts de ces pouvoirs respectivement. Comme le pouvoir d'un homme résiste et empêche les effets du pouvoir d'un autre homme, le pouvoir pris simplement n'est autre chose que l'excès du pouvoir de l'un sur le pouvoir d'un autre; car deux pouvoirs égaux et opposés se détruisent, et cette opposition qui se trouve entre eux se nomme contention ou conflit...

Premièrement si nous considérons combien il y a peu de différence entre la force et la sagesse des hommes faits et avec quelle facilité le moindre, soit qu'il le soit en esprit ou en force, ou en toutes ces deux choses, peut entièrement abattre et détruire les puissants, puisqu'il ne faut pas beaucoup de force pour ôter la vie à un homme : de là nous pouvons conclure que les hommes, considérés dans l'état de nature, doivent s'estimer égaux et quiconque ne demande point davantage que cette égalité doit passer pour un homme modéré.

D'un autre côté, si nous considérons la grande différence qu'il y a entre les hommes, et la diversité de leurs passions, les uns

étant ambitieux et voulant toujours avoir le dessus et être maîtres des autres non seulement lorsqu'ils sont les plus forts, mais même lorsqu'ils sont les plus faibles, il faut nécessairement avouer que ceux qui sont modérés, et qui ne désirent que l'égalité de nature, seront toujours exposés à l'attaque et à la violence des autres, qui feront tous leurs efforts pour les soumettre à leur puissance et à leur tyrannie, d'où naîtra une crainte réciproque et une défiance universelle entre les hommes.

D'ailleurs puisque nous voyons que les hommes sont portés par leurs passions naturelles à se choquer les uns les autres, chacun ayant bonne opinion de soi, et ne voulant pas voir ce qu'un autre a de bon; il s'ensuit de toute nécessité qu'ils doivent s'attaquer les uns les autres par des paroles injurieuses ou par quelque autre signe de mépris et de haine, laquelle est inséparable de toute comparaison, jusqu'à ce qu'à la fin ils en viennent aux mains pour terminer leur différend, et savoir qui sera le maître par les forces du corps.

Davantage, considérant que les appétits et les désirs de plusieurs hommes les portent tous à vouloir et à souhaiter une même fin, laquelle quelquefois ne peut être ni possédée en commun ni divisée, il s'ensuit que le plus fort en jouira tout seul, et qu'il faudra décider par le combat qui sera le plus fort. Ainsi la plus grande partie des hommes, sans aucune assurance d'avoir le dessus, néanmoins soit par vanité, soit par des comparaisons, soit par passion, attaque ceux qui sans cela seraient contents d'être dans l'égalité de nature.

Puisque par une nécessité naturelle, tous les hommes sont portés à désirer l'acquisition du bien et la fuite du mal, mais surtout la fuite de cette terrible ennemie de la nature : la mort, de laquelle nous n'attendons rien moins que la perte de toutes nos puissances, et la plus grande des peines corporelles, il n'est pas contre la raison que chacun fasse tout son possible pour garantir son corps et ses membres de la mort, et des peines qui l'accompagnent : et ce désir naturel de se conserver, c'est ce qu'on appelle droit, ou en latin *jus*, qui est une innocente liberté de se servir de son pouvoir et de la force naturelle. C'est donc par un droit de nature que chacun peut employer tout son pouvoir et toutes ses forces à la conservation de sa vie et de ses membres.

Si un homme a droit à la fin, et s'il peut avec justice conserver

la vie, parce que la fin ne peut pas être acquise sans les moyens, c'est-à-dire sans les choses nécessaires à la fin, il s'ensuit qu'il n'est pas contre la raison, ni par conséquent contre le droit, qu'il se serve de tous les moyens nécessaires pour la conservation de son corps.

Chacun par droit de nature est juge de la nécessité des moyens, et de la grandeur du danger où il se trouve, car si c'est contre la raison que je sois juge de mon danger, il est raisonnable qu'un autre en soit juge. Mais la même raison qui fait un autre juge des choses qui me touchent, me fait aussi juge de ce qui le touche, et par conséquent j'ai droit d'être juge de sa sentence, et ai droit de voir si elle est pour mon bien ou non.

Comme chacun par droit de nature doit se servir avec droit de son jugement pour son profit et son avantage, aussi emploie-t-on avec droit la force, la science et l'art, lorsqu'avec droit on s'en sert pour soi-même : autrement un homme n'aurait pas droit de se conserver.

Chacun par droit de nature a droit sur toutes choses : je veux dire qu'il a droit de faire tout ce qu'il voudra et à qui il voudra, de posséder et jouir de toutes choses dont il voudra et pourra jouir. Car puisque toutes les choses qu'il veut lui doivent être bonnes selon son jugement, à cause qu'il les veut et qu'elles peuvent en quelque rencontre contribuer beaucoup à sa conservation, ou en effet seulement dans sa pensée, et puisque nous l'avons fait juge de tout ce qu'il voudra, il s'ensuit que toutes choses peuvent être faites par lui avec droit : c'est pourquoi il est très vrai que la nature a donné tout à tous. De sorte que le droit et l'utile ne sont qu'une même chose : si ce n'est que le droit de tous les hommes sur toutes choses n'est en effet non plus considérable que s'ils n'avaient droit sur rien. Car il y a fort peu d'avantage à avoir droit sur une chose, lorsqu'un autre aussi fort ou plus fort que soi a le même droit.

Nous voyons donc qu'à cette inclination naturelle qu'un chacun a d'offenser un autre, on doit encore ajouter le droit d'un chacun sur toutes choses, lequel fait qu'un homme attaque avec le même droit avec lequel un autre lui résiste, et que par ce moyen les hommes vivent dans une perpétuelle méfiance, tâchant de se prévenir et de se surprendre. L'état des hommes dans cette liberté naturelle est l'état de guerre : car la guerre n'est autre chose que

le temps dans lequel la volonté et l'effort d'attaquer et de résister par force est par paroles ou par actions suffisamment déclaré. Le temps qui n'est pas la guerre, c'est ce qu'on appelle paix.

De la nature humaine, Introduction, chapitres v-1 et viii-3-4, 1640, trad. d'Holbach, rééd. avec préface de E. Naert, Vrin, 1971.

Du corps politique, 1^{re} partie, chapitre 1, 1640, trad. Sorbière.

HOBBS : RAISON, LOI DE LA NATURE ET ORDRE DE L'ARTIFICE

Ceux qui ont écrit jusqu'à présent ne se sont pas accordés touchant la définition de la loi de nature. La plupart des auteurs qui assurent qu'une chose est contre la loi de nature ont accoutumé de dire qu'elle est contre le commun consentement des peuples ou des nations les plus polies et les mieux civilisées. Mais qui est-ce qui jugera de la nation qu'on doit estimer la plus sage? Les autres veulent que ce qui est contraire au commun consentement de tous les hommes l'est aussi à la loi de nature : mais cette définition ne doit pas être reçue, car personne alors ne pourrait pécher contre la loi naturelle, en ce que la nature de chacun est contenue sous la nature universelle du genre humain. Lorsque les hommes se laissent emporter à la violence de leurs passions et à leurs mauvaises habitudes, ils commettent les choses qu'on dit communément être contre la loi de nature : mais ce n'est pas le commun consentement des hommes qui est dans la passion, dans l'erreur ou dans la coutume, qui fait la loi de nature. La raison n'est pas moins de la nature de l'homme que la passion, elle se trouve la même en tous, car tous les hommes s'accordent d'un commun consentement dans la volonté de prendre le chemin par où ils croient pouvoir atteindre leur propre bien, qui est l'ouvrage de la raison. Il ne peut donc y avoir aucune autre loi de nature que la raison, et il ne peut y avoir d'autres préceptes de cette loi que ceux qui nous montrent le chemin de la paix, lorsqu'on la peut obtenir, ou de la défense en la guerre lorsqu'on la refuse...

Il a été démontré assez amplement dans le *Traité de la nature*

humaine que les opinions que les hommes ont conçues des récompenses et des châtimens qui doivent suivre leurs actions sont les causes principales qui produisent leur volonté de bien ou de mal faire. C'est pourquoi dans cet état, dans lequel nous avons fait tous les hommes égaux et juges de tout ce qui les touche, il faut conclure que la crainte qu'ils ont de l'un et de l'autre est aussi égale, et que toute la confiance d'un chacun n'est fondée que sur sa force et son adresse, et que, par conséquent, quand quelqu'un par une passion déréglée, se laisse emporter, et qu'il viole les lois de la nature, il ne doit point s'attendre sur la parole ni la force d'autrui, mais seulement croire que la sûreté dépend de bien prévenir et d'anticiper les desseins des autres qui pourraient lui nuire. Et pour ce sujet, le droit qu'un chacun a de faire ce qui lui semble bon, demeure en son entier, comme un moyen nécessaire à le conserver. C'est pourquoi, jusqu'à ce que l'on ait donné des assurances et certaines précautions pour ceux qui voudront garder les lois de la nature, les hommes demeureront toujours dans un état de guerre. Car s'il est permis à chacun de faire tout ce qu'il croit être à son avantage ou pour sa sûreté, ce qui dépend principalement du secours mutuel qu'on s'entre-prête, de là naît ensuite une crainte et défiance que l'on a l'un de l'autre.

Je sais bien que l'on peut objecter à ceci l'expérience qu'on a de certains animaux, lesquels, quoique privés de la raison, ne laissent pas néanmoins de vivre dans une tranquillité et bonne intelligence, et garder un si bon ordre parmi eux, que l'on ne voit jamais arriver entre eux aucun désordre ni tumulte. Ce qui se peut voir dans les abeilles que l'on compte pour ce sujet parmi les animaux politiques et sociables. Qu'est-ce qui empêche donc que les hommes, qui prenaient toutes les commodités qui viennent de la concorde, ne la puissent continuer entre eux, sans y être contraints par quelque puissance supérieure, aussi bien que les abeilles le font ? A quoi je réponds qu'entre les animaux, il n'y a point de dispute du point d'honneur ni de dignité, comme il s'en rencontre entre les hommes. Et comme de cette contestation naît la haine et l'envie : aussi ces deux passions sont causes des séditions et des guerres qui arment les hommes les uns contre les autres. Secondement les appétits de ces animaux sont tous conformes et se portent à un bien et aliment commun à chaque particulier. Mais les passions déréglées des hommes font qu'ils

tâchent d'avoir le commandement et qu'ils veulent amasser des richesses, qui comme elles sont différentes en chaque particulier, aussi sont-elles les sources des débats et querelles qui les suivent ordinairement. En troisième lieu, les animaux, privés de la raison, ne voient pas ou ne s'imaginent pas voir de défauts en leurs polices : d'où vient qu'ils demeurent contents et satisfaits, et dans une paix éternelle. Mais en une république, il se trouve toujours quelqu'un qui se croit plus sage que les autres, et qui tâche pour cela de corriger les défauts qu'il y remarque : et comme diverses personnes ont des vues différentes, et veulent user de divers remèdes, aussi de cette diversité d'opinions naît la guerre des volontés. En quatrième lieu, les bêtes n'ont pas assez à leur commandement l'usage de la voix, pour en savoir exciter dans les âmes des autres la sédition et les troubles : mais les hommes ont une langue pour exprimer leurs passions, et les imprimer dans les autres. En cinquième lieu, elles n'ont aucune appréhension ni connaissance du droit, ou de l'injure, mais seulement du plaisir et de la douleur : d'où vient qu'elles ne s'entr'attaquent point, ni ne s'avisent pas de censurer les actions de leur chef durant qu'elles sont à leur aise et dans l'indolence ; là où les hommes qui se font juges eux-mêmes du droit et de l'injure, ne sont jamais tant portés à la sédition que quand ils jouissent d'une grande abondance et d'une profonde paix. En dernier lieu, la concorde naturelle qui se trouve parmi ces animaux est un ouvrage de Dieu, là où celle des hommes est artificielle et ne subsiste que sur des paroles données et des engagements libres de part et d'autre. Il n'est pas bien étrange que la concorde de ces animaux qui vivent ensemble dans quelque sorte de communauté, soit de plus longue durée que celle des hommes, qui n'est qu'un ouvrage de l'art et non pas de la Nature.

Du corps politique, 1^{re} partie, chapitre vi.

1

1

Si toutes les manifestations de la vie sociale ont leur origine dans l'individu, ce sera aussi — et peut-être surtout — le cas de la propriété. C'est donc du Sujet lui-même, de ses facultés et de son activité, qu'il faudra déduire tout le détail de l'appropriation, non comme histoire mais comme droit. Sur une terre à l'origine indivise, où tout appartient à tous, il faut trouver le point premier, la légitime appartenance de l'homme, d'où le droit pourra se propager de proche en proche, jusqu'à ce que toutes choses soient réparties entre les individus. Ce point premier, c'est la propriété que chaque individu a, par droit de nature, sur son propre corps.

Vitoria avait déjà noté que, malgré l'indivision générale des premiers commencements, Dieu avait pourtant concédé quelque forme de pouvoir : il avait fait l'homme *dominus sui corporis*. Locke formule de façon exemplaire la chaîne de conséquences par laquelle on passe de là à tout le reste. La propriété du corps implique celle du travail, qui est usage du corps ; donc des fruits du travail ; et, si on ne les a pas consommés sur-le-champ, de ce qui en est épargné. On a donc fondé en droit, c'est-à-dire en la ramenant à l'individu, la possession de fait, même celle d'une fortune étendue. Enrichissez-vous par le travail et par l'épargne dira-t-on plus tard : ce n'est ni un conseil pratique ni une justification morale ; c'est un argument juridique.

Cette chaîne sera largement diffusée. On la retrouve un peu partout, et pendant longtemps. Deux siècles après, le raisonnement passe intact dans le livre de Thiers, *De la propriété*. Une telle durée s'explique tant par la cohérence interne que par les bénéfiques rhétoriques que l'on peut en tirer. Ils ne sont pas négligeables : Comme tout homme est, en tant qu'homme, propriétaire de son corps, il est aussi, au moins en puissance, propriétaire d'autres choses. Et si *de fait* il ne l'est pas, c'est précisément

une question de fait, et non de nature; donc d'indiscutable, parce qu'inférieur au niveau du discours théorique. En termes concrets : l'ouvrier a autant d'intérêt que le patron à défendre la propriété, et les lois sur la propriété, puisque, lui aussi, il est, à son échelle, propriétaire; et qu'il peut le devenir encore plus; donc solidarité d'intérêts fondée sur une nature commune, par-delà les différences toujours accidentelles; la preuve qu'elles sont accidentelles, c'est qu'elles peuvent disparaître : rien, en droit, n'empêche l'ouvrier qui a travaillé et épargné de devenir patron. On a coutume, en France, de railler les autobiographies où les banquiers américains expliquent qu'ils ont commencé leur carrière en cirant des chaussures ou en vendant des journaux : ils ne font pourtant que mettre en anecdote une thèse fondamentale du droit naturel. Si tout le monde ne devient pas banquier, c'est sans doute que certains ont manqué de chance, ou de courage, ou de prévoyance : l'idée s'en profile à la fin du texte de Locke.

Avant d'être tournée contre des revendications ouvrières, cette déduction de la propriété aura un autre effet : elle combat directement l'idée selon laquelle certaines terres, et possessions appartiendraient par naissance à un ordre privilégié. Elle affirme qu'en principe, d'un certain point de vue, tous les hommes sont égaux.

**LOCKE : C'EST EN L'HOMME QU'EST LA JUSTIFICATION
DE LA PROPRIÉTÉ**

Dieu, qui a donné le monde aux hommes en commun, leur a donné aussi la raison, pour qu'ils s'en servent au mieux des intérêts de leur vie et des circonstances. La terre et tout ce qu'elle contient sont un don fait aux hommes pour l'entretien et le réconfort de leur être. Tous les fruits qu'elle produit naturellement et toutes les bêtes qu'elle nourrit appartiennent en commun à l'humanité, en tant que production spontanée de la nature; nul n'en possède privativement une partie quelconque, à l'exclusion du reste de l'humanité, quand ces biens se présentent dans leur état naturel; cependant, comme ils sont dispensés pour l'usage des hommes, il faut nécessairement qu'il existe quelque moyen de se les *approprier*, pour que des individus déterminés, quels qu'ils soient, puissent s'en servir ou en tirer profit. Les fruits ou la venai-

son, dont se nourrit l'*Indien* sauvage, qui ne connaît pas le bornage et demeure indivisaire, doivent lui appartenir et tellement lui appartenir, c'est-à-dire faire partie de lui, que nul autre désormais ne doit plus y avoir droit, s'il veut en tirer un avantage quelconque pour l'entretien de sa vie.

Bien que la terre et toutes les créatures inférieures appartiennent en commun à tous les hommes, chacun garde la *propriété* de sa propre *personne*. Sur celle-ci, nul n'a droit que lui-même. Le *travail* de son corps et l'*ouvrage* de ses mains, pouvons-nous dire, sont vraiment à lui. Toutes les fois qu'il fait sortir un objet de l'état où la Nature l'a mis et laissé, il y mêle son *travail*, il y joint quelque chose qui lui appartient et de ce fait, il se l'*approprie*. Cet objet, soustrait par lui à l'état commun dans lequel la nature l'avait placé, se voit adjoindre par ce travail quelque chose qui exclut le droit commun des autres hommes. Sans aucun doute, ce *travail* appartient à l'ouvrier; nul autre que l'ouvrier ne saurait avoir de droit sur ce à quoi le travail s'attache, dès lors que ce qui reste suffit aux autres, en quantité et en qualité.

Quiconque s'est nourri des glands ramassés sous un chêne ou des fruits cueillis sous les arbres d'un bois se les est certainement appropriés. Nul ne saurait nier que les aliments ne soient à lui. Je pose donc la question, quand ont-ils commencé à lui appartenir? quand il les a digérés? quand il les a mangés? quand il les a fait bouillir? quand il les a rapportés chez lui? ou quand il les a ramassés? A l'évidence, si la première cueillette ne l'en a pas rendu propriétaire, rien d'autre ne le pouvait. Ce *travail* les a mis à part des biens communs. Il leur a adjoint quelque chose qui s'ajoutait à ce qu'avait fait la nature, la mère de tous les hommes, et par là ils sont devenus son bien propre. Quelqu'un viendra-t-il prétendre qu'il n'avait aucun droit sur les glands ou sur les fruits qu'il s'est approprié de la sorte, faute de consentement de l'humanité entière pour les rendre siens? Était-ce voler que prendre ainsi pour lui ce qui appartenait en commun à tous? S'il avait fallu obtenir un consentement de ce genre, les hommes seraient morts de faim malgré l'abondance que Dieu leur avait donnée. Sur les *terres communes*, qui restent telles par convention, nous voyons que le *fait générateur du droit de propriété*, sans lequel ces terres ne servent à rien, c'est l'acte de prendre une partie quelconque des biens communs à tous et de la retirer de l'état où la nature

la laisse. Cependant le fait qu'on se saisisse de ceci ou de cela ne dépend pas du consentement exprès de tous. Ainsi l'herbe qu'a mangée mon cheval, la tourbe qu'a fendue mon serviteur et le minerai que j'ai extrait, partout où j'y avais droit en commun avec d'autres, deviennent ma *propriété* sans la cession ni l'accord de quiconque. Le travail, qui m'appartenait, a *fixé* mon droit de *propriété* en retirant ces objets de l'état commun où ils se trouvaient.

Si on érigeait le consentement exprès de chaque communiste en condition nécessaire de l'appropriation individuelle de tout bien commun, les enfants ou les serviteurs ne pourraient pas découper la viande que leur père ou leur maître leur fournit en commun, sans une distribution préalable à chacun de sa ration particulière. Bien que l'eau qui coule à la fontaine soit à tout le monde, qui doute que, dans la cruche, elle n'appartienne à celui-là seul qui l'a tirée? Par son *travail*, il l'a prise des mains de la nature où elle restait en communauté, appartenant également à tous ses enfants, et, de cette manière, il se l'est *appropriée*.

Ainsi cette loi de la raison donne-t-elle le cerf à l'*Indien* qui l'a tué; on admet que la chose appartienne à celui qui lui a consacré son travail, même si auparavant, tout le monde avait des droits sur elle. Chez ceux qui passent pour la partie civilisée de l'espèce humaine et qui ont institué puis multiplié les lois positives qui régissent la propriété, la loi primitive de la nature, qui autorise à *s'approprier* des biens auparavant communs, demeure toujours en vigueur; grâce à elle, les poissons que quiconque attrape dans l'Océan, ce fonds commun de l'humanité, si vaste et encore indivis, ou l'ambre gris qu'on y recueille, *deviennent la propriété* de celui qui leur consacre tant de soins, à *cause du travail* qui les soustrait à l'indivision où la nature les avait laissés. Même chez nous, on pense que le lièvre que quelqu'un court appartient à celui qui le poursuit pendant la chasse. Puisqu'il s'agit d'un animal que l'on considère toujours comme un bien commun, n'appartenant à personne, quiconque lui consacre, à lui ou à son congénère, assez de *travail* pour le trouver et le poursuivre, le soustrait de ce fait à l'état de nature où il était indivis, et cela *crée un droit de propriété*.

On objectera peut-être que, si la récolte des glands ou autres fruits de la terre, etc., donne un droit sur eux, alors n'importe

qui peut en accaparer autant qu'il veut. A cela je réponds qu'il n'en est rien. La même loi de la nature qui nous donne la *propriété* de cette manière lui impose aussi des *limites*. *Dieu nous a donné toute chose en abondance*. L'inspiration confirme-t-elle la voix de la raison ? Dans quelle mesure nous a-t-il fait ce don pour *en jouir* ? Tout ce qu'un homme peut utiliser de manière à en retirer un avantage quelconque pour son existence sans gaspiller, voilà ce que son travail peut marquer du sceau de la propriété. Tout ce qui va au-delà excède sa part et appartient à d'autres. Dieu n'a rien créé pour que l'homme le gaspille ou le détruise. Considérant donc l'abondance des conditions naturelles qui ont existé longtemps dans le monde, le nombre restreint des consommateurs et l'impossibilité, pour un homme seul, avec toute son industrie, d'atteindre et d'accaparer, aux dépens des autres, davantage qu'une infime portion de ces ressources, surtout s'il se *limitait* à ce qui pouvait lui *servir*, il faut admettre que la propriété acquise de cette manière ne risquait d'entraîner, à cette époque, que peu de querelles et de différends.

A présent que *la propriété ne porte plus, au premier chef*, sur les fruits de la terre et sur les bêtes qui y vivent, mais sur la *terre elle-même*, en tant que celle-ci inclut et comporte tout le reste, il me paraît clair que cette *propriété*, elle aussi, s'acquiert comme la précédente. La *superficie de terre* qu'un homme travaille, plante, améliore, cultive, et dont il peut utiliser les produits, voilà sa *propriété*. Par son travail, peut-on dire, il l'enclôt et la sépare des terres communes. Il ne suffira pas pour prouver la nullité de son droit, de dire que tous les autres hommes peuvent faire valoir un titre égal et qu'en conséquence il ne peut rien s'approprier ni rien enclore, sans le consentement de l'ensemble de ses co-indivisaires, c'est-à-dire de l'humanité entière. Quand Dieu a donné le monde en commun à toute l'humanité, il a enjoint à l'homme de travailler ; d'ailleurs l'homme s'y voyait contraint par la pénurie de sa condition. Dieu et la raison lui commandaient de venir à bout de la terre, c'est-à-dire de l'améliorer dans l'intérêt de la vie et, ce faisant, d'y investir quelque chose qui était à lui : son travail. Quiconque, pour obéir à ce commandement divin, se rendait maître d'une parcelle de terre, la cultivait et l'ensemait, lui adjoignait quelque chose qui était sa *propriété*, que nul ne pouvait revendiquer ni lui prendre sans injustice.

Nul autre ne pouvait être lésé par celui qui *s'appropriait* ainsi une parcelle quelconque de *terre* en l'améliorant, car il en restait assez, d'une qualité aussi bonne, et même plus que ne pouvaient utiliser les individus qui n'étaient pas encore pourvus. Si bien, qu'en réalité, le bornage que l'un effectuait à son profit ne réduisait jamais la part des autres. Laisser aux autres une quantité égale à ce qu'ils sont capables d'utiliser, cela équivalait à ne rien prendre du tout. Nul ne pouvait s'estimer lésé de voir une autre personne boire, même à pleine rasade, s'il lui restait toute une rivière de la même eau pour étancher sa soif. Ce qui vaut pour l'eau vaut identiquement pour la terre, s'il y a suffisamment des deux.

Dieu a donné le monde aux hommes en commun : mais, puisqu'il le leur a donné pour leur profit et pour en retirer les commodités de la vie, autant qu'ils en étaient capables, on ne saurait imaginer qu'Il ait souhaité voir le monde rester toujours indivis et inculte. Il l'a donné, pour s'en servir, à l'homme d'industrie et de raison, à *qui son travail* devait servir de *titre*, et non pour satisfaire son caprice ou sa cupidité, à l'homme querelleur et chicanier. Celui qui avait à sa disposition, pour le faire fructifier, un lot aussi bon que ceux qu'on avait déjà pris, n'avait pas lieu de se plaindre et ne devait pas s'immiscer dans ce que le travail d'autrui avait déjà mis en valeur; sinon, à l'évidence, ce qu'il briguaient, sans l'ombre d'un titre, c'était le profit des peines d'autrui et non pas la terre que Dieu lui avait donnée, en commun avec d'autres, pour la travailler; car les espaces disponibles égalaient la surface déjà prise et dépassaient à la fois les moyens d'utilisation de l'intéressé et le champ de son industrie...

Il résulte à l'évidence de tout cela que les biens de la terre sont dispensés sous forme indivise, mais que l'homme, néanmoins porte en lui-même *la justification principale de la propriété*, parce qu'il est son propre maître et *le propriétaire de sa personne*, de ce qu'elle fait et du *travail* qu'elle accomplit; au fur et à mesure que les inventions et les arts ont perfectionné les commodités de la vie, l'essentiel de ce qu'il a mis en œuvre pour assurer son propre entretien, ou son bien-être, n'a jamais cessé de lui appartenir en propre, sans qu'il soit tenu de le partager avec d'autres.

On dit quelquefois que le libéralisme montant, expression de la classe bourgeoise, louait l'égalité avant de parvenir au pouvoir, et l'a oubliée ensuite. Les choses sont en fait plus complexes. Avant et après 1789, il y a bien des différences d'accent. Mais la matrice théorique reste la même : on utilise, selon les circonstances (c'est-à-dire selon les ennemis que l'on combat) les possibilités qu'elle permet.

La tendance constante du droit naturel et de la doctrine libérale est de diviser la notion d'égalité. Il y a une égalité innée, ou naturelle, ou de droits, face à une égalité sociale, ou absolue, ou de fait. Les noms changent, et dans une certaine mesure la démarcation aussi. La première de ces deux égalités est moins revendiquée, d'abord, que simplement constatée : c'est une dimension du sujet; quelles que soient les circonstances, les situations, contre tout modèle biologique de la société, il y a chez tous les individus le même cadre abstrait, où viennent s'inscrire (ensuite, secondairement) les différences concrètes. Certains sont gouvernants et d'autres gouvernés, mais il n'y a de société que parce que tout le monde est sujet de droit; certains sont riches, d'autres pauvres, mais tout le monde est en puissance propriétaire, et ainsi de suite. On ne peut donc pas réduire l'individu à la fonction qu'il occupe dans le tout social, et le croire entièrement déterminé par ce tout, comme l'organe par l'ensemble du corps. Dans le principe, cette égalité est là d'avance partout où il y a des sujets, puisqu'elle en caractérise le fonctionnement. Elle produit, par ailleurs, un thème : car on finit par admettre que cette caractéristique de la nature doit avoir pour conséquence une certaine forme d'égalité concrète : en matière de droits civils, le plus souvent, ou de certains droits politiques (une ver-

sion plus récente : l'« égalité des chances »). Pas de changements avant et après 89.

Quant à la seconde égalité, celle qui concerne les faits, il n'en a jamais été question; mais on consacrait peu de temps à la réfuter, parce que peu de gens la réclamaient : on verra pourtant, par l'article de De Jaucourt que lorsque le problème était abordé, la solution était nette. Mais pendant la Révolution, et après, le libéralisme rencontre des thèses qui réclament, ou lui semblent réclamer cette égalité totale¹ : d'où plus tard les efforts déployés pour en montrer la vanité.

Si à l'âge classique on n'avait guère eu à lutter contre trop de revendications égalitaires, en revanche un discours courant mesurait les avantages de l'inégalité, en termes de mécanique sociale : son critique, l'utopiste Morelly, en fournit un assez clair résumé — mais on verra plus loin que sa propre doctrine même n'en est guère éloignée.

HOBBS : C'EST UNE LOI DE NATURE QU'ON ESTIME
TOUS LES HOMMES NATURELLEMENT ÉGAUX

Il n'appartient pas à l'état de nature, mais à l'état civil ou politique, de vider la question de la dignité et du mérite entre deux hommes qui disputent de la préférence. Cette erreur n'est pas seulement propre aux gens peu versés dans ces matières, lesquels s'imaginent que le sang d'un homme est plus illustre que celui d'un autre, mais même j'en trouve tachée une personne dont les écrits et les opinions ont en ce temps et en ces quartiers, plus de vagues que celle d'aucun autre. Or cette personne met tant de différence entre les puissances naturelles des hommes, qu'elle ne fait point difficulté d'avancer comme un des principes et une des maximes de sa politique, qu'il y a des personnes nées et faites de la nature pour le commandement, et d'autres pour la

1. Dans une certaine mesure c'est la doctrine libérale qui « traduit » ainsi les revendications qui s'opposent à elle; mais c'est aussi en partie sous son influence que longtemps le socialisme apparaît sous l'aspect d'un égalitarisme.

servitude. Lequel principe n'a pas seulement affaibli tout le corps de sa politique, mais même a donné occasion à plusieurs de renverser et de troubler la paix commune des hommes. Car posé même le cas qu'il y eut tant de diversité dans la nature des hommes, que la seule noblesse et vertu intérieure fit la différence du maître et du serviteur et non pas le commun consentement des hommes, néanmoins on ne fera jamais d'accord, qui est celui qui aura un si haut degré de mérite et de vertu, ou qui sera d'un esprit si bas et ravalé, que d'être incapable de se gouverner soi-même : vu qu'un chacun naturellement se croit aussi capable de se gouverner qu'un autre. Et quand il s'est trouvé quelque chose à démêler entre les esprits les plus subtils et les plus grossiers (comme il arrive fort souvent dans une sédition populaire ou une guerre civile), le plus souvent les derniers l'ont emporté sur les autres. Tant donc que les hommes voudront s'attribuer plus d'honneur qu'ils n'en attribuent à autrui, comment pourront-ils jamais vivre dans la paix et la concorde ? On peut donc conclure que cette loi de nature a été faite pour la paix, qu'un chacun ait à reconnaître les autres qui lui sont égaux ; l'infraction de cette loi s'appelle orgueil.

Du corps politique, 1^{re} partie, chapitre vi.

DE JAUCOURT : ÉGALITÉ NATURELLE ET ÉGALITÉ ABSOLUE

Égalité naturelle est celle qui est entre tous les hommes par la constitution de leur nature seulement. Cette égalité est le principe et le fondement de la liberté.

L'*égalité naturelle* ou *morale* est donc fondée sur la constitution de la nature humaine commune à tous les hommes, qui naissent, croissent, subsistent et meurent de la même manière.

Puisque la nature humaine se trouve la même dans tous les hommes, il est clair que selon le droit naturel chacun doit estimer et traiter les autres comme autant d'êtres qui lui sont naturellement égaux, c'est-à-dire qui sont hommes aussi bien que lui.

De ce principe de l'*égalité naturelle* des hommes, il résulte plusieurs conséquences. Je parcourrai les principales.

1. Il résulte de ce principe que tous les hommes sont naturellement libres, et que la raison n'a pu les rendre dépendants que pour leur bonheur.

2. Que malgré toutes les inégalités produites dans le gouvernement politique par la différence des conditions, par la noblesse, la puissance, les richesses, etc., ceux qui sont les plus élevés au-dessus des autres doivent traiter leurs inférieurs comme leur étant naturellement égaux, en évitant tout outrage, en n'exigeant rien au-delà de ce qu'on leur doit, et en exigeant avec humanité ce qui leur est dû le plus incontestablement.

3. Que quiconque n'a pas acquis un droit particulier, en vertu duquel il puisse exiger quelque préférence, ne doit rien prétendre plus que les autres, mais au contraire les laisser jouir également des mêmes droits qu'il s'arroe lui-même.

4. Qu'une chose qui est de droit commun doit être ou commune en jouissance, ou possédée alternativement, ou divisée par égales portions entre ceux qui ont le même droit, ou par compensation équitable et réglée; ou qu'enfin si cela est impossible, on doit en remettre la décision au sort : expédient assez commode, qui ôte tout soupçon de mépris et de partialité sans rien diminuer de l'estime des personnes auxquelles il ne se trouve pas favorable.

Enfin, pour dire plus, je fonde sur le principe incontestable de l'*égalité naturelle* tous les devoirs de charité, d'humanité et de justice auxquels les hommes sont obligés les uns envers les autres; et il ne serait pas difficile de le démontrer.

Le lecteur tirera d'autres conséquences, qui naissent du principe de l'*égalité naturelle* des hommes. Je remarquerai seulement que c'est la violation de ce principe qui a établi l'esclavage politique et civil. Il est arrivé de là que dans les pays soumis au pouvoir arbitraire, les princes, les courtisans, les premiers ministres, ceux qui manient les finances possèdent toutes les richesses de la nation, pendant que le reste des citoyens n'a que le nécessaire, et que la plus grande partie du peuple gémit dans la pauvreté.

Cependant, qu'on ne me fasse pas le tort de supposer que par un esprit de fanatisme j'approuvasse dans un État cette chimère de l'*égalité absolue*, que peut à peine enfanter une république idéale : je ne parle ici que de l'*égalité naturelle* des hommes; je connais trop la nécessité des conditions différentes, des grades, des honneurs, des distinctions, des prérogatives, des subordi-

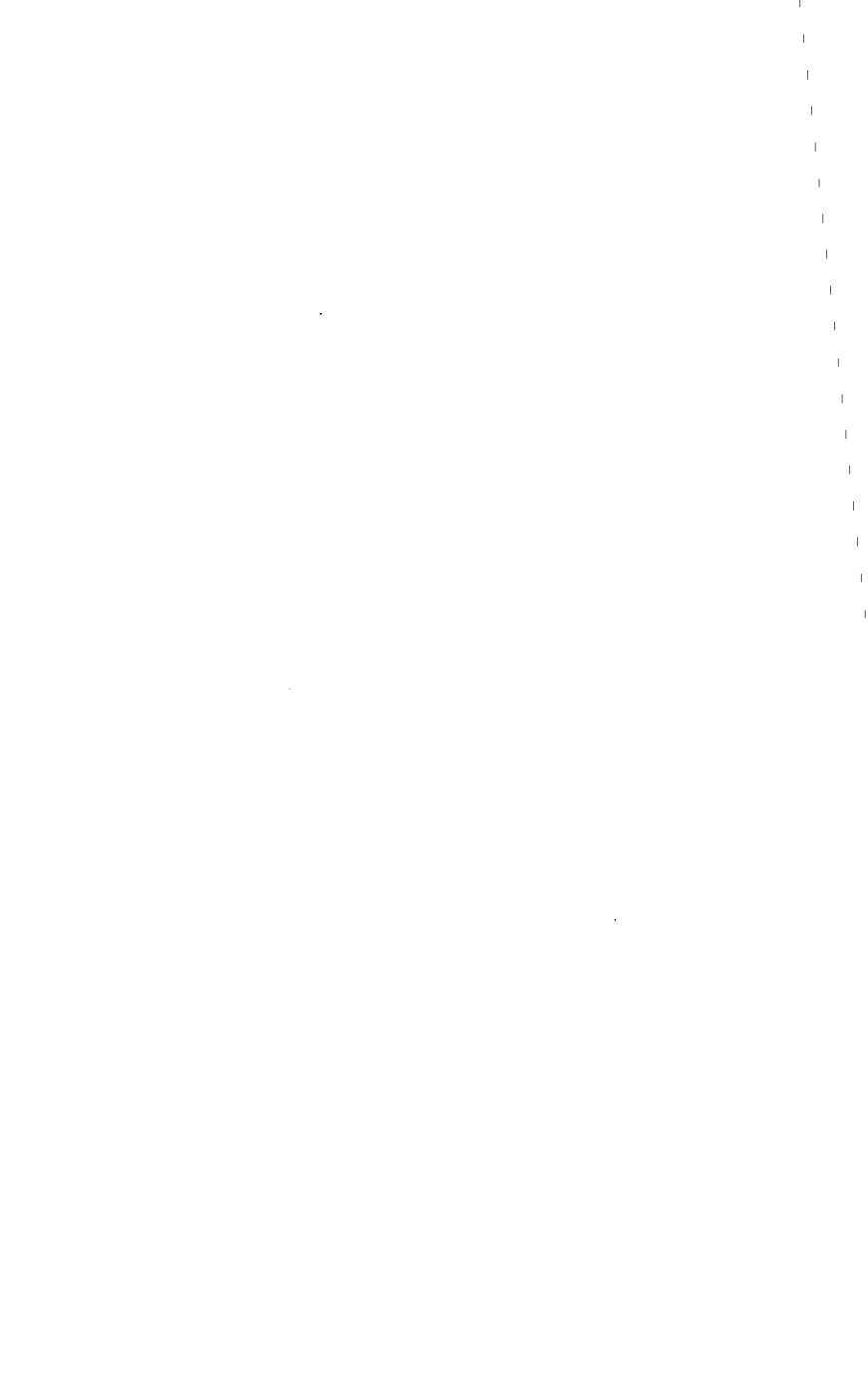
nations qui doivent régner dans tous les gouvernements; et j'ajoute même que l'égalité naturelle ou morale n'y est point opposée. Dans l'état de nature, les hommes naissent bien dans l'égalité, mais ils n'y sauraient rester; la société la leur fait perdre et ils ne redeviennent égaux que par les lois...

Encyclopédie, article « Égalité naturelle. »

**MORELLY : LA POLITIQUE VULGAIRE SE FONDE
SUR L'INÉGALITÉ**

Écoutons cependant nos philosophes raisonner là-dessus. Comme, disent-ils, il est moralement impossible que dans aucune société, les biens physiques de cette vie soient ou demeurent également partagés, il est absolument nécessaire qu'il y ait des riches et des pauvres. Or, quand cette inégalité de fortune est une fois réglée et compensée par de sages lois, il doit en résulter une très belle harmonie. La *crainte* et l'*espérance* occupent presque également tous les hommes et les rendent presque également industrieux et actifs. Les riches sont attentifs à conserver des biens qui peuvent à chaque instant leur échapper, et dont, dans le vrai, ils ne sont que comme les dépositaires et les gardiens : ces passions excitent et encouragent le pauvre à un travail qui peut le tirer de sa misère : outre la variété presque infinie de bons effets que produisent ces deux mobiles, ils disposent la partie des hommes la moins bien partagée à l'obéissance et à la soumission qu'exigent d'eux tant leur intérêt particulier que celui de la société : ces deux pivots, qui en sont l'appui, retiennent ceux dont les besoins semblent croître comme les richesses dans une nécessité de recourir à des secours qui les rendent modérés et bienfaisants. Ainsi deux parties inégales de l'humanité se trouvent par leur état dans une mutuelle dépendance qui les égalise et les porte à agir de concert.

Code de la Nature, 2^e partie, 1755. Rééd.
Éditions sociales, 1953.



Les individus entrent en relations les uns avec les autres : ce n'est pas un hasard, c'est à la fois un droit et une nécessité naturelle, sur laquelle va se fonder l'édifice social. Robinson finit toujours par rencontrer Vendredi... et par le capturer s'il fait mine de s'enfuir. Si tout remonte à l'individu originaire (l'homme du droit naturel n'est pas *social* spontanément comme celui d'Aristote), c'est en combinant les facultés individuelles que l'homme construit sa communauté (il est *sociable*) : tout réside alors dans les principes qui le font entrer en relation avec cet autre lui-même : autrui.

On ne doit pas envahir sans raison les Indiens, avait montré Vitoria; mais on peut exiger d'eux qu'ils se conforment aux règles de sociabilité dont on sait qu'elles font partie du droit naturel. En tant qu'hommes, ils n'ont pas de spécificité qui leur permettrait de refuser le commerce des Espagnols. Rançon du droit subjectif. Jusqu'aux guerres de l'opium, la raison aura un assez bel avenir.

Lorsqu'Helvétius ramène à l'individu la source de la sociabilité, il ne répète pas un thème courant des moralistes (la puissance de l'amour-propre) : il ne condamne ni ne loue, il montre qu'il n'y a pas moyen de faire autrement; c'est la constitution même de ses sentiments qui fait que l'homme est ainsi. Étude d'une machine individuelle, comme la politique de Morelly est l'étude d'une machine sociale — son vocabulaire au besoin le rappellerait — ce qui le rapproche étrangement de ceux qu'il critique : au jeu des intérêts propriétaires, il oppose le jeu des intérêts non propriétaires; mais le fonctionnement du mécanisme demeure le même. Preuve que le thème est tenace.

VITORIA : LE DROIT NATUREL DE SOCIÉTÉ
ET DE COMMUNICATION

Les Espagnols ont le droit de se rendre et de demeurer dans ces territoires, mais à condition de ne pas porter préjudice aux Barbares, et ceux-ci ne peuvent les en empêcher... Il est permis aux Espagnols de faire du commerce avec les Barbares, mais à condition de ne pas porter préjudice à leur pays. Ils peuvent, par exemple, apporter des marchandises qui leur manquent et ramener de l'or, de l'argent, ou d'autres biens qu'ils ont en abondance. Les princes indiens ne peuvent empêcher leurs sujets de faire du commerce avec les Espagnols et, inversement, les princes espagnols ne peuvent interdire le commerce avec les Indiens... S'il y a chez les Barbares des biens communs aux citoyens et aux étrangers, il n'est pas permis aux Barbares d'empêcher les Espagnols d'y participer et d'en profiter... Si un Espagnol a des enfants à naître là (je parle des parents qui ont leur domicile là-bas), et si ces enfants veulent devenir citoyens d'une ville, il ne semble pas qu'on puisse les écarter de cette ville, ni les priver des avantages donnés aux autres citoyens...

Supposons que les Barbares veuillent interdire aux Espagnols ce qu'on a dit plus haut leur être permis par le droit des gens, par exemple le commerce et les autres activités dont on a parlé. Les Espagnols doivent d'abord éviter le scandale en recourant à la sagesse et à la persuasion. Ils doivent montrer par toutes sortes de raisons qu'ils ne sont pas venus pour nuire aux Indiens, mais qu'ils veulent être accueillis et vivre paisiblement sans leur porter préjudice. Et ils doivent non seulement l'affirmer, mais aussi en donner des preuves, selon ce mot : « Il convient que le sage éprouve d'abord toute chose par la parole. » Si les barbares ne veulent pas accepter les raisons qu'on leur donne, mais s'ils veulent recourir à la violence, alors les Espagnols peuvent se défendre et faire tout ce qui est nécessaire pour leur sécurité, car il est permis de repousser la force par la force. Bien plus, s'ils ne peuvent obtenir la sécurité autrement, ils peuvent construire des citadelles et des fortifications; et, s'ils ont subi une injustice, ils peuvent, sur la décision de leur prince, la punir par la guerre et exercer les autres droits de la guerre.

En effet, la raison d'une guerre juste est de repousser et de punir une injustice... Or en empêchant les Espagnols de jouir du droit des gens, les barbares commettent une injustice envers eux. Par conséquent, s'il est nécessaire de faire la guerre pour obtenir le respect du droit, les Espagnols peuvent légitimement le faire.

Leçon sur les Indiens, 3^e partie, Genève, Droz, collection
« Les classiques de la pensée politique », vol. 3, trad.
M. Barbier.

HELVÉTIUS : C'EST L'INTÉRÊT PERSONNEL
QUI FONDE LA SOCIABILITÉ

De la nécessité où nous sommes de n'estimer que nous dans les autres : deux causes, également puissantes, nous y déterminent ; l'une est la vanité, et l'autre la paresse. Je dis la vanité, parce que le désir de l'estime est commun à tous les hommes, non que quelques-uns d'entre eux ne veuillent joindre au plaisir d'être admiré le mérite de mépriser l'admiration ; mais ce mépris n'est pas vrai, et jamais l'admirateur n'est stupide aux yeux de l'admiré : or, si tous les hommes sont avides d'estime, chacun d'eux, instruit par l'expérience que ses idées ne paraîtront estimables ou méprisables aux autres, qu'autant qu'elles seront conformes ou contraires à leurs opinions, il s'ensuit qu'inspiré par sa vanité chacun ne peut s'empêcher d'estimer dans les autres une conformité d'idées qui l'assure de leur estime, et de haïr en eux une opposition d'idées, garant sûr de leur haine ou du moins de leur mépris, qu'on doit regarder comme un calmant de la haine.

Mais, dans la supposition même qu'un homme fît à l'amour de la vérité le sacrifice de sa vanité, si cet homme n'est point animé du désir le plus vif de s'instruire, je dis que sa paresse ne lui permet d'avoir, pour des opinions étrangères aux siennes, qu'une estime sur parole. Pour expliquer ce que j'entends par *estime sur parole*, je distinguerai deux sortes d'estime.

L'une qu'on peut regarder comme l'effet ou du respect qu'on a pour l'opinion publique, ou de la confiance qu'on a dans le

jugement de certaines personnes, et que je nomme *estime sur parole*. Telle est celle que certaines gens conçoivent pour des romans très médiocres, uniquement parce qu'ils les croient de quelques-uns de nos écrivains célèbres. Telle est encore l'admiration qu'on a pour les Descartes et les Newton : admiration qui, dans la plupart des hommes, est d'autant plus enthousiaste qu'elle est moins éclairée; soit qu'après s'être formé une idée vague du mérite de ces grands génies, leurs admirateurs respectent, en cette idée, l'ouvrage de leur imagination; soit qu'en s'établissant juges du mérite d'un homme tel que Newton, ils croient s'associer aux éloges qu'ils lui prodiguent. Cette sorte d'estime, dont notre ignorance nous force à faire souvent usage, est, par là même, la plus commune. Rien de si rare que de juger d'après soi.

L'autre espèce d'estime est celle qui, indépendante de l'opinion d'autrui, naît uniquement de l'impression que font sur nous certaines idées, et que, par cette raison, j'appelle *estime sentie*, la seule véritable, et celle dont il s'agit ici. Or, pour prouver que la paresse ne nous permet d'accorder cette sorte d'estime qu'aux idées analogues aux nôtres, il suffit de remarquer que c'est, comme le prouve sensiblement la géométrie, par l'analogie et les rapports secrets que les idées déjà connues ont avec les idées inconnues qu'on peut s'élever au dernier terme d'une science. D'où il suit que des idées qui n'auraient nulle analogie avec les nôtres seraient pour nous des idées inintelligibles. Mais, dirait-on, il n'est point d'idées qui n'aient nécessairement entre elles quelque rapport, sans lequel elles seraient universellement inconnues. Oui, mais ce rapport peut être immédiat ou éloigné : lorsqu'il est immédiat, le faible désir que chacun a de s'instruire le rend capable de l'attention que suppose l'intelligence de pareilles idées; mais s'il en est éloigné, comme il l'est presque toujours lorsqu'il s'agit de ces opinions qui sont le résultat d'un grand nombre d'idées et de sentiments différents, il est évident qu'à moins qu'on ne soit animé d'un désir vif de s'instruire, et qu'on ne se trouve dans une situation propre à satisfaire ce désir, la paresse ne nous permettra jamais de concevoir, ni par conséquent d'avoir d'*estime sentie* pour des opinions trop contraires aux nôtres.

Un jeune homme qui s'agite en tous sens pour s'élever à la

gloire est saisi d'enthousiasme au bruit du nom des gens célèbres en tout genre. A-t-il une fois fixé l'objet de ses études et de son ambition, il n'a plus d'estime sentie que pour ses modèles, et n'accorde qu'une estime sur parole à ceux qui suivent une carrière différente de la sienne. L'esprit est une corde qui ne frémit qu'à l'unisson.

Peu d'hommes ont le loisir de s'instruire. Le pauvre, par exemple, ne peut ni réfléchir ni examiner; il ne reçoit la vérité, comme l'erreur, que par préjugé : occupé d'un travail journalier, il ne peut s'élever à une certaine sphère d'idées; aussi préfère-t-il la bibliothèque bleue aux écrits de Saint-Réal, de la Rochefoucault et du cardinal de Retz...

Que, dans un ouvrage manuscrit sur lequel on n'a aucune prévention, l'on charge séparément dix hommes d'esprit de marquer les morceaux qui les auront le plus frappés : je dis que chacun d'eux soulignera des endroits différents; et que si l'on confronte ensuite les endroits approuvés avec l'esprit et le caractère de chaque approbateur, on sentira que chacun d'eux n'a loué que les idées analogues à sa manière de voir et de sentir, et que l'esprit est, si je le répète, une corde qui ne frémit qu'à l'unisson...

Or, si les hommes supérieurs, entièrement absorbés dans leur genre d'étude, ne peuvent avoir d'estime sentie pour un genre d'esprit trop différent du leur, tout auteur qui donne au public des idées nouvelles ne peut donc espérer d'estime que de deux sortes d'hommes : ou des jeunes gens qui, n'ayant point adopté d'opinions, ont encore le désir et le loisir de s'instruire; ou de ceux dont l'esprit, ami de la vérité et analogue à celui de l'auteur, soupçonne déjà l'existence des idées qu'il lui présente. Ce nombre d'hommes est toujours très petit; voilà ce qui retarde les progrès de l'esprit humain, et pourquoi chaque vérité est toujours si lente à se dévoiler aux yeux de tous.

Il résulte de ce que je viens de dire que la plupart des hommes, soumis à leur paresse, ne conçoivent que les idées analogues aux leurs, qu'ils n'ont d'estime sentie que pour cette espèce d'idées; et de là cette haute opinion que chacun est pour ainsi dire forcé d'avoir de soi-même; opinion que les moralistes n'eussent peut-être point attribuée à l'orgueil, s'ils eussent eu une connaissance plus approfondie des principes ci-dessus établis. Ils auraient alors

senti que, dans la solitude, le saint respect et l'admiration profonde dont on se sent quelquefois pénétré pour soi-même, ne peut être que l'effet de la nécessité où nous sommes de nous estimer préférablement aux autres.

Comment n'aurait-on pas de soi la plus haute idée? Il n'est personne qui ne changeât d'opinions, s'il croyait ses opinions fausses. Chacun croit donc penser juste, et, par conséquent, beaucoup mieux que ceux dont les idées sont contraires aux siennes. Or s'il n'est pas deux hommes dont les idées soient exactement semblables, il faut nécessairement que chacun en particulier croie mieux penser que tout autre...

Mais, dira-t-on, on voit quelques gens reconnaître dans les autres plus d'esprit qu'en eux. Oui, répondrai-je; on voit des hommes en faire l'aveu; et cet aveu est d'une belle âme : cependant ils n'ont, pour celui qu'ils avouent leur supérieur, qu'une *estime sur parole*; ils ne font que donner à l'opinion publique la préférence sur la leur, et convenir que ces personnes sont plus estimées, sans être intérieurement convaincues qu'elles sont plus estimables.

Un homme du monde conviendra sans peine qu'il est, en géométrie, fort inférieur aux Fontaine, aux d'Alembert, aux Clairaut, aux Euler; que dans la poésie, il le cède aux Molière, aux Racine, aux Voltaire : mais je dis en même temps que cet homme fera d'autant moins de cas d'un genre, qu'il reconnaîtra plus de supérieurs dans ce même genre; et que d'ailleurs il se croira tellement dédommagé de la supériorité qu'ont sur lui les hommes que je viens de citer, soit en cherchant à trouver de la frivolité dans les arts et les sciences, soit par la variété de ses connaissances, le bon sens, l'usage du monde, ou par quelque autre avantage pareil que, tout pesé, il se croira aussi estimable que qui que ce soit...

Il est donc certain que chacun a nécessairement de soi la plus haute idée; et qu'en conséquence, on n'estime jamais dans autrui que son image et sa ressemblance.

De l'esprit, discours second, chapitre vi, 1758.

**MORELLY : EXPOSITION DÉTAILLÉE DES VRAIS FONDEMENTS
DE LA SOCIABILITÉ**

Je m'arrêterai encore à considérer les fondements, l'ordre et l'assortiment des principaux ressorts de cette admirable machine.

1. Unité indivisible de fonds du patrimoine, et usage commun de ses productions.

2. Abondance et variété de ces productions, plus étendues que nos besoins, mais que nous ne pouvons recueillir sans travail; tels sont les préparatifs de notre conservation, les soutiens de notre être.

Repassons aussi sur ce que la nature a fait pour disposer les hommes à une unanimité, à une concorde générale, et comment elle a prévenu le conflit de prétentions qui pourrait arriver dans quelques cas particuliers.

1. Elle fait sentir aux hommes, par la parité de sentiments et de besoins, leur égalité de conditions et de droits, et la nécessité d'un travail commun.

2. Par la variété momentanée de ces besoins, qui fait qu'ils ne nous affectent pas tous, ni également, ni dans les mêmes instants; elle nous avertit de relâcher quelquefois de ces droits pour les céder à d'autres, et nous induit à le faire sans peine.

3. Quelquefois, elle prévient entre nous l'opposition, la concurrence des désirs, des goûts, des inclinations par un nombre suffisant d'objets capables de les contenter séparément; ou bien elle varie ces désirs, ces penchants, pour les empêcher de tomber en même temps sur un objet qui serait unique, *trahit sua quemque voluptas**.

4. Par la diversité de force, d'industrie, de talents mesurés sur les différents âges de notre vie ou la conformation de nos organes, elle indique nos différents emplois.

5. Elle a voulu que la peine, la fatigue de pourvoir à nos besoins, toujours un peu plus étendus que nos forces, quand nous sommes seuls, nous fît comprendre la nécessité de recourir à des secours et nous inspirât de l'affection pour tout ce qui nous aide; de là notre aversion pour l'abandon et la solitude, notre amour pour

* Chacun poursuit son propre penchant.

les agréments et les avantages d'une puissante réunion, d'une *société*.

Enfin, pour exciter et entretenir parmi les hommes une *réciprocité* de secours et de gratitude, pour leur marquer les instants qui leur prescrivent ces devoirs, la nature est entrée dans les moindres détails, elle leur fait tour à tour éprouver inquiétude ou tranquillité, lassitude ou repos, affaiblissement ou augmentation de force.

Tout est compassé, tout est pesé, tout est prévu dans le merveilleux *automate* de la société, ses engainures, ses contrepoids, ses ressorts, ses effets : si l'on y voit contrariété de forces, c'est vacillation sans secousse ou équilibre sans violence, tout y est entraîné, tout y est porté vers un seul but commun.

Cette machine, en un mot, quoique composée de parties intelligentes, opère, en général, indépendamment de leur raison dans plusieurs cas particuliers; les délibérations de ce guide sont prévenues et ne le laissent que spectateur de ce qu'effectue le sentiment.

Code de la nature, 1^{re} partie.

Une fois les individus définis, il faut qu'ils s'unissent pour constituer cet ensemble second : la société. Elle aura, bien sûr, toutes leurs caractéristiques, puisqu'elle est faite à leur image. Ou, si l'on préfère : pour fonder comme légitime un attribut de la société, il suffit de le supposer d'abord attribut d'un homme à l'état de nature. Quant à l'union elle-même, elle peut se faire de deux façons : comme résultante mécanique (il suffit alors de développer le thème de la sociabilité : le but est formé par le jeu des intérêts des parties) ou comme accord des volontés. Dans ce dernier cas, on a affaire à une théorie du pacte : non pas un contrat entre gouvernants et gouvernés, ni une alliance entre Dieu et son peuple, mais l'acte volontaire par lequel des sujets dispersés s'unissent pour former comme une seule personne. Changement énorme, et pourtant en un sens, il n'y a rien de plus après le pacte qu'avant : la souveraineté, la volonté, le droit à contraindre, chacun les possédait avant ; mais le plus souvent, il ne pouvait les mettre en action, car il ne suffit pas que la loi naturelle soit comprise par la raison pour entrer en application.

Deux siècles ont chargé Hobbes de tous les péchés ; mais, à y regarder de près, on n'en discute longuement que les détails, et l'on reproduit la rigueur de son argument. Au besoin, on y ajoute quelques paroles pieuses (cf. le texte de Pufendorf). Rousseau l'a bien vu : c'est plutôt pour ce qu'ils y trouvent de *vrai* (c'est-à-dire pour ce qui entre dans leur propre logique, même de façon abâtardie) que juristes et philosophes l'ont stigmatisé. Tous admettent le principe : l'homme est tout pour l'homme ; et un loup ; et une défense contre les loups. C'est le sens même de la construction originaire.

HOBBS : UNION ET SOUMISSION

Mais puisque le secours naturel est aussi bien requis pour la défense que la crainte mutuelle est nécessaire pour la paix, nous devons maintenant voir quels secours sont requis pour la défense et quelles ligues sont capables de jeter une telle crainte dans l'âme d'un homme qu'il aime mieux se tenir comme il est que de risquer sa propre vie pour envahir les biens d'autrui. Or il est évident que le consentement ou le secours mutuel de deux ou trois personnes ne peuvent pas causer des assurances assez fermes et telles que nous demandons, car il s'en trouverait qui sur l'avantage d'être deux ou trois plus que les autres se hasarderaient inconsidérément à les assaillir. C'est pourquoi avant que de s'assurer sur le secours d'autrui, il faut que le nombre de ceux qui forment une ligue défensive soit si grand qu'un petit surcroît qui surviendrait aux ennemis ne soit pas un avantage très considérable pour leur rendre la victoire infaillible.

Mais quelque grand que soit le nombre de ceux qui s'unissent pour leur défense commune, ils n'avanceront jamais guère si tous d'un commun consentement ne dressent leurs actions à une même fin. En quoi consiste comme je l'ai montré autre part, l'essence de la concorde dans une multitude de personnes assemblées, quoiqu'elle soit causée ou par la crainte d'un ennemi présent, ou par l'espérance de la victoire, du butin, ou de la vengeance, et qu'elle puisse durer aussi longtemps que l'action pour laquelle elle a été faite. Néanmoins, considérant la diversité des esprits et des passions des hommes qui, par une nécessité naturelle, disputent entre eux pour l'honneur et la dignité, je tire cette conséquence que non seulement il est impossible que ce consentement des esprits à s'entraider réciproquement soit de longue durée, mais qu'à peine voudront-ils demeurer en paix entre eux-mêmes s'il n'y a quelque crainte commune à tous qui les empêche de tomber dans ce désordre...

Il est donc vrai que le consentement par lequel j'entends l'union de plusieurs volontés tendantes à une même fin ne suffit pas pour donner des assurances et précautions certaines qu'on aura une paix commune, si l'on n'établit quelque puissance supérieure et

générale qui puisse contraindre les particuliers et de garder entre eux la paix établie, et de joindre leurs forces contre l'ennemi commun. Cela ne se peut faire que par un seul moyen, à savoir par l'union, laquelle consiste en ce qu'un chacun soumette sa volonté propre à celle d'un autre ou d'un certain nombre de personnes, qui est ce qu'on appelle conseil. Car j'ai défini le conseil une assemblée de plusieurs personnes qui délibèrent de quelque chose qu'il faut faire pour le bien commun de tous les citoyens.

Or l'union consiste principalement en cela que chacun s'oblige par un contrat exprès et promet à un certain homme ou à une certaine assemblée faite et établie par le commun consentement de tous de faire ou de ne faire pas ce que cet homme ou cette assemblée lui commanderont de faire, ou qu'ils lui défendront. Davantage si c'est une assemblée et un conseil à qui on promet obéissance, alors on doit promettre et s'obliger par un pacte qu'un chacun tiendra pour un commandement légitime de tout le conseil de faire ce qui aura été résolu et ordonné par la plus grande partie des personnes qui le composent. Et bien que la volonté ne soit pas, à proprement parler, volontaire d'elle-même, mais bien le principe des actions auxquelles on donne ce titre, néanmoins quand on s'oblige par contrat de soumettre sa volonté à la disposition d'un autre, ce n'est rien autre chose que faire transport de son droit et de ses forces à celui auquel on promet l'obéissance, et par ce moyen, celui qui est une fois établi pour chef peut désormais, en se servant de la force et pouvoir d'un chacun, contraindre les particuliers à maintenir entre eux l'union et la concorde.

L'union faite de la sorte, c'est ce que l'on appelle à présent un corps politique, ou société civile, que disent les Grecs *polis*, c'est-à-dire une cité ou une ville; laquelle on peut définir une multitude de personnes qui ne sont néanmoins qu'une assemblée établie par un pouvoir et consentement commun pour le bien public, pour la paix et la défense commune...

Dans toutes villes ou corps politiques non subordonnés, mais indépendants, la seule personne, ou le Conseil, à qui les particuliers ont donné cette puissance commune, doit porter le titre de souverain, et sa puissance est une puissance souveraine. Laquelle consiste dans la force et pouvoir dont chaque membre

s'est dépouillé en contractant, pour lui en faire le transport. Mais parce qu'il est impossible qu'en effet et réellement on fasse un transport de sa force à un autre, et qu'un autre la puisse recevoir, on doit entendre que de faire transport de sa puissance et force, ce n'est rien autre chose que de renoncer au droit de résister à cette personne, à qui on en fait le transport. C'est pour cela que chaque membre du corps politique est appelé sujet, comme qui dirait un homme sujet à la puissance du souverain.

Du corps politique, 1^{re} partie, chapitre vi.

PUFENDORF : NÉCESSITÉ DES SOCIÉTÉS CIVILES

Pour moi, il me semble que la véritable et la principale raison pourquoi les anciens pères de famille renonçaient à l'indépendance de l'état de nature pour établir des sociétés civiles, c'est qu'ils voulaient se mettre à couvert des maux que l'on a à craindre les uns des autres. Car, comme, après le Créateur tout-puissant et tout-bon, il n'y a rien dont les hommes puissent recevoir plus de bien que de leurs semblables, il n'y a rien aussi qui puisse causer plus de mal à l'homme que l'homme même. L'industrie humaine a trouvé quelque remède particulier contre les diverses sortes de maux auxquels nous sommes sujets. La médecine, par exemple, sert à guérir ou à soulager les malades. Les maisons, le feu, les habits, nous défendent des injures de l'air. La terre, cultivée par nos soins et nos travaux, nous fournit en abondance de quoi apaiser la faim. Les armes, les embuscades, ou quelque autre sorte de stratagème, nous mettent à couvert de la fureur des bêtes sauvages, et nous donnent moyen de les dompter. Mais, pour se garantir des maux que les hommes prennent plaisir à se faire mutuellement, par un effet de leur malice naturelle, il a fallu chercher le souverain préservatif dans les hommes mêmes, par l'établissement des sociétés civiles, et du pouvoir souverain. D'où il est arrivé, par une suite naturelle, que l'on a eu l'occasion d'éprouver plus abondamment les biens que les hommes sont capables de se faire les uns aux autres telle qu'est par exemple

une bonne éducation, ou l'invention et la perfection de divers arts, qui ont considérablement augmenté les douceurs et les commodités de la vie.

Ce que nous venons de poser s'accorde fort bien avec les principes de ceux qui rapportent à la *crainte* l'origine des sociétés civiles. Car on n'entend pas par le mot de crainte cette passion incommode qui consiste dans le trouble d'un esprit effrayé et déconcerté, mais toute précaution raisonnable contre les maux à venir, en un mot cette sorte de *défiance* qui, comme on le dit en commun proverbe, *est la mère de la sûreté*. Et par là, il est aisé de réfuter une objection que proposent quelques uns : *tant s'en faut*, disent-ils, *que la crainte ait produit les sociétés civiles, qu'au contraire, si les hommes eussent appréhendé quelque chose de la part les uns des autres, ils n'auraient pas osé seulement se regarder, et fuyant l'un d'un côté, l'autre de l'autre, ils seraient demeurés perpétuellement séparés*. Beau raisonnement! comme si le mot de *craindre* emportait toujours une frayeur qui oblige à prendre la fuite! et comme s'il ne signifiait pas encore *soupçonner* simplement, *se défier*, se tenir sur ses gardes. Il est même essentiel à la crainte de prendre si bien ses mesures, que l'on se mette en état de n'avoir désormais aucun sujet apparent d'appréhension. Quand on va se coucher, on ferme bien la porte de sa chambre, crainte des voleurs : après quoi on n'a plus peur. Lorsqu'on se met en chemin pour un voyage, on prend des armes, parce qu'on appréhende les brigands : mais du moment qu'on est une fois bien armé, on se moque d'eux. Dans la plus profonde paix, les souverains mettent des garnisons sur leurs frontières, fortifient leurs villes, entretiennent des arsenaux et des magasins; ce qui serait inutile, s'ils n'avaient quelque crainte de leurs voisins : mais lorsqu'ils ont bien pris toutes leurs sûretés, ils n'appréhendent plus rien. Ainsi la crainte est ingénieuse à inventer des expédients pour se chasser elle-même; et c'est ce qui a lieu dans l'établissement des sociétés civiles, dont l'usage et la nécessité se trouvent bien exprimés dans ce proverbe commun : *S'il n'y avait point de justice, on se mangerait les uns les autres*. Car on a suffisamment prouvé ailleurs que les hommes n'ont que trop sujet de se craindre réciproquement, et de se précautionner contre les insultes les uns des autres...

D'ailleurs, il ne faut pas s'imaginer que les impressions de la

loi naturelle, qui défend toutes sortes d'injures et d'injustices, aient été assez fortes pour faire que tous les hommes pussent vivre dans l'indépendance de l'état de nature, sans avoir rien à craindre les uns des autres. Il se trouve, je l'avoue, des gens qui ont à cœur sur toutes choses, l'honnêteté, l'innocence, la foi, la probité, en sorte qu'ils ne voudraient pas se laisser aller à rien qui fût capable d'y donner la moindre atteinte, quand même ils seraient sûrs de le faire impunément. Il y en a aussi plusieurs qui, sans un motif de vertu, répriment en quelque sorte leurs passions et s'abstiennent d'insulter les autres, par la crainte du mal qui pourrait leur en revenir à eux-mêmes. Si tout le monde était de l'un ou de l'autre de ces deux caractères, on n'aurait pas eu grand besoin de société civile. Mais ne voit-on pas une infinité de gens qui foulent aux pieds les devoirs les plus sacrés, toutes les fois qu'ils croient trouver du profit à les violer et qu'ils se sentent assez de force ou d'adresse pour nuire impunément, et pour se moquer de ceux à qui ils font du mal. Ne pas se défier de tels scélérats, ce serait se trahir soi-même, et s'exposer de gaieté de cœur à être le jouet de leur malice. En un mot, comme le dit un historien latin, *l'innocence ne trouve pas toujours son appui en elle-même...*

De plus, quoique selon les maximes du droit naturel, ceux qui ont ensemble quelque différend doivent ou s'accommoder entre eux à l'amiable, ou en remettre la décision à des arbitres, cela ne suffit pas pour le maintien de la paix. Car ceux qui se portent à violer les autres lois de la nature ne font pas plus de scrupules de courir d'abord aux armes, sans se mettre en peine de tenter auparavant la voie des arbitres. D'ailleurs, comme c'est par une simple convention que l'on s'en rapporte au jugement d'un arbitre, si l'une des parties n'est pas satisfaite de la sentence, il ne lui sera pas difficile de s'en moquer, lorsqu'elle se sentira assez de force pour pouvoir le faire impunément. D'autant plus qu'un arbitre n'a pas l'autorité nécessaire pour obliger les parties à en passer, bon gré mal gré qu'elles en aient, par ce qu'il a prononcé. Lors donc que l'on vit dans l'indépendance de l'état de nature, la prudence veut certainement que l'on ne se fie pas trop à de simples conventions, et à la bonne foi d'autrui; mais que l'on fasse son compte que les traités qui s'observent le plus religieusement, ce sont ceux où les deux parties trouvent leur avan-

tage, et dont la violation par conséquent serait préjudiciable à l'une et à l'autre; ou bien ceux qui se font entre des contractants dont l'un est assez fort pour contraindre aisément l'autre à tenir ce qu'il a promis. En effet, lorsque l'infidélité peut apporter quelque profit sans avoir à craindre aucun mal, on passerait pour sot de se croire en sûreté à l'abri du simple terme de convention. Cela se voit tous les jours par la manière dont les souverains agissent les uns envers les autres. Lorsqu'un prince a rompu ses engagements avec un allié, il cherche à s'unir avec un autre. Par où il ne condamne pas toujours tacitement sa perfidie, comme s'il cherchait dans cette nouvelle alliance un asile contre la juste punition qu'il appréhende de la violation de l'ancienne; mais, comme d'ordinaire, les États mesurent principalement à leur utilité particulière les engagements où ils entrent par des traités, il renonce à une alliance inutile ou préjudiciable, pour en embrasser une autre plus avantageuse. C'est avec un tel adoucissement que l'on peut admettre le principe de Hobbes : que, dans l'État de nature, les conventions où les deux contractants se fient à la simple parole l'un de l'autre, sont nulles et sans force...

Une autre raison qui fait voir que la loi naturelle toute seule ne suffisait pas pour entretenir la paix parmi le genre humain, c'est que dans l'état de nature, chacun n'ayant que ses propres forces pour se conserver et se défendre, prononce aussi décisivement sur les moyens dont il doit se servir pour cet effet, et se conduit absolument à sa fantaisie. Or qui ne sait quelle prodigieuse diversité de goûts et de sentiments il y a parmi les hommes? On en voit très peu qui, ayant assez de pénétration pour découvrir d'eux-mêmes ce qui est véritablement avantageux pour la conservation du genre humain en général et de chaque homme en particulier, ont assez de courage pour y conformer constamment toutes leurs actions. Il y a un grand nombre de gens si stupides que les erreurs les plus grossières s'insinuent sans peine dans leur esprit et y prennent la place de la raison. La plupart se laissent emporter à l'impétuosité aveugle de leurs passions, au gré de leur caprice, ou à la fausse lueur d'une utilité apparente. Dans cette différence d'opinions et d'attachements, peut-il y avoir de paix ou d'union bien assurée, pendant que les sots, aussi bien que les sages, trouvent leur sentiment mieux fondé que celui de tout autre, et que les premiers ne daignent pas plus se conduire

par le conseil des derniers que ceux-ci ne se croient obligés de suivre le leur. Comme donc la raison toute seule, telle qu'elle se trouve dans chaque personne, ne saurait accorder une si grande diversité de sentiments, qui sont même souvent opposés les uns aux autres, il faut chercher une autre voie pour les réduire à quelque harmonie, et pour déterminer efficacement les volontés des hommes à tenir leurs engagements, sans quoi l'on n'aurait pas lieu de compter beaucoup sur toutes les promesses que les autres peuvent nous faire de nous prêter leur secours.

Enfin, il est bien vrai, et la chose parle d'elle-même, que ceux qui violent la loi naturelle nuisent beaucoup par là à leur propre bonheur, dont l'avancement dépend du secours d'autrui, et s'exposent à de grands maux et à de grands dangers. La loi naturelle est même accompagnée, dans la conscience des hommes, d'un sentiment assez vif qui leur persuade que ceux qui, au mépris de ses maximes, insultent insolemment leur prochain, ne demeureront pas impunis; de sorte que notre propre intérêt nous engage manifestement à pratiquer les lois de la sociabilité. Mais avec tout cela, les impressions de la loi naturelle ne sont pas assez fortes pour procurer la paix et le repos du genre humain. Car outre que, par un effet de l'éducation et de la coutume, qui étouffe ordinairement les lumières de la raison, la multitude ne se conduit que par instinct et par passion, la plupart des hommes, tout occupés du présent, ne pensent presque point à l'avenir, et, uniquement touchés de ce qui frappe les sens, ne portent guère leurs vues plus haut. De là vient qu'un grand nombre de gens craignent beaucoup plus les peines dont les lois humaines menacent ceux qui y contreviendront, que les châtiments du ciel, qui sont pourtant ce qu'il y a de plus terrible... Pour réprimer donc la malice humaine, il n'y avait point de moyen plus efficace que l'établissement des sociétés civiles.

Du droit de la nature et des gens, 1672, livre VII, chapitre 1,
trad. Barbeyrac, Amsterdam, Pierre de Coup, 1712.

PUFENDORF : L'UNION DES VOLONTÉS, ACCOMPAGNÉE
DE CRAINTE

Pour découvrir donc ce qui peut maintenir pendant longtemps l'accord d'un grand nombre de gens, réunis en une même société, il faut bien considérer de quelle manière les hommes sont faits ordinairement. On remarque en eux deux obstacles principaux, qui font que plusieurs personnes ne peuvent guère agir longtemps de concert pour une même fin. Le premier, c'est la diversité prodigieuse d'inclinations et de sentiments, accompagnée ordinairement d'un grand défaut de pénétration, qui empêche la plupart des gens de discerner ce qui est le plus avantageux pour le but que l'on se propose en commun; et d'une opiniâtreté extrême à soutenir ce que l'on s'est une fois mis dans l'esprit, de quelque manière que ce soit. L'autre, c'est la nonchalance et la répugnance même avec laquelle on se porte à faire ce qui est avantageux à la société, tant qu'il n'y a point de force supérieure qui puisse nous obliger, bon gré mal gré que nous en ayons, à faire notre devoir. Pour remédier au premier inconvénient, il faut unir pour toujours les volontés de chacun des membres de la société, en sorte que désormais tous ensemble n'aient plus qu'une seule et même volonté en matière des choses qui se rapportent au but de la société. Et pour lever l'autre obstacle, il faut établir un pouvoir supérieur, soutenu des forces nécessaires pour faire souffrir un mal présent et sensible à quiconque entreprendra d'agir contre l'utilité commune.

A l'égard de l'*union des volontés*, elle ne saurait à la vérité se faire de telle sorte que toutes les volontés se confondent physiquement en une seule; ou qu'une seule personne ayant commencé à vouloir, tous les autres cessent de faire usage de leurs volontés; ou que la diversité naturelle des inclinations et des sentiments soit détruite en aucune manière, et réduite à une harmonie constante et perpétuelle. Mais on conçoit que plusieurs volontés s'unissent, lorsque chacun soumet sa volonté particulière à la volonté d'une seule personne, ou d'une assemblée composée d'un certain nombre de gens, en sorte que toutes les résolutions de cette personne ou de cette assemblée, au sujet des choses nécessaires pour la sûreté et l'utilité commune, passent pour la volonté

de tous en général et de chacun en particulier : car on est censé vouloir ce que veut un autre, à la volonté de qui l'on a soumis la sienne.

Par la même raison, le pouvoir supérieur, qui doit tenir dans la crainte tous les membres de la société, n'est pas non plus de telle nature que chacun communique physiquement ses propres forces à une seule personne, en sorte qu'après cela il demeure entièrement sans vigueur et sans action. Mais une seule personne est censée avoir en mains les forces de tout le corps, lorsque tous en général et chacun en particulier s'engagent à ne faire usage de leurs propres forces que de la manière qu'elle le trouvera bon.

C'est de cette *union de volontés et de forces* que résulte le corps politique, que l'on appelle un État, et qui est la plus puissante de toutes les sociétés et de toutes les *personnes morales*. Pour en mieux pénétrer la constitution, il faut remarquer que la soumission des volontés ne détruit pas, dans les sujets, la liberté naturelle de la volonté, en sorte qu'ils ne puissent pas *de facto* reprendre ce qu'ils ont une fois donné, et refuser l'obéissance qu'ils ont promise. Le souverain n'est pas non plus physiquement revêtu des forces et des facultés de ses sujets, comme nous l'avons dit ci-dessus, en sorte que ses bras, par exemple, reçoivent toutes les forces des bras de ses sujets. Mais il y a deux poids, pour ainsi dire, qui entraînent les volontés et les forces des sujets, et qui les portent à se conformer à sa volonté. Le premier, c'est l'engagement même par lequel ils se sont soumis à son empire; engagement auquel l'autorité divine et la religion du serment ajoutent beaucoup de force, surtout par rapport à ceux qui ont été bien élevés, et qui comprennent toute la nécessité et l'utilité du gouvernement civil. Pour les esprits méchants et malfaits, sur qui ces motifs ne font aucune impression, et qui au contraire regardent sottement le gouvernement civil comme une chose inventée afin de satisfaire l'ambition de quelque peu de gens, par l'oppression des autres, ou qui ont de la répugnance à s'acquitter de leur devoir, il y a pour ceux-ci un autre poids, qui les contraint à obéir au souverain : je veux dire la crainte de la peine et une force extérieure. Or, comme ce qui met un souverain en état de contraindre les rebelles, c'est que les autres sujets lui prêtent leurs forces — autrement il ne serait pas plus fort que le moindre de ses sujets — la prompte obéissance des bons citoyens lui donne le moyen de

réprimer les méchants. Du reste, pour peu qu'un souverain légitime témoigne d'attachement à son devoir, il lui est aisé d'avoir en main la plus grande partie des forces de l'État. Car il a toujours lieu d'espérer que le plus grand nombre de ses sujets respecteront l'autorité divine et la sainteté du serment et de la foi qu'ils lui ont donnée. La plus grande et la meilleure partie du peuple a aussi toujours intérêt au maintien de la tranquillité de l'État, et de l'autorité d'un souverain légitime. D'ailleurs, il n'est point de souverain qui ne puisse mettre en usage quelques moyens très propres à affermir considérablement son empire; comme par exemple, d'avoir des places bien fortifiées, et de tenir toujours sur pied des troupes, qui soient particulièrement attachées à ses intérêts : car avec ces secours, il peut brider la plus nombreuse multitude, surtout si elle est sans armes et répandue dans une vaste étendue de pays, et qu'il prenne de bonnes précautions pour empêcher qu'il ne s'y forme des factions et des cabales.

Du droit de la nature et des gens, livre VII, chapitre II.

ROUSSEAU : DU PACTE SOCIAL

Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être.

Or comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autres moyens pour se conserver que de former par aggrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de les faire agir de concert.

Cette somme de forces ne peut naître que du concours de plusieurs : mais la force et la liberté de chaque homme étant les

premiers instruments de sa conservation, comment les engagerait-il sans se nuire, et sans négliger les soins qu'il se doit ? Cette difficulté ramenée à mon sujet peut s'énoncer en ces termes.

« Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant ? » Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution.

Les clauses de ce contrat sont tellement déterminées par la nature de l'acte que la moindre modification les rendrait vaines et de nul effet ; en sorte que, bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, elles sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues ; jusqu'à ce que, le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça.

Ces clauses bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté : car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres.

De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être et nul associé n'a plus rien à réclamer. Car s'il restait quelque droit aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun étant en quelque sorte son propre juge prétendrait bientôt l'être en tous, l'état de nature subsisterait, et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine.

Enfin chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd et plus de force pour conserver ce qu'on a.

Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants : *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance, sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.*

A l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et

collectif, composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenait autrefois le nom de *Cité*, et prend maintenant celui de *République*, ou de *corps politique*, lequel est appelé par ses membres *État* quand il est passif, *souverain* quand il est actif, *puissance* en le comparant à ses semblables. A l'égard des associés, ils prennent collectivement le nom de *peuple*, et s'appellent en particulier *citoyens* comme participants à l'autorité souveraine, et *sujets* comme soumis aux lois de l'État...

Du contrat social, livre I, chapitre vi, 1762. Rééd. avec préface de G. Mairet, Marabout-Université, Verviers, 1974.



Pour clore les puissances du Sujet : quel est son droit en face des faits ? On répondra que, devant la Raison, les faits ne comptent pas.

1789 : au milieu de l'Europe étonnée, puis hostile, la France bouleverse ses institutions. Vite, la réaction fourbit ses armes : Burke, puis en Allemagne le conseiller Rehberg publient des critiques des événements français. Leurs arguments : le système en place a été constitué par une longue coutume ; il représente un équilibre, précieux parce que difficilement acquis, entre mille réalités concrètes, extrêmement diversifiées ; il s'appuie sur des institutions forgées par les siècles : familles, ordres, cités, provinces ; certes, il faut corriger quelques abus, mais ce sont seulement des abus : le système lui-même est bon, car il a pour lui l'expérience et la force du temps. La Révolution — et la philosophie du XVIII^e siècle qui l'inspire — apparaissent alors comme jeux d'utopistes. Jeux dangereux, irresponsables, qui consistent à tout bouleverser au nom d'un idéal abstrait, froid et géométrique — c'est-à-dire au fond à mépriser les faits. On voit autour de quelles catégories se rassemble ici la pensée réactionnaire : les faits, l'histoire, l'expérience, la diversité du concret ; ce sont celles d'un certain empirisme historique qu'a défendu la tradition « féodale » tout au long de l'âge classique, et auquel Montesquieu même n'est pas étranger ; de Bonald puis les ultras s'y adosseront encore. Ce courant, depuis deux siècles, n'a cessé de critiquer le droit naturel — dans sa variante libérale (Locke ou Voltaire) et plus encore dans la variante radicale de Rousseau, qui domine en 93.

C'est en disciple justement de Rousseau que Fichte répond à ses arguments empiristes : ce qui est frappant, c'est qu'il refuse le combat sur leur terrain : c'est vrai, dit-il, la Révolution ne tient

compte ni du concret ni de l'expérience, — mais *elle a raison* : car il ne s'agit pas de savoir ce qui est mais de juger ce qui doit être; les faits, nous dit-on, parlent pour l'ordre établi; mais d'où vient le *droit* de l'établir?

Une telle position fait certes penser à Kant, mais la ligne de partage était déjà chez Rousseau qui distinguait (*Contrat social*) la nécessité physique (on obéit à la force) et celle de la moralité (on ne s'engage que par sa propre volonté). C'est bien cette distinction que Fichte reprend ici : ce qui doit être la base de l'État, c'est le contrat, union de libres volontés; en conséquence on ne saurait opposer à un peuple les engagements de ses ancêtres, ni quoi que ce soit qui oblige par sa force concrète, sa tradition, sa pesanteur d'institution : autrement dit, un peuple a *toujours* le droit de changer sa constitution, quelles qu'en puissent être les conséquences. On est donc bien ici dans l'espace théorique du droit naturel, celui où le temps n'a pas de force, où compte seulement l'individu — origine — mais dans une version singulièrement cohérente et radicale : cette possibilité perpétuelle, et aussi violemment affirmée, de bouleverser tout le cadre de la vie publique va beaucoup plus loin que le traditionnel droit à l'insurrection : elle débouche sur une véritable théorie de la démocratie révolutionnaire.

Variante extrême, sans doute, dans ses conclusions; mais qui indique bien la *tendance* de la conception du monde fondée sur le droit subjectif. Les faits n'y sont rien, ou du moins ils demeurent toujours soumis au regard normatif du Sujet. On peut en repérer ailleurs une illustration : lorsque les philosophes du XVIII^e siècle ou les révolutionnaires de 89 dénoncent une institution (les privilèges, par exemple) comme une *usurpation*, ils prennent rarement la peine de faire une recherche historique pour démontrer quand elle a eu lieu; parce que c'est de tout autre chose qu'il s'agit : l'usurpation n'est pas un fait situé dans le temps, c'est un empiétement sur la raison. L'érudit qui va chercher dans les siècles passés la source des privilèges est donc ridicule — moins pour son but (les défendre) que pour l'illusion que révèle sa méthode (il croit à la force du temps); la seule attitude concevable devant une institution consiste à se demander si elle est raisonnable. On en trouvera une autre illustration dans le discours de Mirabeau cité plus loin.

FICHTE : LA RÉVOLUTION CONTRE L'EXPÉRIENCE

Je sais que beaucoup doutent qu'il y ait en général des lois éternelles de la vérité et du droit, et n'admettent d'autre vérité que celle qui est déterminée par la majorité des voix, d'autre bien moral que celui qui résulte du chatouillement plus ou moins vif des nerfs. Je sais qu'ils abdiquent ainsi leur spiritualité et leur nature raisonnable, et qu'ils se transforment en animaux que l'impression extérieure détermine irrésistiblement au moyen des sens, en machines que meut fatalement l'engrenage d'une roue sur une autre, en arbres où la circulation et la distillation des sucs produit le fruit de la pensée; je sais que par cette assertion, ils se réduisent immédiatement eux-mêmes à la condition de toutes ces choses, pour peu que leur machine à penser soit bien réglée. Il n'entre pas dans mon dessein de prendre ici contre eux-mêmes la défense de leur humanité, et de leur prouver qu'ils ne sont pas des animaux privés de raison, mais de purs esprits. Si l'horloge de leur esprit va bien, ils ne sauraient comprendre nos questions, et prendre part à nos recherches. Comment s'élèveraient-ils aux idées de la sagesse et du droit?

Mais j'en vois d'autres qui, tout en défendant expressément ces lois primitives du monde des esprits, ou du moins en les acceptant tacitement lorsqu'ils n'ont pas encore poussé leurs recherches jusqu'à cette extrême limite, et tout en construisant sur les fondements que leur fournissent ces principes, se sont déjà décidés en faveur d'un jugement qui se règle sur les lois de l'expérience...

La question de savoir si un peuple a le droit de changer sa constitution — ou cette question, plus particulière, s'il a le droit de le faire d'une certaine façon — doit donc, à les entendre, être résolue au moyen de l'expérience, et c'est réellement au moyen de l'expérience qu'on en cherche la solution. Dans la plupart des réponses qu'on a faites à ces questions, et que l'on y fait encore chaque jour, on a, en effet, suivi des principes d'expérience, c'est-à-dire ici, pour prendre ce mot dans son sens le plus général, *des propositions que nous admettons sur le seul témoignage de nos sens, sans les ramener aux premiers principes de toute vérité, soit que nous les concevions clairement, soit qu'elles servent à notre insu de base à notre jugement...*

Il est clair pour tout esprit, même sans culture, qu'autre chose est faire son devoir, et autre chose chercher son intérêt d'une manière raisonnable; l'école seule était capable d'obscurcir cette vérité et de fermer les yeux à la lumière du soleil. Chacun sent, quand même il ne l'avouerait pas toujours, que c'est souvent un devoir de sacrifier son intérêt bien entendu, — que nous sommes tout à fait libres de le sacrifier même en dehors de ce cas, et que nous n'avons à en répondre à personne qu'à nous-même, tandis qu'au contraire les autres peuvent exiger de nous quelque chose de conforme au devoir et le réclamer comme une dette. Il y a là deux questions essentiellement distinctes.

Or, s'ils nous accordent réellement qu'il y a un *devoir* de ce genre, qui puisse être exigé au nom d'une loi universellement valable —, et un *pouvoir* et un *non-pouvoir* qui dépendent de cette loi, et s'ils ne jouent pas avec les mots, ils nous accordent aussi que cette loi ne saurait dériver de l'expérience et qu'elle ne peut pas être sanctionnée par elle, mais que, servant elle-même de principe à une *certaine* appréciation de tous les faits de l'expérience qui y sont soumis, à *ce titre*, elle doit être conçue comme indépendante de toute expérience et comme élevée au-dessus d'elle. Que s'ils ne nous accordent pas qu'il y ait un tel devoir, pourquoi donc se mêlent-ils d'une recherche qui dès lors n'existe absolument pas pour eux et qui n'est à leurs yeux qu'une chimère? Qu'ils nous laissent poursuivre tranquillement *notre* œuvre et qu'ils continuent la leur!

La question du *devoir* et du *pouvoir*, ou, ce qui est la même chose, la question du *droit* ne ressort nullement du tribunal de l'histoire...

Nous voulons donc juger des faits suivant une loi qui ne saurait dériver d'aucun fait ni être contenue dans aucun. Où donc pensons-nous prendre cette loi? Où croyons-nous la trouver? Sans doute *dans notre moi*, puisque il ne faut pas songer à la chercher hors de nous; non pas il est vrai dans notre moi en tant qu'il est formé et façonné par des choses extérieures au moyen de l'expérience (car celui-là n'est pas notre véritable moi, il n'est qu'une addition étrangère) mais dans sa forme *pure et originaire*; dans notre moi tel qu'il serait en dehors de toute expérience. La seule difficulté ici, ce semble, c'est de le dégager de toute addition étrangère venant de notre éducation, et d'en obtenir la forme originaire

dans toute sa pureté. Si nous découvrions en nous quelque chose qui ne pût absolument dériver de l'expérience, comme étant d'une tout autre nature, nous pourrions conclure certainement que c'est là notre forme originaire. Or c'est ce que nous trouvons réellement dans la loi du devoir.

Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française, introduction, 1793.

B. Économie et politique

On passe des doctrines du droit naturel au libéralisme proprement dit lorsqu'entre en jeu la réflexion sur l'économie. C'est ce qu'on peut dater de la parution de la *Richesse des nations*. Il ne faut cependant pas surestimer la différence : c'est un même courant de pensée qui trouve une nouvelle forme d'existence. Certes, Adam Smith s'occupe d'une discipline particulière, et dans ce domaine, il innove par rapport aux économistes qui l'ont précédé. Mais il ne pense pas en dehors de tout cadre intellectuel : et ce cadre, précisément, lui est fourni par ce qu'ont élaboré deux siècles de réflexion sur l'individu et la machine sociale. Les notions mêmes qui lui servent de point de départ : travail, échange, etc., ont été longuement méditées en dehors de l'économie. Or de cette réflexion, il conserve bien plus que de simples noms.

Quand il déclare : « La division du travail, de laquelle naquit tant d'avantages, ne fut point à l'origine l'effet de la sagesse de l'homme », il se place dans toute la tradition qui a constitué la théorie de la sociabilité, en passant par Mandeville, et, plus récemment, par son ami Ferguson. Pour toute cette tradition, c'est le jeu spontané des intérêts et des différences qui, par son fonctionnement, produit la civilisation. Mais ce jeu, Smith le rapporte à une origine première, qui est une caractéristique de l'individu : l'ordre spontané n'est donc ni un ordre divin, ni une nature pré-humaine; il s'enracine dans une tendance déjà présente au cœur même de chaque sujet économique. Malgré les apparences, il n'y a, *au fond*, rien de plus dans le tout que dans la partie. Comme si cela ne suffisait pas, il faut encore préciser que cette tendance primordiale, le goût de l'échange et du troc, dérive à peu près certainement de la raison et de la parole; c'est-à-dire précisément de ce qui fait l'humanité de l'homme, en particulier chez les théo-

riciens du droit naturel. Et si l'échange et la division du travail sont propres à l'homme, on retrouve le vieux problème de Hobbes : montrer minutieusement en quoi les animaux ne relèvent pas de cette sphère. Montrer en quoi la *nature* va plus loin chez eux, et la *relation* (ou l'*artifice*) moins loin.

Le schéma de l'échange, il faut le noter, n'est, lui non plus, pas strictement économique. Il sert, entre autres, à délimiter deux territoires : celui du sentiment moral (ou de la bonne volonté) et celui des intérêts; et il se trouve que le fonctionnement automatique des seconds produit l'équivalent de ce qu'aurait attendu le premier, mais qu'il n'aurait pu obtenir : « Ce n'est pas de la bienfaisance du boucher, du brasseur et du boulanger que nous espérons notre dîner, mais de leur attachement à leurs propres intérêts. » On retrouve exactement là le modèle de ce que Kant appellera l'*inso-ciable sociabilité* des hommes. Il vaut pour toute relation sociale y compris pour l'obéissance à l'État. On peut, à la rigueur, y entendre l'écho lointain de la distinction tracée par Abélard entre les deux justices : celle de l'intention et l'autre, qui n'est pas une justice, mais un fonctionnement social.

Des remarques dirigées contre les corporations, on notera qu'elles s'appuient sur cette référence à la nature : une association de ce genre fait écran entre les individus et la société, et fausse donc les lois normales de l'offre et de la demande. Bien entendu, l'argument vaut non seulement contre la forme corporative, mais contre toute association ouvrière ou contre l'intervention de l'État. Ricardo le reprendra : « Ainsi que tout autre contrat, écrira-t-il, les salaires doivent être livrés à la concurrence franche et libre du marché, et n'être jamais entravés par l'intervention du législateur. » Et bien d'autres que Ricardo.

ADAM SMITH : LA DIVISION DU TRAVAIL

Le développement des forces productrices du travail, c'est-à-dire l'adresse, l'activité et l'intelligence qui partout aujourd'hui l'appliquent et le dirigent, semble être l'effet de la division du

travail, ou du soin qu'on a pris de distribuer en plusieurs mains les différentes branches d'un seul et même ouvrage.

On saisira plus aisément les effets de cette division en l'observant dans certaines manufactures. On la suppose communément plus parfaite dans les entreprises dont l'objet ne semble pas d'une grande importance : mais peut-être est-ce une erreur ! Dans les établissements destinés à fournir aux besoins peu importants de quelques individus, les ouvriers doivent être nécessairement peu nombreux ; et ceux d'entre eux qui sont employés aux différentes branches du même travail, peuvent souvent être réunis dans le même atelier, et s'offrir ensemble à l'œil du spectateur. Dans les grandes manufactures, au contraire, destinées à fournir aux grands besoins du corps entier du peuple, chaque branche de l'ouvrage occupe un nombre si considérable d'ouvriers qu'il est impossible de les rassembler tous dans un même atelier : on ne peut guère voir à la fois que ceux dont une seule branche fait l'unique occupation. Et voilà pourquoi, dans ces dernières, quoique l'ouvrage y puisse être soumis à plus de distributions, la division du travail n'est pas aussi visible ; plus facile à saisir, on l'eût plus souvent remarquée.

Prenons pour exemple une manufacture, dont l'objet paraît frivole, mais qui a mérité plus d'une fois qu'on en remarquât les détails avec une sorte d'admiration ; je veux dire la fabrication des épingles. Que l'ouvrier le plus industrieux, mais novice encore en ce métier, veuille s'y livrer, il ne parviendra peut-être à faire en un jour qu'une seule épingle, et sûrement il n'ira pas jusqu'à vingt ; tant les travaux qu'exige une épingle sont divers et multipliés. Il a donc fallu que la nécessité de diviser le travail séparât d'abord ce métier de tous les autres ; qu'elle fit ensuite, de tous les détails qu'il demande autant de métiers particuliers ; qu'enfin elle créât, pour hâter l'ensemble de l'ouvrage, le jeu et le mouvement des machines : tel est en effet cet art aujourd'hui. Un homme déroule le fil de laiton, celui-ci le redresse, celui-là le coupe, plus loin on l'aiguise en pointe, ailleurs on prépare l'extrémité qui doit recevoir la tête. Pour façonner cette tête, il faut deux ou trois manipulations bien distinctes ; la placer est une occupation nouvelle ; blanchir les épingles en est une autre ; c'est même un métier que de les ranger dans le papier. Enfin dix-huit opérations forment le grand art de faire une épingle.

Dans plusieurs manufactures, ces dix-huit opérations sont presque toutes exécutées par autant de mains différentes. Cependant j'ai vu une manufacture de ce genre, qui n'employait que dix hommes, dont quelques-uns, par conséquent, s'occupaient de deux ou trois manipulations particulières. L'établissement était pauvre et dès lors mal pourvu des machines nécessaires; mais le zèle quelquefois suppléait à tout, et le travail commun donnait alors par jour douze livres d'épingles de moyenne grandeur. Or la livre se formant de quatre mille épingles, il s'ensuit qu'il en sortait plus de quarante-huit mille par jour de la main de dix personnes, et que chacun de ces ouvriers, faisant la dixième portion du travail général, doit être considéré individuellement comme l'artisan de quatre mille huit cents épingles par jour.

Maintenant supposons ces mêmes hommes nouveaux encore dans ce métier, et travaillant tous séparément; il se pourrait qu'aucun d'eux (je l'ai déjà dit) ne donnât pas une épingle par jour, du moins n'en fournirait-il pas le nombre de vingt, ce qui n'est pas la deux cent quarantième, ni peut-être la quatre mille huit centième partie de ce qu'ils peuvent fabriquer aujourd'hui, par une sage division et une combinaison convenable de leurs diverses opérations.

Dans tous les arts, les effets de la division du travail sont les mêmes, quoique dans tous il ne puisse être ni soumis à autant de subdivisions ni réduit à des procédés aussi simples. Cependant, plus les arts mécaniques iront en se ramifiant, et plus leur travail deviendra fécond. N'est-ce point parce qu'on a senti cet avantage, que les différents métiers forment aujourd'hui autant d'employés séparés? Ne voyons-nous pas même cette division plus sensible dans les contrées qui sont parvenues au plus haut degré d'industrie et de civilisation? Dans les sociétés encore informes, plusieurs travaux occupent ordinairement un seul homme, tandis que plusieurs hommes s'occupent d'un seul travail dans les sociétés policées. Le fermier, chez ces dernières, n'est que fermier, et le manufacturier ne se livre qu'à sa manufacture, où d'ailleurs, si l'établissement est complet, le travail nécessaire se distribue en tant de mains différentes. Combien de métiers divers pour chaque branche de la fabrication des toiles et des étoffes de laine, depuis la semence du lin et la tonte des troupeaux, jusqu'au blanchissement et à l'apprêt de la toile d'une part, et

de l'autre, jusqu'à la teinture des draps et à leur transformation en habits?

L'agriculture n'admet point dans ses travaux des subdivisions aussi nombreuses. Elle ne peut tracer, entre le fermier et l'homme qui engraisse le bétail, une ligne de démarcation aussi prononcée que celle qui sépare l'un de l'autre le forgeron et le charpentier. Il est rare que le tisserand et le fileur soient la même personne; mais souvent une seule main laboure, herse, sème et moissonne. Comment un homme serait-il uniquement voué à l'un de ces travaux, puisqu'ils se partagent les diverses périodes de l'année et se succèdent comme les saisons!

Cette impossibilité de séparer d'une manière aussi sensible toutes les branches de l'agriculture est peut-être ce qui empêche la perfection de cet art de marcher d'un pas égal avec la perfection des manufactures. Si les peuples les plus opulents s'élèvent au-dessus de ceux qui le sont moins, par une culture plus soignée, et tout ensemble par des manufactures plus parfaites, c'est du moins à ces dernières qu'ils doivent communément leur supériorité.

Sans doute, par de grandes dépenses de travail et d'argent, ils forcent leur terre, mieux cultivée, à devenir plus féconde, en proportion de son étendue et de sa fertilité naturelle; mais rarement cette supériorité de produit dépasse-t-elle de beaucoup la supériorité du travail et de la dépense; car l'industrie agricole dans un pays riche n'arrive pas toujours à un produit éminemment supérieur à celui qu'elle obtient dans un pays moins riche; du moins elle n'y atteint jamais celui que donnent communément les manufactures, et voilà pourquoi les blés des contrées riches et des contrées pauvres, s'ils ont le même degré de bonté, ne sont pas vendus dans les marchés à un prix différent comme le prouvent les grains d'égale qualité que produisent la Pologne et la France quoique l'une soit moins opulente et moins civilisée que l'autre.

Ce rapport de qualité et de prix existe encore à peu près le même entre les grains de la France et de l'Angleterre, quoique celle-ci ait peut-être une opulence et une civilisation supérieures. Cependant les plaines fromenteuses de l'Angleterre sont mieux cultivées que ne le sont les terres de la France; et les terres de la France, à ce qu'on dit, beaucoup mieux que les plaines de Pologne.

Mais si les pays pauvres, malgré l'infériorité de leur culture, peuvent en quelque sorte rivaliser avec les pays riches, par la bonté et le prix de leurs grains, ils ne peuvent du moins prétendre la même rivalité par le travail des manufactures, lorsque celles-ci conviennent au sol, au climat et à la situation des contrées opulentes : les soieries de la France sont meilleures et moins chères que les nôtres, parce que ce genre d'industrie ne convient pas autant à notre climat qu'à celui des Français, aujourd'hui surtout que l'importation des soies écruës est soumise parmi nous à de grandes impositions. Mais notre quincaillerie et nos gros draps l'emportent de beaucoup sur les leurs; et, à qualité égale, ils sont vendus à meilleur marché.

Je ne dis rien des manufactures de la Pologne; on assure qu'elle n'en connaît presque point d'autres que la fabrique des grossiers ustensiles de ménage, dont aucun pays ne saurait se passer.

Mais comment se fait-il qu'ici la division du travail obtienne un accroissement prodigieux d'ouvrage de ce même nombre d'hommes qui, ailleurs, négligeant cette division, embrasseraient, chacun individuellement, le travail tout entier?

On peut en assigner trois causes différentes, qui sont elles-mêmes autant d'effets de cette heureuse division.

D'abord l'augmentation de la dextérité dans chaque ouvrier augmente nécessairement la totalité de l'ouvrage qu'il peut faire; car la division du travail, réduisant l'occupation de chaque homme à une simple opération et faisant de cette opération la seule occupation de sa vie, doit nécessairement ajouter beaucoup à la dextérité de l'ouvrier.

Qu'un forgeron, accoutumé à manier le marteau, mais novice dans l'art de faire des clous, soit obligé d'en fabriquer, ce ne sera qu'avec une peine extrême qu'il en fournira deux ou trois cents en un jour, encore même seront-ils d'une mauvaise qualité. Un autre forgeron, qui serait accoutumé à ce même travail, mais qui n'en aurait point fait son métier unique et principal, ne donnerait guère, quelque diligent qu'il fût que huit cents ou mille clous par jour; tandis que j'ai vu des jeunes gens au-dessous de vingt ans, qui, n'ayant jamais fait que des clous, en fabriqueraient chaque jour plus de deux mille trois cents, toutes les fois qu'ils travailleraient d'une activité assidue. Cependant faire un clou n'est pas la plus simple des opérations. La même personne fait mou-

voir les soufflets, remue ou ranime le feu quand il en est besoin, chauffe le fer et forge le clou dans toutes ses parties; il faut même que pour en façonner la tête il change d'instruments.

Les diverses opérations qui subdivisent l'art de faire une épingle ou un bouton de métal, sont, chacune en particulier, beaucoup plus simples; et la dextérité de celui qui s'en est occupé toute sa vie est ordinairement beaucoup plus développée. Plusieurs de ces opérations s'exécutent avec tant de rapidité, qu'on les croirait, si on ne voyait le contraire, au-dessus de l'adresse humaine.

Secondement, l'épargne du temps que l'on perd ordinairement en quittant un ouvrage pour un autre, est beaucoup plus considérable qu'on ne peut l'imaginer au premier coup d'œil. Le passage d'un travail à un autre travail, qui exige une place et des outils différents, entraîne une perte de temps inévitable. Le tisserand, qui cultive une petite ferme, doit perdre beaucoup de moments en allant de son métier à son champ et de son champ à son métier. A la vérité, si deux travaux différents peuvent s'achever dans le même atelier, la perte du temps est moindre; mais dans ce cas même elle est considérable : de plus, l'homme qui va d'une occupation à une autre perd toujours un peu de son activité. Il n'est guère animé en commençant; et, comme on dit, son esprit n'y est pas encore : pendant quelques instants, il niaise plus qu'il ne travaille. L'habitude de la paresse et de l'indolence, que contractent naturellement et comme par nécessité les ouvriers de la campagne obligés à chaque demi-heure de changer d'ouvrage et d'instruments, et d'occuper leurs mains de vingt manières différentes chaque jour de leur vie, les rend presque toujours lâches, mous, incapables de toute application vigoureuse, même dans les occasions les plus pressantes. Ainsi, indépendamment de cette perfection de dextérité, dont les prive le changement continuels de travaux et d'instruments, il est évident qu'ils fournissent une somme de travail très inférieure à celle qu'ils seraient en état de produire.

Enfin chacun doit concevoir combien l'usage des machines perfectionnées par l'expérience est propre à faciliter le travail et même à l'abrégé : il est inutile d'en donner des exemples. J'observerai seulement que l'invention de ces machines, si propres à accélérer l'ouvrage en le rendant plus facile semble être due

originellement à la division du travail. En effet, si en attachant son attention toute entière à un seul objet, plutôt qu'en la partageant entre plusieurs à la fois, l'homme s'instruit de jour en jour à saisir les moyens les plus aisés et les plus prompts d'apercevoir son but et de l'atteindre, n'est-il pas naturel de penser qu'à l'aide de la division du travail, qui dirige l'attention toute entière de chaque homme vers une seule occupation, il se trouvera, dans cette foule d'ouvriers qui se livrent à une branche particulière d'un même travail quelques individus qui finiront par rencontrer des méthodes plus faciles et plus promptes de perfectionner leur ouvrage, toutes les fois que la nature de cet ouvrage permettra de l'amener à la perfection.

Plusieurs de ces machines ingénieuses, que mettent en mouvement les manufactures où le travail est soumis à un plus grand nombre de subdivisions, furent originellement inventées par de simples ouvriers, qui, bornés à une opération fort simple, arrivèrent naturellement à des méthodes qui la rendirent plus facile et plus prompte. Ceux qui ont coutume de visiter avec attention ces sortes de manufactures ont observé sans doute plus d'une fois des machines heureuses dont les inventeurs furent ces mêmes ouvriers, attentifs aux moyens de faciliter et de hâter la partie de l'ouvrage confiée à leurs mains. Lors des premières pompes à feu, on donnait à des enfants l'emploi continu d'ouvrir et de fermer alternativement la communication entre le fourneau et le cylindre, à mesure que le piston montait ou descendait. L'un de ces enfants, pressé du besoin de jouer avec ses camarades, observa qu'en attachant une corde, ici, à l'anse de la soupape qui ouvrait cette communication, là, à une autre partie de la machine la soupape s'élèverait et s'abaisserait d'elle-même, et laisserait quelques moments de liberté.

Ainsi, depuis l'invention de cette machine, l'une de ses plus grandes perfections est due à un enfant qui avait besoin d'épargner du temps pour s'amuser.

Cependant toutes les machines ne doivent pas leur existence et leur perfection aux hommes qui les font mouvoir dans les ateliers : les unes sont l'ouvrage du génie des mécaniciens dont les travaux forment un métier séparé; les autres, du génie des philosophes qui, n'ayant aucun métier, s'en font un de tout observer; et qui, dès lors, se rendent capables de combiner les puissances

des objets les plus divers et les plus éloignés. La philosophie spéculative au milieu des progrès de la société devient, comme tous les autres emplois, l'unique ou la principale occupation d'une classe particulière de citoyens; elle se subdivise encore pour eux en un grand nombre d'occupations différentes, dont chacun séparément forme une tribune distincte d'observateurs; et cette distribution de travaux produit dans la philosophie, ainsi que dans tous les autres emplois, l'épargne du temps et l'accroissement de la dextérité. Chaque branche de nos connaissances est cultivée par un individu plus expert; toutes ensemble donnent plus de fruits, et l'arbre de la science acquiert un développement prodigieux.

Ainsi la division du travail, en multipliant les productions de tous les arts dans une société bien ordonnée, enfante cette opulence universelle qui circule et se répand jusqu'aux dernières classes du peuple. L'ouvrier peut disposer, même au-delà de ses nécessités, d'une grande quantité d'ouvrages. Et comme ce bienfait est commun à tous, chacun est libre d'échanger une partie considérable de son bien contre une partie considérable du bien des autres : il fournit amplement à leurs besoins; eux-mêmes fournissent amplement aux siens : et une abondance générale (j'aime à le redire) court se répandre à travers toutes les classes et tous les membres de la société.

Remarquez de combien de choses jouit le plus simple artisan, ou le journalier-laboureur dans un pays riche et civilisé; et vous serez convaincu que le nombre des hommes, à qui une partie de leur industrie, quelque faible qu'elle soit, a procuré cette foule de jouissances, est inaccessible au calcul. Observez, par exemple, l'étoffe de laine qui habille le journalier-laboureur; elle est rude et grossière, sans doute; et cependant n'est-elle pas le produit du travail réuni d'une multitude prodigieuse de mains? Il a fallu pour le vêtir même de ce grossier habit que, se succédant l'un à l'autre, berger, marchand, cardeur, fileur, tisserand, foulleur, teinturier, tailleur et beaucoup d'autres encore se soient mis tous en mouvement. Que de marchands et de colporteurs employés à faire passer les matériaux nécessaires à quelques-uns de ces ouvriers, dans les mains de plusieurs autres qui vivent souvent aux deux extrémités d'une même contrée! Quel assemblage, et de commerces, et de navigations, et de navires de transport, et de

matelots et de cordiers, et de faiseurs de voiles, pour apporter les corps des trois règnes de la nature animal, végétal, et minéral, dont le teinturier fait usage, et qui lui arrivent des parties du monde les plus reculées! Quelle variété de travaux indispensables pour la fabrication des outils du plus médiocre de ces ouvriers! Ne parlons pas des machines compliquées, telles que le navire du matelot, le moulin du foueur ou même le rouet du fileur. Considérons simplement la variété de travail consumé à former un instrument aussi simple que les ciseaux dont s'est servi le berger pour la tonte de son troupeau. Le mineur qui a tiré le fer des entrailles de la terre; le maçon qui construisit le fourneau destiné à fondre le métal; le bûcheron qui abattit le bois; l'homme qui administra le charbon que la fonderie consume; et celui qui a changé la terre en briques, sans oublier ni la main qui les a rangées en divers compartiments, ni celle qui a dirigé l'ouvrage entier des fourneaux, ni le mécanicien à qui on doit le moulin, jusqu'au forgeron, dernier anneau de cette longue chaîne d'ouvriers, tous à la fois ont uni leurs travaux divers, pour faire les ciseaux du berger.

Examinons de même dans chacune de leurs parties l'habillement et le ménage du berger. La chemise de grosse toile qu'il porte sur sa chair, les souliers qui défendent ses pieds, le lit où il repose, le gril dont il se sert pour apprêter sa nourriture, le charbon qui pour venir se placer sous ce réseau de fer fut tiré du sein de la terre et fut apporté peut-être par un long trajet de terre et de mer; en un mot tous les ustensiles de sa cuisine, toute la garniture de sa table, couteau, fourchette, vaisselle de terre et d'étain sur laquelle il sert et distribue ses aliments, les différentes mains qui ont préparé et sa bière et son pain, les vitres qui, en lui procurant au dedans la chaleur et la lumière, repoussent au dehors le vent et la pluie, et tout l'art et toutes les connaissances nécessaires à la préparation du verre, cette heureuse et belle invention sans laquelle les habitants du Nord n'auraient pu se donner une habitation agréable, ainsi que tous les outils de tous les divers ouvriers qu'ont mis en activité tant de besoins différents : si, dis-je, nous examinons cet ensemble, et la variété de travaux qu'imposa chaque détail, nous verrons que sans le concours de plusieurs mille hommes la personne la plus médiocre dans un pays civilisé ne saurait pourvoir aux nécessités d'une vie que nous jugeons fausse-

ment simple et facile. Nous pouvons la juger telle, il est vrai, si nous la comparons au luxe extravagant dont les grands et les riches se sont fait un besoin; mais peut-être aussi que les dépenses d'un grand monarque européen ne s'élèvent pas toujours au-dessus de celles d'un paysan industriel et frugal, autant que les dépenses de ce même paysan surpassent celles d'un monarque africain, maître absolu de la vie et de la liberté de dix-huit mille nègres réduits à la nudité.

Du principe qui a produit la division du travail

La division du travail, de laquelle sont nés tant d'avantages, ne fut point dans son origine l'effet de la sagesse de l'homme. Il ne prévît point l'opulence générale dont il jouit aujourd'hui (car sa vue n'embrasse pas des projets d'une utilité aussi étendue) et, ne la prévoyant pas, il ne put avoir l'intention de la faire naître.

Cette division est la conséquence nécessaire, il est vrai, mais lente et graduelle d'un certain penchant ordinaire à notre nature. La chose qui est en notre possession, nous aimons à l'échanger contre celle que nous n'avons pas. Que ce penchant soit dans l'homme un de ces principes primitifs qu'il nous est impossible d'expliquer, ou, ce qui semble plus probable, qu'il dérive nécessairement des facultés de la raison ou de la parole, il n'est pas de mon sujet d'en parler.

J'observe seulement que ce penchant est commun à tous les hommes et étranger au reste des animaux. Ceux-ci paraissent ne connaître ni troc ni échange ni aucune autre sorte de contrat. Deux lévriers qui courent un lièvre ont quelquefois l'air d'agir avec une sorte d'intelligence; ils le pressent de deux côtés opposés, le poussent l'un vers l'autre, et le plus éloigné cherche à s'en saisir quand le plus voisin le lui envoie. Mais cette unanimité de poursuite n'est pas un accord; c'est l'effet de la rencontre accidentelle de leurs passions, qui dans le même instant les précipite vers le même objet. Qui vit jamais un chien faire, d'un os contre un autre os, l'échange volontaire avec un autre chien? Qui jamais entendit un animal, par ses cris naturels ou même par ses gestes, dire à un autre : « Voici qui est à moi; voilà qui est à vous : je veux bien vous donner le mien pour le vôtre. »

L'animal, qui veut obtenir d'un homme ou d'un autre animal la chose dont il a besoin, n'a aucun autre moyen de persuasion que d'exciter la bienveillance de ceux dont il attend les services : le petit chien, qui désire la mamelle, caresse sa mère; l'épagneul, que presse le besoin de manger, cherche par de petits coups répétés à s'attirer l'attention de son maître qui dîne. L'homme lui-même use quelquefois de ce moyen envers ses semblables; et, si pour les faire agir conformément à ses projets, il faut des attentions serviles et flatteuses, servile et flatteur il cherche à convertir l'indifférence et le refus d'autrui en bonne volonté.

Mais cette manière de réussir veut du temps et on n'a pas toujours celui de s'y livrer; dans une société civilisée, il faut à chaque instant pour une foule de besoins le concours d'une foule de personnes, tandis que la vie entière suffit à peine à faire quelques amis.

Ajoutons que chaque individu, dans presque toutes les classes animales, dès qu'il sort de l'enfance, entre en possession d'une indépendance entière, et qu'en restant dans son état naturel, il n'a besoin d'aucune créature vivante; au lieu que l'homme vit presque toujours dans la dépendance du secours de ses semblables, secours qu'il espère en vain de leur bienfaisance. Il l'obtiendra plus sûrement s'il peut intéresser leur amour-propre en sa faveur, et leur faire sentir qu'il est de leur avantage de répondre à ses désirs. Or n'use-t-il pas de ce moyen, l'homme qui fait l'offre d'un marché à un autre homme? Ces mots : « Donnez-moi ce qui m'est nécessaire, et ce qui vous est nécessaire, je vous le donnerai », ne disent rien que n'ait dit l'offre elle-même : l'offre et ces mots ont le même sens; et c'est ainsi que nous obtenons, en effet, les uns des autres, la plus grande partie des bons offices dont nous sentons le besoin. Ce n'est pas de la bienfaisance du boucher, du brasseur et du boulanger, que nous espérons notre dîner, mais de leur attachement à leurs propres intérêts : nous nous adressons, non pas à leur humanité, mais à leur amour pour eux-mêmes, et jamais nous ne leur parlons de nos besoins, mais toujours de leurs avantages. Il n'y a qu'un mendiant qui se soumette à dépendre de la bienfaisance de ses concitoyens, encore même n'en dépend-il pas en tout. Il est vrai qu'il trouve sa subsistance dans la charité; mais cette vertu, en lui fournissant toutes les nécessités de la vie, ne lui suffit pas et ne peut entièrement lui suffire. Comme le reste

des hommes, le mendiant pourvoit à la plus grande partie de ses nécessités par traités, par échanges et par achats. De l'argent qu'une main lui donne, il achète les aliments; les vieux habits qu'un autre lui abandonne, il les échange, tantôt contre d'autres vieux habits qui sont mieux à sa convenance, tantôt contre le logement, la nourriture et même de l'argent, dont il achète ou ses aliments ou ses habits, ou son logement, selon la nature de ses besoins.

Comme c'est par traité, par échange et par achat que nous obtenons des autres la plus grande partie de ces bons offices mutuels dont nous sentons le besoin : c'est donc à ce penchant de l'homme pour les trocs et les échanges que remonte l'origine de la division du travail. Par exemple, dans une horde de chasseurs ou de bergers, se trouve-t-il un individu qui fasse les arcs et les flèches avec plus de promptitude ou de dextérité que les autres? Souvent, il les échange contre le bétail ou le gibier dont ses compagnons sont pourvus; et il se trouve enfin mieux fourni de gibier et de bétail qu'il ne le serait en vivant au milieu des troupeaux et dans les fatigues de la chasse. Ainsi, par amour pour ses intérêts, il se fait une occupation principale du travail des arcs et des flèches; et déjà ce sauvage est une espèce d'armurier. Un autre excelle dans l'art de construire et de couvrir de petites huttes ou des cabanes roulantes; il s'accoutume à se rendre utile à ses voisins, qui récompensent encore ses services par du bétail et du gibier; enfin son intérêt lui persuade de se consacrer tout entier à cet emploi; et déjà ce second sauvage est une sorte de charpentier. Guidé par le même motif, un troisième devient chaudronnier ou forgeron; un quatrième, pelletier ou tanneur, occupé de l'apprêt de ces cuirs ou de ces peaux qui forment la principale partie de l'habillement des sauvages, et c'est ainsi qu'assuré de pouvoir échanger tout le surplus d'un travail inutile à sa consommation, contre le surplus de travail des autres nécessaire à ses besoins, chaque individu s'applique tout entier à une profession particulière, et se détermine à cultiver et même à porter jusqu'à la perfection le talent ou le génie qu'il peut avoir pour cette profession.

Il n'existe pas, à la vérité, parmi les hommes une différence de talents aussi grande que celle dont quelques-uns d'entre nous se flattent; et le génie, qui dans l'âge mûr paraît distinguer les hommes jetés dans des professions opposées, est bien moins la

cause que l'effet de la division du travail. Les talents les plus dissemblables, tels que ceux d'un philosophe et d'un portefaix, ne semblent pas autant l'ouvrage de la nature que le produit de l'habitude, de l'exemple et de l'éducation. Au moment de leur naissance, ainsi que durant les premières années de leur vie, il régnait entre eux une telle ressemblance que les auteurs de leurs jours et les témoins de leurs jeux auraient eu de la peine à saisir dans l'esprit de ces deux individus quelques traits qui les distinguassent. Vers la huitième année, ou bientôt après, ces enfants se livrèrent à des occupations contraires; la différence vint ensuite se laisser entrevoir; elle s'accrut par degrés, jusqu'à ce qu'enfin la vanité du philosophe n'a plus voulu reconnaître la moindre conformité. Mais sans ce penchant qui est en nous pour les trocs et pour les échanges, chacun de ces êtres eût été forcé de pourvoir lui-même aux nécessités de la vie; tous les deux auraient eu les mêmes devoirs à remplir, le même ouvrage à faire; et l'on n'aurait point vu la différence des occupations, qui seule peut enfanter la différence des talents.

Comme ce penchant pour les trocs et pour les échanges a produit la variété des talents qui rendent plus remarquable la variété des professions, c'est au même principe qu'il faut rapporter l'utilité de ces différences dans la société. Quelques races d'animaux, qui d'aveu général forment une seule espèce, ont reçu de la nature une diversité de génie qu'on ne voit pas aussi fortement prononcée chez les hommes avant leur éducation et leurs habitudes sociales. La différence que le génie et le talent tracent entre le philosophe et le portefaix n'est peut-être pas la moitié de celle qui sépare le dogue du lévrier, le lévrier de l'épagneul, l'épagneul du chien de berger. Ces différentes races d'animaux, quoique de la même espèce, ne sont presque d'aucune utilité les unes aux autres; du moins la force du dogue n'emprunte aucun secours de la légèreté du lévrier, de la sagacité de l'épagneul et de la docilité du chien de berger. Comme ils n'ont reçu ni volonté ni puissance de rien échanger entre eux, ils ne peuvent mettre en commun les effets de leurs divers génies, et sont par-là même hors d'état de contribuer de leurs talents à l'amélioration de l'espèce. Aussi chacun de ces animaux, obligé de se nourrir seul et indépendamment de ses semblables, ne tire aucune sorte d'avantage de cette variété de talents naturels qui marquent et distinguent les races et les indi-

vidus de son espèce. Parmi les hommes au contraire, les génies les plus opposés se prêtent une utilité mutuelle; les divers produits de leurs talents divers, répandus par cette disposition commune à tous pour les trocs et pour les échanges forment un fonds commun, où chaque homme, lorsqu'il en a besoin, peut acheter la part du produit du talent des autres.

Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations, 1776, livre 1^{er}, chapitres I et II, trad. Roucher, Paris, Buisson, 1790.

ADAM SMITH : LA LIBERTÉ DU TRAVAIL

La police réglementaire de l'Europe produit une grande inégalité dans la totalité des avantages et des désavantages des divers emplois du travail et des fonds, en réduisant dans certaines professions le nombre des concurrents infiniment au-dessous de ce qu'il serait sans gêne et sans entrave.

Les privilèges exclusifs des corporations sont les moyens dont elle se sert pour arriver à ce but...

La propriété la plus inviolable est celle du travail, puisqu'elle est le fondement commun de toutes les autres. Le pauvre n'a d'autre patrimoine que sa force et son adresse; l'empêcher d'en faire usage, lorsqu'elles ne nuisent point à ses semblables, c'est violer cette propriété de toutes la plus sacrée; c'est attenter ouvertement à la liberté légitime et de l'ouvrier, et de ceux qui voudraient l'employer : car si l'un ne peut s'appliquer au travail qui lui plaît, les autres ne peuvent employer qui ils veulent. On devrait néanmoins s'en remettre entièrement à notre discrétion pour le choix d'un ouvrier : notre propre intérêt nous éclaire assez pour nous garantir ordinairement de toute méprise.

En prescrivant les longs apprentissages, les lois, dit-on, veulent empêcher qu'on introduise dans le commerce des ouvrages mal faits. Mais ce n'est pas l'incapacité qui les introduit ordinairement, c'est l'envie de tromper; et la longueur de l'apprentissage ne corrige pas cette envie. Certes il faut d'autres statuts pour la réprimer : la marque sterling qu'on imprime à la vaisselle d'ar-

gent, et celles qu'on attache aux draps et aux toiles défendent bien mieux les intérêts de l'acheteur. Il regarde à ces signes et ne s'informe pas si l'ouvrier a fourni sept années d'apprentissage.

Ce long terme d'ailleurs est peu propre à former l'industrie. L'homme qui travaille à la pièce en devient plus laborieux, parce que son ardeur et son application lui profitent. L'apprenti au contraire doit être naturellement paresseux; et il l'est presque toujours, parce qu'il n'a aucun intérêt prochain à ne pas l'être. La peine du travail dans les professions inférieures n'est adoucie que par le salaire. L'espoir d'arriver plus tôt à cette récompense que le travail promet hâte nécessairement et le goût pour le travail et l'habitude de l'industrie. On conçoit l'aversion d'un jeune homme pour une occupation qui sera longtemps pour lui sans bénéfice pécuniaire. Les enfants que la charité publique met en apprentissage doivent servir ordinairement sans salaire au-delà du nombre des années exigées par le statut; et quand les jours de leur engagement sont finis, l'habitude d'être insalariés en a fait presque toujours des paresseux et des mauvais sujets...

De plus les longs apprentissages sont tout à fait inutiles. Les arts mécaniques les plus déliés n'ont pas besoin d'une aussi longue instruction pour nous initier à leurs mystères. Sans doute, les horloges, les montres, et certains instruments nécessaires à l'horlogerie, furent d'abord le fruit d'une combinaison profonde, et d'un temps considérable; et c'est à juste titre qu'on en regarde l'invention comme un effort de l'esprit humain. Mais ces savantes machines et ces ingénieux instruments une fois imaginés et connus, il ne faut que l'espace de quelques semaines pour en donner à un jeune homme une explication suffisante, lui en montrer l'usage et lui en enseigner la construction; peut-être même serait-ce assez de quelques jours : du moins les arts inférieurs n'en exigent pas davantage. Sans les secours d'une longue pratique, il est vrai, on n'acquerra jamais la dextérité de la main : mais aussi le zèle et l'application avanceraient les jours de l'expérience, si, travaillant d'abord comme un ouvrier à la journée, un jeune homme recevait d'une part le salaire du peu d'ouvrage qu'il peut faire, et de l'autre payait à son tour ce qu'il peut gâter par maladresse ou inexpérience. Une semblable éducation aurait un effet plus rapide, en même temps qu'elle entraînerait et moins de dépense et moins d'ennui. Le maître y perdrait sans doute le salaire de l'apprenti

qu'il épargne aujourd'hui pendant sept années; peut-être aussi qu'en dernière analyse l'apprenti y perdrait quelque chose à son tour, puisqu'enfin on verrait s'établir une concurrence plus nombreuse dans un métier qu'on aurait bien moins de peine à apprendre, et qu'une fois instruit dans sa profession, il obtiendrait une récompense inférieure au salaire actuel. L'accroissement de la concurrence, après avoir réduit les journées de l'ouvrier, réduirait aussi le bénéfice des maîtres. En un mot il y aurait dans ce nouvel ordre de choses une perte incontestable pour tous les arts, tous les métiers, toutes les professions mécaniques; mais la société entière y gagnerait, parce que tous les ouvrages diminueraient de prix...

Les villes, par la réunion de leurs habitants dans un même lieu, leur rendent faciles les moyens de se liguier entre eux : aussi nous offrent-elles formés en corporation les métiers les moins estimés; si ce n'est pas dans une ville c'est dans une autre; et lors même que ces métiers ne font pas corps, un esprit de corps, un sentiment général de jalousie contre les étrangers et de répugnance pour les apprentis les domine encore assez pour les armer par une association tacite et volontaire contre cette liberté de concurrence, qu'ils ne peuvent empêcher par des statuts; moins un métier emploie de bras et plus ces confédérations deviennent aisées : six cardeurs de laine, par exemple, suffisent pour occuper mille fileuses et mille tisserands. Ils peuvent donc, s'ils conviennent entre eux de n'élever aucun apprenti, ils peuvent non seulement appeler l'ouvrage à eux seuls, mais réduire encore la manufacture à une sorte d'esclavage, en la forçant de donner à leur travail un prix infiniment supérieur à sa valeur naturelle...

Rarement les membres d'une même corporation se rassemblent, même pour se livrer à la distraction ou au plaisir, sans finir par une conspiration contre le public, ou sans imaginer quelque moyen qui élève le prix du travail. Il est impossible à la vérité d'empêcher ces assemblées par aucune loi, dont l'exécution soit facile, et le dispositif conforme à la justice et à la liberté : mais si le législateur ne peut rien pour s'opposer à ce mal, devrait-il le favoriser, et surtout le rendre nécessaire? Tel est pourtant l'effet des lois de corporation.

Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations, livre 1^{er}, chapitre x.

Comment transformer l'État? C'est la question à laquelle aboutit logiquement la réflexion sur le droit et le fait, car à force de confronter le droit naturel et le droit positif, il finit bien par venir un moment où on se demande comment concilier les deux — c'est-à-dire comment faire advenir dans l'ordre des choses une vérité jusque là bafouée. Voici deux réponses à la question, très différentes dans leurs modalités, mais unies dans un principe commun : les faits, le temps, n'ont pas de poids, seule la réflexion en a.

Le premier en est encore, malgré la violence de ses critiques, à la phase du despotisme éclairé : la raison, après avoir constaté l'iniquité des choses, fait appel aux souverains pour que, dans l'intérêt commun comme dans le leur, ils rétablissent l'ordre en ramenant les hommes dans la voie qu'ils n'auraient pas dû quitter. Mais le plus intéressant dans ces pages, c'est ce qui est proposé pour convaincre peuples et rois : « une philosophie simple, claire, intelligible »; c'est dire que tout ce qui précédait dans l'histoire n'était qu'un tissu d'absurdités, voile qu'il convient de déchirer. En même temps se trouve édifiée une théorie du progrès, seule façon d'expliquer pourquoi le droit n'a pas toujours coïncidé avec le fait. Les peuples passent peu à peu de la « stupidité » des premiers âges à la connaissance des vérités qui leur demeuraient cachées; les lumières rencontrent alors de moins en moins de résistance. L'histoire n'a donc pas d'autre contenu que le passage de la corruption à la Raison. « Si l'erreur et l'ignorance ont forgé les chaînes des peuples, si le préjugé les perpétue, la science, la raison pourront un jour les briser. » Phrase typique — et la référence à la science, à côté de la raison, annonce l'orientation d'une partie de la pensée du xix^e siècle, y compris parmi ceux qui contes-

teront l'ordre établi. Qu'on songe à *l'Insurgé*, d'Eugène Pottier, l'auteur de *l'Internationale* :

L'insurgé, son vrai nom c'est l'homme
Qui n'est plus la bête de somme,
Qui n'obéit qu'à la Raison
Et qui marche avec confiance
Car le soleil de la science
Se lève rouge à l'horizon.

Même problématique, mise au service d'une autre cause.

Quant au discours de Mirabeau, il est prononcé à la suite de la nuit du 4 août. Il s'agit de savoir si les dîmes ecclésiastiques seront rachetées (comme propriétés) ou simplement abolies (comme privilège); Mirabeau défend la seconde solution : on pourrait montrer que nos ancêtres, quand ils les payaient, le faisaient comme un don, sans avoir conscience de s'en acquitter comme d'une dette : ce n'était donc pas un droit reconnu; *mais qu'importe l'histoire ?* Puisque c'est de droit qu'il s'agit, c'est à la raison et à l'intérêt de la nation qu'il faut s'adresser, non à des recherches qui ne concernent que les faits.

On notera dans ce discours deux assimilations intéressantes, et toutes deux promises à un bel avenir : celle des propriétaires aux salariés, et celle des prêtres à des « officiers de morale et d'instruction ».

D'HOLBACH : SYSTÈME SOCIAL ET VÉRITÉ

Sous quelque point de vue que l'on envisage les opinions, la conduite, les gouvernements et les vices des hommes, dès qu'il en résulte du mal, nous devons en conclure qu'il se trompent, et qu'ils sont les jouets de leurs préjugés. Dans une nation mal gouvernée et corrompue par le luxe et la contagion du vice, tout semble se liguer contre les mœurs, et par conséquent contre la félicité publique et particulière. L'homme, dès qu'il ouvre les yeux, ne se voit entouré que d'exemples qui le détournent du bien et le sollicitent au mal. Il suce pour ainsi dire la corruption avec le lait; ses parents, bien loin de développer sa raison, lui enseignent le vice,

lui inspirent leurs propres folies, leurs préjugés, leurs goûts déraisonnables. Ses instituteurs religieux ne permettent point à sa raison d'éclore, et ne lui donnent pour se guider que le flambeau lugubre de la superstition, dont la sombre lumière ne fait que l'égarer : ses maîtres injustes lui font sentir que le vice seul est utile, et que la vertu ne serait pour lui qu'un sacrifice douloureux.

Quel remède opposer à la dépravation générale des sociétés, que tant de causes puissantes semblent devoir éterniser ? Il n'en est qu'un : c'est la vérité. Si l'erreur, comme tout le prouve, est la source commune des malheurs de la terre, si les hommes ne sont vicieux et méchants que parce qu'ils ont des idées fausses de leur félicité, c'est en combattant l'erreur avec courage et magnanimité ; c'est en leur présentant des idées saines ; c'est en leur faisant sentir leurs véritables intérêts que l'on peut se promettre d'opérer leur guérison. En rendant l'instruction générale, en répandant dans l'esprit du citoyen des principes utiles, en cultivant la raison publique, on affaiblira peu à peu les funestes influences des causes qui corrompent les peuples et les rendent malheureux.

On nous répète sans cesse que *tout est dit*, et que l'on ne peut plus rien dire de nouveau : l'on en conclut que rien n'est plus inutile que les préceptes de la morale ou de la philosophie. Cependant, à en juger par la façon dont communément la vérité est accueillie sur la terre, on est forcé de reconnaître qu'elle est toujours pour les hommes de la plus étrange nouveauté. Rien de plus nouveau pour eux que de les entretenir des objets qui devraient leur paraître les plus intéressants. Rien de plus nouveau pour eux que les principes de la raison, de la morale, de la politique, dont tout semble vouloir leur dérober la connaissance. Rien de plus nouveau qu'une philosophie simple, claire, intelligible, pour des êtres accoutumés à croire qu'ils sont faits pour errer dans les ténèbres d'une ignorance perpétuelle. Rien de plus nouveau pour des êtres raisonnables, que de leur dire qu'ils doivent faire usage de leur raison. En un mot rien de plus nouveau pour les hommes que la vérité, que les forces réunies de l'imposture, de la tyrannie, de l'opinion, de l'éducation, de l'habitude semblent avoir pris à tâche de leur voiler pour toujours. Si la philosophie n'a rien de nouveau à dire aux hommes, pourquoi les défenseurs des préjugés et des abus subsistants se récrient-ils à tout moment sur la nouveauté des opinions philosophiques ? pourquoi s'en montrent-ils

si alarmés? pourquoi les proscrivent-ils avec tant de fureur?

La haine pour la lumière fut toujours le signe distinctif de ceux qui voulurent mal faire : l'antipathie pour la vérité annonce un dessein opiniâtre de nuire. L'amour de la vérité n'est que l'amour du genre humain, la passion de lui être utile, l'ambition de mériter ses suffrages, en lui faisant connaître ses intérêts les plus chers. Il n'y a que des cœurs honnêtes et sensibles qui s'occupent de la recherche du vrai; annoncer la vérité, c'est la marque d'affection la plus forte que l'homme puisse donner à ses semblables; accueillir la vérité est la marque indubitable d'une âme droite et sincère; la rejeter, l'étouffer et la craindre, constitue le caractère indélébile de l'imposture, de l'ignorance ou de l'endurcissement dans le crime.

« Mais, dira-t-on peut-être, à quoi peuvent servir des vérités désolantes, qui ne sont propres qu'à faire sentir aux hommes leur propre faiblesse? Dans l'état présent des choses, comment des peuples ignorants également retenus par les chaînes de l'opinion et de la force, ou enivrés de vices et de frivolités, peuvent-ils songer à briser leurs fers ou à se tirer de leur ivresse? Ne vaudrait-il pas mieux les laisser ignorer les causes de leurs maux, auxquels ils sont accoutumés, que de les leur découvrir, sans leur fournir des moyens praticables d'en arrêter les effets? Les nations subjuguées iront-elles par des révolutions, par des convulsions douloureuses, par des flots de sang, acheter une liberté précaire et des biens incertains, qui leur coûteraient plus de larmes que des calamités que l'habitude leur apprend à supporter? Laissons aux hommes leurs préjugés, et puisque tout est lié par une chaîne invisible, soumettons-nous au destin qui, en naissant, nous condamne à souffrir et les vices du genre humain et les fers des tyrans. »

La vérité rencontre autant d'obstacles dans les préventions des nations qui souffrent, que dans la méchanceté des oppresseurs qui les tourmentent. Celui qui annonce la vérité est obligé de combattre à la fois la cruauté des tyrans et la lâcheté de leurs esclaves. Les hommes, pour la plupart, sont si découragés, qu'ils semblent craindre la vérité, la liberté, la raison, autant que ceux qui mettent leurs erreurs à profit. Combien de personnes dans le monde qui, victimes elles-mêmes du préjugé, osent pourtant blâmer les ennemis du mensonge et regardent leurs entreprises ou comme l'effet d'un enthousiasme extravagant ou comme des

attentats punissables ? C'est l'imposture qui est l'attentat le plus digne de châtement : elle insulte également et les souverains et les peuples : c'est la flatterie qui est vraiment dangereuse, puisqu'en corrompant le cœur des rois, elle en fait les fléaux et les corrupteurs de leurs sujets. Si les gens de lettres prenaient, pour éclairer les princes, autant de peines qu'ils en ont pris trop souvent pour les flatter et les tromper, ils en feraient des hommes bien plus dignes de l'amour des peuples, et des éloges de la postérité.

Les ennemis de la raison humaine accusent tous les jours ses défenseurs les plus généreux d'être des rebelles, des factieux, des ennemis de toute autorité. Ce sont les tyrans et leurs suppôts qui sont les vrais rebelles; ce sont eux qui révoltent les gens de bien contre l'autorité qu'ils usurpent; ce sont eux qui rendent l'autorité détestable, et qui forcent la vertu de méditer sa ruine. L'homme de bien se soumet de grand cœur à l'autorité légitime qui veille, qui protège, qui conduit au bonheur. Haïr l'autorité tutélaire de son pays, ce serait se haïr soi-même. Mais flatter le despotisme, encenser la tyrannie, approuver les destructeurs de la félicité publique, c'est trahir son pays, c'est se rendre complice des outrages qu'on fait à l'espèce humaine, c'est se trahir soi-même. Que dis-je ! n'est-ce pas trahir les souverains que de leur laisser ignorer les désordres dont souvent à leur insu ils deviennent tôt ou tard eux-mêmes les victimes ?

Tout citoyen est fait pour servir sa patrie; il lui doit ses talents, ses réflexions, ses conseils. C'est à elle qu'il appartient de les juger et d'en faire usage. Lui refuser ses secours, c'est se rendre coupable d'ingratitude, d'injustice, d'inhumanité. Empêcher le citoyen de servir sa patrie, c'est se déclarer l'ennemi de sa patrie.

« Mais, direz-vous, des écrits indiscrets peuvent causer des troubles dans la société. D'ailleurs, les hommes sont sujets à se tromper; au lieu de servir son pays, un écrivain imprudent ne peut-il pas lui nuire par des opinions dangereuses ? » Les erreurs des individus servent elles-mêmes à éclairer le public qui discute. Les opinions ne sont dangereuses et ne causent du trouble que lorsqu'elles sont imposées par la force et soutenues par la tyrannie : les opinions superstitieuses ne causent des ravages que parce qu'elles sont appuyées par les armes des tyrans.

Ce sont les flatteries et les mauvais conseils qui font des mauvais princes ou des tyrans; ce sont les tyrans qui disposent les peuples à

la révolte; ce sont des ambitieux et non des gens de bien qui font les révolutions. Ce n'est point par des troubles et des violences que la vérité réforme les abus de la terre. Ce ne sont pas les maximes de la philosophie qui font éclore des révolutions, ou qui excitent aux attentats. Ce sont les violences du despotisme qui, en irritant les peuples, les forcent à machiner sa ruine; c'est toujours la tyrannie qui travaille à sa destruction propre, et qui indique aux hommes les coups que l'on peut lui porter.

La vraie sagesse, toujours accompagnée de la justice, de l'humanité, de la prudence, n'invite point les hommes à commettre des crimes. Assurée d'obtenir tôt ou tard le triomphe, elle ne se hâte pas comme l'imposture ou l'ambition, de l'acheter par le sang et le malheur des mortels. Ce n'est qu'à l'erreur qu'il appartient de diviser les esprits, de produire des factions, d'allumer les feux de la discorde, d'armer des fanatiques du couteau régicide. Si quelquefois la vérité parle aux princes d'un ton mâle, elle ne les assassine jamais. Elle leur découvre leurs intérêts; elle leur montre l'équité; elle les fait rougir de leurs folies, elle laisse ensuite au temps à prouver qu'elle n'est point leur ennemie.

La vérité, faite pour régner sur tous les êtres raisonnables, a le droit d'être fière, noble, intrépide. Elle exalte l'esprit, elle échauffe le cœur, elle console, elle inspire du courage. Destinée à tous les hommes, elle n'est d'abord reçue que par un petit nombre d'entre eux qui en sentent le prix. S'il faut des âmes fortes pour annoncer, il faut aussi des âmes fortes pour recevoir et supporter la vérité.

Si l'homme est un être raisonnable, ne lui faisons pas l'injure de croire que la raison ne peut lui convenir : disons que sa raison n'est pas encore suffisamment développée. Ce n'est qu'à force de chutes que l'enfant apprend à marcher; l'âge de l'inexpérience et de la légèreté doit nécessairement précéder celui de la science et de la maturité. Ne disons pas que l'homme est incorrigible; nous ne ferions que le décourager. Disons que son intérêt l'éclairera tôt ou tard; disons qu'il n'est pas fait pour demeurer toujours un enfant malheureux; disons que la vérité est assez forte pour renverser peu à peu tous les vains édifices du mensonge, et que son action, pour être lente, n'en est pas moins certaine : les alarmes qu'elle donne aux méchants sont des aveux de son pouvoir et des hommages qu'ils lui rendent : ils savent que sa force est faite pour

vaincre tôt ou tard les obstacles qu'ils lui opposent; ils se promettent uniquement de retarder ses effets.

Le germe de la vérité est éternel, rien ne peut le détruire. Ni les efforts de la tyrannie, ni les sophismes de l'imposture ne l'étoufferont jamais. L'esprit humain n'est point fait pour renverser sur ses pas; son essence est d'aller en se perfectionnant. Quelquefois les coups du sort l'obligent de s'arrêter longtemps; mais enfin il reprend sa marche et se dédommage bientôt du temps qu'il a perdu. Les vérités de tous les siècles ne sont-elles pas à nous? Eh bien; celles de notre siècle appartiennent à nos descendants; méprisées, contredites, combattues et proscrites par la race présente, elles seront adoptées par les races futures.

Malgré la lenteur des pas que fait la raison humaine, ce serait se refuser à l'évidence que de nier les progrès. Nous sommes visiblement moins ignorants, moins barbares, moins féroces que nos pères; et nos pères l'étaient moins que leurs prédécesseurs. C'est sans doute dans les temps où les hommes étaient les plus stupides que les lumières de la raison ont dû trouver moins de dispositions à se faire recevoir; cependant ces lumières ont été plus fortes que la barbarie des peuples, lors même qu'elle leur opposait la résistance la plus grande. Sur quel fondement douterions-nous donc des forces de la raison et d'une grande masse de lumières, dans des temps où elles rencontreront et moins de résistance, et des esprits mieux disposés? La raison ne fait des progrès si peu sensibles que parce que des hommes pusillanimes se défient du pouvoir de la vérité. Les préjugés universels en imposent par leur force, leur étendue et leur durée, aux esprits même les plus lumineux, et font que souvent ils désespèrent du genre humain. *Il faut penser pour soi et parler comme les autres*, est une maxime favorable à la paresse, mais très nuisible aux progrès de l'esprit humain. Peu de gens osent attaquer de front les erreurs universelles. Peu d'écrivains se contentent des suffrages secrets d'un petit nombre d'approbateurs; chacun craint d'être taxé d'extravagance, quand il se voit presque seul de son avis; mais pour servir utilement les hommes, il faut avoir le courage de leur déplaire; il faut en appeler de leurs jugements prévenus à leur raison plus éclairée. Ferait-on jamais du bien, si l'on craignait toujours de faire des ingrats?

Penser avec hardiesse, c'est s'écarter de la façon de penser du

vulgaire et de ses contemporains. Où en seraient les connaissances humaines, s'il ne s'était jamais trouvé des enthousiastes assez courageux pour réclamer hautement contre les préjugés de leur temps? L'écrivain qui n'envisage que son intérêt présent, sa fortune, les applaudissements d'une société frivole, ne peut guère se flatter des suffrages de la postérité. Les erreurs passeront, mais la vérité subsistera toujours, et celui qui l'annonce peut espérer de l'avenir une louange que ses contemporains lui refusent.

Tout homme qui voudra jeter un coup d'œil attentif sur la plupart des contrées de l'Europe, ne pourra s'empêcher d'y reconnaître les effets les plus sensibles du progrès des lumières. Ce que nous voyons est fait pour nous consoler, et nous permet de croire que les maux des nations ne sont point incurables. Si l'erreur et l'ignorance ont forgé les chaînes des peuples, si le préjugé les perpétue, la science, la raison pourront un jour les briser. L'esprit humain engourdi, pendant une longue suite de siècles, de superstition et de crédulité, s'est enfin réveillé. Les nations les plus frivoles commencent à penser; leur attention se fixe sur des objets utiles, les calamités publiques forcent à la fin les hommes à méditer, et à renoncer aux vrais jouets de leur enfance. Enfin, lassés de leurs propres délires, les princes cherchent quelquefois dans la raison un remède contre les maux qu'ils se sont faits ¹.

L'intérêt, la nécessité, le désir de se rendre plus heureux, voilà les grands maîtres des peuples et des rois. Si dans quelques contrées, l'on voit encore quelques despotes stupides persister à vouloir exercer leur pouvoir destructeur, à la faveur des titres surannés de l'ignorance et de l'usurpation, nous voyons que ces titres sont au moins contestés, que les peuples commencent à douter de leur authenticité, que la portion la plus instruite des sociétés ose réclamer contre eux, ou du moins les regarder avec mépris. Une violence passagère peut quelque temps réduire les

1. Les souverains, qui souvent s'opposent avec autant de force aux progrès de la lumière, devraient se souvenir que ce sont pourtant les progrès de la raison qui les ont affranchis eux-mêmes en Europe du joug du pape, dont la puissance spirituelle sur l'esprit des peuples se faisait sentir aux princes de la façon la plus dure et la plus insupportable.

hommes au silence, mais la tyrannie ne peut s'établir à demeurer sur des esprits éclairés.

D'un autre côté, ne voyons-nous pas des nations gouvernées par des princes instruits qui, plus curieux d'être vraiment grands que de briller par un faste puéril, commencent à sentir qu'un monarque ne peut être heureux et puissant, tant qu'il n'a sous ses ordres que des esclaves abrutis dans la misère et privés d'énergie? L'indigence et le découragement des peuples se font à la fin sentir jusqu'aux trônes. Des États ravagés et dépouillés par des extravagances réitérées n'offrent plus de pâture à l'avidité des cours. Après que les sujets ont longtemps souffert du délire des rois, les rois souffrent à leur tour de leur propre délire; c'est alors que le despote est lui-même forcé de modérer son pouvoir, et de chercher dans la raison un remède contre les maux que le despotisme a causés. Il vient un temps où les maîtres de la terre sont eux-mêmes forcés de se courber sous la main puissante de la nécessité; elle les oblige de reconnaître que la tyrannie finit communément par miner elle-même le trône qui la soutient, que le tyran ne jouit de rien, qu'il n'existe ni bonheur, ni grandeur, ni puissance, ni gloire pour un prince qui n'a pour sujets que des malheureux dégradés par le vice, languissants dans l'inertie, découragés par l'oppression, habituellement irrités du joug qui les accable, formant des vœux secrets pour la destruction du pouvoir dont ils sont écrasés.

Horace demande *ce que peuvent de vaines lois sans les mœurs*. Mais on peut demander, avec plus de raison, que peut une morale stérile sans un gouvernement et des lois qui l'appuient? Pour guérir les peuples de leurs vices et de leurs préjugés, il s'agit d'en guérir ceux qui gouvernent les peuples. Comment inspirer le goût de la vertu aux peuples? c'est en faisant connaître leurs véritables intérêts à ceux qui disposent des cœurs des peuples, ou qui tiennent dans leurs mains les grands mobiles des volontés, des désirs et des actions des hommes. C'est aux souverains, aux législateurs, aux distributeurs des grâces, qu'il appartient d'exercer la censure publique et de prêcher la morale avec fruit ².

2. Ceux qui affectent de douter qu'il soit possible de rendre un peuple raisonnable ne font pas attention qu'il s'est fait souvent, dans les esprits des peuples les plus asservis à la superstition et au despotisme

La morale est faite pour indiquer les avantages de la vertu, l'éducation doit en semer les principes; l'habitude doit en rendre la pratique familière; l'opinion publique et l'exemple doivent la soutenir; la législation doit lui donner la sanction de l'autorité; le gouvernement doit la rendre plus persuasive, à l'aide des récompenses; les châtimens doivent faire trembler tous ceux que leur perversité rend sourds à la voix de la raison.

La vertu, dit Cicéron, *est la nature portée à sa plus grande perfection*. Cette vertu n'est si rare que parce que peu d'hommes en connaissent les avantages. La raison humaine n'est pas encore suffisamment exercée; la civilisation des peuples n'est pas encore terminée; des obstacles sans nombre se sont opposés jusqu'ici aux progrès des connaissances utiles, dont la marche peut seule contribuer à perfectionner nos gouvernemens, nos lois, notre éducation, nos institutions et nos mœurs.

Rendre les hommes heureux par la vertu : voilà le grand problème que la morale doit se proposer de résoudre. Il sera complètement résolu quand une politique éclairée fera sentir aux maîtres de la terre que leur propre bien-être ne peut s'établir solidement que sur la justice, la bienfaisance, l'humanité, la bonne foi, en un mot sur la vertu. Les peuples seront heureux et sages, quand ils seront gouvernés par des princes pénétrés eux-mêmes de l'idée qu'il faut être sage pour être véritablement heureux.

Princes! législateurs! souverains! maîtres du monde! vous que le destin a rendu les arbitres du sort des nations! attendrissez-vous enfin sur les maux des mortels, dont vous êtes si souvent vous-mêmes les victimes. C'est à vous qu'il appartient de donner des mœurs aux hommes : vous seuls pouvez fournir à la morale le pouvoir de les toucher, de les convaincre, de régler leurs actions. Vous tenez dans vos mains les grands mobiles de leurs volontés. Chargés de les conduire, que votre exemple les guide, que vos faveurs les invitent au bien, que vos lois les détournent du mal,

des révolutions avantageuses qui les ont au moins rapprochés de la raison. Le peuple anglais est parvenu à secouer successivement, en moins de deux siècles, et le joug de Rome, et le joug de la tyrannie. Les Hollandais ont fait la même chose. Les relations des voyageurs s'accordent à nous dire que l'on est parvenu en Chine à donner de la politesse même aux plus vils des citoyens; serait-il donc plus difficile de leur donner de la raison?

que la raison les détrompe de leurs folies, que l'éducation, dirigée par vos soins, leur fasse, dès l'âge tendre, contracter l'heureuse habitude de la vertu; qu'elle leur inspire l'horreur du vice, qu'elle rectifie les préjugés et les opinions qui les aveuglent et les rendent insensés et méchants. Justes, humains, fidèles à vos devoirs, apprenez à vos sujets l'équité, la bienfaisance, l'activité : encouragez-les au travail; qu'ils craignent l'oisiveté, qui deviendrait pour eux une source de perversité. Rendez donc à vos peuples la liberté que vous leur devez, sans laquelle tous les dons de la nature deviendraient inutiles, et pour eux et pour vous. Brisez des chaînes avilissantes qui retiennent dans l'inertie des bras faits pour travailler au bien-être de tous. Renoncez aux maximes d'un despotisme destructeur, qui ne peut que vous ensevelir, vous ou votre successeur, sous les ruines de vos États. Abjurez pour toujours cette gloire sanguinaire qui fait si souvent tarir les veines des nations. Proscrivez à jamais les principes odieux d'une politique infâme, qui foule aux pieds la justice, la bonne foi, les traités les plus saints. Imposez un silence éternel à ces conseillers perfides qui veulent séparer vos intérêts de ceux de vos sujets et vous faire renverser les lois qui vous servent de rempart à vous-mêmes. Mettez fin à ces impôts iniques, à ces vexations multipliées, sous lesquels on fait gémir en votre nom des peuples, dont on aliène les cœurs de vous. Non! vous ne serez ni grands, ni puissants, ni riches, ni chéris, ni fortunés, tant que vous ne commanderez qu'à des stupides abrutis par l'ignorance, irrités par l'injustice, flétris par la misère. Écoutez enfin la voix de la vérité, que la trahison empêche de percer jusqu'à vous. Elle seule vous fera connaître vos intérêts véritables : elle vous indiquera un bien-être plus réel que celui que procurent la violence, l'opinion et l'imposture. Elle vous présentera le tableau lugubre des malheurs des nations, de la chute des trônes, de la corruption des cours, des ravages de la tyrannie, afin que la vue du danger vous inspire une frayeur salutaire, et vous excite à donner à l'autorité une base moins chancelante que celle d'un pouvoir arbitraire. Cette vérité, effrayante pour les tyrans, doit être chère aux souverains. Elle vous apprendra à marcher d'un pas sûr à la gloire. Elle vous dira d'être justes, afin d'être respectés : elle vous dira d'être humains, afin d'être chéris : elle vous dira de punir le vice et de récompenser la vertu, afin de faire régner entre

vos sujets cette heureuse harmonie, d'où résulte la vraie gloire, la vraie puissance, la vraie félicité des peuples et de ceux qui les gouvernent. En suivant ses conseils, vous serez grands, vous deviendrez les dieux tutélaires de vos sujets, vous goûterez à chaque instant le plaisir vraiment divin de faire des heureux. Vos noms, chéris de la race présente, seront prononcés avec transport par la postérité la plus reculée, qui, en recueillant les fruits durables de vos bienfaits, bénira la mémoire des rois adorés par ses pères.

Le Système social ou Principes naturels de la morale et de la politique, 3^e partie, chapitre VII. Londres, 1776.

MIRABEAU

Il y a plus; la dîme n'est pas même une possession comme on l'a dit, elle est une contribution destinée à cette partie du service public qui concerne les ministres des autels; c'est le subsidé avec lequel la nation salarie les officiers de morale et d'instruction...

J'entends, à ce mot *salarier*, beaucoup de murmures, et l'on dirait qu'il blesse la dignité du sacerdoce; mais il serait temps, Messieurs, il serait temps, dans cette Révolution qui fait éclore tant de sentiments justes et généreux, que l'on abjurât les préjugés d'ignorance orgueilleuse qui font dédaigner les mots *salairé* et *salarié*. Je ne connais que trois manières d'exister dans la société; il faut y être mendiant, voleur ou salarié. Le propriétaire n'est lui-même que le premier des salariés. Ce que nous appelons vulgairement sa propriété n'est autre chose que le prix que lui paie la société pour les distributions qu'il est chargé de faire aux autres individus par ses consommations et ses dépenses : les propriétaires sont les agents, les économes du corps social.

Quoi qu'il en soit, les officiers de morale et d'instruction doivent tenir sans doute une place très distinguée dans la hiérarchie sociale, il leur faut de la considération, afin qu'ils s'en montrent dignes; du respect, même, afin qu'ils s'efforcent toujours davantage d'en mériter; il leur faut de l'aisance, pour qu'ils puissent être bienfaisants. Il est juste et convenable qu'ils soient dotés

d'une manière conforme à la dignité de leur ministère et à l'importance de leurs fonctions, mais il ne faut pas qu'ils puissent réclamer un mode pernicieux de contribution comme une propriété.

Je ne sais pas pourquoi on leur disputerait que la dîme est d'institution nationale; elle l'est, en effet, et c'est à cause de cela même que la nation a le droit de la révoquer et d'y substituer une autre institution. Si l'on n'était pas enfin parvenu à dédaigner autant qu'on le doit la frivole autorité des érudits en matière de droit naturel ou public, je défierais de trouver, à propos des dîmes, dans les capitulaires de Charlemagne, le mot *solverint*; c'est *dederint* que l'on y rencontre toujours. Mais qu'importe? La nation abolit les dîmes ecclésiastiques, parce qu'elles sont un moyen onéreux de payer la partie du service public à laquelle elles sont destinées, et qu'il est facile de les remplacer d'une manière moins dispendieuse et plus légale.

Discours à la Constituante, 10 août 1789. Rééd. avec présentation de F. Furet, Gallimard, coll. « Folio », 1973.

2. Le libéralisme triomphant

Virage du libéralisme : après les aventures de la Révolution et de l'Empire, il faut « mettre le citoyen à l'abri des gouvernements ». On ne saurait mieux dire, et au-delà de Benjamin Constant, cette phrase caractérise toute une part de la pensée politique du XIX^e siècle, et du XX^e. Sur cette lancée, le premier des textes cités s'attache à fonder théoriquement la notion de vie privée : il y a, nous dit-il, « une partie de l'existence humaine qui, de nécessité, reste individuelle et indépendante, et qui est de droit hors de toute compétence sociale ». Certes, la démocratie rousseauiste aussi bien que la monarchie absolue avaient ignoré ce fondement de la politique Biedermeier; c'est désormais cet idéal de l'intérieur chaud et inviolable que l'on opposera à toute incursion de l'État, et c'est par rapport à lui que Thiers dépeindra la perpétuelle inquisition de l'étouffant socialisme.

Tout ce texte, bien sûr, est dirigé contre Rousseau : non seulement par les passages qui le combattent ouvertement, mais même par les lignes du début, qui semblent l'approuver. Car cette « suprématie » de la volonté générale sur les volontés particulières n'a pas grand-chose à voir avec l'unité des volontés issue du pacte social; et elle n'est ici « incontestée » que parce que Constant en gomme les aspérités; la volonté générale se réduit dès lors à une simple opinion qui « domine les esprits ». Il y avait, certes, de cela, chez Rousseau (*Contrat social*, IV, 7 et 8) et plus encore dans les *Institutions républicaines* de Saint-Just, mais c'étaient alors des moyens inventés par la volonté générale pour perpétuer sa pureté; ce qui colmatait les brèches d'un système de pensée vient ici au contraire se placer à son point de départ.

Guizot, ministre orléaniste, écrit après la révolution de février

48 et les journées de juin : un régime est tombé, et l'ordre social tout entier a été en péril. Il en tire les leçons : démocratie et liberté se séparent. Certes, c'est un vaincu qui parle, mais on trouvera des accents semblables chez d'autres, dont la carrière politique continue. Dans l'ensemble de son livre, il y a d'ailleurs des passages qui vont plus loin que chez Thiers : une analyse du rôle des classes moyennes, par exemple, dont il s'était toujours voulu le défenseur. Et, à la fin, il recommande à la nouvelle république de s'appuyer sur les ministres de la religion, pour assurer « les conditions morales de la paix sociale ». C'est le temps de la loi Falloux.

BENJAMIN CONSTANT : LIMITATION DE LA SOUVERAINETÉ

Notre constitution actuelle reconnaît formellement le principe de la souveraineté du peuple, c'est-à-dire la suprématie de la volonté générale sur toute volonté particulière. Ce principe en effet ne peut être contesté. L'on a cherché de nos jours à l'obscurcir, et les maux que l'on a causés, et les crimes que l'on a commis, sous le prétexte de faire exécuter la volonté générale, prêtent une force apparente aux raisonnements de ceux qui voudraient assigner une autre source à l'autorité des gouvernements. Néanmoins, tous ces raisonnements ne peuvent tenir contre la simple définition des mots qu'on emploie. La loi doit être l'expression de la volonté de tous ou de celle de quelques-uns. Or quelle serait l'origine du privilège exclusif que vous concéderiez à ce petit nombre ? Si c'est la force, la force appartient à qui s'en empare, elle ne constitue pas un droit, et si vous la reconnaissez comme légitime, elle l'est également quelles que mains qui s'en saisissent, et chacun voudra la conquérir à son tour. Si vous supposez le pouvoir du petit nombre sanctionné par l'assentiment de tous, ce pouvoir devient alors la volonté générale.

Ce principe s'applique à toutes les institutions. La théocratie, la royauté, l'aristocratie, lorsqu'elles dominent les esprits, sont la volonté générale. Lorsqu'elles ne les dominent pas elles ne

sont autre chose que la force. En un mot, il n'existe au monde que deux pouvoirs, l'un illégitime, c'est la force; l'autre légitime, c'est la volonté générale. Mais en même temps que l'on reconnaît les droits de cette volonté, c'est-à-dire la souveraineté du peuple, il est nécessaire, il est urgent d'en bien concevoir la nature et d'en bien déterminer l'étendue. Sans une définition exacte et précise, le triomphe de la théorie pourrait devenir une calamité dans l'application. La reconnaissance abstraite de la souveraineté du peuple n'augmente en rien la somme de liberté des individus; et si l'on attribue à cette souveraineté une latitude qu'elle ne doit pas avoir, la liberté peut être perdue malgré ce principe, ou même par ce principe.

La précaution que nous recommandons et que nous allons prendre est d'autant plus indispensable que les hommes de parti, quelques pures que leurs intentions puissent être, répugnent toujours à limiter la souveraineté. Ils se regardent comme ses héritiers présomptifs, et ménagent, même dans les mains de leurs ennemis, leur propriété future. Ils se défient de telle ou telle espèce de gouvernement : mais permettez-leur d'organiser à leur manière l'autorité, souffrez qu'ils la confient à des mandataires de leur choix, ils croiront ne pouvoir assez l'étendre.

Lorsqu'on établit que la souveraineté du peuple est illimitée, on crée et l'on jette au hasard dans la société humaine un degré de pouvoir trop grand par lui-même, et qui est un mal, en quelques mains qu'on le place. Confiez-le à un seul, à plusieurs, à tous, vous le trouverez également un mal. Vous vous en prendrez aux dépositaires de ce pouvoir et suivant les circonstances, vous accuserez tour à tour la monarchie, l'aristocratie, la démocratie, les gouvernements mixtes, le système représentatif. Vous aurez tort; c'est le degré de force, et non les dépositaires de cette force, qu'il faut accuser. C'est contre l'arme et non contre le bras qu'il faut sévir. Il y a des masses trop pesantes pour la main des hommes.

L'erreur de ceux qui, de bonne foi dans leur amour de la liberté, ont accordé à la souveraineté du peuple un pouvoir sans bornes, vient de la manière dont se sont formées leurs idées en politique. Ils ont vu dans l'histoire un petit nombre d'hommes, ou même un seul, en possession d'un pouvoir immense, qui faisaient beaucoup de mal; mais leur courroux s'est dirigé contre les possesseurs du pouvoir et non contre le pouvoir même. Au lieu de le

détruire, ils n'ont songé qu'à le déplacer. C'était un fléau, ils l'ont considéré comme une conquête. Ils en ont doté la société entière. Il a passé forcément d'elle à la majorité, de la majorité entre les mains de quelques hommes, souvent dans une seule main : il a fait tout autant de mal qu'auparavant : et les exemples, les objections, les arguments et les faits se sont multipliés contre toutes les institutions politiques.

Dans une société fondée sur la souveraineté du peuple, il est certain qu'il n'appartient à aucun individu de soumettre le reste à sa volonté particulière; mais il est faux que la société tout entière possède sur ses membres une souveraineté sans bornes.

L'universalité des citoyens est le souverain, dans ce sens que nul individu, nulle fraction, nulle association partielle ne peut s'arroger la souveraineté, si elle ne lui a pas été déléguée. Mais il ne s'ensuit pas que l'universalité des citoyens, ou ceux qui par elle sont investis de la souveraineté, puissent disposer souverainement de l'existence des individus. Il y a au contraire une partie de l'existence humaine qui, de nécessité, reste individuelle et indépendante, et qui est de droit hors de toute compétence sociale. La souveraineté n'existe que d'une manière limitée et relative. Au point où commencent l'indépendance et l'existence individuelle, s'arrête la juridiction de cette souveraineté. Si la société franchit cette ligne, elle se rend aussi coupable que le despote qui n'a pour titre que le glaive exterminateur; la société ne peut excéder sa compétence sans être usurpatrice, la majorité sans être factieuse. L'assentiment de la majorité ne suffit nullement dans tous les cas pour légitimer ses actes : il en existe que rien ne peut sanctionner; lorsqu'une autorité quelconque commet des actes pareils, il importe peu de quelle source elle se dit émanée, il importe peu qu'elle se nomme individu ou nation; elle serait la nation entière, moins le citoyen qu'elle opprime, qu'elle n'en serait pas plus légitime.

Rousseau a méconnu cette vérité, et son erreur a fait de son contrat social, si souvent invoqué en faveur de la liberté, le plus terrible auxiliaire de tous les genres de despotisme. Il définit le contrat passé entre la société et ses membres, l'aliénation complète de chaque individu avec tous ses droits et sans réserve à la communauté. Pour nous rassurer sur les suites de cet abandon si absolu de toutes les parties de notre existence au profit d'un

être abstrait, il nous dit que le souverain, c'est-à-dire le corps social, ne peut nuire ni à l'ensemble de ses membres, ni à chacun d'eux en particulier ; que chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et que nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres ; que chacun se donnant à tous, ne se donne à personne ; que chacun acquiert sur tous les associés les mêmes droits qu'il leur cède, et gagne l'équivalent de tout ce qu'il perd avec plus de force pour conserver ce qu'il a ; mais il oublie que tous ces attributs préservateurs qu'il confère à l'être abstrait qu'il nomme le souverain, résultent de ce que cet être se compose de tous les individus sans exception. Or, aussitôt que le souverain doit faire usage de la force qu'il possède, c'est-à-dire aussitôt qu'il faut procéder à une organisation pratique de l'autorité, comme le souverain ne peut l'exercer par lui-même, il la délègue et tous ces attributs disparaissent. L'action qui se fait au nom de tous étant nécessairement de gré ou de force à la disposition d'un seul ou de quelques-uns, il arrive qu'en se donnant à tous, il n'est pas vrai qu'on ne se donne à personne ; on se donne au contraire à ceux qui agissent au nom de tous. De là suit qu'en se donnant tout entier, l'on n'entre pas dans une condition égale pour tous, puisque quelques-uns profitent exclusivement du sacrifice du reste ; il n'est pas vrai que nul n'ait intérêt de rendre la condition onéreuse aux autres, puisqu'il existe des associés qui sont hors de la condition commune. Il n'est pas vrai que tous les associés acquièrent les mêmes droits qu'ils cèdent : ils ne gagnent pas tous l'équivalent de ce qu'ils perdent, et le résultat de ce qu'ils sacrifient est, ou peut être, l'établissement d'une force qui leur enlève ce qu'ils ont.

Rousseau lui-même a été effrayé de ces conséquences ; frappé de terreur à l'aspect de l'immensité du pouvoir social qu'il venait de créer, il n'a su dans quelles mains déposer ce pouvoir monstrueux, et n'a trouvé de préservatifs contre le danger inséparable d'une pareille souveraineté qu'un expédient qui en rendit l'exercice impossible. Il a déclaré que la souveraineté ne pouvait être ni aliénée, ni déléguée, ni représentée. C'était déclarer en d'autres termes qu'elle ne pouvait être exercée ; c'était anéantir de fait le principe qu'il venait de proclamer.

Mais voyez comme les partisans du despotisme sont plus francs dans leur marche, quand ils parlent de ce même axiome, parce

qu'ils les appuie et les favorise. L'homme qui a le plus spirituellement réduit le despotisme en système, Hobbes, s'est empressé de reconnaître la souveraineté comme illimitée, pour en conclure à la légitimité du gouvernement absolu d'un seul. La souveraineté, dit-il, est absolue; cette vérité a été reconnue de tout temps, même par ceux qui ont excité des séditions ou suscité des guerres civiles : leur motif n'était pas d'anéantir la souveraineté, mais bien d'en transporter ailleurs l'exercice. La démocratie est une souveraineté absolue entre les mains de tous ; l'aristocratie une souveraineté absolue entre les mains de quelques-uns; la monarchie une souveraineté absolue entre les mains d'un seul. Le peuple a pu se dessaisir de cette souveraineté absolue, en faveur d'un monarque, qui alors en est devenu légitime possesseur.

L'on voit clairement que le caractère absolu que Hobbes attribue à la souveraineté du peuple est à la base de tout son système. Ce mot *absolu* dénature toute la question et nous entraîne dans une série nouvelle de conséquences; c'est le point où l'écrivain quitte la route de la vérité pour marcher par le sophisme au but qu'il s'est proposé en commençant. Il prouve que les conventions des hommes ne suffisant pas pour être observées, il faut une force coercitive pour les contraindre à les respecter; que la société devant se préserver des agressions extérieures, il faut une force commune qui arme pour la défense commune; que les hommes étant divisés par leurs prétentions, il faut des lois pour régler leurs droits. Il conclut du premier point que le souverain a le droit absolu de punir; du second que le souverain a le droit absolu de faire la guerre; du troisième que le souverain est législateur absolu. Rien de plus faux que ces conclusions. Le souverain a le droit de punir, mais seulement les actions coupables; il a le droit de faire la guerre, mais seulement lorsque la société est attaquée; il a le droit de faire des lois, mais seulement quand ces lois sont nécessaires, et en tant qu'elles sont conformes à la justice. Il n'y a par conséquent rien d'absolu, rien d'arbitraire dans ces attributions. La démocratie est l'autorité déposée dans les mains de tous, mais seulement la somme d'autorité nécessaire à la sûreté de l'association; l'aristocratie est cette autorité confiée à quelques-uns; la monarchie, cette autorité remise à un seul. Le peuple peut se dessaisir de cette autorité en faveur d'un seul homme ou d'un petit nombre; mais leur pouvoir est borné

comme celui du peuple qui les en a revêtus. Par ce retranchement d'un seul mot, inséré gratuitement dans la construction d'une phrase, tout l'affreux système de Hobbes s'écroule. Au contraire, avec le mot *absolu*, ni la liberté, ni, comme on le verra dans la suite, le repos ni le bonheur ne sont possibles sous aucune institution. Le gouvernement populaire n'est qu'une tyrannie convulsive, le gouvernement monarchique qu'un despotisme plus concentré.

Lorsque la souveraineté n'est pas limitée, il n'y a nul moyen de mettre les individus à l'abri des gouvernements. C'est en vain que vous prétendez soumettre les gouvernements à la volonté générale, ce sont toujours eux qui dictent cette volonté, et toutes les précautions deviennent illusoires.

Le peuple, dit Rousseau, est souverain sous un rapport et sujet sous un autre : mais dans la pratique ces deux rapports se confondent. Il est facile à l'autorité d'opprimer le peuple comme sujet, pour le forcer à manifester comme souverain la volonté qu'elle lui prescrit.

Aucune organisation politique ne peut écarter ce danger. Vous avez beau diviser les pouvoirs : si la somme totale du pouvoir est illimitée, les pouvoirs divisés n'ont qu'à former une coalition, et le despotisme est sans remède. Ce qui nous importe, ce n'est pas que nos droits ne puissent être violés par tel pouvoir, sans l'approbation de tel autre, mais que cette violation soit interdite à tous les pouvoirs. Il ne suffit pas que les agents de l'exécution aient besoin d'invoquer l'autorisation du législateur, il faut que le législateur ne puisse autoriser leur action que dans leur sphère légitime. C'est peu que le pouvoir exécutif n'ait pas le droit d'agir sans le concours d'une loi, si l'on ne met pas de bornes à ce concours, si l'on ne déclare pas qu'il est des objets sur lesquels le législateur n'a pas le droit de faire une loi, ou en d'autres termes que la souveraineté est limitée, et qu'il y a des volontés que ni le peuple ni ses délégués n'ont le droit d'avoir.

C'est là ce qu'il faut déclarer, c'est la vérité importante, le principe éternel qu'il faut établir.

Aucune autorité sur la terre n'est illimitée, ni celle du peuple, ni celle des hommes qui se disent ses représentants, ni celle des rois, à quelque titre qu'ils règnent, ni celle de la loi qui, n'étant que l'expression de la volonté du peuple ou du prince, suivant la

forme du gouvernement, doit être circonscrite dans les mêmes bornes que l'autorité dont elle émane.

Les citoyens possèdent des droits individuels indépendants de toute autorité sociale ou politique, et toute autorité qui viole ces droits devient illégitime. Les droits des citoyens sont la liberté individuelle, la liberté religieuse, la liberté d'opinion, dans laquelle est comprise sa publicité, la jouissance de la propriété, la garantie contre tout arbitraire. Aucune autorité ne peut porter atteinte à ces droits, sans déchirer son propre titre.

La souveraineté du peuple n'étant pas illimitée, et sa volonté ne suffisant point pour légitimer tout ce qu'il veut, l'autorité de la loi, qui n'est autre chose que l'expression vraie ou supposée de cette volonté, n'est pas non plus sans bornes.

Nous devons au repos public beaucoup de sacrifices ; nous nous rendrions coupables aux yeux de la morale, si, par un attachement inflexible à nos droits, nous résistions à toutes les lois qui nous sembleraient leur porter atteinte ; mais aucun devoir ne nous lie envers ces lois prétendues, dont l'influence corruptrice menace les plus nobles parties de notre existence, envers ces lois, qui non seulement restreignent nos libertés légitimes, mais nous commandent des actions contraires à ces principes éternels de justice et de pitié que l'homme ne peut cesser d'observer sans démentir et dégrader sa nature.

Aussi longtemps qu'une loi, bien que mauvaise, ne tend pas à nous dépraver, aussi longtemps que les empiétements de l'autorité n'exigent que des sacrifices qui ne nous rendent ni vils ni féroces, nous y pouvons souscrire. Nous ne transigeons que pour nous. Mais si la loi nous prescrivait de fouler aux pieds ou nos affections ou nos devoirs, si, sous le prétexte d'un dévouement gigantesque et factice, pour ce qu'elle appellerait tour à tour monarchie ou république, elle nous interdisait la fidélité à nos amis malheureux, si elle commandait la perfidie envers nos alliés, ou même la persécution contre les ennemis vaincus, anathème à la rédaction d'injustices et de crimes couverte ainsi du nom de loi.

Un devoir positif, général, sans restriction, toutes les fois qu'une loi paraît injuste, c'est ne pas s'en rendre l'exécuteur. Cette force d'inertie n'entraîne ni bouleversements, ni révolutions, ni désordres.

Rien ne justifie l'homme qui prête son assistance à la loi qu'il croit inique.

La terreur n'est pas une excuse plus valable que toutes les autres passions infâmes. Malheur à ces instruments zélés et dociles, éternellement comprimés, à ce qu'ils nous disent, agents infatigables de toutes les tyrannies existantes, dénonciateurs posthumes de toutes les tyrannies renversées.

On nous alléguait, à une époque affreuse, qu'on ne se faisait l'agent des lois injustes que pour en affaiblir la rigueur, que le pouvoir dont on consentait à se rendre le dépositaire, aurait fait plus de mal encore s'il eût été remis à des mains moins pures. Transaction mensongère, qui ouvrait à tous les crimes une carrière sans bornes! Chacun marchandait avec sa conscience, et chaque degré d'injustice trouvait de dignes exécuteurs. Je ne vois pas pourquoi dans ce système, on ne se rendrait pas le bourreau de l'innocence, sous le prétexte qu'on l'étranglerait plus doucement.

Résumons maintenant les conséquences de nos principes.

La souveraineté du peuple n'est pas illimitée; elle est circonscrite dans les bornes que lui tracent la justice et les droits des individus. La volonté de tout un peuple ne peut rendre juste ce qui est injuste. Les représentants d'une nation n'ont pas le droit de faire ce que la nation n'a pas le droit de faire elle-même. Aucun monarque, quelque titre qu'il réclame, soit qu'il s'appuie sur le droit divin, sur le droit de conquête, ou sur l'assentiment du peuple, ne possède une puissance sans bornes. Dieu, s'il intervient dans les choses humaines, ne sanctionne que la justice. Le droit de conquête n'est que la force, qui n'est pas un droit, puisqu'elle passe à qui s'en saisit. L'assentiment du peuple ne saurait légitimer ce qui est illégitime, puisqu'un peuple ne peut déléguer à personne une autorité qu'il n'a pas.

Une objection se présente contre la limitation de la souveraineté. Est-il possible de la limiter? Existe-t-il une force qui puisse l'empêcher de franchir les barrières qu'on lui aura prescrites? On peut, dira-t-on, par des combinaisons ingénieuses, restreindre le pouvoir en le divisant. On peut mettre en opposition et en équilibre ses différentes parties. Mais par quel moyen fera-t-on que la somme totale n'en soit pas illimitée? Comment borner le pouvoir autrement que par le pouvoir?

Sans doute, la limitation abstraite de la souveraineté ne suffit pas. Il faut chercher des bases d'institutions politiques, qui combinent tellement les intérêts des divers dépositaires de la puissance, que leur avantage le plus manifeste, le plus durable et le plus assuré, soit de rester chacun dans les bornes de leurs attributions respectives. Mais la première question n'en est pas moins la compétence et la limitation de la souveraineté; car, avant d'avoir organisé une chose, il faut en avoir déterminé la nature et l'étendue.

En second lieu, sans vouloir, comme l'ont fait trop souvent les philosophes, exagérer l'influence de la vérité, l'on peut affirmer que lorsque de certains principes sont complètement et clairement démontrés, ils se servent en quelque sorte de garantie à eux-mêmes. Il se forme, à l'égard de l'évidence, une opinion universelle qui bientôt est victorieuse. S'il est reconnu que la souveraineté n'est pas sans bornes, c'est-à-dire qu'il n'existe sur la terre aucune puissance illimitée, nul, dans aucun temps, n'osera réclamer une semblable puissance. L'expérience même le prouve déjà. L'on n'attribue plus, par exemple, à la société entière, le droit de vie et de mort, sans jugement. Aussi, nul gouvernement moderne ne prétend exercer un pareil droit. Si les tyrans des anciennes républiques nous paraissent bien plus effrénés que les gouvernants de l'histoire moderne, c'est en partie à cette cause qu'il faut l'attribuer. Les attentats les plus monstrueux du despotisme d'un seul furent souvent dus à la doctrine de la puissance sans bornes de tous.

La limitation de la souveraineté est donc véritable, et elle est possible. Elle sera garantie d'abord par la force qui garantit toutes les vérités reconnues, par l'opinion : ensuite, elle le sera d'une manière plus précise, par la distribution et par la balance des pouvoirs.

Mais commencez par reconnaître cette limitation salutaire. Sans cette précaution préalable, tout est inutile.

En renfermant la souveraineté du peuple dans ses justes bornes, vous n'avez plus rien à redouter; vous enlevez au despotisme soit des individus, soit des assemblées, la sanction apparente qu'il croit puiser dans un assentiment qu'il commande, puisque vous prouvez que cet assentiment, fût-il réel, n'a le pouvoir de rien sanctionner.

Le peuple n'a pas le droit de frapper un seul innocent, ni de traiter comme un coupable un seul accusé sans preuves légales. Il ne peut donc déléguer un droit pareil à personne. Le peuple n'a pas le droit d'attenter à la liberté d'opinion, à la liberté religieuse, aux sauvegardes judiciaires, aux formes protectrices. Aucun despote, aucune assemblée ne peut donc exercer un droit semblable, en disant que le peuple l'en a revêtu. Tout despotisme est donc illégal; rien ne peut le sanctionner, pas même la volonté populaire qu'il allègue. Car il s'arroge, au nom de la souveraineté du peuple, une puissance qui n'est pas comprise dans cette souveraineté, et ce n'est pas seulement le déplacement régulier du pouvoir qui existe, mais la création d'un pouvoir qui ne doit pas exister.

Limitation de l'exercice des droits politiques

Aucun peuple n'a considéré comme membres de l'État tous les individus résidant, de quelque manière que ce fût, sur son territoire. Il n'est pas ici question des distinctions qui, chez les anciens, séparaient les esclaves des hommes libres, et qui chez les modernes, séparent les nobles des roturiers. La démocratie la plus absolue établit deux classes : dans l'une sont relégués les étrangers, et ceux qui n'ont pas atteint l'âge prescrit par la loi pour exercer les droits de cité : l'autre est composée des hommes parvenus à cet âge, et nés dans le pays. Il existe donc un principe d'après lequel, entre des individus rassemblés sur un territoire, il en est qui sont membres de l'État, et il en est qui ne le sont pas.

Ce principe est évidemment que, pour être membre d'une association, il faut avoir un certain degré de lumières, et un intérêt commun avec les autres membres de cette association. Les hommes, au-dessous de l'âge légal, ne sont pas censés posséder ce degré de lumières; les étrangers ne sont pas censés se diriger par cet intérêt. La preuve en est que les premiers, en arrivant à l'âge déterminé par la loi, deviennent membres de l'association politique; et que les seconds le deviennent par leur résidence, leurs propriétés ou leurs relations. L'on présume que ces choses donnent aux uns des lumières, aux autres l'intérêt requis.

Mais ce principe a besoin d'une extension ultérieure. Dans nos sociétés actuelles, la naissance dans le pays, et la maturité de l'âge,

ne suffisent point pour conférer aux hommes les qualités propres à l'exercice des droits de cité. Ceux que l'indigence retient dans une éternelle dépendance, et qu'elle condamne à des travaux journaliers, ne sont ni plus éclairés que des enfants sur les affaires publiques, ni plus intéressés que des étrangers à une prospérité nationale, dont ils ne connaissent pas les éléments, et dont ils ne partagent qu'indirectement les avantages.

Je ne veux faire aucun tort à la classe laborieuse. Cette classe n'a pas moins de patriotisme que les autres classes. Elle est prête souvent aux sacrifices les plus héroïques, et son dévouement est d'autant plus admirable qu'il n'est récompensé ni par la fortune ni par la gloire. Mais autre est, je le pense, le patriotisme qui donne le courage de mourir pour son pays, autre est celui qui rend capable de bien connaître ses intérêts. Il faut donc une condition de plus que la naissance et l'âge prescrit par la loi. Cette condition, c'est le loisir indispensable à l'acquisition des lumières, à la rectitude du jugement. La propriété seule assure ce loisir : la propriété seule rend les hommes capables de l'exercice des droits politiques.

Principes de politique, applicables à tous les gouvernements représentatifs, et particulièrement à la constitution actuelle de la France, 1815, chapitres I et VI.

GUIZOT : LA DÉMOCRATIE CONTRE LA LIBERTÉ

Le chaos se cache aujourd'hui sous un mot : *Démocratie*.

C'est le mot souverain, universel. Tous les partis l'invoquent et veulent se l'approprier comme un talisman...

Tel est l'empire du mot *démocratie* que nul gouvernement, nul parti n'ose vivre, et ne croit le pouvoir, sans inscrire ce mot sur son drapeau, et que ceux-là se croient les plus forts, qui portent ce drapeau plus haut et plus loin.

Idee fatale, qui soulève ou foment incessamment la guerre au milieu de nous, la guerre sociale!

C'est cette idée qu'il faut extirper. La paix sociale est à ce prix.

Et avec la paix sociale, la liberté, la sécurité, la prospérité, la dignité, tous les biens moraux et matériels, qu'elle peut seule garantir.

Voici à quelles sources le mot *démocratie* puise sa puissance.

C'est le drapeau de toutes les espérances, de toutes les ambitions sociales de l'humanité, pures ou impures, nobles ou basses, sensées ou insensées, possibles ou chimériques.

C'est la gloire de l'homme d'être ambitieux. Seul ici-bas entre tous les êtres, il ne se résigne point au mal; il aspire incessamment au bien. Pour ses semblables comme pour lui-même. Il respecte, il aime l'humanité. Il veut guérir les misères dont elle souffre; il veut redresser les injustices qu'elle subit.

Mais l'homme est imparfait autant qu'ambitieux. Dans sa lutte ardente et constante pour abolir le mal et pour atteindre au bien, à côté de tout bon penchant marche un mauvais penchant qui le serre de près et lui dispute le pas : le besoin de justice, le besoin de vengeance; l'esprit de liberté, l'esprit de licence, l'esprit de tyrannie; le désir de s'élever, et l'envie d'abaisser ce qui est élevé; l'amour ardent de la vérité, et la témérité présomptueuse de l'intelligence. On peut sonder toute la nature humaine; on trouvera partout le même mélange, le même péril.

Pour tous ces instincts parallèles et contraires, pour tous confusément, les mauvais comme les bons, le mot *démocratie* a des perspectives et des promesses infinies. Il pousse à toutes les pentes, il parle à toutes les passions du cœur de l'homme, aux plus morales et aux plus immorales, aux plus généreuses et aux plus honteuses, aux plus douces et aux plus dures, aux plus bien-faisantes et aux plus destructives. Aux unes il offre tout haut, aux autres, il fait, à voix basse, entrevoir leur satisfaction.

Voilà le secret de sa force...

Le premier pas à faire, pour sortir de ce chaos où nous nous perdons, c'est de reconnaître et d'accepter franchement les éléments, tous les éléments réels et essentiels de la société, telle qu'elle est faite aujourd'hui en France.

C'est parce que nous méconnaissions ces éléments, ou parce que nous leur refusons ce qui est dû, que nous restons ou que nous retombons sans cesse dans le chaos.

On peut torturer une société, peut-être même la détruire; on ne peut pas l'organiser ni la faire vivre contre ce qu'elle est réelle-

ment, en ne tenant pas compte des faits essentiels qui la constituent ou en leur faisant violence.

Je regarde d'abord à ce qui fait la base de la société française, comme de toute société, à l'ordre civil.

La famille; la propriété dans tous ses genres, terre, capital ou salaire; le travail sous toutes ses formes, individuel ou collectif, intellectuel ou manuel; les situations que font aux hommes et les rapports qu'amènent entre eux la famille, la propriété et le travail: c'est la société civile.

Le fait essentiel et caractéristique de la société civile en France, c'est l'unité de lois et l'égalité de droits.

Toutes les familles, toutes les propriétés, tous les travaux sont régis par les mêmes lois, et possèdent ou confèrent les mêmes droits civils.

Point de privilèges, c'est-à-dire point de lois ni de droits civils particuliers pour telles ou telles familles, telles ou telles propriétés, tels ou tels travaux.

C'est un fait nouveau et immense dans l'histoire des sociétés humaines.

Au milieu de ce fait cependant, au sein de cette unité et de cette égalité civile, existent évidemment des diversités et des inégalités nombreuses, considérables, que l'unité de lois et l'égalité de droits civils ne préviennent et ne détruisent point...

Comme la famille, comme la propriété, comme toutes choses en ce monde, le travail a ses lois naturelles et générales. La diversité et l'inégalité entre les travaux, entre les travailleurs, entre les résultats du travail, sont au nombre de ces lois. Le travail intellectuel est supérieur au travail manuel. Descartes en éclairant la France, Colbert en fondant sa prospérité, font un travail supérieur à celui des ouvriers qui impriment les œuvres de Descartes ou qui vivent dans les manufactures protégées par Colbert. Et, parmi ces ouvriers, ceux qui sont intelligents, moraux, laborieux, acquièrent légitimement, par leur travail, une situation supérieure à celle où languissent ceux qui sont peu intelligents, paresseux, licencieux. La variété des tâches et des missions humaines est infinie: le travail est partout dans ce monde, dans la maison du père de famille qui élève ses enfants et administre ses affaires, dans le cabinet de l'homme d'État qui prend part au gouvernement de son pays, du magistrat qui lui rend la justice, du savant

qui l'instruit, du poète qui le charme, dans les champs, sur les mers, sur les routes, dans les ateliers. Et partout, entre tous les genres de travail, dans toutes les classes de travailleurs, la diversité et l'inégalité naissent et se perpétuent : inégalité de grandeur intellectuelle, de mérite moral, d'importance sociale, de valeur matérielle. Ce sont là les lois naturelles, primitives, universelles, du travail, telles qu'elles découlent de la nature et de la condition de l'homme, c'est-à-dire telles que les a instituées la sagesse de Dieu.

C'est contre ces lois que se fait la guerre dont nous sommes les témoins. C'est cette hiérarchie féconde, établie dans la sphère du travail par les décrets de la volonté divine et par les actes de la liberté humaine, qu'il s'agit d'abolir pour y substituer... quoi?... L'abaissement et la ruine du travail par le nivellement des travaux et des travailleurs. Regardez de près au sens que porte habituellement le mot *travail* dans le langage de cette guerre antisociale. On ne dit pas que le travail matériel et manuel soit le seul travail véritable. On rend même de temps en temps au travail purement intellectuel de pompeux hommages. Mais on oublie, on laisse dans l'ombre la plupart des travaux variés qui s'accomplissent à tous les degrés de l'échelle sociale; c'est du seul travail matériel qu'on se préoccupe, c'est celui-là qu'on présente incessamment comme le travail par excellence, celui devant lequel s'effacent tous les autres. On parle enfin de manière à faire naître et à entretenir, dans l'esprit des ouvriers adonnés au travail matériel, le sentiment que c'est leur travail seul qui mérite ce nom et en possède les droits. Ainsi d'une part, on abaisse le niveau des choses; de l'autre, on enfle l'orgueil des hommes. Et, quand il s'agit des hommes eux-mêmes, quand on parle non plus du travail, mais des travailleurs, on procède de la même façon, toujours par voie d'abaissement. C'est à la qualité abstraite d'ouvrier, indépendamment du mérite individuel, qu'on attache tous les droits du travail. C'est ainsi le travail le plus commun, le dernier dans l'échelle, qu'on prend pour base et pour règle, lui subordonnant, c'est-à-dire lui sacrifiant tous les degrés supérieurs, et abolissant partout la diversité et l'inégalité au profit de ce qu'il y a de moindre et de plus bas.

Est-ce là servir, est-ce là seulement comprendre la cause du travail? Est-ce là avancer, ou seulement persévérer dans cette

voie glorieuse de notre civilisation où le travail a grandi et reconquis son rang? N'est-ce pas, au contraire, mutiler, avilir, compromettre le travail, et lui enlever ses beaux titres et ses vrais droits pour y substituer des prétentions absurdes et basses malgré leur insolence? N'est-ce pas enfin méconnaître grossièrement et torturer violemment, dans la sphère du travail, les faits naturels, les éléments réels et essentiels de notre société civile, qui, en se fondant sur l'unité des lois et l'égalité des droits, n'a certes pas prétendu abolir la variété des mérites et des destinées, loi mystérieuse de Dieu dans ce monde et résultat indomptable de la liberté de l'homme?

De la démocratie en France, janvier 1849, chapitres I et V.

« Un homme travaille et recueille le prix de son travail ; ce prix, c'est de l'argent, cet argent, il le convertit en pain, en vêtements, il le consomme enfin, ou s'il en a trop il le prête, et on lui en sert un intérêt dont il vit ; ou bien encore il le donne à qui lui plaît, à sa femme, à ses enfants, à ses amis. » Ces faits simples, légitimes, inévitables, ont été brutalement remis en cause par de dangereux sectaires qui ont voulu y voir des actes d'usurpation et de tyrannie. Ainsi Thiers décrit-il la situation en 1848, afin d'expliquer pourquoi il entreprend de démontrer ce qui aurait dû toujours rester évident. On en a retenu ici les premiers chapitres, consacrés à la déduction théorique de la propriété. Thiers passe ensuite au droit d'héritage (déduit du droit de donner ce que l'on a épargné), en souligne les avantages (« la faculté de transmettre la propriété du père au fils rend infinie l'ardeur au travail »), puis passe à des problèmes plus concrets. Il n'est pas inutile de souligner que le dernier chapitre, qui sert de conclusion, est intitulé « Du mal dans le monde » et démontre « qu'il y a dans la société une portion de mal que les gouvernements doivent s'attacher à réparer, et qu'il y en a une autre inhérente à la nature humaine, qu'aucune perfection imaginable dans les gouvernements ne saurait épargner aux hommes » ; le chapitre se conclut sur le même conseil que le livre de Guizot : appel au christianisme, mais tout ce qu'il pouvait y avoir de pensée vraiment religieuse chez Guizot est absent ; il s'agit simplement de dire au peuple que c'est Dieu et non le riche qui lui a envoyé cette « somme inévitable de douleur, qui est dans l'essence même de l'âme humaine » ; on est aussi loin de la lutte des lumières contre la superstition que de la religion de l'être suprême.

THIERS : DE LA PROPRIÉTÉ : UN DROIT

J'observe l'homme, je le compare à l'animal, je vois que, loin d'obéir à de vulgaires instincts, tels que manger, boire, s'accoupler, dormir, se réveiller, recommencer encore, il sort de ces étroites limites, et qu'à toutes ces manières de se comporter il en ajoute de bien plus relevées, de bien plus compliquées. Il a un esprit pénétrant; avec cet esprit il combine les moyens de satisfaire à ses besoins; il choisit entre ces moyens, ne se borne pas à saisir sa proie au vol comme l'aigle, ou à l'affût comme le tigre, il cultive la terre, apprête ses aliments, tisse ses vêtements, échange ce qu'il a produit avec ce qu'a produit un autre homme, commerce, se défend ou attaque, fait la guerre, fait la paix, s'élève au gouvernement des États, puis, s'élevant plus haut encore, arrive à la connaissance de Dieu. A mesure qu'il est plus avancé dans ces diverses connaissances, il se gouverne moins par la force brutale et plus par la raison, il est plus digne de participer au gouvernement de la société dont il est membre, et tout cela considéré, après avoir reconnu en lui cette sublime intelligence, qui se développe en s'exerçant, après avoir vu qu'en l'empêchant de l'exercer je la lui fais perdre, je le rabaisse, je le rends malheureux et presque digne de son malheur comme l'esclave, je me récrie, et je dis : L'homme a droit d'être libre, parce que sa noble nature exactement observée me révèle cette loi que l'être pensant doit être libre, comme la pomme en tombant a révélé à Newton que les corps graves tendaient les uns vers les autres.

Je défie donc qu'on trouve une autre façon de constater les droits, une autre que la saine et profonde observation des êtres. Quand on a bien observé leur manière constante de se comporter, on conclut à la loi qui les régit, et de la loi on conclut au droit. Cependant je dois ajouter encore une remarque, sans laquelle je donnerais prise à la contradiction. De la loi qui porte les corps graves les uns vers les autres, en concluez-vous, me demanderait-on, en concluez-vous au droit? Direz-vous : La terre a le droit de graviter vers le soleil? Non, je réponds avec Pascal : Terre, tu ne sais pas ce que tu fais. Si tu m'écrases, tu ne le sais pas, et je le sais. Je suis donc ton supérieur!

Non, le droit est le privilège des êtres moraux, des êtres pensants. Je serais presque tenté de dire, mais je ne l'oserais point, que le chien qui vous sert, qui vous aime, a le droit d'être bien traité, parce que cette bête aimante et dévouée se jette à vos pieds et les baise tendrement. Et pourtant je manquerais, en m'exprimant ainsi, à la parfaite justesse du langage. Si vous devez quelque chose à cette créature attachante, c'est parce que vous comprenez ce qu'il lui faut. Quant à elle, elle n'a droit à rien, parce qu'elle désire sans savoir. Ce mot de droit n'appartient qu'aux relations des êtres pensants entre eux. Tous les êtres ont des lois dans cet univers, les êtres moraux comme les êtres physiques, mais les lois, pour les premiers, constituent des droits. Après avoir observé l'homme, je vois qu'il pense, qu'il a besoin de penser, d'exercer cette faculté, qu'en l'exerçant elle se développe, s'agrandit, et je dis qu'il a droit de penser, de parler, car penser, parler, c'est la même chose. Je le lui dois si je suis gouvernement, non pas comme au chien dont je viens de faire mention, mais comme à un être qui sait ce qu'il en est, qui a le sentiment de son droit, qui est mon égal, à qui je donne ce que je sais lui être dû, et qui reçoit fièrement ce qu'il sait lui appartenir. En un mot, c'est toujours la même méthode, c'est-à-dire l'observation de la nature. Je vois que l'homme a telle faculté, tel besoin de l'exercer, je dis qu'il faut lui en donner le moyen, et, comme la langue humaine est infiniment ménagée, et révèle dans ses nuances infinies les nuances infinies des choses, quand il s'agit d'un corps grave, je dis qu'il tend à graviter, parce qu'il y est forcé. Je dis du chien : Ne le maltraitez pas, car il sent vos mauvais traitements, et son aimable nature ne les a pas mérités. Arrivé à l'homme, mon égal devant Dieu, je dis : Il a droit. Sa loi à lui prend ce mot sublime.

Partons donc de ce principe que la propriété, comme tout ce qui est de l'homme, deviendra droit, droit bien démontré, si l'observation de la société révèle le besoin de cette institution, sa convenance, son utilité, sa nécessité, si, enfin, je prouve qu'elle est aussi indispensable à l'existence de l'homme que la liberté elle-même. Parvenu à ce point, je pourrai dire : La propriété est un droit, aussi légitimement que je dis : La liberté est un droit.

De l'Universalité de la propriété. Que la propriété est un fait constant, universel dans tous les temps et dans tous les pays.

La méthode d'observation étant reconnue la seule bonne pour les sciences morales, aussi bien que pour les sciences physiques, j'examine d'abord la nature humaine dans tous les pays, dans tous les temps, à tous les états de civilisation, et partout je trouve la propriété comme un fait général, universel, ne souffrant aucune exception.

Les publicistes, dans le dernier siècle, voulant distinguer entre l'état naturel et l'état civil, se plaisaient à imaginer une époque où l'homme errait dans les forêts et les déserts, n'obéissant à aucune règle fixe, et une autre époque où il s'était aggloméré, réuni, et lié par des contrats appelés lois. On qualifiait du titre de droit naturel les conditions supposées de ce premier état, du titre de droit civil les conditions réelles et connues du second. C'est là une pure hypothèse, car l'homme n'a été découvert nulle part dans l'isolement, même parmi les sauvages les plus grossiers, les plus stupides de l'Amérique et de l'Océanie. De même que parmi les animaux il y en a qui, gouvernés par l'instinct, vivent en troupes, tels que les herbivores qui paissent en commun, tandis que les carnivores vivent isolés pour chasser sans rivaux, de même l'homme a toujours été aperçu en société. L'instinct, la première, la plus ancienne des lois, le rapproche de son semblable, et le constitue un animal sociable. Que ferait-il, s'il en était autrement, de ce regard intelligent par lequel il interroge et répond avant de savoir parler? Que ferait-il de cet esprit qui conçoit, généralise, qualifie les choses, de cette voix qui les désigne par des sons, de cette parole enfin, instrument de la pensée, lien et charme de la société? Un être si noblement organisé, ayant le besoin et le moyen de communiquer avec ses semblables, ne pouvait être fait pour l'isolement. Ces tristes habitants de l'Océanie, les plus semblables aux singes que la création nous présente, consacrés à la pêche, la moins instructive de toutes les manières d'être pour l'homme, ont été trouvés rapprochés les uns des autres, vivant en commun, et communiquant entre eux par des sons rauques et sauvages.

Toujours encore on a trouvé l'homme ayant sa demeure particu-

lière, dans cette demeure sa femme, ses enfants, formant de premières agglomérations qu'on appelle familles, lesquelles juxtaposées les unes aux autres, forment des rassemblements ou peuplades, qui, par un instinct naturel, se défendent en commun, comme elles vivent en commun. Voyez les cerfs, les daims, les chamois paissant tranquillement dans les belles clairières de nos forêts européennes, ou bien sur les plateaux verdoyants des Alpes et des Pyrénées : qu'un souffle d'air porte à leurs sens si fins un son qui les avertisse, ils donnent de la voix ou du pied un signe d'émotion, qui à l'instant se communique à la troupe, et ils fuient en commun, car leur défense est dans la merveilleuse légèreté de leurs jambes. L'homme, né pour créer et braver le canon, l'homme au lieu de fuir, se jette sur les armes plus ou moins perfectionnées qu'il a imaginées, prend un bois à l'extrémité duquel il place une pierre tranchante, et, armé de cette lance grossière, se serre à son voisin, fait tête à l'ennemi, résiste ou cède tour à tour, suivant la direction qu'il reçoit du plus adroit, du plus hardi des membres de la peuplade.

Tous ces actes s'accomplissent d'instinct, avant qu'on ait rien écrit ni sur les lois ni sur les arts, avant qu'on soit convenu de rien. Les règles instinctives de cet état primitif, les plus rudimentaires de toutes, les plus générales, les plus nécessaires, peuvent bien être appelées droit naturel. Or la propriété existe dès ce moment, car on n'a jamais vu que, dans cet état, l'homme n'eût pas sa cabane ou sa tente, sa femme, ses enfants, avec quelques accumulations des produits de sa pêche, de sa chasse ou de ses troupeaux, en forme de provisions de famille. Et si un voisin ayant des instincts précoces d'iniquité veut lui ravir quelques-uns des biens modestes composant son avoir, il s'adresse à ce chef plus fort, plus adroit, autour duquel il a pris l'habitude de se ranger pendant le combat, lui demande redressement, protection, et celui-ci prononce en raison des notions de justice développées dans la peuplade.

Chez tous les peuples, quelque grossiers qu'ils soient, on trouve donc la propriété, comme un fait d'abord, et puis comme une idée, idée plus ou moins claire suivant le degré de civilisation auquel ils sont parvenus, mais toujours invariablement arrêtée. Ainsi le Sauvage chasseur a du moins la propriété de son arc, de ses flèches, et du gibier qu'il a tué. Le nomade qui est pasteur, a du

moins la propriété de ses tentes, de ses troupeaux. Il n'a pas encore admis celle de la terre, parce qu'il n'a pas encore jugé à propos d'y appliquer ses efforts. Mais l'Arabe qui a élevé de nombreux troupeaux, entend bien en être le propriétaire, et vient en échanger les produits contre le blé qu'un autre Arabe, déjà fixé sur le sol, a fait naître ailleurs. Il mesure exactement la valeur de l'objet qu'il donne contre la valeur de celui qu'on lui cède, il entend bien être propriétaire de l'un avant le marché, propriétaire du second après. La propriété immobilière n'existe pas encore chez lui. Quelquefois seulement, on le voit pendant deux ou trois mois de l'année se fixer sur des terres qui ne sont à personne, y donner un labour, y jeter du grain, le recueillir, puis s'en aller en d'autres lieux. Mais pendant le temps qu'il a employé à labourer, à ensemençer cette terre, à la moissonner, le nomade entend en être le propriétaire, et il se précipiterait avec ses armes sur celui qui lui en disputerait les fruits. Sa propriété dure en proportion de son travail. Peu à peu cependant le nomade se fixe et devient agriculteur, car il est dans le cœur de l'homme d'aimer à avoir son *chez-lui*, comme aux oiseaux d'avoir leurs nids, à certains quadrupèdes d'avoir leurs terriers. Il finit par choisir un territoire, par le distribuer en patrimoines où chaque famille s'établit, travaille, cultive pour elle et sa postérité. De même que l'homme ne peut laisser errer son cœur sur tous les membres de la tribu, et qu'il a besoin d'avoir à lui sa femme, ses enfants, qu'il aime, soigne, protège, sur lesquels se concentrent ses craintes, ses espérances, sa vie enfin, il a besoin d'avoir son champ, qu'il cultive, plante, embellit à son goût, enclôt de limites, qu'il espère livrer à ses descendants couvert d'arbres qui n'auront pas grandi pour lui, mais pour eux. Alors à la propriété mobilière du nomade succède la propriété immobilière du peuple agriculteur; la seconde propriété naît, et avec elle des lois compliquées, il est vrai, que le temps rend plus justes, plus prévoyantes, mais sans en changer le principe, qu'il faut faire appliquer par des juges et par une force publique. La propriété résultant d'un premier effet de l'instinct, devient une convention sociale, car je protège votre propriété pour que vous protégiez la mienne, je la protège ou de ma personne comme soldat, ou de mon argent comme contribuable, en consacrant une partie de mon revenu à l'entretien d'une force publique.

Ainsi l'homme, insouciant d'abord, peu attaché au sol qui lui offre des fruits sauvages ou de nombreux animaux à dévorer, sans qu'il ait beaucoup de peine à se donner, s'assied à cette table chargée de mets naturels, et où il y a place pour tous, sans jalousie, sans dispute, tour à tour s'y asseyant, la quittant, y revenant comme à un festin toujours servi par un maître libéral, maître qui n'est autre que Dieu lui-même. Mais peu à peu il prend goût à des mets plus recherchés; il faut les faire naître; il commence à y tenir parce qu'ils valent mieux, parce qu'il a fallu beaucoup travailler pour les produire. Il se partage ainsi la terre, s'attache fortement à sa part, et si des nations la lui disputent en masse il combat en corps de nation; si dans l'intérieur de la cité où il vit, son voisin lui dispute sa parcelle, il plaide devant un juge. Mais sa tente et ses troupeaux d'abord, sa terre et sa ferme ensuite, attirent successivement ses affections, et constituent les divers modes de sa propriété.

Ainsi à mesure que l'homme se développe, il devient plus attaché à ce qu'il possède, plus propriétaire en un mot. A l'état barbare, il l'est à peine; à l'état civilisé, il l'est avec passion. On a dit que l'idée de la propriété s'affaiblissait dans le monde. C'est une erreur de fait. Elle se règle, se précise, et s'affermir loin de s'affaiblir. Elle cesse, par exemple, de s'appliquer à ce qui n'est pas susceptible d'être une chose possédée, c'est-à-dire à l'homme, et dès ce moment l'esclavage cesse. C'est un progrès dans les idées de justice, ce n'est pas un affaiblissement dans l'idée de la propriété. Par exemple encore le seigneur pouvait seul dans le Moyen Age tuer le gibier, nourri sur la terre de tous. Quiconque aujourd'hui rencontre un animal sur sa terre le peut tuer, car il a vécu chez lui. Chez les anciens la terre était la propriété de la République; en Asie elle est celle du despote; dans le Moyen Age elle était celle des seigneurs suzerains. Avec le progrès des idées de liberté, en arrivant à affranchir l'homme on affranchit sa chose; il est déclaré, lui, propriétaire de sa terre, indépendamment de la République, du despote ou du suzerain. Dès ce moment la confiscation se trouve abolie. Le jour où on lui a rendu l'usage de ses facultés, la propriété s'est individualisée davantage, elle est devenue plus propre à l'individu lui-même, c'est-à-dire plus propriété qu'elle n'était.

Autre exemple. Dans le Moyen Age, ou dans les États despoti-

ques, on concédait à l'homme la surface de la terre, mais on ne lui en accordait pas le fond. Le droit de creuser des mines était un droit régalien, qu'on déléguait à prix d'argent, et temporairement, à quelques extracteurs de métaux. Avec le progrès du temps on a compris que l'intérieur de la terre pouvant être le théâtre d'un travail nouveau, devait devenir le théâtre d'une propriété nouvelle, et on a constitué la propriété des mines, de façon qu'aujourd'hui il y a deux propriétés sur la terre, une au-dessus, celle du laboureur, une au-dessous, celle du mineur.

La propriété est donc un fait général, universel, croissant et non décroissant. Les naturalistes, en voyant un animal qui, comme le castor ou l'abeille, construit des demeures, déclarent sans hésiter que l'abeille, le castor sont des animaux constructeurs. Avec le même fondement, les philosophes, qui sont les naturalistes de l'espèce humaine, ne peuvent-ils pas dire que la propriété est une loi de l'homme, qu'il est fait pour la propriété, qu'elle est une loi de son espèce! Et ce n'est pas dire assez que de prétendre qu'elle est une loi de son espèce, elle est celle de toutes les espèces vivantes. Est-ce que le lapin n'a pas son terrier, le castor sa cabane, l'abeille sa ruche? Est-ce que l'hirondelle, joie de nos climats au printemps, n'a pas son nid qu'elle retrouve, qu'elle n'entend pas céder; et si elle avait le don de la pensée, ne serait-elle pas révoltée elle aussi des théories de nos sophistes? L'animal qui pâture vit paisiblement en troupe, comme les nomades du désert, dans certains pâturages dont il ne s'éloigne jamais, car chez lui la propriété se manifeste par l'habitude. Le carnassier, le lion, semblable au sauvage chasseur, ne peut pas vivre en troupe, il se nuirait; il a un arrondissement de destruction, où il entend habiter seul, et d'où il expulse tout autre carnassier qui voudrait partager son gibier. Lui aussi, s'il savait penser, il se proclamerait propriétaire. Et, revenant à l'homme, regardez l'enfant, gouverné par l'instinct non moins que l'animal! Voyez avec quelle naïveté se révèle chez lui le penchant à la propriété! J'observe quelquefois un jeune enfant, héritier unique d'une fortune considérable, comprenant déjà qu'il n'aura point à partager avec d'autres frères le château où sa mère le conduit tous les étés, se sachant donc seul propriétaire du beau lieu où s'écoule son enfance; eh bien! à peine arrivé, il veut dans ce château même avoir son jardin, où il cultivera des légumes qu'il ne mangera point, des fleurs qu'il ne songera point

à cueillir, mais où il sera maître, maître dans un petit coin du domaine, en attendant qu'il le soit du domaine tout entier!

Après avoir vu dans tous les temps, dans tous les pays, l'homme s'approprier tout ce qu'il touche, d'abord son arc et ses flèches, puis sa terre, sa maison, son palais, instituer constamment la propriété comme prix nécessaire du travail, si on raisonnait pour lui ainsi que Pline ou Buffon l'ont fait pour les animaux, on n'hésiterait pas à déclarer, après avoir observé une manière d'être si générale, que la propriété est une loi nécessaire de son espèce. Mais cet animal n'est pas un animal ordinaire, il est roi, roi de la création, comme on aurait dit jadis, et on lui conteste ses titres : on a raison, il faut les examiner de plus près. Le fait, dit-on, n'est pas le droit; la tyrannie aussi est un fait, un fait très-général. Il faut donc prouver que le fait de la propriété est un droit, et en mérite le titre. C'est déjà beaucoup du reste d'avoir montré que ce fait est croissant au lieu d'être décroissant, car la tyrannie s'affaiblit, disparaît au lieu de s'étendre. Toutefois poursuivons, et vous verrez que ce fait est le plus respectable, le plus fécond de tous, le plus digne d'être appelé un droit, car c'est par lui que Dieu a civilisé le monde, et mené l'homme du désert à la cité, de la cruauté à la douceur, de l'ignorance au savoir, de la barbarie à la civilisation.

Des facultés de l'homme. Que l'homme a dans ses facultés personnelles une première propriété incontestable, origine de toutes les autres.

La propriété, ai-je dit, est un fait universel : soumettons ce fait au jugement intime de la conscience humaine, et examinons si ce penchant à s'approprier ou le poisson que l'homme a pêché, ou l'oiseau qu'il a abattu, ou le fruit qu'il a fait naître, ou le champ qu'il a longtemps arrosé de ses sueurs, est de sa part un acte d'usurpation, un larcin commis au préjudice de l'espèce humaine.

Prenons les choses de haut, pour ne rien laisser d'inexploré. Regardons d'abord à notre personne, et le plus près d'elle que nous pourrons. Mon vêtement est bien près de moi; je pourrais, si je l'ai tissu, ou payé à celui qui l'a tissu, prétendre qu'il est à moi, car apparemment ce vêtement qui me garantit du froid ou du

chaud n'est pas un excès de jouissance qu'on doive considérer comme préjudiciable au reste de l'humanité. Mais je veux commencer de plus près encore l'examen de ce qui m'appartient ou ne m'appartient pas, et je m'arrête à considérer mon corps, et dans mon corps le principe vivant qui l'anime.

Je sens, je pense, je veux : ces sensations, ces pensées, ces volontés, je les rapporte à moi-même. Je sens qu'elles se passent en moi, et je me regarde bien comme un être séparé de ce qui l'entoure, distinct de ce vaste univers qui tour à tour m'attire ou me repousse, me charme ou m'épouvante. Je sens bien que j'y suis placé, mais je m'en distingue parfaitement, et je ne confonds ma personne ni avec la terre qui me porte, ni avec les êtres plus ou moins semblables à moi qui m'approchent, et avec lesquels je serais tenté quelquefois de me confondre, tant ils me sont chers, tels que ma femme ou mes enfants. Je me distingue donc de tout le reste de la création, et je sens que je m'appartiens à moi-même.

Que les philosophes, cherchant à s'enquérir de la réalité de nos connaissances, se demandent si tout ce spectacle de l'univers est réel ou ne l'est pas, si Dieu se joue ou ne se joue pas de ma crédulité, en plaçant autour de moi des spectres qui m'abusent, et qui n'ont rien de réel : qu'importe au sujet que je traite ! Ce rocher de granit contre lequel ma barque est près d'échouer, ce cheval emporté qui va se précipiter sur moi, ne seraient ni granit ni cheval, seraient une vaine image, une vapeur colorée, qu'il n'en serait ni plus ni moins pour la vérité qui nous occupe ! Ce granit qui menace ma barque, ce cheval qui menace ma personne, je crois assez en eux pour me détourner ; la sensation que j'en attends est suffisante pour me déterminer. Dès lors, prenant au sérieux le spectacle du monde, et laissant aux métaphysiciens le soin d'en discuter la réalité, je me place dans cette réalité même, et je m'approprie d'abord ma personne, les sensations qu'elle éprouve, les jugements qu'elle porte, les volontés qu'elle conçoit, et je crois pouvoir dire, sans être ni un tyran ni un usurpateur : La première de mes propriétés, c'est moi, moi-même...

Cette reconnaissance opérée, je m'écarte un peu de cet intérieur, de ce centre de mon être, j'en sors, et, sans aller bien loin, je regarde mes pieds, mes bras, mes mains. Je suis encore là certainement, à la limite la plus rapprochée de mon existence, et je dis : Ces pieds, ces bras, ces mains sont à moi, incontestablement à

moi. — On me disputera peut-être les chevaux qui me prêtent leurs pieds agiles pour franchir l'espace. Au nom du genre humain dépossédé, on voudra peut-être me les enlever, en me disant qu'ils sont non à moi, mais à tous. Soit, je le veux bien. Mais ces pieds, ces mains, on n'a pas encore imaginé de me dire qu'ils appartiennent à la totalité de l'espèce humaine : on aurait beau le dire, je ne le croirais pas. Si quelqu'un y touchait, si quelqu'un marchait méchamment sur l'un de mes pieds, je m'irriterais, et si j'étais assez fort je me jetterais sur l'offenseur pour me venger.

Ces pieds, ces mains, ces organes variés qui me mettent en rapport avec l'univers, sont donc à moi, c'est-à-dire que je m'en sers sans cesse, sans scrupule, sans remords d'avoir le bien d'autrui, que je ne songe à les céder à qui que ce soit, à moins que je ne veuille aider celui que j'aime, et qui est privé de l'usage de ses membres. Mais toujours est-il que je ne les confonds avec ceux de personne.

Maintenant ces pieds, ces mains, qui me servent à me porter ou à saisir les objets dont j'ai besoin, ces yeux qui me servent à voir, cet esprit qui me sert à discerner toutes choses, et à en user avantageusement pour moi, ces pieds, ces mains, ces yeux, cet esprit, qui sont à moi, non à un autre, sont-ils égaux à ceux de tous mes semblables? Assurément non. Je remarque dans mes facultés et celles de mes semblables de notables différences, j'observe que les uns par suite de ces différences sont dans la misère ou l'abondance, dans l'impossibilité de se défendre ou dans le cas de dominer les autres.

Est-il vrai en effet que celui-ci a beaucoup de force physique, celui-là très peu? que l'un est fort, mais maladroit? l'autre faible, mais plein d'intelligence? que l'un fera peu de besogne, l'autre beaucoup? que celui-ci est propre à tel emploi, celui-là à tel autre? Est-il vrai, oui ou non, qu'en mettant de côté les inégalités traditionnelles de la naissance, de la fortune, en prenant deux ouvriers dans un atelier quelconque, l'un va déployer une adresse extrême, une diligence infatigable, gagner trois ou quatre fois plus que l'autre, accumuler ces premiers gains, en former un capital avec lequel il spéculera à son tour, et deviendra peut-être immensément riche? Ces facultés heureuses, physiques ou morales, sont certainement à lui. On ne le niera pas, et sans erreur de langage, on pourra dire qu'elles sont sa propriété. Mais cette propriété est inégale,

car avec certaines facultés celui-ci reste pauvre toute sa vie, avec certaines autres celui-là devient riche et puissant. Elles sont la cause essentielle de ce que l'un a peu, l'autre beaucoup.

Voilà donc une première espèce de propriété qui ne sera pas taxée d'usurpation : moi d'abord, puis mes facultés, physiques ou intellectuelles, mes pieds, mes mains, mes yeux, mon cerveau, en un mot mon âme et mon corps.

C'est là une première propriété incontestable, impartageable, à laquelle personne n'a jamais songé à appliquer la loi agraire; dont personne n'a jamais songé à se plaindre ni à moi, ni à la société, ni à ses lois; pour laquelle on peut m'envier, me haïr, mais dont on ne songera jamais à m'enlever une partie pour la donner à d'autres, et pour laquelle on ne fera de querelle qu'à Dieu, en l'appelant Dieu injuste, Dieu méchant, Dieu impuissant, reproches au-dessus desquels il saura probablement se mettre, et dont je ne renonce pas à le justifier avant la fin de ce livre.

De l'emploi des facultés de l'homme ou du travail. Que de l'exercice des facultés de l'homme il naît une seconde propriété, qui a le travail pour origine, et que la société consacre dans l'intérêt universel.

L'homme a donc des facultés fort inégales, par rapport à celles de tel ou tel autre membre de son espèce, mais qui sont incontestablement à lui. Maintenant qu'en fera-t-il? Dieu les lui a-t-il données comme la voix à l'oiseau, pour chanter vainement dans les bois, occuper son oisiveté, ou exciter la rêverie du promeneur solitaire? Peut-être en fera-t-il un jour la voix d'Homère ou du Tasse, de Démosthène ou de Bossuet; mais en attendant Dieu lui a imposé d'autres soins que celui de chanter la nature ou de déplorer la chute des empires. Il l'a destiné à travailler, à travailler rudement, d'un soleil à un autre soleil, à arroser la terre de ses sueurs.

Nudus in nuda humo, tel est l'état dans lequel il l'a jeté sur la terre, dit Pline l'Ancien. C'est à force de travail que l'homme pourvoit à tout ce qui lui manque. Il faut qu'il se vêtisse, en arrachant au tigre ou au lion la peau qui les recouvre pour en couvrir sa nudité; puis les arts se développant, il faut qu'il file

la toison de ses moutons, qu'il en rapproche les fils par le tissage, pour en faire une toile continue qui lui serve de vêtement. Cela ne lui suffit pas, il faut qu'il se dérobe aux variations de l'atmosphère, qu'il se construise une demeure où il échappe à l'inégalité des saisons, aux torrents de la pluie, aux ardeurs du soleil, aux rigueurs de la gelée. Après avoir vaqué à ces soins, il faut qu'il se nourrisse, qu'il se nourrisse tous les jours, plusieurs fois par jour, et tandis que l'animal privé de raison, mais couvert d'un plumage ou d'une fourrure qui le protègent, trouve s'il est oiseau des fruits mûrs suspendus aux arbres, s'il est quadrupède herbivore une table toute servie dans la prairie, s'il est carnassier un gibier tout préparé dans ces animaux qui pâturent, l'homme est obligé de se procurer les aliments en les faisant naître, ou en les disputant à des animaux plus rapides ou plus forts que lui. Cet oiseau, ce chevreuil dont il pourrait se nourrir ont des ailes ou des pieds agiles. Il faut qu'il prenne une branche d'arbre, qu'il la courbe, qu'il en fasse un arc, que sur cet arc il pose un trait, et qu'il abatte cet animal pour s'en emparer, puis enfin qu'il le présente au feu, car son estomac répugne à la vue du sang et des chairs palpitantes. Voici des fruits qui sont amers, mais il y en a de plus doux à côté : il faut qu'il les choisisse, afin de les rendre par la culture plus doux et plus savoureux. Parmi les grains il y en a de vides ou de légers, mais dans le nombre quelques-uns de plus nourrissants : il faut qu'il les choisisse, qu'il les sème dans une terre grasse qui les rendra plus nourrissants encore, et que par la culture il les convertisse en froment. Au prix de ces soins l'homme finit par exister, par exister supportablement, et Dieu aidant, beaucoup de révolutions s'opérant sur la terre, les empires croulant les uns sur les autres, les générations se succédant, se mêlant entre elles du nord au midi, de l'orient à l'occident, échangeant leurs idées, se communiquant leurs inventions, de hardis navigateurs allant de caps en caps, de la Méditerranée à l'Océan, de l'Océan à la mer des Indes, de l'Europe en Amérique, rapprochant les produits de l'univers entier, l'espèce humaine arrive à ce point que sa misère s'est changée en opulence, qu'au lieu de peaux de bête elle porte des vêtements de soie et de pourpre, qu'elle vit des aliments les plus succulents, les plus variés, produits souvent à quatre mille lieues du sol où ils sont consommés, et que sa demeure, pas plus élevée d'abord

que la cabane du castor, a pris les proportions du Parthénon, du Vatican, des Tuileries.

Cet être, si dépourvu, qui n'avait rien, se trouve dans l'abondance. Par quel moyen? par le travail, le travail opiniâtre et intelligent.

Il est nu, privé de tout, en paraissant sur la terre; mais il a des facultés, des facultés inégalement réparties entre les êtres de son espèce; il les emploie, et par cet emploi, il arrive à posséder ce qui lui manquait, à être maître des éléments, et presque de la nature. L'homme a donc ses facultés pour s'en servir, non pour en jouer, comme l'oiseau joue de ses ailes, de son bec ou de sa voix. Le temps du loisir viendra un jour; cette voix, il en fera celle d'un chanteur mélodieux; ces pieds, ces mains, les pieds, les mains d'un danseur agile, mais il faut qu'il travaille durement, longtemps, avant d'en arriver à ces loisirs. Il faut qu'il travaille pour exister. Voilà où conduit l'observation de son être, comme l'observation du castor, du mouton, du lion, conduit à dire que l'un est un animal constructeur, l'autre un herbivore, le troisième un carnassier.

Poussons plus avant. Il faut que l'homme travaille. Il le faut absolument, afin de faire succéder à sa misère native le bien-être acquis de la civilisation. Mais pour qui voulez-vous qu'il travaille? pour lui ou pour un autre?

Je suis né dans une île de l'Océanie. Je me nourris de poisson. J'aperçois qu'à telles heures du jour, le poisson fréquente telles eaux. Avec les brins tordus d'un végétal je forme des fils, puis de ces fils un filet, je le jette dans l'eau, et j'enlève le poisson. Ou bien je suis né en Asie-Mineure, dans ces lieux où l'on dit que s'arrêta l'arche de Noé, et que le grain appelé froment se montra pour la première fois aux hommes. Je me voue à la culture. J'enfonce un fer en terre. Je présente cette terre ainsi remuée à l'air fécondant; j'y jette du grain, je veille autour pendant qu'il pousse; je le recueille quand il est mûr, je le broie, je le sou mets au feu, j'en fais du pain.

Ce poisson que j'ai pêché avec tant de patience, ce pain que j'ai fabriqué avec tant d'effort, à qui sont-ils? A moi qui me suis donné tant de peine, ou bien au paresseux qui dormait pendant que je m'appliquais à la pêche ou à la culture? Le genre humain tout entier répondra que c'est à moi, car enfin il faut que je vive,

et de quel travail vivrai-je, si ce n'est du mien? Si, au moment où je vais porter à ma bouche ce pain que j'ai fabriqué, un paresseux se jetait sur moi et me l'enlevait, que me resterait-il à faire, sinon à me jeter à mon tour sur un autre, à lui rendre ce qu'on m'aurait fait? Celui-ci le rendrait à un troisième, et le monde au lieu d'être un théâtre de travail deviendrait un théâtre de pillage. De plus comme piller est un acte prompt, et facile si l'on est fort, tandis que produire est un acte lent, difficile, exigeant l'emploi de toute la vie, le pillage serait préféré à la pêche, à la chasse, à la culture. L'homme resterait tigre ou lion, au lieu de devenir citoyen d'Athènes, de Florence, de Paris ou de Londres.

Ainsi l'homme n'a rien en naissant, mais il a des facultés variées, puissantes, dont l'emploi peut lui procurer tout ce qui lui manque. Il faut qu'il les emploie. Mais quand il les a employées, il est d'une équité évidente, que le résultat de son travail lui profite à lui, non à un autre, devienne sa propriété, sa propriété exclusive. Cela est équitable, et cela est nécessaire, car il ne travaillerait pas, il s'occuperait à piller, s'il n'était pas sûr de recueillir le fruit de son travail; son semblable en ferait autant, et ces pillards se rejetant les uns sur les autres, ne trouveraient bientôt plus à piller que la nature elle-même. Le monde resterait barbare.

Les arts, en effet, même les plus imparfaits, exigent au moins pour un temps la certitude de la possession. Le poisson dont vit le sauvage pêcheur ne se montre qu'à quelques époques de l'année dans les parages où on le pêche. Le buffle ou le castor, dont vit le sauvage de l'Amérique, ont aussi des habitudes passagères, dont il faut profiter et savoir épier le retour. Enfin, la terre ne produit qu'une moisson qu'il faut attendre pendant une année. Que résulte-t-il de ces conditions de la nature des choses? C'est qu'il faut que l'homme puisse accumuler les fruits de sa pêche, de sa chasse, de sa culture, et que personne dans l'intervalle ne puisse les lui enlever, car autrement il ne se donnerait pas la peine de les produire. Il ne ferait que ce qui serait nécessaire pour vivre au moment même où il serait sollicité par la faim. Il ne cultiverait aucun art, il vivrait toute l'éternité de ce qui pourrait se cueillir rapidement, et s'ensevelir à l'instant même dans l'asile inviolable de son estomac, c'est-à-dire de glands, ou de quelques oiseaux tués avec une pierre et une fronde. Mais tout art qui exige du temps, de la réflexion, de l'accumulation, il y renonce-

rait, s'il n'avait la certitude d'en recueillir les produits. Il y en a un surtout, le premier de tous, l'agriculture, qu'il abandonnerait à jamais, si la possession de la terre ne lui était assurée. Car cette terre féconde, il faut s'attacher à elle, s'y attacher pour la vie, si on veut qu'elle réponde par sa fécondité à votre amour. Il faut y fixer sa chaumière, l'entourer de limites, en éloigner les animaux nuisibles, brûler les ronces sauvages qui la couvrent, les convertir en une cendre féconde, détourner les eaux infectes qui croupissent sur sa surface pour les convertir en eaux limpides et vivifiantes, planter des arbres qui en écartent ou les ardeurs du soleil ou le souffle des vents malfaisants, et qui mettront une ou deux générations à croître, il faut enfin que le père y naisse et y meure, après le père le fils, après le fils les petits-fils! Qui donc se donnerait tous ces soins, si la certitude qu'un usurpateur ne viendra pas détruire ces travaux, ou sans les détruire s'en emparer pour lui, n'excitait, ne soutenait l'ardeur de la première, de la seconde, de la troisième génération? Cette certitude, qu'est-elle? sinon la propriété admise, garantie par les forces de la société?

Ces exemples sont tous empruntés à l'état primitif des sociétés. Mais en se développant, l'homme ne change pas. Il a beau se mieux vêtir, se mieux loger, se mieux nourrir, il a beau se couvrir d'or et de pourpre, vivre dans les palais construits par le Bramante, y savourer les mets les plus recherchés, il a beau élever son âme jusqu'à Platon, il a toujours le même cœur, il est exposé aux mêmes misères, et il lui faut les mêmes mobiles pour en sortir. S'il s'arrêtait un instant dans son effort sur la nature, elle redeviendrait sauvage. On avait négligé quelques jours, par une criminelle jalousie de peuple à peuple, la prodigieuse route qui traverse le Simplon, et la nature roulant incessamment des blocs de glace, des torrents de neige, même de simples filets d'eau, sur ce plan continu attaché au flanc des Alpes, l'avait bientôt rendu impraticable. S'il suspendait un seul moment ses efforts, l'homme serait vaincu par la nature; et si un seul jour il cessait d'être stimulé par l'attrait de la possession, il laisserait retomber nonchalamment ses bras, et dormirait à côté des instruments de son travail abandonné.

Tous les voyageurs ont été frappés de l'état de langueur, de misère, et d'usure dévorante, des pays où la propriété n'était pas suffisamment garantie. Allez en Orient où le despotisme se pré-

tend propriétaire unique, ou, ce qui revient au même, remonte au Moyen Age, et vous verrez partout les mêmes traits : la terre négligée parce qu'elle est la proie la plus exposée à l'avidité de la tyrannie, et réservée aux mains esclaves qui n'ont pas le choix de leur profession; le commerce préféré, comme pouvant échapper plus facilement aux exactions; dans le commerce, l'or, l'argent, les bijoux recherchés comme les valeurs les plus faciles à cacher; tout capital prompt à se convertir en ces valeurs, et quand il se résout à se prêter, se donnant à un taux exorbitant, se concentrant dans les mains d'une classe proscrite, laquelle affichant la misère, vivant dans des maisons hideuses au dehors, somptueuses au dedans, opposant une constance invincible au maître barbare qui veut lui arracher le secret de ses trésors, se dédommage en lui faisant payer l'argent plus cher, et se venge ainsi de la tyrannie par l'usure.

Au contraire, que par les progrès du temps, ou la sagesse du maître, la propriété soit respectée, à l'instant la confiance renaît, les capitaux reprennent leur importance relative, la terre valant tout ce qu'elle est destinée à valoir redevient féconde, l'or, l'argent, si recherchés, ne sont plus que des valeurs incommodes et perdent de leur prix; la classe qui les détenait, restée habile, a recouvré la dignité avec la sécurité; elle ne cache plus sa richesse, elle la montre avec confiance, et la prête à un intérêt modique. L'activité est universelle et continue; l'aisance générale la suit, et la société, épanouie comme une fleur à la rosée et au soleil, s'étale de toutes parts aux yeux charmés qui la contemplent. Et si on voulait attribuer cet état prospère des sociétés civilisées à la liberté, dont Dieu me préserve de contester la vertu bienfaisante! je répondrais que c'est à la propriété respectée qu'on doit ces beaux résultats, car Venise n'était pas libre, mais ses tyrans respectant le travail, elle était devenue la plus riche esclave de la terre.

Je me résume donc, et je dis : L'homme a une première propriété dans sa personne et ses facultés; il en a une seconde, moins adhérente à son être, mais non moins sacrée, dans le produit de ces facultés, qui embrasse tout ce qu'on appelle les biens de ce monde, et que la société est intéressée au plus haut point à lui garantir, car sans cette garantie point de travail, sans travail pas de civilisation, pas même le nécessaire, mais la misère, le brigandage et la barbarie.

De l'inégalité des biens. Que de l'inégalité des facultés de l'homme, naît forcément l'inégalité des biens.

Il résulte de l'exercice des facultés humaines, fortement excitées, que ces facultés étant inégales chez chaque homme, l'un produira beaucoup, l'autre peu, que l'un sera riche, l'autre pauvre, qu'en un mot l'égalité cessera dans le monde. Il est bien entendu que je ne parle pas de cette égalité qui consiste à vivre sous les mêmes lois, à obéir aux mêmes autorités, à encourir les mêmes peines, à obtenir les mêmes récompenses, à subir enfin les mêmes conditions sociales, et qu'on appelle l'égalité devant la loi, mais de cette égalité qui consisterait à posséder la même somme de biens, qu'on eût été habile ou malhabile, laborieux ou paresseux, heureux ou malheureux dans son travail. La première est nécessaire, incontestable, et toute société où elle manque n'est que tyrannie. Voyons ce qu'il faut penser de la seconde.

D'abord revenons au premier fait dont nous sommes partis. Ces facultés inégales, consistant en plus de force musculaire, ou plus de force intellectuelle, en certaines aptitudes du corps ou de l'esprit, quelquefois de l'un et de l'autre, comme chez ce mécanicien adroit qui de ses mains ajuste si bien les ressorts d'une machine, chez ce sculpteur habile qui taille si exactement dans le marbre l'image qui est dans sa tête, chez ce guerrier qui joint à un coup d'œil si prompt, si sûr, un grand courage, une forte santé, ces facultés à la fois physiques et morales sont à l'homme à qui Dieu les donna. Il les tient de Dieu, de ce Dieu que je nommerai comme il vous plaira, dieu, fatalité, hasard, auteur enfin quel qu'il soit, auteur des choses, les laissant faire ou les faisant, les souffrant ou les voulant. Vous avouerez qu'il est le principal coupable, le principal auteur du mal, si mal il y a, dans les inégalités dont vous seriez disposé à vous plaindre. Même avant que le temps, de longs travaux accumulés, les transmissions de générations en générations, aient ajouté aux premières inégalités naturelles de nouvelles inégalités conventionnelles, vous avouerez que, même à l'état sauvage, l'homme bien doué a de grands avantages. S'agit-il de chasser ? il est plus adroit, il a deux fois plus à manger que son voisin. S'agit-il de se défendre ? il est plus fort, il a deux fois plus de moyens de résister. L'inégalité paraît donc au début même de l'existence sociale, elle se

montre au premier jour, et les inégalités ultérieures de la société la plus riche ne sont que l'ombre allongée d'un corps déjà bien élevé.

Quand il s'agit de droit, un peu ou beaucoup ne font pas une différence appréciable. L'égalité des biens est ou n'est pas le droit de l'humanité : si elle est ce droit, l'égalité serait autant violée aux premiers jours des sociétés, quand le sauvage plus adroit, plus intelligent, est plus riche en produits de sa chasse ou de sa pêche, mieux pourvu des moyens de se défendre ou de soumettre les autres, que lorsque plus tard, ce sauvage devenu membre d'une société civilisée, est un seigneur immensément riche, à côté d'un pauvre homme privé du nécessaire.

Mais moi, qui m'en rapporte aux faits visibles pour augurer des volontés de Dieu, c'est-à-dire des lois de la création, je déclare que puisque l'homme est inégalement doué, Dieu a voulu sans doute qu'il eût des jouissances inégales, et que quand il a donné à l'un une ouïe, une vue, un odorat très fins, à l'autre les sens les plus obtus; à celui-ci le moyen de produire et de manger beaucoup, à celui-là des bras et un estomac débiles; que quand il a fait de l'un le brillant Alcibiade, doué de toutes les facultés à la fois, de l'autre le crétin, idiot et goîtreux de la vallée d'Aoste, il a fait tout cela pour qu'il en résultât des différences dans la manière d'être de ces individus si diversement dotés. Lorsque, étendant encore plus ma vue, je vais de l'homme au cheval et au chien, du cheval et du chien à la taupe, au polype, au végétal; lorsque, dans une même forêt, je vois à côté du chêne superbe une humble fougère, entre les chênes eux-mêmes quelques-uns plus heureux, que la terre, la pluie, le soleil ont favorisé, qui ont grandi entre tous, puis entre eux un plus heureux encore qui a échappé au fer du bûcheron ou aux éclats de la foudre, et qui élève au milieu de la forêt sa tête majestueuse, je me dis que ces inégalités furent probablement la condition de ce plan sublime, qu'un grand génie a défini *l'unité dans la variété, la variété dans l'unité*.

Mais ce pittoresque de l'univers qui vous séduit, me dira-t-on, pourrait bien être une iniquité, car César, dans l'ordre moral, peut être fort intéressant à considérer, il n'en est pas moins un tyran, tyran séduisant, plein de génie, mais un tyran.

Je comprends l'objection.

Quoique bien certainement on soit fondé à rapporter à la créa-

tion elle-même le principe de toute inégalité humaine, cependant il est vrai que Dieu nous livre quelquefois son œuvre, en nous chargeant de la modifier, de la régler, comme un maître livre à son apprenti un travail commencé à terminer. Ainsi il a permis qu'il y eût un César, c'est-à-dire un être plus fort, capable d'opprimer les autres, mais il nous a prescrit de contenir cet être, de lui opposer des lois. Soit : mais voyons si ce penchant à travailler beaucoup, par suite à posséder beaucoup, est l'un de ces penchants despotiques, nécessaires à contenir, à réprimer. Là est toute la question.

Cet homme qui travaille activement et accumule, fait-il du mal à quelqu'un ? Il laboure avec ardeur, avec constance, à côté d'un autre qui creuse à peine la terre. Il a des greniers pleins, à côté de son voisin qui les a vides, ou à demi pleins. A-t-il fait du mal à ce voisin ? Son abondance lui a-t-elle été dérobée ? Oh ! dans ce cas il y aurait larcin, violence, mal causé à autrui. Mais il a travaillé, travaillé plus ou mieux qu'un autre. Il n'a donc pas nui comme celui qui usurpe ou opprime. Il y a un peu plus de grains sur le sol, un peu plus de richesse dans la société, et voilà tout. Quel tort en s'enrichissant lui-même a-t-il fait autour de lui ? Aucun assurément.

Quel intérêt la société aurait-elle à l'empêcher ? Aucun, elle serait insensée, car elle aurait, sans nul profit, diminué sur le sol la masse des choses utiles ou nécessaires à l'homme.

Il n'y a donc point de mal, ni pour vous, ni pour elle, et elle doit laisser l'homme exercer ses facultés tant qu'il lui plaira.

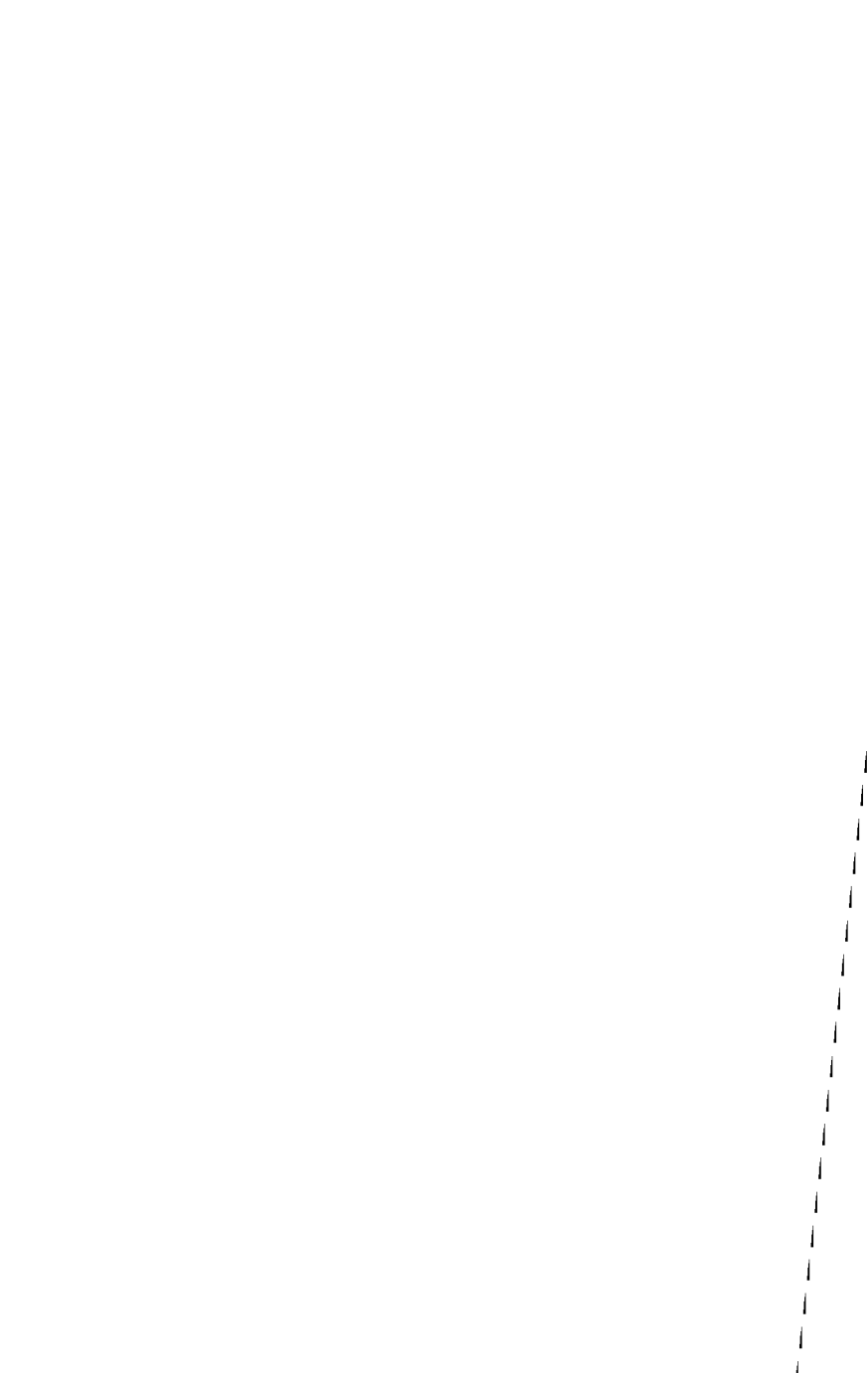
Il est vrai toutefois que cette opulence vous cause un mal, c'est celui de la comparaison. Elle vous offusque, elle excite votre envie. C'est un mal certainement, et bien cruel, j'en conviens, mais qui n'est pas sans compensation, et la société, toutes choses mûrement examinées, déclare la compensation tellement grande, que dans tous les temps, dans tous les pays, elle a cru sage de laisser l'envie souffrir, et la prospérité des individus s'accroître, en raison de leur habileté ou de leur application au travail. Cette compensation du reste la voici.

C'est par la voie de l'échange que les hommes se procurent la plupart des objets dont ils ont besoin. Ainsi ils ne font pas tous toutes choses. Ils en font certaines, auxquelles ils s'appliquent exclusivement, et arrivent ainsi à les mieux faire. Ils donnent ensuite une partie de celles qu'ils ont produites, pour se procurer

celle qu'ils ont laissé à d'autres le soin de produire, et il en résulte ce qui suit. Quand il y a plus de grains, par exemple, ou plus de tissus, les uns et les autres sont à meilleur marché. Il y en a plus pour tout le monde. Celui donc qui se livrant à son goût, à son habileté pour le travail, s'expose, en devenant plus riche, à choquer votre envie, à contribuer à la prospérité commune, et notamment à la vôtre. Si, grâce à ses efforts, il y a plus de grains, ou plus de fer, ou plus de tissus, ou plus d'outils, ou plus d'argent, il y a plus de tout cela pour tous. L'abondance qu'il a contribué à créer est au profit de l'humanité, et la société lui permet de grandir, en résultât-il une inégalité par rapport à d'autres qui travaillent moins bien, elle le lui permet parce que la prospérité générale grandit avec sa prospérité à lui. Elle arrêterait l'individu qui voudrait opprimer ses semblables, mais celui qui emploiera ses facultés à multiplier sur le sol les objets utiles à l'homme, aliments, vêtements, habitations, qui rendra ces objets plus abondants, meilleurs, plus sains, dût-il, pour lui ou ses enfants, convertir ses aliments en mets recherchés, ses vêtements en pourpre, sa maison en palais, elle l'autorise, l'encourage, sans s'inquiéter du contraste, sans compatir aux peines de l'envieux, car l'envieux lui-même paye son pain, ses habits, son logement à meilleur marché, et s'il veut à son tour produire, il payera l'intérêt de l'argent à plus bas prix. Le travail lui sera plus facile.

Le principe de l'égalité sainement entendue n'infirmé donc en rien le principe de la propriété, quelque inégale que celle-ci puisse devenir par la supériorité du travail de l'un sur l'autre, et jusqu'ici du moins la chaîne de nos raisonnements s'allonge sans s'affaiblir.

De la propriété, Paris, Paulin, Lheureux et Cie, 1848.



Peu de textes de Ricardo à citer, car si la pensée du Sujet est présente dans les *Principes de l'économie politique et de l'impôt*, c'est plus dans les présupposés et la construction générale que dans des discours particuliers. Ricardo moralise peu et ne fait pas de déclarations de principes. Say au contraire s'y attarde, et discute longuement les propositions qui lui semblent essentielles : c'est chez lui que se trouve le plus nettement exposée la doctrine du libéralisme économique. Le minutieux répertoire qu'il dresse des violations de la propriété fait mesurer l'étendue des droits qu'en principe il lui reconnaît. C'est chez lui aussi qu'est le plus clairement formulé l'idéal de la « santé » économique : l'absence d'intervention; elle s'appuie sur un principe : « l'intérêt personnel est le meilleur juge »; la « marche naturelle » de l'offre et de la demande, si elle n'est pas troublée par des immixtions intempestives, permet une transparence du besoin au profit qui fait de l'économie une manifestation directe du substrat anthropologique.

Stuart Mill quitte le plan des principes : il consacre de nombreuses pages à discuter les formes concrètes des solutions proposées aux problèmes sociaux. On en a retenu sa critique des projets visant à assurer un salaire minimal, et les propositions qu'il formule en son nom. Le chapitre consacré à la petite propriété éclaire la dernière de ces solutions; et puisqu'il raisonne sur l'exemple français, il faut se souvenir que c'est une politique qui fut réellement appliquée, après 1870.

JEAN-BAPTISTE SAY : ÉTENDUE ET VIOLATIONS DE LA PROPRIÉTÉ

Le philosophe spéculatif peut s'occuper à chercher les vrais fondements du droit de propriété; le jurisconsulte peut établir les règles qui président à la transmission des choses possédées; la science politique peut montrer qu'elles sont les plus sûres garanties de ce droit; quant à l'économie politique, elle ne considère la propriété que comme le plus puissant des encouragements à la multiplication des richesses. Elle s'occupera peu de ce qui la fonde et la garantit, pourvu qu'elle soit assurée. On sent, en effet, que ce serait en vain que les lois consacraient la propriété, si le gouvernement ne savait pas faire respecter les lois, s'il était au-dessus de son pouvoir de réprimer le brigandage; s'il l'exerçait lui-même¹; si la complication des dispositions législatives et les subtilités de la chicane rendaient tout le monde incertain dans sa possession. On ne peut dire que la propriété existe que là où elle existe non seulement de droit, mais de fait. C'est alors seulement que l'industrie obtient sa récompense naturelle et qu'elle tire le plus grand parti possible de ses instruments : les capitaux et les terres.

Il y a des vérités tellement évidentes qu'il paraît tout à fait superflu d'entreprendre de les prouver. Celle-là est du nombre. Qui ne sait que la certitude de jouir de fruit de ses terres, de ses capitaux, de son labeur, ne soit le plus puissant encouragement qu'on puisse trouver à les faire valoir? Qui ne sait qu'en général nul ne connaît mieux que le propriétaire le parti qu'on peut tirer de sa chose, et que nul ne met plus de diligence à la conserver? Mais en même temps combien dans la pratique ne s'écarte-t-on pas de ce respect des propriétés qu'on juge si avantageux en théorie! Sur quels faibles motifs n'en propose-t-on pas souvent la violation! Et cette violation, qui devrait exciter naturellement quelque indignation, qu'elle est facilement excusée par ceux qui n'en sont pas

1. La force d'un particulier est si peu de chose, comparée à la force de son gouvernement, que les particuliers n'ont de moyens assurés de se garantir des exactions, des abus d'autorité, que dans les pays où leurs droits sont protégés par la liberté de la presse qui révèle tous les abus, et par une véritable représentation nationale, qui les réprime.

victimes! tant il y a peu de gens qui sentent avec quelque vivacité ce qui ne les blesse pas directement, ou qui, sentant vivement, sachent agir comme ils savent penser!

Il n'y a point de propriété assurée partout où un despote peut s'emparer, sans leur consentement, de la propriété de ses sujets. La propriété n'est guère plus assurée, lorsque le consentement n'est qu'illusoire. Si, en Angleterre, où les impôts ne peuvent être établis que par les représentants de la nation, le ministère disposait de la majorité des votes, soit au moyen de l'influence qu'il exerce sur les élections, soit en raison de la multitude de places dont on lui a imprudemment laissé la distribution, alors l'impôt ne serait réellement pas voté par des représentants de la nation; ceux qu'on qualifierait ainsi ne seraient, dans le fait, que des représentants du ministère; et le peuple anglais ferait forcément des sacrifices énormes pour soutenir une politique qui ne lui serait nullement favorable.

Je remarquerai qu'on peut violer le droit de propriété, non seulement en s'emparant des produits qu'un homme doit à ses terres, à ses capitaux, ou à son industrie, mais encore en le gênant dans le libre emploi de ces mêmes moyens de production; car le droit de propriété, ainsi que le définissent les jurisconsultes, est le droit d'user, et même d'abuser.

Ainsi, c'est violer la propriété territoriale que de prescrire à un propriétaire ce qu'il doit semer ou planter, que de lui interdire telle culture ou tel mode de culture.

C'est violer la propriété du capitaliste que de lui interdire tel ou tel emploi de capitaux, comme lorsqu'on ne lui permet pas de faire des magasins de blé, ou lorsqu'on l'oblige de porter son argenterie à la Monnaie, ou bien qu'on l'empêche de bâtir sur son terrain, ou lorsqu'on lui prescrit la manière de bâtir.

On viole encore la propriété du capitaliste, lorsque, après qu'il a des fonds engagés dans une industrie quelconque, on prohibe ce genre d'industrie, ou qu'on le surcharge de droits tellement onéreux qu'ils équivalent à une prohibition. C'est ce qui est arrivé sous le gouvernement de Bonaparte relativement au sucre de canne, dont la consommation fut réduite des quatre cinquièmes. Le même gouvernement s'empara de la fabrication exclusive du tabac, au grand détriment de la culture et des manufactures qui s'occupaient de ce produit.

C'est violer la propriété industrielle d'un homme que de lui interdire l'usage de ses talents et de ses facultés, si ce n'est dans le cas où ils attentent aux droits d'un autre homme ².

C'est encore violer la propriété industrielle que de mettre un homme en réquisition pour certains travaux, lorsqu'il a jugé à propos de se consacrer à d'autres travaux; comme lorsqu'on force un homme qui a étudié les arts et le commerce, à suivre le métier de la guerre, ou simplement à faire un service militaire accidentel.

Je sais bien que le maintien de l'ordre social, qui garantit la propriété, passe avant la propriété même; mais il ne faut pas que la conservation de l'ordre puisse servir de prétexte aux vexations du pouvoir, ni que la subordination donne naissance au privilège. L'industrie a besoin de garantie contre ces abus, et jamais on ne lui voit prendre un véritable développement dans les lieux où commande une autorité sans contrepoids.

2. Les talents industriels sont la plus incontestable des propriétés, puisqu'on les tient immédiatement de la nature et de ses propres soins. Ils établissent un droit supérieur à celui des propriétaires de terre, qui remonte à une spoliation (car on ne peut pas supposer qu'une terre ait toujours été transmise légitimement depuis le premier occupant jusqu'à nos jours); un droit supérieur à celui du capitaliste : car, en supposant même que le capital ne fût le fruit d'aucune spoliation, mais d'une accumulation lente pendant plusieurs générations, il faut encore, de même que pour la terre, le concours de la législation pour en consacrer l'hérédité, concours qu'elle n'a pu accorder qu'à certaines conditions. Mais, quelque sacrée que soit la propriété des talents industriels, des facultés naturelles et acquises, elle est méconnue non seulement dans l'esclavage qui viole ainsi la plus indisputable des propriétés, mais dans bien d'autres cas beaucoup moins rares.

Le gouvernement viole la propriété que chacun a de sa personne et de ses facultés, lorsqu'il s'empare d'une certaine industrie, comme de celle des agents de change et des courtiers, et qu'il vend à des privilégiés le droit exclusif d'exercer ces fonctions. Il viole encore plus la propriété, lorsque, sous prétexte de la sûreté publique, ou seulement de la sûreté du gouvernement lui-même, il vous empêche de changer de lieu, ou bien lorsqu'il autorise un gendarme, un commissaire de police, un juge, à vous détenir, tellement que personne n'a la complète certitude de pouvoir disposer de son temps, de ses facultés, ni de terminer une affaire commencée. La sûreté publique serait-elle mieux violée par un brigand que tout tend à réprimer, et qui est toujours si promptement réprimé?

Les contributions publiques, même lorsqu'elles sont consenties par la nation, sont une violation des propriétés, puisqu'on ne peut lever des valeurs qu'en les prenant sur celles qu'ont produites les terres, les capitaux et l'industrie des particuliers; aussi, toutes les fois qu'elles excèdent la somme indispensable pour la conservation de la société, il est permis de les considérer comme une spoliation.

Il y a quelques autres cas excessivement rares, où l'on peut, avec quelque avantage, intervenir entre le particulier et sa propriété. C'est ainsi que, dans les pays où l'on reconnaît ce malheureux droit de l'homme sur l'homme, droit qui blesse tous les autres, on pose cependant certaines bornes au pouvoir du maître sur l'esclave; c'est encore ainsi que la crainte de provoquer le dessèchement des cours d'eau, ou la nécessité de procurer à la société des bois de marine ou de charpente dont on ne saurait se passer, fait tolérer des règlements relatifs à la coupe des forêts particulières; et que la crainte de perdre les minéraux qu'enferme le sol, impose quelquefois au gouvernement l'obligation de se mêler de l'exploitation des mines. On sent en effet que, si la manière d'exploiter restait entièrement libre, un défaut d'intelligence, une avidité trop impatiente, ou des capitaux insuffisants pourraient conseiller à un propriétaire des fouilles superficielles qui épuiserait les portions les plus apparentes et souvent les moins fécondes d'une veine, et feraient perdre la trace des plus riches filons. Quelquefois une veine minérale passe au-dessous du sol de plusieurs propriétaires, mais l'accès n'en est praticable que par une seule propriété; il faut bien dans ce cas vaincre la volonté d'un propriétaire récalcitrant, et déterminer le mode d'exploitation; encore n'oserais-je pas répondre qu'il ne fût préférable de respecter son travers et que la société ne gagnât d'avantage à maintenir inviolablement les droits d'un propriétaire, qu'à jouir de quelques mines de plus.

Enfin, la sûreté publique exige quelquefois impérieusement le sacrifice de la propriété particulière, et l'indemnité qu'on donne en pareil cas n'empêche pas qu'il n'y ait violation de la propriété : car le droit de propriété embrasse la libre disposition du bien; et le sacrifice du bien, moyennant une indemnité, est une disposition forcée.

Lorsque l'autorité publique n'est pas spoliatrice elle-même, elle

procure aux nations le plus grand des bienfaits, celui de les garantir des spoliateurs³. Sans cette protection qui prête le secours de tous aux besoins d'un seul, il est impossible de concevoir aucun développement important des facultés productives de l'homme, des terres et des capitaux; il est impossible de concevoir l'existence des capitaux eux-mêmes, puisqu'ils ne sont que des valeurs accumulées et travaillant sous la sauvegarde de l'autorité publique. C'est pour cette raison que jamais aucune nation n'est parvenue à quelque degré d'opulence sans avoir été soumise à un gouvernement régulier; c'est à la sûreté que procure l'organisation politique que les peuples policés doivent non seulement les productions innombrables et variées qui satisfont à leurs besoins, mais encore les beaux-arts, les loisirs, fruits de quelques accumulations, et sans lesquels ils ne pourraient pas cultiver les dons de l'esprit, ni par conséquent s'élever à toute la dignité que comporte la nature de l'homme.

Le pauvre lui-même, celui qui ne possède rien, n'est pas moins intéressé que le riche au respect des droits de la propriété. Il ne peut tirer parti de ses facultés qu'à l'aide des accumulations qui ont été faites et protégées; tout ce qui s'oppose à ces accumulations ou les dissipe nuit essentiellement à ses moyens de gagner; et la misère, le dépérissement des classes indigentes, suit toujours le pillage et la ruine des classes riches. C'est par un sentiment confus de cette utilité du droit de propriété, autant qu'à cause de l'intérêt privé des riches, que, chez toutes les nations civilisées, l'atteinte portée aux propriétés est poursuivie et punie comme un crime. L'étude de l'économie politique est très propre à justifier et à fortifier cette législation, et elle explique pourquoi les heureux effets du droit de propriété sont d'autant plus frappants qu'il est mieux garanti par la constitution politique.

Traité d'économie politique, 1841, livre 1^{er}, chapitre xiv.
trad. Guillaumin, Paris, 1848.

3. On peut être dépouillé par la fraude comme par la force, par un jugement inique, par une vente illusoire, par des terreurs religieuses, de même que par la rapacité des gens de guerre ou par l'audace des brigands.

JEAN-BAPTISTE SAY : LAISSER FAIRE...

La nature des besoins de la société détermine à chaque époque et selon les circonstances, une demande plus ou moins vive de tels ou tels produits. Il en résulte que, dans ces genres de production, les services productifs sont un peu mieux payés que dans les autres branches de la production, c'est-à-dire que les profits qu'on y fait sur l'emploi de la terre, des capitaux et du travail, y sont un peu meilleurs. Ces profits attirent de ce côté des producteurs, et c'est ainsi que la nature des produits se conforme toujours naturellement aux besoins de la société. On a déjà vu que ces besoins sont d'autant plus étendus que la production est plus grande, et que la société en général achète d'autant plus qu'elle a plus de quoi acheter.

Lorsque au travers de cette marche naturelle des choses, l'autorité se montre et dit : *Le produit qu'on veut créer, celui qui donne les meilleurs profits, et par conséquent celui qui est le plus recherché, n'est pas celui qui convient ; il faut qu'on s'occupe de tel autre*, elle dirige évidemment une partie des moyens de production vers un genre dont le besoin se fait moins sentir, aux dépens d'un autre, dont le besoin se fait sentir davantage.

Un arrêt du conseil du roi, rendu en 1737, obligeait les propriétaires qui voulaient planter un terrain en vignes, d'en obtenir la permission de l'intendant de la province, comme si le propriétaire ne savait pas mieux que l'intendant, le genre de culture où son terrain lui rapporterait le plus, et comme si le produit qui devait rapporter le plus n'était pas celui dont le besoin se faisait le plus sentir.

En 1794, il y eut en France des personnes persécutées, et même conduites à l'échafaud, pour avoir transformé des terres labourées en prairies artificielles. Cependant, du moment que ces personnes trouvaient plus d'avantages à élever des bestiaux qu'à cultiver des grains, on peut être certain que les besoins de la société réclamaient plus de bestiaux que de grains, et qu'elles pouvaient produire une plus grande valeur dans la première de ces denrées que dans la seconde.

L'administration disait que la valeur produite importait moins

que la nature des produits, et qu'elle préférerait qu'un arpent de terre produisît pour vingt francs de blé plutôt que pour trente francs de fourrage. Elle calculait mal; car si le terrain produisait un hectolitre de blé valant vingt francs, ce même arpent cultivé en prairie, et donnant un produit de trente francs, aurait procuré un hectolitre et demi de blé au lieu d'un hectolitre. Que si le blé était assez rare et assez cher pour que l'hectolitre valût plus que le fourrage, l'ordonnance était superflue : l'intérêt du producteur suffisait pour lui faire cultiver du blé ¹.

Il ne reste donc plus qu'à savoir qui, de l'administration ou du cultivateur, sait le mieux quel genre de culture rapportera davantage; et il est permis de supposer que le cultivateur qui vit sur le terrain, l'étudie, l'interroge, qui plus que personne est intéressé à en tirer le meilleur parti, en sait à cet égard plus que l'administration.

Si on insiste, et si on dit que le cultivateur ne connaît que le prix courant du marché, et ne saurait prévoir, comme l'administration, les besoins futurs du peuple, on peut répondre que l'un des talents des producteurs, talent que leur intérêt les oblige de cultiver avec soin, est non seulement de connaître, mais de prévoir les besoins ².

Lorsqu'à une autre époque, on a forcé les particuliers à planter des betteraves ou du pastel dans des terrains qui produisaient du blé, on a causé un mal du même genre; et je ferai remarquer, en passant, que c'est un bien mauvais calcul que de vouloir obliger

1. A l'époque dont il est question, le blé ne manquait réellement pas; le cultivateur avait seulement de la répugnance à le vendre contre du papier-monnaie. En échange d'une valeur réelle, on avait du blé à très bon compte, et cent mille cultivateurs auraient transformé en terres labourables leurs prairies qu'ils n'auraient pas donné plus de grains contre un papier-monnaie qui ne leur inspirait aucune confiance.

2. On sent bien que, dans la circonstance d'une ville assiégée, d'un pays bloqué, et dans tous les cas où l'administration a des moyens que n'ont pas les particuliers, de prévoir les extrémités où l'on peut être réduit, on ne doit pas se conduire d'après les règles ordinaires. Aux violences qui troublent la marche naturelle des choses, on doit quelquefois opposer des moyens violents, quelque fâcheuse que soit d'ailleurs cette nécessité, de même que la médecine emploie avec succès les poisons comme remède; mais il faut, dans l'un et l'autre cas, beaucoup de prudence et d'habileté pour les administrer.

la zone tempérée à fournir des produits de la zone torride. Nos terres produisent péniblement, en petite quantité et en qualités médiocres, des matières sucrées et colorantes qu'un autre climat donne avec profusion; mais elles produisent, au contraire, avec facilité, des fruits, des céréales, que leur poids et leur volume ne permettent pas de tirer de bien loin. Lorsque nous condamnons nos terres à nous donner ce qu'elles produisent avec désavantage, aux dépens de ce qu'elles produisent plus volontiers; lorsque nous achetons par conséquent fort cher ce que nous paierions à fort bon marché si nous le tirions des lieux où il est produit avec avantage, nous devenons nous-mêmes victimes de notre propre folie. Le comble de l'habileté est de tirer le parti le plus avantageux des forces de la nature, et le comble de la démente est de lutter contre elles; car c'est employer nos peines à détruire une partie des forces que la nature voudrait nous prêter.

On dit encore qu'il vaut mieux payer plus cher un produit, lorsque son prix ne sort pas du pays, que de le payer moins cher lorsqu'il faut l'acheter au dehors. Mais qu'on se reporte aux procédés de la production que nous avons analysés : on y verra que les produits ne s'obtiennent que par le sacrifice, la consommation d'une certaine quantité de matières et de services productifs, dont la valeur est par ce fait, aussi complètement perdue pour le pays que si elle était envoyée au-dehors.

Je ne présume pas qu'un gouvernement quelconque veuille objecter ici que le profit résultant d'une meilleure production lui est indifférent, puisqu'il devient le partage des particuliers; les plus mauvais gouvernements, ceux qui séparent leurs intérêts des intérêts de la nation, savent maintenant que les revenus des particuliers sont la source où se puisent les tributs du fisc, et que, même dans les pays gouvernés despotiquement ou militairement, et où les impôts ne sont qu'un pillage organisé, les particuliers ne peuvent payer qu'avec ce qu'ils gagnent.

Les raisonnements que nous venons d'appliquer à l'agriculture sont applicables aux manufactures. Quelquefois un gouvernement s' imagine que le tissage des étoffes faites avec une matière première indigène est plus favorable à l'industrie nationale que celui des étoffes fabriquées avec une matière première d'origine étrangère. Nous avons vu, conformément à ce système, favoriser les tissus de laine et de lin préférablement aux tissus de coton.

C'était borner, relativement à nous, les bienfaits de la nature : elle nous fournit en différents climats une foule de matières dont les propriétés variées s'accommodent de nos divers besoins. Chaque fois que nous parvenons à répandre sur ces matières, soit par leur transport au milieu de nous, soit par les préparations que nous leur faisons subir, une valeur qui est le résultat de leur utilité, nous faisons un acte profitable, et qui contribue à l'accroissement de la richesse nationale. Le sacrifice au prix duquel nous obtenons des étrangers cette matière première, n'a rien de plus fâcheux que le sacrifice des avances et des consommations que nous faisons en chaque genre de production pour obtenir un nouveau produit. L'intérêt personnel est toujours le meilleur juge de l'étendue de ce sacrifice et de l'étendue du dédommagement qu'on peut s'en promettre; et quoique l'intérêt personnel se trompe quelquefois, c'est au demeurant le juge le moins dangereux, et celui dont les jugements coûtent le moins.

Mais l'intérêt personnel n'offre plus aucune indication, lorsque les intérêts particuliers ne servent pas de contrepoids les uns pour les autres. Du moment qu'un particulier, une classe de particuliers peuvent s'étayer de l'autorité pour s'affranchir d'une concurrence, ils acquièrent un privilège aux dépens de la société; ils peuvent s'assurer des profits qui ne dérivent pas entièrement des services productifs qu'ils ont rendus, mais dont une partie est un véritable impôt mis à leur profit sur les consommateurs; impôt dont ils partagent presque toujours quelque portion avec l'autorité, qui leur a prêté son injuste appui.

Le législateur a d'autant plus de peine à se défendre d'accorder ces injustes privilèges, qu'ils sont vivement sollicités par les producteurs qui doivent en profiter, et qui peuvent représenter, d'une manière assez plausible, leurs gains comme un gain pour la classe industrielle et pour la nation, puisque leurs ouvriers et eux-mêmes font partie de la classe industrielle et de la nation.

Je prie qu'on s'arrête un moment à considérer ce qu'il faut de fermeté dans une administration, et de vraies lumières sur ce qui fait la prospérité de l'État, pour résister à une clameur qui paraît si générale, et qui est appuyée auprès des agents généraux de l'autorité par d'autres moyens encore que par des motifs d'utilité publique...

... LAISSER PASSER

Un gouvernement qui défend absolument l'introduction de certaines marchandises étrangères, établit un monopole *en faveur de ceux* qui produisent cette marchandise dans l'intérieur, *contre ceux* qui la consomment; c'est-à-dire que ceux de l'intérieur qui la produisent, ayant le privilège exclusif de la vendre, peuvent en élever le prix au-dessus du taux naturel, et que les consommateurs de l'intérieur, ne pouvant l'acheter que d'eux, sont obligés de la payer plus cher.

Quand, au lieu d'une prohibition absolue, on oblige seulement l'importateur à payer un droit, alors on donne au producteur de l'intérieur le privilège d'élever les prix des produits analogues, de tout le montant du droit, et l'on fait payer cette prime par le consommateur. Ainsi, quand, à l'introduction d'une douzaine d'assiettes qui vaut trois francs, on fait payer à la douane un franc, le négociant qui les fait venir, quelle que soit sa nation, est forcé d'exiger quatre francs du consommateur; ce qui permet au fabricant de l'intérieur de faire payer les assiettes de même qualité jusqu'à quatre francs la douzaine. Il ne le pourrait pas s'il n'y avait point de droits, puisque le consommateur en trouverait de pareilles pour trois francs : on donne donc au fabricant une prime égale au droit, et cette prime est payée par le consommateur...

On fait en général trop peu d'attention au grave inconvénient de faire payer chèrement les denrées aux consommateurs. Ce mal ne frappe guère les yeux, parce qu'il se fait sentir très en détail et par petites portions chaque fois qu'on achète quelque chose; mais il devient bien important par sa fréquente répétition, et parce qu'il pèse universellement. La fortune de chaque consommateur est perpétuellement en rivalité avec tout ce qu'il achète. Il est d'autant plus riche qu'il achète à bon marché, et d'autant plus pauvre qu'il paie plus cher. Quand il n'y aurait qu'une seule denrée qui renchérirait, il serait plus pauvre relativement à cette seule denrée. Si toutes les denrées renchérissent, il est plus pauvre relativement à toutes les denrées; et comme la classe des consommateurs embrasse la nation tout entière, dans ces cas-là, la nation entière est plus pauvre. On la prive en outre de l'avantage de varier ses jouissances, de recevoir les produits ou les qualités de

produits qui lui manquent, en échange de ceux avec lesquels elle aurait pu les payer...

On voit des nations prospérer même en suivant ce système, parce que, chez elles, les causes de prospérité sont plus fortes que les causes de dépérissement. Les nations ressemblent au corps humain; il existe en nous un principe de vie qui rétablit sans cesse notre santé, que nos excès tendent à altérer sans cesse. La nature cicatrise les blessures et guérit les maux que nous attirent notre maladresse et notre intempérance. Ainsi les États marchent, parfois même prospèrent, en dépit des plaies de tous genres qu'ils ont à supporter de la part de leurs ennemis. Remarquez que ce sont les nations les plus industrieuses qui reçoivent le plus de ces outrages, parce que ce sont les seules qui peuvent les supporter. On dit alors : *notre système est le bon, puisque la prospérité va croissant*. Mais, lorsqu'on observe d'un œil éclairé les circonstances qui, depuis trois siècles, ont favorisé le développement des facultés humaines, lorsqu'on mesure des yeux de l'esprit les progrès de la navigation, les découvertes, les inventions importantes qui ont eu lieu dans les arts; le nombre des végétaux, des animaux utiles propagés d'un hémisphère dans l'autre; lorsqu'on voit les sciences et leurs applications qui s'étendent et se consolident chaque jour par des méthodes plus sûres, on demeure convaincu, au contraire, que notre prospérité est peu de chose comparée à ce qu'elle pourrait être, qu'elle se débat dans les liens et sous les fardeaux dont on l'accable, et que les hommes, même dans les parties du globe où ils se croient éclairés, passent une grande partie de leur temps, et usent une grande partie de leurs facultés à détruire une portion de leurs ressources au lieu de les multiplier, et à se piller les uns les autres au lieu de s'aider mutuellement : le tout faute de lumières, faute de savoir en quoi consistent leurs vrais intérêts ³...

3. On ne prétend pas dire ici qu'il soit à désirer que tous les genres de connaissance soient répandus dans tous les esprits, mais que chacun n'ait que des idées justes des choses dont il est appelé à s'occuper. Il n'est pas même nécessaire, pour retirer de très heureux effets des lumières, qu'elles soient généralement et complètement répandues. Le bien qu'on en retire se proportionne à l'extension qu'elles prennent, et les nations jouissent du bonheur à différents degrés, à proportion de justes notions qu'elle se forment des choses qui leur importent le plus.

Telles sont les considérations qu'il ne faudrait jamais perdre de vue lorsque l'on fait des traités de commerce. Les traités de commerce ne sont bons que pour protéger une industrie et des capitaux qui se trouvent engagés dans de fausses routes par l'effet de mauvaises lois. C'est un mal qu'il faut tendre à guérir et non à perpétuer. L'état de santé relativement à l'industrie et à la richesse, c'est l'état de liberté, c'est l'état où les intérêts se protègent eux-mêmes. L'autorité publique ne les protège utilement que contre la violence. Elle ne peut faire aucun bien à la nation par ses entraves et ses impôts. Ils peuvent être un inconvénient nécessaire; mais c'est méconnaître les fondements de la prospérité des États, c'est ignorer l'économie politique, que de les supposer utiles aux intérêts des administrés.

Traité d'économie politique, livre 1^{er}, chapitre xvii.

RICARDO : LES LUMIÈRES ET LA PRODUCTION

Dans les pays où il y a des terres fertiles en abondance, mais où les habitants sont exposés, par leur ignorance, leur paresse et leur barbarie, à toutes les horreurs de la disette et de la famine, et où on a pu dire que la population se dispute les moyens d'alimentation, il faudrait y remédier autrement que dans les États depuis longtemps civilisés, et où la diminution des subsistances entraîne tous les maux d'une population excessive. Dans le premier cas, le mal vient d'un mauvais gouvernement, de l'instabilité de la propriété, de l'ignorance générale. Pour rendre ces populations plus heureuses, il suffirait s'améliorer le gouvernement, d'étendre l'instruction; on verrait alors l'augmentation du capital dépasser nécessairement l'accroissement de la population, et les moyens de production iraient au-delà des besoins de la nation. Aucun accroissement de la population ne sera trop grand tant que les possibilités de production seront plus grandes encore.

Principes de l'économie politique et de l'impôt, chapitre v, 1817, Éd. Alfred Costes, 1930, trad. Debyser.

JOHN STUART MILL : LA PETITE PROPRIÉTÉ

Avant d'examiner l'influence qu'exerce en dernière analyse la propriété aux mains des paysans sur les intérêts économiques de la classe ouvrière, en tant qu'ils sont déterminés par l'accroissement de la population, examinons les points relatifs à l'influence morale et sociale qui résulte de cette distribution du sol...

Ceux qui ont vu seulement un pays dans ces conditions de propriété pensent toujours que les habitants de ce pays sont les plus industriels de l'univers. Il existe aussi peu de doute parmi les observateurs sur les caractères distinctifs auxquels se lie, dans la condition des paysans, cette industrie prééminente. C'est « la puissance magique » de la propriété, qui, suivant les expériences d'Arthur Young, « convertit le sable en or »... Sans doute, ce système de culture produit ces récoltes en y appliquant une somme de travail qui, si elle était payée par quelqu'un qui l'emploierait, donnerait lieu à des dépenses plus qu'équivalentes au bénéfice; mais ce n'est pas le prix que considère le paysan, c'est l'emploi du temps qu'il peut consacrer à une occupation favorite, et pour mieux dire à une passion qui le domine.

Il existe un autre aspect de la propriété aux mains du paysan, sous lequel il est essentiel de la considérer. C'est un instrument d'éducation pour le peuple. Les livres et l'enseignement sont absolument nécessaires pour l'éducation, mais ils sont loin de suffire à cet égard. Les facultés intellectuelles se développent le plus là où elles sont le plus exercées; est-il rien qui puisse les exercer avec plus d'énergie que des intérêts nombreux, dont aucun ne peut être négligé et auxquels on ne peut pourvoir que par les efforts les plus variés de la volonté et de l'intelligence? Quelques-uns des détracteurs de la petite propriété s'appuient principalement sur les soucis et les inquiétudes qui assiègent le paysan propriétaire des provinces rhénanes ou de la Flandre. Ce sont précisément ces soucis et ces anxiétés qui tendent à en faire un être supérieur au journalier anglais. C'est à coup sûr calomnier, en quelque sorte, le privilège d'une argumentation raisonnable que de représenter la condition d'un journalier comme exemple d'anxiété. Je ne puis concevoir aucune circonstance où ce journalier soit

affranchi d'inquiétude, puisqu'il peut se trouver sans travail; à moins qu'il ne prenne part aux distributions périodiques de l'aumône de la paroisse, et qu'il ne sente ni honte ni répugnance à les solliciter. L'ouvrier à la journée, dans l'état actuel de la société et du développement de la population, est en proie à la foule des anxiétés, qui n'exercent sur l'esprit aucune action fortifiante, et il ne subit l'influence d'aucune des anxiétés qui exercent cette action. La position du paysan propriétaire de la Flandre est toute différente. Peu d'individus échappent plus que lui à l'inquiétude, qui glace et paralyse — à l'incertitude d'avoir du pain à manger. Il faut, pour qu'il soit exposé aux atteintes de ce danger, il faut un rare concours de circonstances, telles que la disette de pommes de terre, combinée avec une récolte généralement mauvaise. Ces anxiétés ne sont que les alternatives ordinaires du *plus* ou du *moins*. Ses soucis sont de prendre sa part légitime dans les affaires de la vie humaine; d'être une créature libre et non éternellement un enfant, rôle qui paraît être dévolu définitivement aux classes ouvrières, suivant l'opinion de la philanthropie régnante. Il n'est plus un être d'une espèce différente des classes moyennes; il a des travaux et un but pareils à ceux qui occupent ces classes, et communiquent à leur intelligence la plus grande part de la culture qu'elle reçoivent. S'il y a un principe fondamental dans l'éducation, c'est celui-ci, que la discipline qui améliore l'esprit est celle dans laquelle l'esprit est actif et non passif. Le secret pour développer les facultés consiste à leur donner beaucoup à faire et à leur présenter de vifs attraites pour les y porter. Cela n'ôte rien à l'importance et même à la nécessité des autres genres de culture intellectuelle. La possession de la propriété n'empêchera pas le paysan d'être grossier, égoïste, et d'avoir l'esprit étroit. Ces défauts dépendent d'autres influences et d'autres genres d'instruction. Mais ce puissant aiguillon donné à l'une des espèces de l'activité intellectuelle ne contrarie, en aucune façon, les autres modes du développement de l'esprit. Au contraire, en cultivant l'habitude d'appliquer à des usages pratiques toute fraction de connaissance acquise, il sert à rendre profitable l'enseignement et la lecture qui, sans l'assistance d'une pareille influence, seraient trop souvent semblables à des semences jetées sur un rocher.

Ce n'est pas seulement sur l'intelligence que la situation du

paysan propriétaire exerce une influence *amélioratrice*. Cette situation n'est pas moins favorable aux vertus morales, telles que la prudence, la tempérance et l'empire sur soi-même. Les ouvriers à la journée, qui forment la plus grande partie de la population laborieuse, sont ordinairement imprévoyants; ils dépensent avec insouciance tout ce qu'ils peuvent gagner, et laissent à l'avenir le soin de les tirer d'embarras.

Ce fait est si notoire qu'une foule de personnes, qui s'intéressent vivement au bien-être des classes laborieuses, maintiennent comme une opinion irréfragable qu'une augmentation de salaire lui ferait peu de bien, tant qu'elle ne sera pas accompagnée d'une amélioration correspondante dans leurs goûts et leurs habitudes. La tendance d'idées des paysans propriétaires et de ceux qui espèrent le devenir est, dans un sens contraire, portée à l'extrême. Ils songent, même trop, au lendemain. Ils sont plus souvent accusés de parcimonie que de prodigalité. Ils se refusent des jouissances raisonnables et vivent misérablement pour économiser. En Suisse, il n'est guère d'individu qui n'épargne, s'il peut épargner de quelque façon. Nous avons déjà remarqué ce qui a lieu chez les paysans flamands; parmi les Français, quoiqu'ils aiment le plaisir et qu'ils soient regardés comme un peuple de mœurs relâchées, l'esprit d'épargne est répandu dans la population rurale d'une façon satisfaisante, dans l'ensemble, et qui, dans les cas particuliers, pèche plutôt par excès que par défaut. Parmi ces individus, que les voyageurs, à raison des cabanes où ils vivent, des légumes et des racines qui constituent leur régime alimentaire, prennent pour des preuves vivantes et des spécimens de l'indigence générale, il en est un grand nombre qui ont des trésors entassés dans des sacs de cuir, consistant en pièces de cinq francs, qu'ils conservent pendant toute une génération, s'ils ne les en retirent pour satisfaire leur passion favorite, l'achat de la terre. S'il y a un inconvénient moral attaché à l'état d'une société où le paysan possède de la terre, c'est le danger qu'il devienne trop soucieux de ses intérêts pécuniaires, qu'il devienne astucieux et calculateur dans le sens blâmable. Le paysan français n'est pas un simple campagnard, ce n'est pas un franc « paysan du Danube »; mais dans la réalité comme dans la fiction, c'est aujourd'hui le « rusé paysan ». C'est là qu'il est arrivé dans le développement progressif que la constitution des choses a imposé à l'intelligence et à l'émancipation

humaine. Mais quelque excès dans cette direction n'est qu'un mal insignifiant et passager comparé à l'insouciance et à l'imprévoyance qu'on trouve chez les classes laborieuses, et c'est payer bon marché la valeur inestimable de cette vertu de l'indépendance personnelle, comme formant le caractère général d'une population; cette vertu est l'une des premières conditions de la supériorité dans le caractère de l'homme, c'est le fond sans lequel les autres vertus jettent rarement de profondes racines si elles ne sont entées sur lui; c'est une qualité indispensable pour la classe laborieuse, lors même qu'elle arrive à un degré passable d'aisance matérielle; et c'est par cette vertu que les paysans de France et de la plupart des autres contrées de l'Europe où se trouvent des paysans propriétaires, se distinguent des autres populations laborieuses et les devancent.

Principes d'économie politique, 1848, livre II, chapitre VII, trad. Dussard et Courcelle-Seneuil, Paris, Guillaumin, 1861.

JOHN STUART MILL : AMÉLIORER LE SORT DES OUVRIERS ?

Pour maintenir les salaires à un taux convenable, le moyen le plus simple que l'on puisse imaginer est une fixation légale : on y a songé lorsqu'on a fait plusieurs des projets qui ont eu cours à diverses époques ou qui ont cours encore aujourd'hui, dans le but d'établir sur de nouvelles bases les relations qui existent entre les ouvriers et ceux qui les emploient. Personne probablement n'a proposé que les salaires fussent invariables, parce que tous les intéressés ont souvent besoin que les salaires varient; mais quelques-uns ont proposé d'établir un minimum de salaire, en abandonnant à la concurrence les variations qui pourraient se produire au-dessus de ce minimum. Un autre plan qui a trouvé des avocats nombreux parmi les meneurs des ouvriers, consisterait à former, par la réunion des délégués des ouvriers et des patrons, des conseils appelés en Angleterre bureaux de commerce, conseils de prud'hommes en France, ou de tout autre nom, pour discuter à

l'amiable le taux des salaires et les promulguer de manière à les rendre obligatoires pour les patrons et pour les ouvriers. Dans ce système, on ne se déterminerait point d'après l'état du marché, mais d'après l'équité naturelle, de manière à donner aux ouvriers un salaire raisonnable et aux capitalistes un profit raisonnable.

D'autres encore, mais ceux-ci sont seulement des philanthropes qui s'intéressent aux classes laborieuses, ne se pressent pas d'admettre l'intervention de l'autorité dans le contrat de travail : ils craignent que si la loi intervenait, elle ne fût ignorante et violente; ils sont convaincus que deux parties dont les intérêts sont opposés, essayant de mettre ces intérêts d'accord par des délégués, et, prenant pour base l'équité lorsqu'on ne peut établir aucune règle d'équité, ne feraient qu'aigrir leurs différends au lieu de les calmer. Mais ces philanthropes espèrent de régler par la morale ce qu'il est inutile de vouloir régler par voie d'autorité. Tout entrepreneur, pensent-ils, *devrait* donner un salaire *suffisant*, et s'il ne le donne pas de plein gré, il doit y être contraint par l'opinion publique. Et ils mesurent la suffisance des salaires d'après leur sentiment ou ce qu'ils supposent être le sentiment public. Tel est, je crois, l'exposé fidèle d'un corps d'opinions répandues sur cette matière.

Je désire borner mes observations au principe même de tous ces projets, sans tenir compte des difficultés pratiques, quelque sérieuses qu'elles puissent être. Je supposerai que par l'un ou l'autre de ces projets on tiendrait les salaires à un taux supérieur à celui qui résulterait de la concurrence, autant veut dire au-dessus du taux le plus élevé que puisse donner le capital existant si tous les ouvriers étaient employés. Car c'est une erreur de croire que la concurrence abaisse toujours les salaires : elle sert aussi bien souvent à les maintenir. Lorsqu'il y a des ouvriers sans emploi, ils font baisser, il est vrai, les salaires par la concurrence, à moins que la charité ne les prenne à sa charge. Mais lorsque tous les ouvriers ont de l'emploi, la concurrence la plus libre ne saurait faire baisser les salaires. On a de singulières idées sur la concurrence. Quelques personnes imaginent que ses effets ont quelque chose d'infini; que la concurrence des vendeurs peut abaisser les prix, et la concurrence des ouvriers abaisser les salaires jusqu'à zéro ou à quelque minimum indéfinissable. Rien n'est moins fondé. Le prix des marchandises ne s'abaisse par la concurrence que jusqu'au point nécessaire pour qu'elles trouvent des ache-

teurs, et les salaires ne peuvent s'abaisser que jusqu'à ce que tous les ouvriers aient obtenu une part dans le fonds destiné aux salaires. S'ils tombaient au-dessous de ce point, une partie du capital resterait sans emploi, faute d'ouvriers; la concurrence entre les capitalistes agirait en sens inverse, et le taux des salaires se relèverait.

Puis donc que par la concurrence la totalité des fonds destinés aux salaires est distribuée entre la totalité des travailleurs, si la loi ou l'opinion parvenait à tenir les salaires au-dessus du taux qui résulterait de la concurrence, il est évident que quelques ouvriers resteraient sans emploi; et comme l'intention des philanthropes n'est pas de les laisser mourir de faim, il faudrait pourvoir à leur entretien par une augmentation du fonds destiné aux salaires, par une épargne forcée. Ce n'est rien d'avoir fixé le minimum des salaires, si l'on n'a pas pourvu à ce que tous ceux qui demandent à travailler trouvent un emploi ou du moins un salaire. Aussi cette dernière mesure fait-elle toujours partie du plan, et elle entre dans les idées d'un bien plus grand nombre de personnes que la fixation d'un minimum légal. Le sentiment populaire estime que c'est un devoir du riche ou de l'État de trouver un emploi pour tous les pauvres. Si l'influence morale de l'opinion ne détermine pas les riches à épargner sur leur consommation tout ce qu'il faut pour donner aux paysans du travail et un *salaire raisonnable*, on suppose que le devoir de l'État est d'y pourvoir par des taxes locales ou générales. Ainsi le rapport qui existe entre le travail et les fonds qui lui sont destinés serait modifié au profit des travailleurs par l'augmentation du capital et non par une réduction de la production.

Si ces réclamations adressées à la société pouvaient être limitées à la génération existante; s'il ne fallait obtenir qu'une accumulation forcée suffisante pour procurer un emploi durable et un ample salaire à tous les ouvriers actuellement existants, la proposition n'aurait pas de plus énergique défenseur que moi...

Mais il en est autrement lorsqu'il s'agit d'exiger de ceux qui ont produit et épargné qu'ils s'abstiennent de consommer jusqu'à ce qu'ils aient assuré la nourriture et les vêtements, non seulement à tous ceux qui existent actuellement, mais à tous les êtres qu'il peut convenir à ceux-ci et à leurs descendants d'appeler à l'existence. La reconnaissance pratique d'une telle obligation suspen-

drait l'effet de tous les obstacles, positifs et préventifs : rien n'empêcherait plus la population de se développer de la manière la plus rapide; et comme, en mettant les choses au mieux, l'accroissement naturel du capital ne serait pas plus rapide qu'auparavant, les impôts destinés à combler un déficit toujours croissant augmenteraient à pas de géant. Il faudrait donc faire effort pour obtenir du travail en échange du salaire; mais l'expérience a montré quelle espèce d'ouvrage on pouvait attendre des ateliers ouverts par la charité publique. Lorsqu'on ne donne plus le salaire en vue de l'ouvrage, mais l'ouvrage en vue du salaire, on peut être assuré que le travail ne vaudra pas le prix qu'il aura coûté : lorsqu'on n'a pas la faculté de congédier des journaliers, on ne peut en obtenir du travail que par le fouet... les taxes pour l'entretien des pauvres absorberaient tout le revenu du pays où il n'y aurait plus qu'une masse d'hommes payant d'une main et recevant de l'autre. On ne pourrait plus éviter l'action des obstacles que la prudence ou la mort oppose aux progrès de la population; ils se feraient sentir brusquement et partout à la fois; tout ce qui élève l'humanité au-dessus d'un nid de fourmis ou d'une colonie de castors aurait péri dans l'intervalle.

Ces conséquences ont été si souvent et si clairement signalées par des écrivains célèbres, dans des ouvrages connus et qui se trouvent partout, qu'il n'est plus permis à des hommes instruits de les méconnaître. On est doublement coupable, lorsqu'on prétend enseigner le public, d'ignorer ces vérités ou de les passer sous silence, et de déclamer sur les lois des pauvres et sur les salaires, non pas comme si ces propositions étaient réfutables, mais comme si elles n'existaient pas.

Tout homme a le droit de vivre : soit; mais personne n'a le droit de mettre au monde des êtres destinés à rester à la charge d'autrui. Quiconque prétend soutenir le premier de ces droits doit renoncer au second. Si un homme ne peut vivre que par le secours d'autrui, on a le droit de lui dire qu'on n'est pas tenu de nourrir tous ceux qu'il lui plaira d'appeler au monde. Cependant il existe un grand nombre d'écrivains et d'orateurs qui, avec des prétentions énormes aux sentiments élevés, considèrent la vie à un point de vue tellement brutal qu'ils trouvent dur d'empêcher les indigents d'engendrer des indigents, même dans la maison de travail et de refuge. La postérité se demandera quelque jour avec étonnement dans

quelle espèce de peuple de tels prédicateurs pouvaient trouver des prosélytes.

L'État pourrait assurer de l'emploi et un ample salaire à tous ceux qui sont nés. Mais s'il prend cette charge, il est tenu par la nécessité de défendre son existence et la société pour la conservation de laquelle il est institué, en pourvoyant à ce que personne ne vienne au monde sans son consentement. Si les motifs ordinaires et spontanés de continence sont supprimés, il faut leur en substituer d'autres. Il serait indispensable en ce cas de mettre obstacle aux mariages au moins autant qu'en Allemagne, ou de porter des peines contre ceux qui auraient des enfants lorsqu'ils sont hors d'état de les nourrir. La société peut nourrir les nécessiteux, si elle est chargée de régler leur multiplication, ou, si elle est privée de tout sentiment pour les pauvres enfants, elle laissera la multiplication des pauvres à leur discrétion et abandonnera le soin de les faire vivre. Mais elle ne peut impunément se charger de les faire vivre et cependant les laisser se multiplier librement.

Donner à profusion au peuple, à titre de charité ou d'emploi, sans le placer sous l'influence de puissants motifs de prudence, c'est prodiguer les moyens de servir l'humanité, sans atteindre le but. Laissez le peuple dans une situation où il est visible que sa condition dépend du nombre, et tout sacrifice fait pour augmenter le bien-être de la génération actuelle aura des effets grands et durables pour l'amélioration des habitudes des générations futures. Mais si vous mettez les ouvriers en état de ne plus s'occuper de leur salaire, si vous leur garantisiez un minimum par la loi ou par l'opinion, tout le bien-être que vous pourrez leur donner ne déterminera ni eux ni leur descendants à considérer la continence comme un moyen de rester en cet état. Ils réclameront avec colère l'exécution de la garantie qu'on leur aura donnée pour eux-mêmes et pour toute la postérité qu'ils pourront avoir...

Pour changer les habitudes de la classe laborieuse, il faut agir de deux manières : sur son intelligence et sur sa misère. Il faut commencer par donner aux frais de l'État l'éducation aux enfants pauvres. En même temps, il faut employer un ensemble de mesures qui, comme la Révolution l'a fait en France, détruisent l'extrême misère pour toute une génération...

Une éducation destinée à répandre dans le peuple les notions du sens commun et les connaissances propres à faire juger de la portée

des actions, aurait pour résultat, même sans précepte direct, de créer une opinion publique sévère pour l'intempérance et l'imprévoyance sous toutes ses formes, et l'imprévoyance qui encombre le marché du travail serait condamnée sans pitié comme une attaque dirigée contre le bien être commun. Mais quoiqu'un tel état de l'opinion, en le supposant établi, doive suffire, sans aucun doute, à mon avis, pour maintenir dans des limites convenables les progrès de la population, il ne faudrait pas pourtant s'en rapporter à l'éducation seule du soin de former l'opinion. L'instruction est incompatible avec l'extrême misère : il est impossible d'instruire une population d'indigents. Il est difficile d'ailleurs de faire comprendre le prix de l'aisance à qui n'en a jamais joui, ou de faire apprécier les misères d'une existence précaire à qui est devenu insouciant pour avoir toute sa vie vécu au jour le jour. Les individus luttent quelquefois pour s'élever à l'aisance; mais tout ce qu'on peut demander à une masse de population, c'est de ne pas déchoir de l'état dans lequel elle vit. L'amélioration des habitudes et l'augmentation des besoins d'une masse de journaliers manœuvres sera difficile et lente, si l'on ne trouve le moyen de l'élever tout entière à un état d'aisance tolérable et de l'y maintenir jusqu'à ce qu'une nouvelle génération ait grandi.

Pour atteindre ce but, il y a deux moyens que l'on peut employer sans faire tort à personne, sans aucun des inconvénients qui accompagnent la charité volontaire ou légale, et non seulement sans affaiblir, mais en fortifiant tous les penchants à l'activité et à la prévoyance.

Le premier moyen serait une grande entreprise nationale de colonisation...

Le second moyen consisterait à consacrer tous les communaux qui seront mis en culture à l'avenir à la création d'une classe de petits propriétaires...

Principes d'économie politique, livre II, chapitres XII et XIII.

L'amertume qui ressort du premier texte cité de Prévost-Paradol se comprend : les vingt dernières années avaient révélé les contradictions de la politique libérale : le seul gouvernement qui avait pu imposer le libre-échange aux industriels et négociants français était un gouvernement autoritaire. Le divorce entre la propriété et la démocratie devait-il donc être suivi et confirmé par un second divorce, entre libéralisme politique et économique ? C'est dans cette série de remises en question que l'on voit s'élaborer une nouvelle politique. Les libéraux avaient été en général hostiles à la guerre. *La France nouvelle* admet qu'une paix générale serait souhaitable, mais puisque c'est improbable, mieux vaut réduire la guerre à son minimum, en ayant une bonne armée, qui combatte l'ennemi et ne fasse pas de coups d'État (la menace prussienne et l'ombre du 2 Décembre hantent le chapitre). Mais surtout, la fin du livre trace les plans d'une politique coloniale, qui donne la priorité à la colonisation de peuplement et permette à la France de tenir son rôle dans le partage du monde. C'est qu'on est entré dans l'ère de la politique internationale.

Il reste quelque chose, malgré tout, des vieux principes de l'individualisme et de l'égalité des sujets : lorsqu'on aura fait des lois uniquement conçues en vue de « l'extension de la colonisation française », on pourra « laisser ensuite les Arabes se tirer, comme ils pourront, à *armes égales*, de la bataille de la vie ».

PRÉVOST-PARADOL : LES SIGNES DE DÉCADENCE

N'avoir plus que le point d'honneur pour appui et le sentir parfois fléchir sous sa main, comme le roseau fragile dont parle l'Écriture, c'est sans doute un signe de décadence, mais il en est deux autres qui, malheureusement, sont parmi nous très reconnaissables encore. C'est d'abord ce curieux phénomène : que la timidité politique du citoyen s'accroît avec sa fortune, et que la richesse, au lieu d'être chez nous comme en Angleterre un secours pour l'indépendance civique, et un appel à l'ambition politique, semble une chaîne de plus, qui rend le Français plus docile à tous les caprices du pouvoir. Je ne veux point dire par là que le Français enrichi ne prétend pas se mêler de politique et jouer un rôle dans l'État; au contraire, le titre de conseiller général ou de député l'attire comme un ornement et comme une consécration de la richesse; mais ce désir vulgaire ne mérite nullement le beau nom d'*ambition*, en ce sens que c'est le titre, et non pas la fonction, l'apparence et non pas la réalité, qui tente ici le candidat; de sorte qu'il acceptera volontiers pour réussir l'attache du pouvoir, alors même que sa situation personnelle lui permettrait de s'en passer. C'est ainsi que se sont formées jusqu'ici les Chambres du Second Empire, qu'on ne peut étudier de près sans une patriotique inquiétude sur l'avenir du pays; car ses assemblées si singulières se composent, après tout, de citoyens qui, par leur fortune et leur situation personnelle, seraient les représentants naturels de la France et réunissent évidemment toutes les conditions matérielles de l'indépendance politique et d'une ambition légitime. Mais le ressort de la volonté semble brisé dans leur âme, et ces hommes qui n'ont certainement qu'à vouloir pour être les maîtres du pays, soit dans leur département, soit à la Chambre, sont aussi peu tentés de tenir tête à un orateur officiel dans la Chambre qu'à un préfet dans leur département. C'est un des plus tristes symptômes du temps que nous traversons et de l'affaiblissement moral du pays que de voir la richesse ne point enfanter l'indépendance, et le désir de gouverner ne pas sortir naturellement de la fortune.

Pour nous consoler de cette abdication alarmante des classes riches (qu'on aurait appelées autrefois les classes gouvernantes),

on nous montre volontiers les classes ouvrières disposées et prêtes à recueillir cet héritage et à prendre en main le pouvoir. Rien ne serait plus juste ni même plus nécessaire que cette transmission d'un pouvoir que ses détenteurs naturels délaissent : mais si les classes ouvrières sont disposées, comme c'est leur droit, à recueillir cet héritage abandonné, on peut douter malheureusement qu'elles soient aujourd'hui capables d'en faire un usage raisonnable. Elles sont, en effet, plus ou moins pénétrées d'une idée fausse et éminemment dangereuse qui a toujours fleuri dans les temps de décadence : *c'est de confondre les devoirs de l'État avec les fonctions de l'administration de l'assistance publique.*

Voilà le fond de toutes les doctrines socialistes qui ont fait de si grands ravages dans l'esprit de nos classes ouvrières; et, sous ce nom de socialisme, il faut bien reconnaître la vieille tendance des républiques démocratiques de la Grèce et plus tard de l'empire romain à charger l'État non seulement de l'existence et du bien-être des citoyens, mais de leurs plaisirs mêmes. Ce mal doit être compté parmi les plus insidieux qui puissent miner une société vieillie et en préparer la ruine; car, d'une part, cette opinion, une fois répandue sur les devoirs de l'État, ouvre une carrière infinie aux artifices et aux excitations des démagogues, et, d'autre part, ce développement nouveau des devoirs de l'État, ajoutant de la sorte la charité à la justice, peut paraître d'abord un progrès et séduire beaucoup de nobles âmes.

Parlons d'abord des facilités que cette fausse opinion sur les devoirs de l'État donne à l'odieux trafic des démagogues qui sont la honte et le fléau des sociétés démocratiques. Et d'abord qu'est-ce qu'un démagogue et comment le distinguer d'un ami du peuple? Le caractère propre du démagogue, c'est de tirer parti, dans son intérêt personnel, des souffrances populaires en les exagérant et surtout en les attribuant à la mauvaise volonté de l'État ou des classes supérieures bien qu'il soit lui-même incapable (lorsqu'on le met en demeure) de suggérer aucun moyen pratique de les alléger. Si l'on veut donc bien marquer le trait qui distingue le démagogue du réformateur, ami du peuple, il faut insister sur cette différence : le réformateur signale un mal particulier et propose en même temps un moyen pratique et spécial de le guérir; il accepte la discussion sur ce point, l'y concentre même, et se

rend à la raison s'il lui est démontré que le désordre social dont sa vue est blessée ne peut être entièrement corrigé, comme il arrive trop souvent en ce monde, qu'au prix d'un plus grand désordre. Le démagogue, au contraire, s'en tient aux déclamations vagues et perpétuelles sur les souffrances du peuple, sur les jouissances des riches et sur l'inertie ou la mauvaise volonté de l'État, sans jamais indiquer comment on pourrait faire en sorte qu'il n'y eût plus de pauvres, et sans révéler à l'État aucun moyen d'étendre à tous les citoyens la jouissance égale des biens de la terre. On voit aisément combien cette tactique, si connue du démagogue dans les sociétés modernes, est favorisée par la doctrine qui charge l'État du bien-être de tous les corps, comme on le chargeait autrefois du salut de toutes les âmes. Si tel est le devoir de l'État, quoi de plus commode, en effet, que de l'accuser et que de démontrer qu'il y manque; car, malgré tous ses efforts, il ne saurait l'accomplir, et plus les citoyens s'habituent à compter sur son assistance, plus il devient nécessairement incapable de la leur prêter.

En outre, cette situation engendre une illusion non moins singulière que funeste : on prend volontiers pour une marque de progrès ce qui est un signe d'affaiblissement, et l'on se figure que l'État comprend mieux ses devoirs et commence enfin à les remplir lorsqu'il est précisément en voie de se dissoudre.

L'empire romain est un frappant exemple de cet aveuglement des esprits et de la forme insidieuse que revêt ce genre particulier de décadence. Encore aujourd'hui, on entend fréquemment faire un pompeux éloge, à ce point de vue, de l'empire romain, des institutions charitables dont il se couvrait de plus en plus, des secours ingénieux ménagés par l'État à tous les genres de faiblesse, et l'on oppose cette générosité toujours croissante du pouvoir impérial au dur esprit de l'ancienne Rome. On sait pourtant quel fut le résultat le plus clair de cette politique : les *assistants*, se trouvant bientôt inférieurs en nombre aux *assistés*, et hors d'état de leur suffire, s'échappaient découragés de cet informe phalanstère, et s'enfuyaient parfois jusque chez les barbares pour y retrouver du moins les lois de la nature et s'y reposer un peu de l'excès de civilisation dont ils étaient les victimes.

Nous sommes loin de tels abus, mais il faut nous demander

si nous ne sommes pas sur la pente qui peut nous y conduire. En examinant les divers signes de décadence que nous venons de dépeindre d'une manière générale, et en réfléchissant impartialement sur nous-mêmes, nous pouvons encore arriver à cette conclusion fortifiante qu'aucune de nos maladies n'est mortelle; mais comment nous dissimuler que nous sommes atteints cependant, et que de grands efforts sont nécessaires pour maintenir le nom de la France à la hauteur où les siècles précédents l'ont porté? Cette nécessité urgente d'un héroïque effort en faveur de notre chère patrie paraîtra, je l'espère, plus évidente encore à tous les yeux, lorsque nous aurons retracé, dans un dernier chapitre, les épreuves redoutables qui attendent la France en Europe et dans le monde.

La France nouvelle, livre III, chapitre II, 1868.

PRÉVOST-PARADOL : LES REMÈDES

Nous pouvons donc devancer par l'imagination ce futur état du monde et arrêter nos yeux sur ce tableau dont les lignes principales sont déjà, pour ainsi dire esquissées par la main du destin. Et si nous voulons sérieusement nous demander combien de temps pourra s'écouler encore avant que la terre ait pris cette face nouvelle, nous verrons aisément que deux siècles sont à peine nécessaires pour porter à son comble, dans la région océanique comme dans l'hémisphère américain, la grandeur anglo-saxonne. Cette grandeur, une fois établie, ne pourra plus être menacée du dehors comme celle de Rome que le monde barbare entourait de toutes parts; il n'y a plus de barbares, et la race qui se trouvera investie de la conduite du genre humain n'aura pas à craindre la concurrence, ni l'apparition d'une race nouvelle. On peut compter sans doute sur des divisions et sur des luttes entre ces arbitres définitifs des affaires humaines; on a vu plusieurs fois dans le monde des nations de même sang et de même langue se regarder d'un œil jaloux et combattre pour l'empire; les anciennes rivalités des petites républiques de la Grèce peu-

vent donc se reproduire un jour avec une toute autre ampleur sur ce vaste théâtre, entre ces enfants dispersés d'une même patrie; à moins que, par un progrès inespéré de la raison et de la moralité humaine, par l'ascendant croissant des idées de justice, par l'affermissement universel des institutions libres, la paix ne soit enfin garantie sur le globe et que notre monde, après tant de secousses, ne soit enfin livré aux hommes de bonne volonté jusqu'au dernier jour de son existence.

De toute façon quel est, dans cet avenir pacifique ou guerrier, la part de la France? Si un grand changement politique et moral ne se produit point en elle, si notre population, obstinément attachée au sol natal, continue tantôt à s'y accroître avec une extrême lenteur, tantôt même (comme il nous est arrivé pendant dix années) à rester stationnaire ou à décroître, nous pèserons toutes proportions gardées, dans le monde anglo-saxon, autant qu'Athènes pesait jadis dans le monde romain. Nous serons toujours la plus attrayante et la plus recherchée des sociétés de l'Europe, et nous brillerons encore de la plus vive lumière dans cet assemblage d'États vieilliss, comme jadis Athènes parmi les cités de la Grèce déchue; car l'Europe dans son ensemble sera dès lors assez analogue à la Grèce au temps de son affaiblissement, et, en supposant même que l'Allemagne pût dominer longtemps l'Europe, cette domination compterait alors aussi peu, en dehors du continent européen, que la domination de la Macédoine comptait peu en dehors de la Grèce, une fois que se fut levé à l'horizon l'astre imposant de Rome. Les lettres, l'esprit, la grâce, le plaisir habiteront donc encore parmi nous, mais la vie, la puissance et le solide éclat seront ailleurs. Notre langue, nos mœurs, nos arts, nos écrits seront toujours goûtés et notre histoire, restée familière à tous les hommes éclairés de ce nouveau monde donnerait aux générations futures, comme l'histoire de la Grèce dans les écoles de Rome, des modèles littéraires à suivre et des exemples politiques à éviter...

Quel moyen nous reste-t-il cependant pour nous ménager dans ce monde ainsi renouvelé autre chose qu'un souvenir honorable, et que les égards dûs à notre passé, c'est-à-dire une *place matérielle et une force physique* dignes de notre légitime orgueil, capables d'imposer encore quelque considération aux peuples de la terre et d'entourer d'un respect suffisant le nom glorieux

de la vieille France? Lorsque le chef actuel de notre pays a dit que le rang d'une nation se mesure au nombre d'hommes qu'elle peut mettre sous les armes, il a donné seulement une forme trop absolue à une idée juste; car il faut tenir compte de la qualité relative des hommes aussi bien que de leur nombre. Xerxès par exemple, a mis sous les armes infiniment plus d'hommes que la Grèce et pourtant la grande âme de la Grèce l'a vaincu. Mais, lorsqu'il s'agit de nations également civilisées et de citoyens courageux, également soutenus par le sentiment de l'honneur, cette maxime devient rigoureusement vraie, et c'est à la nation la plus nombreuse qu'appartient inévitablement l'ascendant militaire et politique avec tous les avantages matériels et moraux qui en découlent. Il faut donc considérer comme *absolument chimérique* tout projet et toute espérance de conserver à la France son rang relatif dans le monde, si ces espérances, ces projets, ne prennent pas pour point de départ cette maxime : *le nombre des Français doit s'augmenter assez rapidement pour maintenir un certain équilibre entre notre puissance et celle des autres grandes nations de la terre.*

Or, quarante millions de Français, concentrés sur notre territoire, ne sont guère suffisants pour faire équilibre aux cinquante et un millions d'Allemands que la Prusse réunira peut-être sur notre frontière, et à la population croissante de la Russie dans un avenir un peu plus éloigné; mais combien ce chiffre de quarante millions devient insignifiant, si nous faisons le compte des individus de langue anglaise qui couvriront le globe, quand les États-Unis auront atteint leur complet développement, et quand les États anglo-saxons de l'Océanie seront en pleine prospérité! Comment nous assurer l'accroissement de la population et où trouver par conséquent l'accroissement de territoire qui serait alors indispensable, pour que le nom français pût compter encore dans le monde? Nous ne pouvons plus songer aux colonies lointaines. Il peut être excellent, au point de vue politique et commercial de mettre la main sur un *comptoir* comme sera la Cochinchine; mais, quant aux colonies véritables, celles où l'on peut s'implanter pour multiplier, on n'en voit plus à fonder dans le monde : la place est prise, et, alors même qu'il resterait au loin un poste favorable à occuper, comment décider les Français à s'y établir? La Nouvelle-Zélande, aussi grande que l'Angleterre,

favorisée du climat le plus tempéré et si bien placée pour faire un certain équilibre à l'Australie, a été longtemps sous notre main sans que nous ayons daigné la prendre, et d'ailleurs, si nous y avons planté le drapeau de la France, nos nationaux l'auraient-ils suivi, et verrait-on aujourd'hui sur cette terre des villes, des fermes, des ateliers, une presse libre, un parlement, tout ce qu'y a porté enfin en quelques années l'émigration anglo-saxonne? Si pourtant la population s'accroît si lentement sur notre territoire et s'il n'y a plus à tenter la fondation de quelque lointain empire, toute chance nous est-elle enlevée de multiplier rapidement le nombre des Français, et de nous maintenir en qualité respectable sur la terre?

Nous avons encore cette chance suprême, et cette chance s'appelle d'un nom qui devrait être plus populaire en France, l'Algérie. Cette terre est féconde, elle convient excellemment par la nature du sol à une nation d'agriculteurs, et l'amélioration du régime des eaux, qui est en ce pays la question la plus importante, n'est nullement au-dessus de notre science et de nos richesses. Cette terre est assez près de nous pour que le Français, qui n'aime pas à perdre de vue son clocher, ne s'y regarde pas comme exilé, et puisse continuer à suivre des yeux et du cœur les affaires de la mère patrie. Enfin elle est pour nous, par son rapprochement de nos côtes et par sa configuration même, d'une défense facile, et les deux contrées qui la bornent n'imposent aucune limite efficace à notre action, le jour où il nous paraîtra nécessaire de nous étendre. Puisse-t-il venir bientôt, ce jour où nos concitoyens, à l'étroit dans notre France africaine, déborderont sur le Maroc et la Tunisie, et fonderont enfin cet empire méditerranéen qui ne sera pas seulement une satisfaction pour notre orgueil, mais qui sera certainement, dans l'état futur du monde, la dernière ressource de notre grandeur!

Deux obstacles ont ralenti jusqu'à ce jour la colonisation française de l'Algérie : l'existence de la race arabe qu'il paraît également difficile de nous assimiler ou de détruire, et nos longues incertitudes sur le régime qu'il convient d'adopter pour le gouvernement et l'administration de la colonie. Mais il n'est nullement impossible et il est urgent de résoudre ces deux problèmes; il y a un chemin intermédiaire à prendre entre le procédé inhumain et impolitique qui consisterait à détruire ou à refouler de

parti pris les Arabes et le procédé tout opposé qui consiste à sacrifier, par un respect exagéré des préjugés et de la faiblesse des Arabes, les intérêts légitimes des colons et le besoin si pressant de la France de jeter des racines profondes en Afrique. Il est temps de faire passer ce grand intérêt avant tous les autres, d'établir en Afrique des lois uniquement conçues en vue de l'extension de la colonisation française, et de laisser ensuite les Arabes se tirer, comme ils le pourront, à armes égales, de la bataille de la vie. L'Afrique ne doit pas être pour nous un *comptoir* comme l'Inde, ni seulement un camp et un champ d'exercice pour notre armée, encore moins un champ d'expérience pour nos philanthropes; c'est une terre française qui doit être *le plus tôt possible* peuplée, possédée et cultivée par des Français, si nous voulons qu'elle puisse un jour peser de notre côté dans l'arrangement des affaires humaines.

Car il n'y a que deux façons de concevoir la destinée future de la France : ou bien nous resterons ce que nous sommes, nous consumant sur place dans une agitation intermittente et impuissante, au milieu de la rapide transformation de tout ce qui nous entoure, et nous tomberons dans une honteuse insignifiance, sur ce globe occupé par la postérité de nos anciens rivaux, parlant leur langue, dominé par leurs usages et rempli de leurs affaires, soit qu'ils vivent unis pour exploiter en commun le reste de la race humaine, soit qu'ils se jaloussent et se combattent au-dessus de nos têtes; ou bien de quatre-vingts à cent millions de Français, fortement établis sur les deux rives de la Méditerranée, au cœur de l'ancien continent, maintiendront à travers les temps, le nom, la langue et la légitime considération de la France. Qu'on en soit pourtant bien persuadé : ce n'est pas à un moindre prix, ni avec de moindres forces, qu'on pourra être compté pour quelque chose et suffisamment respecté dans ce monde nouveau, que nous ne verrons pas, mais qui s'approche assez pour projeter déjà sur nous son ombre et dans lequel vivront nos petits-fils. Puisse la préoccupation de ce redoutable avenir nous faire estimer à leur juste prix nos misérables querelles, et nous unir enfin dans un vœu ardent et dans un généreux effort pour la perpétuité et pour l'honneur du nom français!

Un tournant ?

Les derniers textes cités semblent montrer à quelles politiques aboutira la fin du siècle. On pourrait en suivre les chemins divers, à droite comme à gauche¹. Si l'orientation diverge, la manière dont elle s'affirme est constante. A la Liberté succèdent les libertés, à la revendication la défense, et la sûreté des faits à la vigueur du droit. Est-ce l'abandon — même provisoire — des grands thèmes ? La fin, même localisée, d'une époque ? à vrai dire, ce virage était préparé de longue date par les distinctions qui s'étaient amorcées au sein même du droit naturel ; il renvoie aussi à un phénomène plus général : la présence, dans la culture de la fin du XIX^e siècle — et ensuite — d'une attitude qui donne le pas aux « faits » et à l'« expérience », contre les règles issues de l'idée et du devoir-être. Par commodité, désignons-la du terme de positivisme, où souvent elle se reconnaît elle-même : à sa racine, elle écarte le vieux débat entre le Droit naturel et la référence à la tradition, en dissolvant les figures de l'origine dans celles de l'évolution. La place s'amenuise, que l'on réserve au Sujet transparent et universel, maître de ses déterminations, vestige d'une autre époque du raisonnement. Non qu'il disparaisse tout à fait : il demeure dans les références des grands jours et, plus sourdement, à l'état pratique dans le droit ; mais les discours connaissent une autre logique : catalogues des diversités et mesure des degrés — la sociologie, l'anthropologie enseignent une autre manière de considérer les rapports entre les hommes (et il n'est

1. Cf. par exemple Cl. Nicolet, *Le Radicalisme*, PUF, 1957, coll. « Que sais-je ? », et R. Rémond, *La Droite en France, de la Première Restauration à la Cinquième République* (Aubier, 1963).

pas dit que nous en soyons sortis). Même lorsque les conclusions du libéralisme classique sont conservées, le raisonnement qui les prouve s'organise selon un autre schéma démonstratif.

Un ralliement

Preuve de cette variation : dès 1840, on avait vu paraître « un libéral d'une espèce nouvelle ² », comme il se qualifiait lui-même. Si Tocqueville défend la liberté, la propriété et les droits démocratiques, les analyses qui l'y mènent s'appuient sur une forme de rationalité qui n'a rien à voir avec celle de Benjamin Constant ou de Guizot; tout le poids du divers, du concret et de l'équilibre du temps s'y retrouve, détaché de la rhétorique traditionaliste où jusqu'alors ils prenaient sens. Doublement à contre-courant, il dénonce l'emprise croissante de l'État, mais il y voit le corollaire et la rançon d'une certaine forme d'individualisme : il s'oppose donc à l'idéologie du droit naturel non dans ses effets mais dans ce qui fait sa puissance. « Je vois, écrit-il, une foule innombrable d'hommes semblables et égaux, qui tournent sans repos sur eux-mêmes, pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres : ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine... Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire qui se charge seul d'assurer leurs jouissances et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux ³. » Une telle mise en garde périmé les craintes de Benjamin Constant plus qu'elle ne les prolonge : la solidarité qui unit le principe à ses conséquences est trop bien soulignée, et l'individualité n'est plus le refuge contre les excès du pouvoir; quant à celui-ci, sa seule volonté ne tient pas devant les courants qui animent le corps social : qu'on se souvienne de ce qu'écrivait d'Holbach sur les lois et les mœurs ⁴, et que l'on compare à cette remarque à propos

2. Lettre à Eugène Stoffels, 24-7-1836.

3. *De la Démocratie en Amérique*, NRF, t. II, p. 324.

4. Cf. ci-dessus, p. 101.

du Directoire, dans un fragment destiné à la suite de *l'Ancien Régime et la Révolution* : à la fin d'une période révolutionnaire, « les lois finissent par être plus dures que les mœurs et celles-ci par leur mollesse les paralysent » ; Royer-Collard ne s'y trompait pas, qui avait dit, à la publication de la *Démocratie en Amérique* : « Depuis Montesquieu, il n'a rien paru de pareil. » C'était bien de ce côté-là qu'il fallait chercher.

Des questions

Ainsi, c'est dans le corps social et non dans les puissances de l'individu qu'il fallait chercher les raisons du droit et de l'État. Les « sciences sociales » nées à la fin du siècle poursuivirent dans cette direction ; elles n'atteignirent pas toujours la fermeté de pensée de Tocqueville. Si pourtant la sociologie du droit n'a pas tué le droit, ni les sondages les élections, c'est bien que la conception classique du Sujet demeure ancrée quelque part, à l'œuvre dans les comportements et les institutions, même si elle trouve moins de théoriciens pour en réexposer la rigoureuse logique. Sans en entreprendre l'analyse, il faut en signaler les exigences : les liens de la propriété et du travail, les revendications de la liberté, l'organisation du pouvoir sur la volonté générale, s'expriment périodiquement, parfois séparées de leur contexte premier, dans des doctrines plus récentes⁵. C'est donc que ces thèmes portent encore une signification, puisqu'ils peuvent reparaître dans d'autres circonstances. S'ils ne s'insèrent plus explicitement dans un système de réponses, ils peuvent encore — même sous une forme dérivée — faire se lever des questions.

5. Cf. par exemple P. Rosanvallon, *L'Âge de l'autogestion*, particulièrement chapitres 2 et 3, Le Seuil, 1976.

Bibliographie

R. DÉRATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la Science politique de son temps*, PUF, 1950.

C.B. MACPHERSON, *La Théorie politique de l'individualisme possessif, de Hobbes à Locke*, trad. NRF, 1971.

R. RÉMOND, *La Droite en France, de la Première Restauration à la Cinquième République*, Aubier, 1963.

A. VACHET, *L'Idéologie libérale*, Anthropos, 1970.

M. VILLEY, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Dalloz, 1962.

M. VILLEY, *La Formation de la pensée juridique moderne*, Montchrétien, 1965.

Biographies des auteurs cités

ABÉLARD (Pierre), 1079-1142 : célèbre par ses amours et sa correspondance avec Héloïse, comme par son rôle de rénovateur de la logique, Abélard est cité ici pour l'orientation de sa réflexion morale, telle qu'on la trouve dans son *Éthique* ou dans sa dernière œuvre, le *Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien*.

CONSTANT (Benjamin), 1767-1830 : à côté de sa carrière littéraire (*Adolphe*), il fut un homme politique : dans l'opposition ou rallié au régime, sous l'Empire et la Restauration.

FICHTE (Johann), 1762-1814 : philosophe allemand, d'abord disciple de Kant. Auteur de la *Doctrine de la science* (1794) et des *Discours à la nation allemande* (1808).

GUIZOT (François), 1787-1814 : historien (*Histoire de la civilisation en Europe*, 1830), ministre de Louis-Philippe jusqu'à la chute du régime orléaniste en 1848.

HELVÉTIUS (Claude), 1685-1755 : enrichi grâce à sa charge de fermier général, il rédigea deux des livres les plus attaqués du XVIII^e siècle : *De l'esprit* (1758), *De l'homme* (posthume). Il est avec d'Holbach un des plus connus des matérialistes du XVIII^e siècle.

HOBBS (Thomas), 1588-1679 : philosophe et théoricien politique anglais, *De la nature humaine* (1640), *Léviathan* (1654).

HOLBACH (Paul-Henri Dietrich, baron d'), 1723-1789 : d'origine allemande, il a traduit et fait circuler en France des œuvres de sciences naturelles et des pamphlets anti religieux. Il en a lui-même publié : *Le Christianisme dévoilé* (1767) ainsi que *Le Système de la Nature* (1770) et le *Système social* (1776).

JAUCOURT (François de), 1704-1779, ami de Diderot : un des principaux collaborateurs de l'*Encyclopédie*, pour laquelle il a rédigé de nombreux articles de sciences, de politique et d'histoire.

LOCKE (John), 1632-1704 : philosophe et théoricien politique anglais, dont l'influence fut grande sur tout le XVIII^e siècle. *Lettre sur la Tolérance* (1688); *Deux traités sur le gouvernement civil* (1689); *Essai sur l'entendement humain* (1690).

MIRABEAU (Honoré de), 1749-1791 : député du Tiers aux États-Généraux, il exerce une grande influence sur l'Assemblée nationale, et la dirige dans sa résistance au roi. Il demeure d'ailleurs modéré et, dès 1790, entretient des relations avec la Cour.

STUART MILL (John), 1806-1873 : logicien et philosophe utilitariste : *Logique inductive et déductive* (1843); il fut aussi un homme politique (député aux Communes) et le théoricien d'un libéralisme modéré : *Principes d'économie politique* (1848), *Le Gouvernement représentatif* (1860).

MORELLY : un des utopistes français du XVIII^e siècle, auteur en particulier de la *Basiliade* (1753) et du *Code de la nature* (1755), longtemps attribué à Diderot.

PRÉVOST-PARADOL (Lucien), 1829-1870 : journaliste d'opposition, il se rallie à l'Empire lorsque celui-ci opère un virage libéral; devenu ambassadeur aux États-Unis, il se suicide en apprenant la déclaration de guerre à l'Allemagne.

PUFENDORF (Samuel), 1632-1694 : professeur de droit à Heidelberg, puis à Stockholm et à Berlin; considéré, avec Grotius, comme le grand théoricien du droit naturel classique. *Du droit de la nature et des gens* (1672), *Des devoirs de l'homme et du citoyen* (1673).

RICARDO (David), 1772-1823 : après Adam Smith, développe l'économie politique anglaise; polémique avec Malthus. *Principes de l'économie politique et de l'impôt* (1817).

ROUSSEAU (Jean-Jacques), 1712-1778 : une importante partie de son œuvre est consacrée à la politique : *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1755), *Du contrat social* (1762) et l'article *Économie politique* de l'Encyclopédie.

SAY (Jean-Baptiste), 1767-1832 : industriel et théoricien de l'économie. *Traité d'économie politique* (1841), *Cours complet d'économie politique pratique* (1828-1830).

SMITH (Adam), 1723-1790 : professeur à Edimbourg puis Glasgow; fondateur de l'économie politique anglaise. *Théorie des sentiments moraux* (1759); *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776).

THIERS (Adolphe), 1797-1877 : journaliste, historien (*Histoire du Consulat et de l'Empire*, 1840-1855) et homme politique : il négocie la paix avec l'Allemagne en 1870-1871 et dirige la répression de la Commune.

VITORIA, 1492-1546 : dominicain espagnol, professeur de théologie à Salamanque; un des fondateurs de la « Seconde Scolastique » de l'époque de la Contre-Réforme.

Table

Introduction : Libéralisme et droit naturel	7
---	---

1. Constitution d'une conception du monde

A. L'INDIVIDU ET SES PUISSANCES

1. L'individu et le droit subjectif	21
2. La propriété	33
3. Les deux égalités	39
4. La sociabilité	45
5. L'origine de la société	53
6. Le devoir-être	67

B. ÉCONOMIE ET POLITIQUE

7. Travail et société	75
8. L'avènement des lumières	93

2. Le libéralisme triomphant

9. La politique	109
10. Une théorie de la propriété	125
11. L'économie	147
12. Transformations du libéralisme	169

Un tournant ?	179
Bibliographie	182
Biographies des auteurs cités	183

IMPRIMERIE HÉRISSEY, ÉVREUX (EURE)
D.L. 1^{er} TRIM. 1978 — N° 4772 (20505)



Les problèmes politiques sont les problèmes de tout le monde ;
les problèmes de tout le monde sont des problèmes politiques.

Les racines du libéralisme

Liberté de conscience, liberté de la presse, *habeas corpus*, défense de la propriété, pluralisme, une certaine méfiance à l'égard de l'État : tels sont les traits principaux qui définissent le libéralisme du XIX^e siècle.

Mais ces thèmes s'appuient sur une philosophie politique élaborée au cours des siècles précédents : celle du droit naturel, qui fait du *sujet* la source et le fondement de la société, de l'État, des échanges et de la civilisation.

Pierre-François Moreau

Né en 1948. Normalien. Agrégé d'histoire. Enseigne dans le Supérieur. A écrit dans *Écrivains de toujours un Spinoza*, aux Editions du Seuil.

Collection dirigée par Jacques Julliard