



INSTITUT DES LIBERTÉS

- Bibliothèque Libre -

Wilhelm Von Humboldt

Essai sur les Limites de l'Action de l'État

ESSAI SUR LES LIMITES DE L'ACTION DE L'ÉTAT

par Wilhelm von HUMBOLDT (1767-1835)

Traduit de l'allemand par Henri Chrétien en 1867

Sommaire

I. Introduction.....	4
II. Étude de l'homme considéré comme individu, et des fins dernières les plus élevées de son existence.....	7
III. Transition à notre véritable étude. — Plan. — Du soin de l'État pour le bien positif, et en particulier pour le bien-être physique des citoyens.....	10
IV. Du soin de l'État pour le bien négatif des citoyens, pour leur sûreté.....	23
V. Du soin de l'État pour la sûreté contre les ennemis extérieurs.....	25
VI. Du soin de l'État pour la sûreté des citoyens les uns vis-à-vis des autres. — Moyens d'atteindre ce but. — Dispositions visant le perfectionnement de l'esprit et du caractère des citoyens. — De l'éducation publique.....	28
VII. De la religion.....	32
VIII. De l'amélioration des mœurs.....	42
IX. Détermination plus nette et positive du soin de l'État pour la sûreté. — Développement de l'idée de la sûreté.....	50
X. Du soin de l'État pour la sûreté, relativement à la détermination des actes des citoyens qui n'ont trait d'une manière immédiate et directe qu'aux agents eux-mêmes (lois de police).....	52
XI. Du soin de l'État pour la sûreté au moyen de la détermination des actes individuels qui touchent autrui d'une manière immédiate et directe (lois civiles).	57
XII. Du soin de l'État pour la sûreté au moyen de la décision juridique des difficultés qui naissent entre les citoyens.	64
XIII. Du soin de l'État pour la sûreté par la punition des transgressions aux lois édictées par lui (lois pénales).	67
XIV. Du soin de l'État pour la sûreté du point de vue de la situation à donner aux personnes qui ne sont pas en pleine possession des forces naturelles, ou dûment mûries, de l'humanité (des mineurs et des insensés). — Observations générales sur ce chapitre et les quatre précédents.....	77
XV. Du rapport qui existe entre les moyens nécessaires à la conservation de l'édifice étatique en général et la théorie ci-dessus développée. Fin du développement théorique.....	81
XVI. Application aux faits de la théorie ci-dessus développée.....	83

I. Introduction

Définition de l'objet de cette étude. — Son rare examen et son importance. — Regard historique sur les bornes que les États eux-mêmes ont réellement posées à leur action. — Différence entre les États dans l'antiquité et dans les temps modernes. — Objectif général du lien étatique. — Celui-ci doit consister exclusivement dans le soin pour la sûreté, ou dans le bien-être de la nation en général ? — Législateurs et philosophes affirment que c'est ce dernier. — Cependant un examen plus approfondi de cette affirmation est nécessaire. — Cet examen doit prendre comme point de départ l'homme considéré comme individu, et ses fins dernières les plus élevées.

Quand on compare entre elles les constitutions d'État les plus dignes d'être observées, quand on en rapproche les opinions des philosophes et des politiques les plus autorisés, on s'étonne, non sans raison peut-être, de voir qu'un problème, qui semble attirer toute attention en priorité, a été si incomplètement examiné et résolu avec si peu de précision. À savoir : quel but doit poursuivre l'institution étatique tout entière ? Quelles sont les limites qu'elle doit poser à son action ? Définir les parts différentes qui reviennent à la nation ou à quelques-uns de ses membres dans le gouvernement ; distinguer les diverses branches de l'administration comme il faut ; prendre les dispositions nécessaires pour qu'une partie des membres ne s'accaparent pas les droits de l'autre partie : voilà ce qui a exclusivement occupé presque tous ceux qui ont soit eux-mêmes réformé des États, soit proposé des plans de réformes politiques. Il me semble cependant que dans tout travail concernant une nouvelle constitution étatique, on doit avoir sans cesse devant les yeux deux objets ; et si l'on oublie l'un des deux, on s'expose à coup sûr à de graves inconvénients : il faut définir d'abord les deux parties, gouvernante et gouvernée, de la nation, puis tout ce qui fait partie de la constitution réelle du gouvernement ; il faut ensuite déterminer les objets sur lesquels le gouvernement, une fois constitué, pourra étendre ou devra limiter son action. Ce dernier point qui porte particulièrement atteinte à la vie privée des citoyens, qui donne la mesure de la liberté et de l'indépendance de leur action, est en fait le vrai, l'ultime but à se proposer ; l'autre n'est qu'un moyen nécessaire pour arriver à celui-ci. Si, toutefois, l'homme poursuit avec une attention plus tendue ce premier but, il affirme son activité dans sa marche ordinaire. Tendre à un seul but, y parvenir en dépensant beaucoup de force physique et morale, c'est là le bonheur des hommes forts et vigoureux. La possession, permettant à la force qui s'est exercée de se reposer, n'agit sur nous que par la puissance de l'imagination illusoire. Il est vrai que dans cette situation de l'homme, où la force est toujours tendue vers l'action, où la nature qui l'entoure l'invite sans cesse à l'action, le repos et la jouissance dans ce sens n'existent qu'à l'état d'idées. Mais pour l'homme trivial le repos est identique avec la cessation de toute manifestation extérieure de son existence ; et pour l'homme sans culture, un seul objet ne permet que peu d'activités extérieures. Ce que l'on dit de la satiété causée par la possession, particulièrement dans la sphère des sensations délicates, ne s'applique donc nullement à l'homme idéal que l'imagination peut créer ; cela s'applique entièrement à l'homme sans culture, et s'applique à lui de moins en moins, à mesure que la culture qu'il donne à son âme le rapproche de cet idéal. De même que, pour le conquérant, la victoire est plus douce que la terre conquise ; de même que le réformateur préfère la périlleuse agitation de sa réforme à la paisible jouissance des fruits qu'elle rapporte, de même pour l'homme en général, le commandement a plus de charme que la liberté, ou du moins le soin de conserver la liberté a plus de douceur que la jouissance même de la liberté. La liberté n'est, pour ainsi dire, que la possibilité d'une activité variée à force d'être indéterminée ; le commandement, le gouvernement en général, c'est une activité isolée, mais réelle. Le désir de la liberté ne vient trop souvent que du sentiment qu'elle nous manque. Il demeure donc incontestable, que

l'analyse du but et des limites de l'action de l'État a une grande importance, plus grande peut-être qu'aucune autre étude politique. On a déjà remarqué qu'elle seule constitue l'objet ultime, pour ainsi dire, de toute politique. Mais elle est encore d'une application plus aisée et plus étendue. Les révolutions d'État proprement dites, les changements d'organisation gouvernementale ne sont jamais possibles sans le concours de circonstances nombreuses et souvent fortuites ; elles entraînent toujours diverses conséquences pernicieuses. Cependant, tout gouvernant, que ce soit dans un État démocratique, aristocratique ou monarchique, peut toujours étendre ou resserrer les bornes de son action sans troubles et sans bruit ; plus il évite les innovations à grand effet, plus il atteindra avec sûreté son but. Les meilleurs travaux de l'homme sont ceux où il imite le plus exactement le travail de la nature. Le petit germe inconnu que la terre reçoit silencieusement rapporte un salut plus riche et plus gracieux que l'éruption du volcan, nécessaire sans doute, mais toujours accompagnée de ravages. Il n'existe point de moyens de réformes qui, mieux que ceux-là, conviennent à notre temps pour qu'il puisse à juste titre se vanter de la supériorité de sa culture et de ses lumières. Car l'importante étude des limites de l'action de l'État doit, comme on l'aperçoit facilement, conduire à la plus entière liberté des facultés et à la plus grande variété des situations. La possibilité d'existence d'une plus grande liberté exige toujours un non moins grand développement de civilisation. Et le moindre besoin d'agir au sein des masses uniformes et unies exige une plus grande force et une richesse plus variée chez les agents individuels. Si notre temps se distingue par la possession de ces lumières, de cette force et de cette richesse, il faut aussi lui accorder cette liberté à laquelle il prétend avec raison. De même les moyens par lesquels la réforme pourrait se faire sont bien mieux appropriés à une culture progressive, pourvu que nous en admettions l'existence. Si, dans d'autres occasions, le glaive menaçant de la nation limite la puissance matérielle du souverain, ici ce sont les lumières et la civilisation qui l'emportent sur ses idées et sa volonté ; et la transformation des choses paraît être son ouvrage plutôt que celui de la nation. En effet, si c'est un beau et noble spectacle que de voir un peuple qui, fort de la certitude de ses droits humains et civiques, brise ses fers ; c'en est encore un plus beau et plus noble de voir un prince qui brise les liens de son peuple et lui garantit la liberté, non par bienfaisance ou par bonté, mais parce qu'il considère cela comme le premier et le plus absolu de ses devoirs : ce qui vient du respect et de la soumission à la loi est plus noble et plus beau que ce qui est forcé par la nécessité et le besoin. D'autant plus que la liberté à laquelle une nation marche en changeant sa constitution ressemble à la liberté que peut donner un État déjà constitué comme l'espoir ressemble à la jouissance, l'ébauche à la perfection.

Si l'on jette un coup d'œil sur l'histoire des constitutions d'État, on voit qu'il serait difficile de limiter avec précision l'étendue que ces derniers ont réservée à leur action ; car en aucun des cas, on semble avoir suivi en cela un plan réfléchi, reposant sur des principes simples. En général, on a restreint la liberté des citoyens en se plaçant à deux points de vue : ou à cause de la nécessité d'organiser, d'assurer une constitution, ou à cause de l'utilité qu'on trouve à prendre soin de l'état physique et moral de la nation. Suivant que le Pouvoir, en possession d'une force intrinsèque, a plus ou moins besoin d'autres appuis, ou suivant que les législateurs ont étendu plus ou moins loin leurs regards, on s'est arrêté tantôt à l'un, tantôt à l'autre de ces points de vue. Souvent aussi on a agi en vertu des deux considérations à la fois. Dans les anciens États, presque toutes les dispositions qui touchent à la vie privée des citoyens sont politiques, dans le vrai sens du mot. En effet, comme la constitution avait peu d'autorité réelle sur eux, sa durée dépendant essentiellement de la volonté de la nation, il fallait songer à trouver une foule de moyens pour faire concorder son caractère avec cette volonté. Il en est encore de même aujourd'hui dans les petites républiques ; et, en considérant les choses de ce seul point de vue, on peut dire sans se tromper que la liberté de la vie privée grandit à mesure que décroît la liberté publique, tandis que la sûreté suit toujours la même

progression que cette dernière. Les anciens législateurs se sont souvent, et les anciens philosophes se sont toujours préoccupés de l'homme, dans le sens le plus strict du mot ; et dans l'homme c'était toujours la dignité morale qui leur parut la chose capitale. C'est ainsi que *La République* de Platon, suivant la remarque fort juste de Rousseau, est un traité d'éducation bien plus qu'un traité de politique. Si l'on passe aux États modernes, il est impossible de ne pas apercevoir l'intention de travailler pour les citoyens eux-mêmes et pour leur bien, dans cette multitude de lois et d'institutions qui, souvent, donnent à la vie privée une forme très définie. La plus grande solidité intérieure de nos constitutions, leur plus grande indépendance d'une certaine mentalité des nations, puis l'influence plus énergique des théoriciens, qui, suivant leur nature, sont en état de cerner les choses de plus haut et de plus loin, une foule d'inventions qui apprennent à mieux tirer parti des objets habituels sur lesquels s'exerce l'activité de la nation, enfin et surtout certaines notions religieuses qui rendent le souverain responsable aussi bien de la moralité que du bien-être futur des citoyens, se sont réunies pour produire ce changement. Or si l'on parcourt l'histoire de certaines lois et ordonnances de police, on voit qu'elles naissent souvent du besoin tantôt réel, tantôt feint, qu'a le Pouvoir de lever des impôts sur ses sujets ; et l'on retrouve la ressemblance avec les anciens États, en ce point que ces dispositions ont également pour but le maintien de la constitution. Mais quant aux restrictions qui ne concernent pas tant l'État que les individus qui le composent, il existe toujours une profonde différence entre les États anciens et les modernes. Les anciens se préoccupaient de la force et du développement de l'homme, en tant qu'homme ; les nouveaux se préoccupent de sa prospérité, de sa fortune, de sa capacité de gagner sa vie. Les anciens recherchaient la vertu, les nouveaux recherchent le bonheur. Aussi les restrictions à la liberté dans les anciens États étaient-elles d'un côté plus pesantes et plus dangereuses. Car elles s'attaquaient à l'élément vraiment constitutif de l'homme, à son existence intérieure. Pour cette raison, les peuples de l'antiquité présentent tous un caractère étroit qui, sans parler de leur civilisation toute rudimentaire et de l'absence de toute communication générale, était en grande partie causé et alimenté par l'éducation publique introduite partout, et par la vie commune des citoyens organisée de façon intentionnelle. D'un autre côté, chez les anciens, toutes ces institutions de l'État maintenaient et augmentaient la force active de l'homme. Et précisément ce point de vue, le désir de former des citoyens énergiques et contents de peu, donna pourtant plus de ressort à l'esprit et au caractère. Chez nous au contraire, l'homme est directement moins gêné, mais les choses qui l'entourent revêtent une forme plus comprimée ; et c'est pourquoi il paraît possible de commencer à diriger ses forces intérieures contre ces liens extérieurs. Aujourd'hui, le désir de nos États est de toucher plutôt à ce que l'homme possède qu'à ce qui est l'homme lui-même ; ils ne tendent nullement à exercer ses forces physiques, intellectuelles et morales, ainsi que le faisaient les anciens, bien que d'une manière exclusive, mais à imposer comme des lois leurs idées déterminantes et rien que leurs idées. Ainsi, la nature des restrictions apportées par eux à la liberté supprime l'énergie, cette source de toute vertu active, cette condition nécessaire de tout développement large et complet. Chez les anciens, l'augmentation de la force compensait l'étroitesse ; chez les modernes, le mal qui résulte de l'amointrissement de la force est augmenté par l'étroitesse. Partout cette différence entre les anciens et les modernes est évidente. Dans les derniers siècles, ce qui attire surtout notre attention, c'est la rapidité du progrès, la quantité et la vulgarisation des inventions industrielles, la grandeur des œuvres fondées. Ce qui nous attire surtout dans l'antiquité, c'est la grandeur qui s'attache à toutes les actions de la vie d'un seul homme et qui disparaît avec lui ; c'est l'épanouissement de l'imagination, la profondeur de l'esprit, la force de la volonté, l'unité de l'existence entière, qui seule donne à l'homme sa véritable valeur. L'homme, et particulièrement sa force et sa culture, voilà ce qui excitait toute l'activité ; chez nous, on ne s'occupe trop souvent que d'un ensemble abstrait dans lequel on paraît presque oublier les individus ; ou, du moins, on ne songe nullement à leur moi intérieur, mais à leur tranquillité,

à leur prospérité, à leur bonheur. Les anciens cherchaient le bonheur¹ dans la vertu ; les modernes se sont appliqués trop longtemps à développer la vertu par le bonheur, et celui même qui vit et exposa la morale dans sa plus haute pureté², croit devoir, par une série de déductions artificielles, donner le bonheur à son homme idéal, non pas comme un bien acquis de son propre chef, mais comme une récompense étrangère. Je ne veux plus insister sur cette différence. Je finis juste par une citation de *l'Éthique* d'Aristote : « Ce qui est propre à chacun, suivant sa nature, est la chose qui lui est la meilleure et la plus douce. Aussi plus l'homme vivra selon la raison, dont il consiste pour la plus grande partie, plus il sera heureux. »

Les auteurs qui ont écrit sur le droit public se sont déjà plus d'une fois disputés sur la question de savoir si l'État doit avoir en vue seulement la sûreté, ou le bien général, matériel et moral, de la nation. La préoccupation de la liberté de la vie privée a principalement conduit à la première de ces deux assertions, tandis que l'idée naturelle que l'État peut donner autre chose encore que la sûreté, étant donné qu'une restriction abusive de la liberté est certes possible mais non nécessaire, a fait admettre la seconde. Celle-ci est incontestablement la plus répandue dans la théorie comme dans l'application. On le voit dans les principaux systèmes de droit public, dans les codes modernes, faits d'après les théories philosophiques, et dans l'histoire des ordonnances de la plupart des États. Agriculture, métiers, industrie de tout genre, commerce, arts, sciences même, tout obtient sa vie et sa direction de l'État. Ces principes ont fait que l'étude des sciences politiques a changé de forme, comme le prouvent les sciences de l'économie politique et de la police, d'où sont nées des branches d'administration entièrement neuves, telles que des chambres de commerce, d'économie politique et de finances. Si général que soit ce principe, il me semble qu'il mérite d'être plus rigoureusement étudié, et cet examen³... [doit prendre comme point de départ l'homme considéré comme individu et ses fins dernières les plus élevées].

II. Étude de l'homme considéré comme individu, et des fins dernières les plus élevées de son existence

La dernière et la plus haute fin de chaque homme est le développement le plus élevé et le mieux proportionné de ses forces dans leur individualité propre et particulière. — Les conditions nécessaires pour qu'elle soit atteinte sont la liberté d'action et la variété de

¹ Cette différence n'est jamais plus frappante que dans les jugements portés sur les philosophes anciens par les modernes. J'extrais comme exemple un fragment de Tiedemann sur l'un des plus beaux morceaux de la *République* de Platon : « *Quamquam autem per se sit iustitia grata nobis ; tamen si exercitium ejus nullam omnino afferret utilitatem, si justo ea omnia essent patienda ; quae fratres commemorant, iniustitia iustitiae foret praeferenda ; quae enim ad felicitatem maxime faciunt nostram, sunt absque dubio aliis praeponenda. Jam corporis cruciatus, omnium rerum inopis, famae, infamis, quaeque alia evenire justo fratres dixerunt, animi illam e iustitia manantem voluptatem dubio procul longe superant, essetque adeo iniustitia iustitiae antehabenda et in virtutum numero collocanda.* » (Tiedemann, *In argumentis Dialogorum Platonis*, lib. II, de *Republica*.)

² Kant, *Du plus grand bien dans les éléments de la métaphysique des mœurs* (plus exactement — *Principes fondamentaux de la métaphysique des mœurs*, Riga, 1785), et dans la *Critique de la raison pratique*.

³ Ici commence une lacune dans le manuscrit original.

situations. — Application immédiate de ces principes à la vie intérieure de l'homme. — Leur confirmation par l'histoire. — Principe fondamental pour cette étude tout entière auquel conduisent les présentes considérations.

Le vrai but de l'homme, non pas celui que le penchant variable de chacun, mais celui que la raison éternellement immuable lui assigne, c'est le développement le plus large et le mieux proportionné de ses forces afin qu'elles forment un ensemble. Toutefois l'extension des forces humaines exige encore une autre condition qui se relie étroitement à la liberté, la diversité des situations. L'homme, même le plus libre, le plus indépendant, quand il est placé dans un milieu uniforme, progresse moins. Il est vrai que cette diversité est d'une part une conséquence de la liberté, et d'autre part il existe aussi une forme de répression qui, loin d'enchaîner l'homme, donne aux objets qui l'entourent une forme quelconque ; de sorte que ces deux choses n'en sont pour ainsi dire qu'une seule. Il est plus approprié cependant, pour la clarté des idées, de bien les distinguer l'une de l'autre. Chaque homme ne peut agir en une fois qu'avec une seule et même force, ou plutôt son être ne se livre tout entier qu'à une action donnée à la fois. Ainsi l'homme paraît-il créé pour la spécialité exclusive, puisqu'il affaiblit son énergie dès qu'il l'étend à plusieurs objets. Mais il échappe à cette spécialisation étroite quand il travaille à réunir ses forces isolées, souvent exercées isolément, à faire agir, dans chaque période de sa vie, l'étincelle qui est près de s'éteindre tout comme celle qui ne brillera qu'ultérieurement, et à multiplier en les réunissant ces forces au lieu de multiplier les objets sur lesquels il agit. Ce que produit ainsi l'union du passé et de l'avenir avec le présent résulte encore, dans la société, de l'union avec nos semblables. Car même à travers toutes les périodes de la vie, chaque homme n'atteint cependant qu'une seule des perfections qui forment pour ainsi dire le caractère de tout le genre humain. Par les liens qui naissent des qualités essentielles des êtres, les uns doivent s'approprier les richesses des autres. Un tel lien, favorable au progrès du caractère, dont l'expérience nous montre l'existence chez tous les peuples, même les plus incultes, c'est, par exemple, l'union des deux sexes. Or si, dans ce cas, la diversité aussi bien que le désir de l'union se manifestent d'une façon plus énergique, ni la première ni le second ne sont moins forts ; ils sont seulement moins apparents, quoiqu'ils agissent d'autant plus puissamment, même sans égard à cette diversité, et entre personnes du même sexe. Ces idées, poursuivies plus loin et développées plus exactement, conduiraient peut-être à une plus juste explication du phénomène des liens, une explication utilisée dans l'antiquité, surtout chez les Grecs, par le législateur lui-même : à savoir ces liaisons que l'on a souvent traitées soit du nom trop peu noble d'amour ordinaire, soit du nom toujours faux de simple amitié. L'utilité des liens de ce genre pour le progrès de l'homme est toujours fondée sur le degré auquel l'indépendance que garde chacune des parties se maintient en même temps que l'intimité de leur union. Car si sans cette intimité, l'un ne peut pas suffisamment comprendre l'autre, l'indépendance est nécessaire pour faire que celui qui comprend puisse intégrer dans son propre être ce qu'il a compris. Toutefois ces deux conditions exigent la force des individus et une différence pas trop grande afin que l'un soit capable de comprendre l'autre ; et pas trop petite, afin que l'un puisse admirer et désirer pour soi-même ce que l'autre possède. Cette énergie et cette différence variée s'unissent dans l'originalité. Ce dont dépend en dernière analyse toute la grandeur de l'homme, ce vers quoi l'individu doit toujours tendre, et ce que celui qui veut agir sur les hommes ne doit jamais perdre de vue, c'est la particularité de la force et de l'éducation. Autant cette propriété individuelle, ce caractère propre est le produit de la liberté de l'action et de la diversité des agents, autant celle-ci les crée à son tour. La nature inanimée elle-même, dont la marche est toujours régulière et soumise à des lois éternellement immuables, paraît cependant avoir plus d'originalité aux yeux de l'homme qui s'est formé lui-même. Il se projette sur elle pour ainsi parler, et il est vrai de dire, dans le sens le plus élevé, que chacun aperçoit l'abondance et la beauté qui l'entourent, suivant qu'il garde l'une et l'autre dans son sein. Mais combien plus la conséquence doit-elle ressembler à la

cause quand l'homme ne se borne plus à sentir et à percevoir des impressions extérieures, mais quand il devient lui-même actif ?

Si l'on cherche à analyser ces idées avec plus d'exactitude, en les appliquant plus immédiatement à l'individu, tout se réduit ici à la Forme et à la Matière. La forme la plus pure, avec la plus délicate enveloppe, nous la nommons idée ; la matière la moins pourvue de forme, nous la nommons perception sensible. La forme naît de la combinaison des matières. Plus la matière est abondante et variée, plus la forme est sublime. Un enfant divin ne peut être le fruit que de parents immortels. La forme redevient pour ainsi dire la matière d'une forme plus belle encore. Ainsi la fleur se change en fruit, et ce fruit lui-même fournit la semence d'une nouvelle tige qui se couvrira de fleurs. Plus la variété augmente avec la délicatesse de la matière, plus grande est la force, car plus intime est la liaison. La forme paraît pour ainsi dire se fondre dans la matière et la matière dans la forme ; ou bien, pour parler sans figure, plus les sentiments de l'homme contiennent d'idées et plus ses idées contiennent de sentiments, plus sa supériorité devient sans égal. De cet accouplement éternel de la forme et de la matière, de la diversité et de l'unité dépend la fusion des deux natures réunies dans l'homme, et de cette fusion dépend sa grandeur. Mais la force de cet accouplement dépend de la force de ceux qui s'unissent. Le plus beau moment dans la vie de l'homme est le moment de la fleur⁴. Le fruit de forme moins gracieuse, simple, fait deviner la beauté de la fleur qui s'épanouira à travers lui. Et tout se précipite vers la floraison. L'objet qui naît immédiatement du germe est encore bien éloigné de la forme charmante de la fleur. La tige grosse et lourde, les feuilles larges, pendant chacune de leur côté, ont encore besoin d'une forme plus achevée. Celle-ci augmente graduellement lorsque le regard remonte la tige ; des feuilles plus tendres se montrent comme languissantes de s'unir ; elles se resserrent de plus en plus étroitement, jusqu'à ce que le calice paraisse donner satisfaction au désir⁵. Cependant la race végétale n'est pas favorisée du sort. La fleur tombe et le fruit reproduit encore la tige, qui, d'abord tout aussi informe, se parfait également. Quand la fleur se flétrit chez l'homme, elle fait seulement place au fruit qui est plus beau ; et l'infini éternellement insondable voile d'abord à nos yeux le miracle du fruit le plus magnifique. Or, ce que l'homme reçoit du dehors n'est que la semence. Si belle qu'elle soit en elle-même, c'est l'énergie de son activité qui doit la rendre féconde. Mais sa bienfaisante influence sur l'homme existe toujours en proportion de ce qu'elle est elle-même vigoureuse et originale. Pour moi, l'idéal le plus élevé de la coexistence des êtres humains serait celui où chacun se développerait par lui-même et pour lui-même. La nature physique et morale rapprocherait quand même ces hommes les uns des autres, et, de même que les luttes de la guerre sont plus glorieuses que celles du cirque, de même que les combats des citoyens irrités sont plus honorables que ceux des mercenaires qu'on pousse, de même les luttes entre les forces de tels hommes prouveraient et produiraient en même temps la suprême énergie.

N'est-ce pas là ce qui nous attache si vivement à l'antiquité grecque et romaine ? Et ce qui attache tous les âges à une autre époque éloignée, révolue ? N'est-ce pas principalement parce que les hommes dans ces temps avaient à soutenir de plus rudes combats contre le sort et contre leurs semblables ? Parce que la plus grande force et originalité s'y rencontrait et créait de nouvelles formes admirables ? Chaque âge qui suit doit être en dessous de ceux qui l'ont précédé en termes de variété ; — et avec quelle rapidité cette décadence ne s'augmentera-t-elle pas dans l'avenir ! — Il est en dessous pour la variété de la nature, les immenses forêts sont défrichées, les marais desséchés, etc. ; pour la variété de l'homme, elle se détruit par le progrès de communication et d'union dans les œuvres humaines ; et cela par les deux raisons

⁴ *De la fleur, de la maturité (Nouveau Museum allemand, 1791, 22, 23 juin).*

⁵ *Goethe, Des métamorphoses des plantes.*

indiquées plus haut⁶. C'est là une des principales causes qui rendent tellement plus rare l'idée du nouveau, de l'insolite, de l'étonnant, qui transforment la stupéfaction et l'effroi presque en déshonneur, et qui ne requièrent que bien moins fréquemment la découverte de ressources nouvelles et jusqu'ici inconnues, tout comme les seules résolutions subites, non préparées et urgentes. Car d'une part, la pression des faits extérieurs sur l'homme est moins considérable parce que l'homme est muni de plus d'instruments pour y obvier ; d'autre part, il n'est plus guère possible de leur résister avec les seules forces que la nature a données à chacun et que chacun n'a qu'à employer. Enfin la science plus perfectionnée rend l'invention moins nécessaire, et l'enseignement qu'on reçoit vient encore émousser la faculté que nous avons d'apprendre. Mais il est incontestable que quand la variété physique s'amoindrit, une variété morale et intellectuelle plus riche et plus satisfaisante vient prendre sa place ; des nuances, des différences frappent notre esprit plus raffiné ; elles pénètrent notre caractère moins fortement accusé, mais plus délicatement cultivé, et influent sur la vie pratique. Si ces nuances eussent existé, sans doute l'antiquité, ou du moins les penseurs de ce temps ne les eussent pas laissées passer inaperçues. Il en a été du genre humain tout entier comme de l'individu. Ce qu'il y avait de grossier a disparu ; ce qu'il y avait de délicat est resté. Sans doute cela serait heureux si le genre humain était un seul homme, ou si la force d'une époque, de même que ses livres et ses découvertes, passait aux âges suivants. Mais il n'en est pas ainsi. Il est vrai que notre raffinement a aussi son genre de force ; et c'est peut-être par la mesure de ce raffinement qu'elle surpasse la force de l'antiquité ; mais reste à savoir si tout ne doit pas commencer par une civilisation primitive. Partout la sensibilité est le premier germe et la plus vive expression de toute idée. Ce n'est pas ici le lieu, ne fût-ce que de tenter cette recherche. De ce qui précède, il résulte toutefois sans doute que nous devons veiller soigneusement sur notre originalité et sur notre force, et sur tous les moyens de les entretenir.

Je considère donc comme acquis que la vraie raison ne peut souhaiter pour l'homme d'autre état que celui où non seulement chaque individu jouit de la plus entière liberté de se développer de lui-même et dans sa personnalité propre ; mais encore où la nature ne reçoit des mains de l'homme d'autre forme que celle que lui donne chaque individu, lui-même et en suivant sa propre volonté, dans la mesure de ses besoins et de ses penchants, sous contrainte seulement des limites de sa force et de son droit. À mon sens, la raison ne doit s'éloigner de ce principe que dans la mesure où ceci serait nécessaire pour la conservation même du principe. Celui-ci doit toujours servir de base dans toute politique, et spécialement pour la solution de notre question.

III. Transition à notre véritable étude. — Plan. — Du soin de l'État pour le bien positif, et en particulier pour le bien-être physique des citoyens.

Étendue de cette section. — Le soin de l'État pour le bien matériel des citoyens est nocif : — il produit l'uniformité ; — il diminue la force ; — il trouble et empêche l'influence des activités extérieures et purement corporelles, et celle des circonstances extérieures en général, sur l'esprit et le caractère des hommes ; — il s'exerce nécessairement sur une foule hétérogène, et il nuit ainsi à l'individu en définissant des règles générales, des règles qui ne s'appliquent à chacun qu'au prix d'erreurs considérables ; — il empêche le développement de l'individualité et de l'originalité personnelle de l'homme ; — il rend plus difficile

⁶ Cette observation a été faite une seule fois par Rousseau dans l'Emile.

l'administration même de l'État, multiplie les moyens nécessaires pour y arriver, et devient ainsi la source d'inconvénients de toute sorte ; — enfin il déplace les points de vue justes et naturels de l'homme concernant les matières les plus importantes. — Justification contre la prétendue exagération des inconvénients signalés. — Avantages du système opposé au système que l'on combat. — Principe fondamental tiré de ce chapitre. — Moyens employés par l'État dans sa préoccupation pour le bien positif des citoyens. — La nocivité de cette dernière. — Différence du cas où une chose est faite par l'État, en tant qu'État, et celui où elle est faite par les citoyens individuels. — Examen d'une objection : le soin de l'État pour le bien positif des citoyens n'est-il pas nécessaire ! Sans lui, ne serait-il pas impossible d'arriver au même but, d'obtenir les mêmes résultats nécessaires ? — Preuve de cette possibilité, surtout grâce à l'action spontanée et commune des citoyens. — Supériorité de cette action sur l'action de l'État.

En se servant d'une formule tout à fait générale, on pourrait déterminer comme suit la véritable étendue de l'action de l'État : tout ce qu'il pourrait faire pour le bien de la société sans porter atteinte au principe établi plus haut. Et il s'en déduirait directement cette définition plus précise : l'État s'ingère de façon immorale dans les affaires privées des citoyens, toutes les fois que celles-ci n'impliquent pas immédiatement une atteinte portée au droit de l'un par un autre. Toutefois, pour épuiser entièrement la question proposée, il est nécessaire de passer en revue les divers aspects de l'influence ordinaire ou possible de l'État.

Car son but peut être double. Il peut chercher à promouvoir le bonheur, ou bien il peut se borner à vouloir empêcher le mal ; et, dans ce dernier cas, à empêcher le mal venant de la nature ou le mal causé par les hommes. S'il se contente du second de ces maux, c'est la sûreté seule qu'il cherche ; et c'est cette sûreté que j'opposerai à tous les autres buts possibles compris sous le nom de bien-être positif. De plus, la différence des moyens employés par l'État donne à son action une étendue diverse. En effet, ou bien il cherche à réaliser immédiatement son but, soit par la contrainte, par des lois impératives et prohibitives, par des peines, soit à travers l'encouragement et le bon exemple ; ou bien, de quelque manière que ce soit, il donne à la situation des citoyens la forme favorable à la réalisation de ses vues, et les empêche d'agir dans un autre sens ; ou enfin il travaille même à mettre leurs inclinations en harmonie avec sa volonté, à agir sur leur tête et leur cœur. Dans le premier cas il ne détermine d'abord que des actes isolés ; dans le second, il détermine déjà davantage leur façon d'agir en général ; dans le troisième, enfin, il détermine leur caractère et leur manière de penser. Aussi, dans le premier cas l'efficacité de la restriction est-elle la plus faible, dans le second elle est plus grande ; énorme dans le troisième, en partie parce que l'on agit sur les sources d'où découlent plusieurs actions, en partie parce que la possibilité de l'action même exige plus de dispositions.

Toutefois, autant les branches de l'influence de l'État paraissent différentes, autant il est impossible de trouver une disposition de l'État qui ne touche pas à plusieurs de ces branches à la fois : car, par exemple, la sûreté et le bonheur dépendent étroitement l'un de l'autre. Ce qui ne restreint que des actions isolées agit d'une manière générale sur le caractère, lorsque la fréquence de l'emploi qu'on en fait devient une habitude. Ainsi, il serait fort difficile de trouver une distribution de tout ceci convenable pour la marche de notre étude. Le mieux sera toutefois de vérifier avant tout si l'État doit viser également le bien-être positif de la nation, ou seulement sa sûreté ; d'examiner dans toutes ses prescriptions seulement ce qu'elles ont principalement pour objet et pour conséquence, et d'étudier les moyens dont l'État peut se servir pour atteindre chacun de ces deux buts.

Je parle ici de tout travail de l'État pour augmenter le bien-être positif de la nation, de tout soin pour la population du pays, pour l'entretien des habitants, soit direct, par l'établissement de maisons de charité, soit indirect, par l'encouragement de l'agriculture, de l'industrie et du commerce ; je parle de toutes les opérations financières et monétaires, de toutes les prohibitions d'importer ou d'exporter (en tant qu'elles sont établies pour cette fin) ; en un mot, de toutes les dispositions prises pour éviter ou réparer les dommages causés par la nature ; bref, de toute disposition de l'État ayant pour intention de maintenir ou de promouvoir le bien matériel de la nation. Quant au bien moral, en effet, ce n'est pas précisément pour lui-même, mais pour le maintien de la sûreté qu'on le recherche. Par conséquent, je n'en parlerai que plus loin.

Toutes ces dispositions ont, suivant moi, des conséquences fâcheuses ; elles ne sont pas conformes à la vraie politique, celle qui procède de points de vue élevés, mais toujours humains.

1. L'esprit du gouvernement domine dans chacune de ces dispositions ; et, quelque sage, quelque salubre que soit cet esprit, il impose à la nation l'uniformité ainsi qu'une manière d'agir étrangère à elle-même. Les hommes alors obtiennent des biens au grand préjudice de leurs facultés, au lieu d'entrer dans la société pour y augmenter leurs forces, fût-ce au prix de quelques-uns de leurs avantages ou de leurs jouissances naturels. C'est précisément la diversité naissant de l'union de plusieurs individus qui constitue le plus grand bien que puisse donner la société ; et cette diversité décroît dans la mesure de l'ingérence de l'État. Ce ne sont plus vraiment les membres d'une nation qui vivent en communauté ; ce sont des sujets individuels, mis en rapport avec l'État, c'est-à-dire avec l'esprit qui domine dans son gouvernement ; et ce rapport est tel que la puissance supérieure de l'État entrave bientôt le libre jeu des forces. Semblables causes, semblables effets. Par conséquent, plus l'État concourt à l'action, plus la ressemblance grandit, non seulement entre les agents, mais encore entre les actes. C'est là précisément le désir des États. Ils veulent la prospérité et la tranquillité. On obtient l'un et l'autre plus facilement lorsque les intérêts individuels luttent moins vivement entre eux. Mais ce que l'homme a en vue, ce qu'il doit avoir en vue, c'est tout autre chose, c'est la variété et l'activité. Elles seules forment les caractères riches et puissants ; et certes il n'est pas d'homme, si abaissé qu'il soit, qui préfère pour lui la prospérité et le bonheur à la grandeur. Mais celui qui raisonne ainsi pour les autres, se fait tout naturellement soupçonner, et non à tort, de méconnaître l'humanité et de vouloir transformer les hommes en machines.

2. Le second mal causé par ces dispositions de l'État est qu'elles diminuent la force de la nation. De même que la forme qui naît d'une matière douée d'une activité consciente d'elle-même donne à la matière plus de plénitude et de beauté ; — car le beau est-il autre chose que l'alliance d'éléments qui d'abord se combattaient ? alliance à laquelle l'indication de nouveaux points de jonction, et, par suite, un grand nombre de découvertes nouvelles, est toujours nécessaire ; alliance qui grandit toujours en même temps que la diversité qui existait avant elle ; — de même la matière est anéantie par la forme qu'on veut lui donner de l'extérieur. Car le Néant y supprime l'Être. Tout dans l'homme est organisation. Tout ce qui est censé croître en lui doit être semé en lui. Toute force présuppose l'enthousiasme ; et peu de choses l'alimentent autant que l'idée que ce qui l'inspire est une propriété présente ou à venir.

L'homme considère comme à lui, non pas tant ce qu'il possède que ce qu'il fait, et l'ouvrier qui cultive un jardin en est peut-être plus exactement le propriétaire que l'homme oisif et désœuvré qui en jouit. Peut-être ce raisonnement trop général ne paraît-il permettre

aucune application à la réalité des faits. Peut-être même paraît-il que l'extension de beaucoup de sciences que nous devons surtout à ces dispositions de l'État, qui seul peut faire des essais en gros, est plus utile au développement des facultés intellectuelles, et à travers elles, de la culture et du caractère en général. Or toute acquisition nouvelle de connaissances n'est pas immédiatement un perfectionnement, même des seules facultés intellectuelles, et quand un tel perfectionnement se produit vraiment de cette manière, il profite non pas à la nation tout entière, mais à une partie seulement, à ceux qui participent au gouvernement. En général, l'intelligence de l'homme, comme toutes ses autres forces, ne progresse que par son activité propre, par sa créativité propre, ou par l'usage qu'il tire lui-même des découvertes faites par autrui. À l'inverse, les dispositions de l'État sont toujours plus ou moins accompagnées de contrainte, et même lorsqu'il n'en est point ainsi, elles habituent l'homme à compter sur un enseignement étranger, sur une direction étrangère, sur un secours étranger, plutôt qu'à chercher lui-même des ressources. La façon presque unique dont l'État peut instruire les citoyens n'est pas autre que celle-ci : ce qu'il croit le meilleur, pour ainsi dire, ce qui est le résultat de ses recherches, il le pose ; puis il y conduit les citoyens, soit directement par une loi, soit indirectement par quelque institution toujours obligatoire pour eux, ou par sa bonne réputation, par la proposition de récompenses, par quelque autre moyen d'encouragement ; ou bien enfin il se borne à le recommander par le seul raisonnement. Mais quelle que soit celle de ces méthodes qu'il prenne, il s'éloigne toujours beaucoup du meilleur procédé à suivre pour enseigner. Car celui-là consiste incontestablement à présenter toutes les solutions possibles du problème, afin de préparer l'homme seulement à choisir lui-même la plus convenable, ou mieux encore afin de le préparer à trouver cette solution lui-même, rien qu'à travers un exposé adéquat de tous les obstacles. L'État peut suivre cette méthode d'enseignement envers des citoyens adultes seulement d'une manière négative, par la liberté qui, tout en laissant naître les obstacles, procure aussi la force et l'habileté de les enlever ; d'une manière positive, il peut la suivre envers ceux qui sont seulement en train de se cultiver, à travers une véritable éducation nationale. On examinera plus amplement par la suite l'objection qui se présente facilement ici. Elle consiste à dire que pour le soin des affaires dont nous parlons ici, l'accomplissement de la chose est plus important que l'éducation de celui qui l'exécute ; il est plus important que le champ soit bien cultivé, et moins que celui qui le laboure soit justement l'agriculteur le plus habile.

Les soins trop étendus de l'État font souffrir encore davantage l'énergie d'action et le caractère moral. Ceci n'exige guère plus de développement. Celui qui est fortement et souvent dirigé en arrive facilement à sacrifier soi-disant volontairement ce qui lui reste d'activité propre. Il se croit dispensé du soin qu'il voit dans des mains étrangères ; il croit assez faire en attendant leur direction et en la suivant. Ainsi, les notions du mérite et de la faute se déplacent en lui. L'idée du mérite ne l'enflamme plus ; le sentiment inquiétant de la faute ne le saisit que plus rarement et d'une manière moins efficace ; il la met sur le compte de sa situation et de ceux qui l'ont faite. S'il en vient à penser en plus que les intentions de l'État ne sont pas entièrement pures, s'il croit voir que l'État ne cherche pas seulement son avantage mais qu'il poursuit en même temps un autre but secondaire et étranger à celui-là, ce n'est pas seulement l'énergie, mais aussi la qualité de sa volonté morale qui est atteinte. Non seulement il se considère comme affranchi de tout devoir que l'État ne lui impose pas expressément, mais aussi de toute amélioration de sa propre situation ; il en vient même parfois à craindre toute amélioration, au sens qu'elle n'apporterait qu'une nouvelle occasion pour l'État d'en tirer profit. Il cherche à échapper, autant qu'il le peut, même aux lois de l'État, et il considère que chaque violation est un gain. Quand on songe que, pour une partie non négligeable de la nation, l'étendue de la morale ne dépasse pas pour ainsi dire les lois et les ordonnances de l'État, c'est un spectacle décourageant de voir les plus saints devoirs et les ordres les plus arbitraires formulés par la même bouche et soumis souvent à la même sanction. Cette

influence pernicieuse est tout aussi visible dans le comportement des citoyens les uns envers les autres. Comme chacun compte pour soi-même sur la sollicitude de l'État, chacun lui confie aussi et bien mieux encore le sort de ses concitoyens. Or cette conscience qu'ils ont de l'intervention de l'État affaiblit l'intérêt qu'ils devraient se porter les uns aux autres, tout comme l'impulsion de s'entraider. Au contraire, l'aide donnée en commun est d'autant plus active que chaque homme sent plus vivement que tout dépend de lui-même ; et, l'expérience montre que dans les classes opprimées, soi-disant abandonnées par le gouvernement, le sentiment d'union redouble d'énergie. Mais quand le citoyen est plus froid vis-à-vis de son concitoyen, il en est de même de l'époux vis-à-vis de son épouse, du père vis-à-vis de sa famille.

Abandonné à lui-même dans toute activité, privé de tout secours étranger qu'il ne se serait pas procuré lui-même, l'homme serait, par sa faute ou sans, souvent en butte à l'embarras et au malheur. Mais le bonheur réservé à l'homme n'est autre que celui qu'il se procure lui-même par sa propre force ; et ce sont ces situations-là qui aiguissent l'intelligence et forment le caractère. Quand l'État entrave l'activité individuelle par une intervention trop spéciale, ces maux ne surgissent-ils donc pas ? Ils y surgissent aussi, et ils abandonnent à un sort bien plus désespéré l'homme qui a pris une fois l'habitude de s'appuyer sur une force étrangère. Car autant la lutte et le travail actif allègent le malheur, autant, et dix fois davantage, l'attente sans espoir, déçue peut-être, le rend plus lourd. Même supposant le meilleur des cas, les États dont je parle ici ne ressemblent que trop souvent à ces médecins qui alimentent la maladie et éloignent la mort. Avant qu'il n'existe des médecins, on ne connaissait que la santé ou la mort.

3. Tout ce qui occupe l'homme, que cela serve seulement à satisfaire directement ou indirectement ses besoins physiques ou, de façon plus générale, à atteindre un but extérieur quelconque, tout cela se relie intimement à ses sentiments intérieurs. Quelquefois aussi le but ultime extérieur est accompagné d'un autre but intérieur ; et parfois c'est celui-ci qu'on vise vraiment. Quant à l'autre, on ne fait que l'y rattacher par nécessité ou par hasard. Plus l'homme a d'unité, plus l'objet extérieur qu'il choisit jaillit librement de son être intérieur ; et l'un se relie à l'autre d'une manière d'autant plus étroite et fréquente qu'il n'a pas été choisi librement. C'est ainsi que l'homme intéressant est digne d'intérêt dans toutes ses situations et dans toutes ses activités ; c'est ainsi qu'il fleurit et arrive à une beauté sublime, dans une façon de vivre qui concorde avec son caractère.

C'est ainsi peut-être que l'on pourrait former tous les paysans et ouvriers, pour qu'ils deviennent des artistes, c'est-à-dire des hommes qui aimeraient leur industrie pour elle-même, qui l'amélioreraient par une direction et un génie à eux propres, qui, par là même, cultiveraient leurs forces intellectuelles, ennobliraient leur caractère, élèveraient leurs jouissances. Ainsi, l'humanité serait ennoblie justement par ces choses, qui maintenant, quoique belles en elles-mêmes, ne servent souvent qu'à la déshonorer. Plus l'homme est habitué à vivre dans le monde des idées et des sentiments, plus son intelligence et sa moralité sont vigoureuses et raffinées, plus il cherche à choisir exclusivement des situations extérieures telles qu'elles enrichissent en même temps son moi intérieur, ou du moins à saisir les côtés qui présentent un tel avantage dans toutes les situations dans lesquelles le destin le jette. On ne saurait mesurer combien l'homme récolte en grandeur et en beauté quand il s'applique sans relâche à ce que la première place revienne toujours à son être intérieur, quand il considère celui-ci comme la source première et le but final de tout son labeur, tandis que le corps n'est pour lui qu'une enveloppe, l'objet extérieur qu'un outil.

Pour choisir un exemple, combien le caractère développé dans un peuple par l'agriculture laissée libre ne se distingue-t-il pas dans l'histoire ? Le travail qu'il consacre au sol et la récolte qui l'en dédommage rapprochent tendrement l'homme de son champ et de son foyer. La participation à l'effort béni, la jouissance en commun du gain, établissent dans chaque famille une douce liaison, dont n'est même pas entièrement exclu le taureau, compagnon du travail. Les fruits qu'il faut semer et récolter, mais qui poussent chaque année et ne trompent que rarement l'espérance, rendent l'homme patient, confiant, économe. Le don toujours reçu directement des mains de la nature ; le sentiment toujours s'imposant que, si c'est la main de l'homme qui doit répandre la semence, ce n'est pas elle qui la fait germer et croître ; la continuelle dépendance de la saison favorable donne aux cœurs la pensée tantôt terrible, tantôt douce d'êtres supérieurs ; elle inspire tour à tour la crainte et l'espoir ; et cela pousse à la prière et à la reconnaissance. L'image vivante de la grandeur la plus simple, de l'ordre le plus indestructible, de la bonté la plus immense, forme des âmes dotées de grandeur, de simplicité, de douceur, soumises de façon heureuse à la morale et aux lois. Toujours habituée à produire, jamais à détruire, l'agriculture est pacifique ; elle est loin de l'insulte et de la vengeance ; mais elle est remplie du sentiment que toute agression non provoquée est injuste, et elle est animée d'un courage intrépide contre tout destructeur de sa paix.

Toutefois la liberté est la condition absolument nécessaire, sans laquelle même les activités qui portent le plus nettement le cachet de l'âme ne peuvent entraîner aucune des conséquences salutaires de ce genre. Ce que l'homme ne choisit pas lui-même, ce en quoi il est gêné ou vers quoi il est mené, ne s'identifie jamais avec son être et lui reste toujours étranger. Pour l'accomplir, il n'emploie pas vraiment ses forces d'homme, mais une adresse de mécanique. Les anciens, les Grecs surtout, considéraient comme nocive et déshonorante toute occupation ayant pour objet, non le développement du moi, mais seulement celui des forces corporelles ou l'acquisition de biens extérieurs. Leurs philosophes les plus philanthropes approuvaient à cause de cela l'esclavage. Pour eux, c'était un moyen, injuste et barbare sans doute, d'assurer le développement de la force ultime et de la beauté d'une partie du genre humain par le sacrifice de l'autre partie. Mais la raison et l'expérience font aisément voir l'erreur qui sert de base à tout ce raisonnement. Toute activité est capable d'ennoblir l'homme, de lui donner une forme bien définie et digne de son être. Tout ce qui compte, c'est la manière dont l'homme se livre à cette activité ; et ici, l'on peut certainement considérer comme règle générale qu'elle produit des effets salutaires tant que l'activité elle-même et l'énergie qui y est consacrée remplissent principalement l'âme de l'homme ; qu'au contraire, ses effets sont moins bons, même souvent pernicieux quand l'homme voit surtout le résultat auquel elle conduit, et quand il considère l'activité elle-même seulement comme un moyen. Car tout ce qui est attrayant en soi excite l'estime et l'amour ; ce qui ne représente qu'un moyen utilitaire n'éveille que les intérêts ; et, autant l'homme est ennobli par l'estime et l'amour, autant il est exposé au danger d'être ravalé par les intérêts. Si donc l'État prend des soins positifs de la nature de ceux dont je parle ici, il ne peut se focaliser que sur les résultats, et que fixer les règles dont l'observation est la plus utile pour leur bon accomplissement.

Ce point de vue étroit n'est jamais plus pernicieux que quand le véritable but de l'homme est purement moral ou intellectuel ; ou lorsque l'objet lui-même est visé, indépendamment de ses conséquences, et quand ces conséquences elles-mêmes s'y rattachent seulement par nécessité ou par hasard. Il en est ainsi des études scientifiques, des opinions religieuses, de tous les liens qui unissent les hommes les uns aux autres, et du lien le plus naturel de tous, de celui qui est le plus important pour les individus comme pour l'État, du mariage.

Une union de personnes de sexe différent, fondée justement sur cette différence de sexe, suivant la définition la plus exacte peut-être qu'on puisse donner au mariage, peut se

comprendre d'autant de manières diverses qu'il y a d'expressions diverses de cette différence, et qu'il existe de penchants du cœur, de buts proposés pour la raison, en tant que résultats de cette même différence. Pour tout homme, on va y voir le reflet de son caractère moral tout entier, et principalement de la force et de la nature de sa sensibilité. L'homme se propose-t-il surtout d'atteindre un but extérieur, ou au contraire préfère-t-il donner une occupation à son moi intérieur ? Est-ce l'intelligence qui en lui est la plus active, ou bien le sentiment ? A-t-il l'entreprise prompte et l'abandon facile ? ou a-t-il plutôt l'approche lente et un sens de la préservation fidèle ? Les liens qu'il tisse sont-ils distendus ou étroits ? Jusqu'à quel point conserve-t-il son activité personnelle et spontanée dans l'union la plus intime ? Tous ces points, et d'autres encore en nombre infini, modifient de manière ou d'autre sa condition dans la vie conjugale. Mais de quelque manière qu'elle soit déterminée, son action sur la personnalité et sur le bonheur de l'homme est évidente. L'effort qu'il fait pour réaliser son idéal réussit bien ou réussit mal ; mais de là dépend en grande partie l'élévation ou l'affaissement de son être. Cette influence est grande surtout sur la partie la plus intéressante de l'humanité, sur ceux qui ont la perception la plus délicate et la plus aisée, et qui conservent le mieux leurs impressions dans leur for intérieur. Dans cette classe il faut ranger les femmes plutôt que les hommes ; et pour cette raison, le caractère de celles-là dépend surtout de la nature des rapports de famille dans une nation. Dispensées entièrement d'un très grand nombre d'occupations extérieures ; livrées principalement à celles qui laissent le moi intérieur presque à l'abri de tout trouble ; plus fortes par ce qu'elles sont capables d'être que par ce qu'elles peuvent faire, plus expressives dans le sentiment silencieux que dans sa description extérieure, plus richement douées de la faculté d'exprimer directement et sans le secours des signes, possédant une stature plus délicate, un œil plus mobile, une voix plus saisissante ; destinées dans leurs rapports avec autrui à attendre et à recevoir plutôt qu'à aller au-devant ; plus faibles par elles-mêmes, mais s'attachant plus profondément, non pour cela, mais par l'admiration de la grandeur et de la force d'autrui ; aspirant sans cesse, dans l'union, à recevoir de l'être auquel elles sont unies, à former en elles ce qu'elles ont reçu, et à le rendre tout formé ; en même temps plus animées du courage que la sollicitude inspire à l'amour et le sentiment à la force, qui ne brave pas l'adversité, mais qui ne succombe pas à la douleur — les femmes approchent plus que l'homme de l'idéal de l'humanité ; et, s'il n'est pas faux qu'elles l'atteignent plus rarement que lui, c'est uniquement parce qu'il est partout plus difficile de suivre le sentier direct et raide que de prendre le détour. Mais aussi, il n'est pas besoin de rappeler combien un être qui est aussi réceptif et qui a en soi tant d'unité, en qui, par conséquent, aucune influence ne reste sans effet, et en qui chaque influence se saisit non seulement d'une partie mais de tout, combien un tel être est profondément troublé par les froissements extérieurs. Toutefois, on ne saurait énumérer tout ce qui, dans la société, dépend du développement du caractère de la femme. Si je ne me trompe, et si je puis ainsi parler, toute qualité éminente se manifeste dans une certaine classe d'êtres : le caractère de la femme est ainsi de sauvegarder tout le trésor des bonnes mœurs.

L'homme aspire à la liberté, la femme à la pureté⁷...

Et si, suivant ce mot profond et vrai du poète, l'homme s'efforce de reculer les barrières extérieures qui font obstacle à la croissance, la main soigneuse de la femme pose les bienfaisantes limites intérieures sans lesquelles la plénitude de la force ne saurait se transformer en fleur ; elle établit ces limites avec d'autant plus de délicatesse que la femme saisit plus profondément l'existence intérieure de l'être humain, et qu'elle comprend mieux ses conditions diverses ; en effet, tous ses sens se tiennent le plus volontairement à sa

⁷ Goethe, *Torquato Tassa*, acte II, scène 1re.

disposition, ce qui la dispense d'employer ces ratiocinations qui obscurcissent si souvent la vérité.

Si cela paraissait encore nécessaire, l'histoire confirmerait aussi cette proposition, et montrerait combien la moralité des nations se relie étroitement à la considération dont jouissent les femmes. De ce qui précède, il résulte l'éclaircissement que les effets du mariage sont tout aussi divers que les caractères des individus, et que les conséquences les plus fâcheuses peuvent donc se produire si l'État cherche à définir par des lois un lien aussi étroitement jumelé à la nature personnelle de chacun de ces individus, ou à le rendre, par ses décrets, dépendant d'autres choses que du seul penchant. Ceci est d'autant plus vrai qu'il ne peut, avec ces décrets, que se préoccuper des seules conséquences du mariage sur la population, sur l'éducation des enfants, etc. On peut sans doute démontrer que justement ces choses-là conduisent aux mêmes résultats, quand elles sont accompagnées du plus grand soin pour la beauté de l'existence intérieure. Des études consciencieuses ont fait voir que l'union indissoluble et durable d'un seul homme et d'une seule femme est la plus à favorable à la population, et incontestablement, aucune autre ne saurait découler de l'amour vrai, naturel et libre. Cet amour-là ne conduit pas à d'autres rapports que ceux que les mœurs et la loi établissent parmi nous, tels la procréation, l'enseignement privé, l'association de la vie, la communauté des biens, la direction des activités extérieures par l'homme, la gestion de la maison par la femme. L'erreur consiste selon moi en ce que la loi commande, alors que de tels rapports ne peuvent naître que du penchant, point de prescriptions extérieures ; et, lorsque la contrainte ou la direction imposée contrarient le penchant, celui-ci ne se verra d'autant moins ramené au droit chemin. Ainsi je pense que l'État, non seulement devrait rendre les liens plus libres et plus larges, mais, — s'il m'est permis de décider ici, seulement d'après les hypothèses présentées plus haut, alors qu'il est question, non du mariage en général, mais d'un inconvénient spécial qui saute à l'œil dans ce cas précis, qui provient des prescriptions restrictives de l'État — je pense encore qu'il devrait s'abstenir de toute action sur le mariage, le laisser entièrement au libre arbitre des individus et aux divers contrats qu'ils concluent autour, autant en général que dans leurs modifications. La crainte de bouleverser par ce procédé tous les rapports de famille, ou peut-être d'en empêcher la seule formation — quelque fondée qu'elle soit, à cause de telles ou telles circonstances locales — ne m'effraye point, en tant que je considère exclusivement la nature des hommes et des États en général. Car l'expérience nous montre souvent que les mœurs restreignent ce que la loi libère ; l'idée de contrainte extérieure est entièrement étrangère à ces rapports qui, comme le mariage, reposent uniquement sur le penchant et le devoir intérieur. D'ailleurs, les conséquences des institutions coercitives ne répondent en rien aux intentions⁸.

[4. Le soin de l'État pour le bien matériel des citoyens est nocif aussi parce qu'il s'exerce nécessairement sur une foule hétérogène, et il nuit ainsi à l'individu en définissant des règles générales, des règles qui ne s'appliquent à chacun qu'au prix d'erreurs considérables.

5. Il empêche le développement de l'individualité et de l'originalité personnelle de l'homme...] dans la vie morale et, en général, dans la vie pratique de l'homme, pourvu que celui-ci observe à peu près les règles, n'allant peut-être pas plus loin que les seuls principes du droit, qu'il ait sans cesse devant les yeux le point de vue élevé de son propre développement original et de celui d'autrui ; qu'il soit en tout temps guidé par cette intention pure, et surtout qu'il fasse librement plier tout autre intérêt devant cette loi, reconnue sans y mêler quelque autre mobile que ce soit. Mais tous les côtés que l'homme peut cultiver en lui sont fort

⁸ C'est là que se termine le morceau inséré par Schiller dans la *Thalia*, suivi par une lacune. (Note de l'éditeur).

étroitement liés ; si cette liaison dans le monde des choses intellectuelles, sans être plus intime, est déjà plus importante et plus facilement remarquable qu'elle ne l'est dans l'ordre des choses physiques, elle l'est encore bien davantage dans le monde moral. Les hommes doivent donc s'unir les uns aux autres pour faire disparaître, non leur personnalité originale, mais leur état d'isolement exclusif. L'union ne doit pas fondre un être dans un autre, mais ouvrir les voies de l'un à l'autre, si l'on peut ainsi parler ; chacun doit comparer ce qu'il possède de son propre fonds avec ce qu'il reçoit d'autrui ; il doit modifier, mais non laisser étouffer l'un par l'autre. De même, en effet, que dans l'ordre intellectuel pour la vérité, de même dans le domaine de la morale, les choses vraiment dignes de l'homme ne sont jamais en conflit. Par conséquent, les liens étroits et variés qui unissent entre eux les caractères originaux sont tout aussi nécessaires pour anéantir ce qui ne peut subsister côte à côte, et ce qui, en tant que tel, ne mène donc ni à la grandeur ni à la beauté non plus, que pour conserver, alimenter, renouveler et faire renaître plus belle la partie de nous-mêmes qui reste intacte dans nos rapports les uns avec les autres. De là un effort et un désir continu de bien comprendre le caractère le plus profondément personnel d'autrui, de l'utiliser et d'agir sur lui, tout en conservant le plus grand respect pour ce caractère qui est la propriété d'un être libre. Pour cette action le respect dont nous parlons ne permettra pas facilement un autre moyen que celui de se montrer soi-même à découvert et de se livrer aux yeux d'autrui, pour ainsi dire, comme objet de comparaison. C'est là le principe le plus élevé de l'art des relations, de l'art peut-être le plus négligé de tous encore jusqu'aujourd'hui. On peut facilement puiser une excuse de cette négligence dans le fait que les relations doivent être une détente, non un travail fatigant, et que malheureusement bien des gens ont à peine en eux un côté intéressant et original dont on puisse tirer profit. Toutefois, chacun devrait avoir trop de respect envers soi-même pour rechercher des détentes qui ne seraient pas une autre occupation intéressante, ou pire, pour rechercher un tel genre de détente qui laisserait inactif justement ses facultés les plus nobles. Chacun devrait également avoir trop de respect envers l'humanité pour ne déclarer un seul de ses membres entièrement incapable d'être utile ou modifié par l'influence d'un autre. Du moins ce critère ne doit jamais être absent de l'esprit de ceux qui font une vraie profession de manier et d'agir sur les hommes. Par suite, dans la mesure où l'État, quand il prend un soin positif, ne serait-ce que de ce bien extérieur et physique qui se relie toujours intimement à l'être intérieur, ne peut s'empêcher de devenir un obstacle au développement de la personnalité individuelle, il s'agit là d'une nouvelle raison de ne jamais admettre un tel soin, en dehors des cas de nécessité absolue.

Telles sont à peu près les conséquences les plus fâcheuses qu'entraînent les soins positifs pris par l'État pour le bien-être des citoyens ; elles se rattachent, il est vrai, dans une plus forte mesure à certains modes spécifiques dont on peut appliquer ces soins dans la pratique ; mais on ne saurait, à mon avis, les en séparer d'une manière générale. Jusqu'ici, je n'ai voulu parler que du soin pour le bien physique ; évidemment, je suis toujours parti de ce point de vue, et j'ai laissé de côté tout ce qui concerne exclusivement le bien moral. Mais j'ai rappelé tout au début que notre sujet lui-même ne permet aucune distinction précise. Que cela me serve donc d'excuse si beaucoup d'éléments des raisonnements que j'ai développés précédemment sont valables pour l'ensemble des soins positifs en général. Toutefois, j'ai supposé jusqu'ici que les institutions de l'État dont nous parlons étaient déjà en place ; je dois donc maintenant m'occuper de certains obstacles qui se produisent dans leur établissement même.

6. Évidemment, il serait tout à fait nécessaire, lors de cet établissement, de peser les avantages que l'on vise, contre les inconvénients et surtout contre les restrictions à la liberté qui s'y rattachent toujours. Or une telle comparaison ne se ferait que très difficilement ; en effet, peut-être serait-il même impossible de l'établir d'une manière exacte et complète. Car toute disposition restrictive entre en collision avec la manifestation libre et naturelle des

facultés ; elle crée jusqu'à l'infini de nouveaux rapports, et il est impossible de prévoir tous ceux qu'elle entraîne, même en supposant la plus grande régularité dans la marche des événements, et en faisant abstraction de tous les hasards graves et imprévus qui ne manquent cependant jamais de se produire. Tout homme qui a l'occasion de mettre la main au gouvernement supérieur de l'État reconnaît par expérience, et à ne point s'y tromper, que peu de mesures sont vraiment d'une nécessité immédiate et absolue à proprement parler, tandis que beaucoup d'entre elles n'ont qu'une nécessité purement relative, indirecte, dépendante d'autres mesures précédentes. Ainsi une quantité bien plus considérable de moyens devient nécessaire, et ces moyens eux-mêmes nous éloignent du vrai but à atteindre. Non seulement un tel État a besoin de plus de recettes, mais il requiert aussi une organisation plus compliquée pour le maintien de la sûreté politique proprement dite. Les parties ont moins de cohésion entre elles, le soin de l'État doit être plus actif. De là naît la question tout aussi difficile et malheureusement trop souvent négligée de savoir si les forces naturelles de l'État sont suffisantes à produire tous les moyens forcément nécessaires dans ce système. Si ce calcul est inexact, il existe une véritable disproportion ; des dispositions nouvelles et compliquées dépassent nécessairement les ressorts de l'État. C'est là un mal dont ne souffrent, et pour bien d'autres raisons encore, que trop d'États modernes.

Il ne faut surtout point oublier un dégât qui se produit ici, car il touche de si près à l'homme et à son développement. Ce mal vient de ce que l'administration proprement dite des affaires d'État devient tellement enchevêtrée que, pour ne pas se transformer en une vraie confusion, elle rend nécessaire une foule de dispositions de détail et occupe un grand nombre de personnes qui, pour la plupart, n'ont qu'à noircir du papier avec des signes et des formules. Non seulement un grand nombre d'excellents esprits peut-être sont ainsi empêchés de penser et beaucoup de mains qui pourraient s'occuper plus utilement sont détournées du travail honnête ; mais de plus, leurs forces intellectuelles elles-mêmes souffrent de cette occupation en partie vaine, et en partie trop spécialisée. Il naît alors une nouvelle profession ordinaire, à savoir le soin des affaires d'État, et celle-là rend les serviteurs de l'État bien plus dépendants de la partie gouvernante, qui les paye, que de la nation proprement dite. L'expérience nous prouve encore bien d'autres maux qui en découlent incontestablement : l'attente du secours de l'État, le manque d'indépendance, la fausse présomption, la paresse et l'insuffisance. Le vice d'où naissent ces maux est ensuite engendré par eux, et ainsi de suite. Ceux qui traitent ainsi les affaires d'État tendent de plus en plus à négliger les choses elles-mêmes pour n'en considérer que la forme ; ils apportent à celle-ci des améliorations peut-être réelles ; mais, comme ils n'accordent pas à la chose principale une attention suffisante, ces améliorations lui sont souvent funestes. De là naissent des formes nouvelles, de nouvelles complications, souvent de nouvelles prescriptions restrictives qui tout naturellement donnent lieu à une nouvelle prolifération des fonctionnaires. Pour cette raison, de décennie en décennie, dans la plupart des États, les effectifs des fonctionnaires croissent et la bureaucratie se gonfle, tandis que la liberté des sujets diminue. Dans une pareille administration, tout dépend de la surveillance la plus stricte, de l'activité ponctuelle et consciencieuse, car les occasions d'y manquer sont d'autant plus nombreuses. Aussi s'efforce-t-on alors, et non sans raison, de faire tout passer par le plus de mains qu'il se peut, et d'empêcher jusqu'à la possibilité d'une erreur ou d'une malversation. Par suite, les affaires se font de manière presque totalement mécanique et les hommes deviennent des machines ; la véritable habileté, la probité, disparaissent de plus en plus, et avec elles la confiance. Enfin, comme ces occupations dont je parle prennent une grande importance, et doivent la maintenir dans un simple souci de cohérence, les points de vue de l'importance et du peu d'importance des choses, de l'honneur et de la honte, du but principal et du but accessoire se voient bouleversés. Et comme la nécessité des occupations de cette nature a aussi des conséquences salutaires qui sautent facilement aux yeux et qui dédommagent de leurs inconvénients, je ne m'attarde plus ici et je passe à la dernière

considération, pour laquelle tous les développements qui précèdent étaient nécessaires, pour ainsi dire, en tant que préparation, à savoir au bouleversement des points de vue en général, qui est le résultat du soin positif de l'État.

7. Terminons cette partie de notre étude par une considération générale qui découle des points de vue les plus élevés. On néglige les hommes pour s'occuper des choses, et les facultés pour ne voir que les résultats. D'après ce système, un État ressemble à un amas d'instruments, morts ou vifs, d'influence et de jouissance, plutôt qu'à une réunion de forces capables d'agir et de jouir. En négligeant l'indépendance personnelle des êtres actifs, il semble qu'on ne travaille qu'à leur bonheur et à leur jouissance. Même en supposant qu'il en soit vraiment ainsi, car après tout c'est la sensibilité de l'être qui jouit qui ne saurait juger correctement de sa félicité et de sa jouissance, cela serait pourtant toujours très loin de la dignité humaine. Car s'il en était autrement, comment cela se ferait que ce système, qui n'a d'autre visée que le calme, renonce volontairement à la plus élevée des jouissances humaines, par crainte, pour ainsi dire, de son contraire ? L'homme jouit le plus dans les moments où il se sent en pleine possession de sa force et de son unité. Cependant, dans ces moments-là, il est également tout aussi près du plus grand malheur. Car l'instant de la tension est forcément suivi d'une tension pareille ; et c'est l'insurmontable destin qui nous lance vers le bonheur ou vers la souffrance. Toutefois, du moment où seul le sentiment de ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme mérite le nom de bonheur, la douleur et la souffrance prennent une forme changée. Le moi intérieur de l'homme devient le siège du bonheur ou du malheur, il ne varie pas suivant les agitations du courant qui l'emporte. Ce système conduit, selon moi, à de vains efforts pour échapper à la douleur. Celui qui est vraiment apte à la jouissance supporte la douleur, qui sait bien joindre ceux qui la fuient, et se réjouit incessamment de la marche calme de la destinée. Que les choses naissent ou disparaissent, la vue de la grandeur est pour lui douce et attachante. L'homme en arrive ainsi à sentir, d'autant moins rarement qu'il a l'imagination exaltée, que même le moment de sa propre destruction est pour lui un moment de délice.

Peut-être m'accusera-t-on d'avoir exagéré les inconvénients qu'on vient d'énumérer. Mais je devais dépeindre en entier l'influence exercée par l'immixtion de l'État, dont il est question ici. Et il va de soi que tous ces inconvénients sont très différents selon le degré et le mode de cette ingérence. De toute façon, je me permets de demander que pour tout ce que ces pages contiennent de général, on veuille bien ne faire aucune comparaison avec les faits. Dans la réalité, on trouve bien rarement un cas complet et pur ; et même quand cela arrive, on ne voit pas distinctement et pour soi l'action particulière de chaque chose séparée. Il ne faut pas oublier non plus, qu'étant donnée une fois l'existence d'influences mauvaises, le mal fait de bien rapides progrès. De même qu'une grande force unie à une grande force en produit une deux fois plus grande, de même la faiblesse unie à la faiblesse produit une faiblesse deux fois plus grande. Quelle pensée oserait suivre la rapidité de ce mouvement ? Toutefois, en admettant même que les inconvénients soient moins considérables, il me semble que la théorie développée ci-dessus se justifie plus qu'amplement par le salut vraiment incalculable qui résulterait de son application, en supposant, ce qui peut faire doute, que cette application soit de tout point possible. En effet, la force toujours active, jamais oisive, innée des choses, combat toute institution qui lui est contraire et promeut toute institution qui lui est salutaire ; de telle sorte qu'on peut dire en toute vérité que l'application la plus ardente ne saurait jamais produire autant de mal que ce bien qui naît toujours et partout tout seul.

Je pourrais ici présenter comme contraste l'heureux tableau d'un peuple vivant dans la liberté la plus élevée et la plus illimitée, vivant pour lui-même au milieu de la plus grande variété de conditions existant en lui et autour de lui. Je pourrais montrer combien ici

l'expression de la diversité et de l'originalité devrait paraître plus belle, plus grande, plus admirable que dans cette antiquité tellement superbe, dans la mesure où le caractère propre d'un peuple moins cultivé est toujours plus rude et plus grossier, où les forces et la richesse même du caractère grandissent avec la délicatesse, où l'union presque infinie de toutes les nations et de toutes les parties du monde donnent un bien plus nombre d'éléments. Je pourrais montrer quelle vigueur se développerait nécessairement si tout être s'arrangeait de par soi-même, si chacun, entouré sans cesse de forces excellentes, s'assimilait ces forces avec une activité spontanée sans limites et toujours excitée par la liberté. Je pourrais faire voir vers quelle délicatesse et quel raffinement l'existence intérieure de l'homme évoluerait, combien son moi intérieur deviendrait sa première préoccupation, combien tout ce qui est physique et extérieur pénétrerait l'être intérieur, moral et intellectuel, combien le lien qui unit ces deux natures de l'homme gagnerait de force durable, si rien ne venait plus troubler la libre répercussion des occupations humaines sur l'esprit et le caractère. Je pourrais faire voir comment personne ne serait sacrifié à autrui, comment chacun conserverait pour soi la force qui lui a été départie, et serait par suite plus inspiré par une plus noble disposition à lui imprimer une direction salutaire à ses semblables ; combien, si chacun progressait dans son originalité propre, de nuances variées et délicates du beau caractère humain verraient le jour ; combien l'aptitude exclusive deviendrait d'autant plus rare qu'elle n'est en général que la conséquence de la faiblesse et de l'insuffisance ; et d'autant plus rare que chacun, si plus rien ne contraignait les autres à se faire semblable à lui, serait plus fortement poussé à se modifier soi-même d'après eux, par la nécessité toujours persistante de l'union avec autrui ; comment, chez un tel peuple, toutes les facultés et toutes les mains travailleraient à l'élévation et à la jouissance de la vie humaine. Je pourrais montrer enfin comment chacun n'aurait d'autre mobile que celui-là, et serait détourné de tout autre but faux ou moins digne de l'humanité. Je pourrais terminer en faisant remarquer combien les effets salutaires d'une telle constitution, répandus chez un peuple, quel qu'il soit, enlèveraient à ses misères, qu'il est cependant impossible, hélas ! de faire entièrement disparaître, aux ravages de la nature, à l'action mauvaise des passions hostiles, aux excès des penchants assouvis, une immense part de leur horreur. Mais il me suffit d'en avoir démontré le contraste ; je me contente d'esquisser des idées et de les offrir à un jugement plus mûr.

Si j'essaye de tirer la conclusion de tout ceci, je trouve que le premier principe fondamental de cette partie de la présente étude est celui-ci :

Que l'État se retienne de tout soin pour le bien positif des citoyens ; qu'il ne s'avance jamais plus qu'il n'est nécessaire pour leur garantir la sûreté entre eux et vis-à-vis des ennemis extérieurs ; qu'il ne restreigne jamais leur liberté en faveur d'un autre but.

Je devrais maintenant m'occuper des moyens à travers lesquels un tel soin peut être exercé activement ; mais comme mes principes me conduisent à le désapprouver entièrement en lui-même, je puis garder le silence sur ces moyens et me contenter de remarquer en général que les moyens par lesquels on restreint la liberté dans l'intérêt du bien-être peuvent être de nature fort diverse. Ils peuvent être directs, tels que les lois, les encouragements, les primes ; ou indirects, tels que la situation faite au souverain, lequel est le propriétaire le plus important, les concessions qu'il fait à des citoyens isolés de privilèges, de monopoles, etc. Tous entraînent des maux, quoique variables suivant le degré et le mode dont on les emploie. À supposer qu'on ne soulève aucune objection contre la première et la dernière partie de ma critique, il paraît pourtant étrange de vouloir interdire à l'État ce que chaque individu peut faire : établir des récompenses, distribuer des secours, être propriétaire. S'il était possible en pratique, comme il est concevable en théorie, que l'État joue ainsi un double rôle, il n'y aurait rien à dire là contre. Il n'y aurait là aucune différence avec la situation dans laquelle un

particulier acquiert une grande influence. Mais, sans tenir compte de cette différence entre la théorie et la pratique, l'action d'un particulier peut être arrêtée par la concurrence des autres citoyens, par la dispersion de ses biens, ou même par la mort, tout ceci étant des causes qui n'existent plus quand il s'agit de l'État. Le principe que l'État ne doit se mêler en rien de ce qui ne concerne pas exclusivement la sûreté, s'impose d'autant plus fortement qu'il ne repose pas seulement sur des motifs tirés exclusivement de la nature de la contrainte. De plus, les actions des particuliers ont d'autres mobiles que l'État. Si par exemple un citoyen propose des récompenses, en admettant, aussi invraisemblable que cela soit, qu'elles aient la même influence que celles proposées par l'État, alors ce citoyen agit ainsi dans son propre intérêt. Mais son intérêt à lui, à cause de son commerce permanent avec le reste des citoyens et à cause de l'identité de sa condition avec la leur, est en proportion avec l'intérêt ou le préjudice des autres citoyens, et par suite avec leur situation. Le résultat qu'il veut obtenir est déjà préparé dans le présent, pour ainsi dire, et, par conséquent, son influence est salutaire. Tout à l'inverse, les mobiles de l'État se composent d'idées ou de principes sur lesquels le jugement, même le plus sain, se trompe souvent ; il existe même de ces mobiles qui naissent de la situation privée de l'État, laquelle, de sa nature, n'est que trop souvent redoutable pour le bien-être et la sûreté des citoyens, et n'est d'ailleurs jamais la même que celle de ces derniers. Si cette similitude existait, ce ne serait plus dans la réalité l'État qui agirait, et la nature de ce raisonnement fait qu'on ne pourrait alors l'invoquer.

En ceci et dans tout le raisonnement qui précède, on s'est placé de ces points de vue d'où l'on ne considère que la force de l'homme, comme homme, et son perfectionnement intérieur. Le reproche d'exclusivisme pourrait être adressé à ce raisonnement, s'il négligeait absolument les résultats dont l'existence est nécessaire, et sans lesquels cette force ne peut agir. Ainsi se présente maintenant la question de savoir si ces choses, du soin desquelles l'État doit s'abstenir, peuvent prospérer toutes seules et sans lui. Ce serait le moment d'examiner séparément les divers modes de l'industrie, de l'agriculture, du commerce, de toutes ces choses dont je m'occupe en bloc, et de distinguer, en connaissance de cause, quels sont pour chacune d'elles les avantages et les inconvénients de la liberté et de l'activité livrée à elle-même. Le manque de connaissances techniques m'empêche d'entreprendre un tel examen. Je considère d'ailleurs qu'il n'est plus nécessaire à mon sujet. Toutefois, s'il était bien fait, et surtout de manière historique, il pourrait être fort utile pour recommander davantage ces idées, ainsi que pour vérifier en même temps la possibilité de leur application largement modifiée, car l'ordre de choses existant permettrait difficilement son application illimitée dans quelque État que ce soit. Je me contente de quelques observations générales. Toute chose, quelle qu'elle soit, est mieux faite quand on agit plutôt pour elle-même que par amour pour ce qui peut en résulter. Cela est tellement dans la nature de l'homme que bien habituellement, une chose entreprise pour sa seule utilité finit par présenter du charme en elle-même. Cela vient de ce que l'homme préfère l'action à la possession, pourvu que cette action soit indépendante. Car l'homme le plus vigoureux et le plus actif préférerait l'oisiveté au travail forcé. De plus, l'idée de la propriété ne s'éveille qu'avec l'idée de la liberté, et nous devons justement à l'idée de la propriété notre activité la plus énergique. L'unité dans l'organisation est nécessaire à l'obtention de tout grand résultat. Cela est certain. Il en est de même pour empêcher ou détourner les grands fléaux : la famine, les inondations, etc. Mais on peut arriver à cette unité au moyen de dispositions prises par la nation, et non pas seulement au moyen de dispositions édictées par l'État. Il faut seulement donner aux diverses parties de la nation et à la nation tout entière elle-même la liberté de s'unir en concluant des contrats. Évidemment, il reste toujours une différence incontestablement importante entre les dispositions prises par la nation et les prescriptions de l'État. Les premières n'ont qu'un pouvoir indirect, tandis que les secondes disposent d'un pouvoir immédiat. Les premières, par suite, laissent plus de liberté pour former, dissoudre ou modifier le lien. À l'origine, tous les engagements contractés par

les États n'étaient probablement que des alliances nationales. Mais l'expérience nous montre ici les conséquences funestes qui se produisent quand l'intention de conserver la sûreté est reliée à d'autres buts encore. Celui qui est censé s'occuper de ces affaires doit posséder, dans l'intérêt de la sûreté, un pouvoir absolu. Mais il l'étend aussi sur tout le reste ; et plus l'institution s'éloigne de son origine, plus le pouvoir grandit et plus le souvenir du pacte fondamental s'efface. Or, une institution ne peut avoir de force dans l'État qu'autant qu'elle maintient l'existence et l'autorité de ce pacte. Cette raison seule pourra bien déjà paraître suffisante. Mais même si le pacte fondamental était respecté de façon précise, et si le contrat passé par l'État était, dans le sens le plus strict du mot, un contrat national, la volonté des individus séparés ne pourrait encore s'exprimer que par la représentation ; et il est tout à fait impossible que le représentant de plusieurs personnes soit un organe absolument fidèle de l'opinion de ses représentés pris isolément. Or, toutes les raisons développées précédemment conduisent à la nécessité que chaque individu donne son accord. Cela exclut la décision à la majorité des voix, et pourtant on n'en peut concevoir une autre pour de telles institutions de l'État ayant un objet qui se rattache au bien positif des citoyens. Il ne reste donc aux dissidents qu'à sortir de la société pour se soustraire à sa juridiction, et pour rendre nulles à leur égard les décisions prises par la majorité. Mais ceci est rendu difficile presque jusqu'à l'impossibilité, si sortir de cette société veut dire en même temps sortir de l'État. D'ailleurs, il vaut mieux conclure des contrats isolés pour des raisons déterminées, que d'en conclure de généraux pour les besoins indéterminés de l'avenir. Enfin, même les associations d'hommes libres dans une nation se forment très difficilement. Si, d'un côté, ceci nuit à l'obtention des buts ultimes, quoiqu'il ne faille pas oublier que ce qui se forme difficilement gagne plus de durée solide, car les forces longtemps éprouvées se réunissent avec une cohésion plus énergique, il n'en reste pas moins que de façon générale, toute association plus vaste est sans doute moins salutaire. Plus l'homme agit pour lui-même, plus il se cultive. Dans une grande association, il devient trop aisément un outil. Souvent encore, c'est la faute de ces associations que le signe prend la place de la chose même, ce qui est un obstacle à tout progrès. Les hiéroglyphes morts ne peuvent nous enthousiasmer comme la nature vivante. Pour tout exemple, je rappellerai ici les maisons de charité. Est-il une chose qui tue plus complètement toute compassion vraie, toute demande pleine d'espoir mais sans prétention, toute confiance de l'homme dans l'homme ? Qui donc ne mépriserait le mendiant qui aimerait mieux être tranquillement nourri à l'année dans un hôpital que de rencontrer, après nombre de souffrances, non pas une main distraite, mais un cœur compatissant ? Je concède volontiers que sans ces vastes groupes, en qui, si je puis ainsi parler, l'humanité a agi pendant ces derniers siècles, nous n'aurions pas fait tous nos progrès rapides, mais seulement les rapides. Les fruits auraient mûri plus lentement, mais ils auraient mûri ; et ne seraient-ils pas devenus plus doux ? Je crois donc pouvoir me permettre d'écarter cette objection. Il en reste deux autres qui seront examinées par la suite. L'une consiste à demander si, avec l'insouciance de l'État, telle qu'on la stipule ici, la conservation de la sûreté est possible ; l'autre revient à demander s'il n'est pas indispensable, du moins pour rassembler les moyens jugés nécessaires pour que l'action de l'État puisse s'exercer, que les rouages de la machine étatique broient de façon multiple les conditions de vie des citoyens.

IV. Du soin de l'État pour le bien négatif des citoyens, pour leur sûreté

Ce soin est nécessaire ; — il constitue le véritable but ultime de l'État. — Grand principe tiré de ce chapitre. — Sa justification par l'histoire.

Il serait strictement inutile de constituer des États si le mal, qui pousse le désir de l'homme à empiéter sans cesse sur le domaine d'autrui en violant les limites légitimes qui s'y opposent⁹, et qui crée la discorde qui découle de cette violation, ressemblait aux maux physiques de la nature ou aux maux moraux qui s'en rapprochent sur ce point et qui aboutissent à la destruction de soi-même, soit par l'excès de la jouissance ou des privations, soit par d'autres faits qui ne concordent point avec les conditions nécessaires à la survie. Aux maux physiques s'opposeraient naturellement le courage, la bravoure, la prudence des hommes ; aux maux moraux, la sagesse éclairée par l'expérience. Dans les deux cas, une fois que le mal est pallié, on a au moins terminé un combat. Il n'est donc nullement besoin d'un pouvoir suprême et incontestable, tel qu'il correspond à la notion de l'État dans le sens le plus vrai. Il en est tout autrement des différends entre les hommes ; et ils nécessitent toujours et absolument une puissance de cette nature. Car dans la discorde, les luttes naissent des luttes. L'offense provoque la vengeance et la vengeance est une nouvelle offense. Il faut donc en arriver à une vengeance qui ne permette aucune nouvelle vengeance, c'est-à-dire à la peine infligée par l'État, ou à une décision qui force les parties à rentrer dans le calme, c'est-à-dire à la décision du juge. Aussi le commandement obligatoire et l'obéissance inconditionnelle ne sont-ils jamais aussi nécessaires que dans les entreprises des hommes contre les hommes, qu'il s'agisse de repousser l'ennemi étranger, qu'il s'agisse de maintenir la tranquillité dans l'État lui-même. Sans la sûreté, l'homme ne peut ni développer ses facultés, ni jouir de leurs fruits ; car sans sûreté il n'est point de liberté. C'est là un bien que, seul, l'homme ne peut pas se procurer à lui-même¹⁰. Cette vérité est démontrée par les raisons que nous avons indiquées plutôt que de les approfondir, ainsi que par l'expérience. Car nos États, que tant de traités et d'obligations lient les uns aux autres, où la crainte empêche si souvent l'explosion des violences, sont dans une situation bien plus favorable qu'il n'est admissible de l'imaginer pour l'homme dans son état naturel ; et cependant ils n'ont pas la sûreté dont jouissent les plus communs des citoyens, même sous la constitution politique la plus médiocre. Si j'ai repoussé précédemment sur bien des points l'intervention de l'État, par le motif qu'aussi bien que lui la nation peut se procurer toutes ces choses sans qu'elles soient accompagnées de tous les inconvénients qu'entraîne l'action de l'État ; par la même raison, je dois maintenant diriger cette action même vers la sûreté, comme vers la seule chose que l'homme isolé, livré à ses seules forces, ne puisse se procurer à lui-même. Je crois donc pouvoir poser ici ce premier principe positif, qu'il faudra, par la suite, définir plus nettement et limiter ; à savoir que la conservation de la sûreté, soit contre les ennemis extérieurs, soit contre les troubles intérieurs, est le but que doit se proposer l'État, et l'objet sur lequel son action doit s'exercer. Car jusqu'ici, j'ai essayé d'établir négativement que l'État ne doit point étendre davantage les bornes de son influence.

Cette proposition est justifiée par l'Histoire. À l'origine les rois n'ont été chez toutes les nations que des chefs pendant la guerre, ou des juges pendant la paix. Je dis les rois. Car, qu'on me permette cette digression, l'histoire, chose remarquable, ne nous montre que des rois ou des monarchies précisément à l'époque où le sentiment de sa liberté est le plus cher à

⁹ Ce que je paraphrase ainsi, les Grecs l'expriment par le seul mot «*pleovesia*», dont je ne trouve pourtant l'équivalent exact dans aucune autre langue. Peut-être pourrait-on le traduire en allemand par ces mots : *Begierde nach mehr* (désir de plus) ; mais encore ils n'expriment pas l'idée d'illégitimité qui se trouve dans le mot grec, sinon par son étymologie, du moins (autant que j'en puis juger) par l'acception où le prennent les auteurs. On pourrait le traduire pour l'usage, avec une exactitude cependant toujours pas absolue, par le mot *Uebervorthellung*, prétention injuste.

¹⁰ La sûreté et la liberté personnelle sont les seules choses qu'un être isolé ne puisse s'assurer par lui-même. (Mirabeau, *Sur l'éducation publique*, p. 119.)

l'Homme qui, n'ayant encore que fort peu de propriété, ne connaît, ne prise que la force personnelle, et place sa plus grande jouissance dans la possibilité d'en utiliser sans entraves. Telle était la constitution politique adoptée par les États de l'Asie, de l'ancienne Grèce, de l'Italie, et par les tribus germaniques, de toutes les plus jalouses de leur liberté¹¹. Si l'on réfléchit sur les causes de ce fait, on est saisi de cette vérité que le choix d'une monarchie est la preuve de la plus grande liberté de ceux qui choisissent. L'idée d'un maître qui commande, ne vient, comme on l'a déjà dit, que du sentiment qu'un chef ou un arbitre est nécessaire. Incontestablement, un seul homme qui dirige ou qui juge c'est ce qu'il y a de plus utile. L'homme vraiment libre connaît la crainte qu'un chef ou qu'un arbitre puisse devenir un despote ; mais il n'en soupçonne pas la possibilité réelle ; il n'assigne à aucun homme le pouvoir de subjuguier sa liberté, et n'attribue à aucun homme libre la volonté de devenir son maître. En réalité, la personne despotique qui n'est pas sensible à tout ce que la liberté a de beau, aime l'esclavage mais ne veut pas, elle, être esclave. Et ainsi, comme la morale avec le vice, la théologie est née avec l'hérésie et la politique avec la servitude. Seulement, il est certain que nos monarques ne parlent pas une langue aussi mielleuse que les rois d'Homère ou d'Hésiode¹².

V. Du soin de l'État pour la sûreté contre les ennemis extérieurs

Du point de vue choisi dans cette étude. — Influence générale de la guerre sur l'esprit et sur le caractère de la nation. — Comparaison de cette situation elle-même et de toutes les institutions qui s'y rapportent chez nous. — Inconvénients divers de l'état de guerre par rapport au développement intérieur de l'homme. — Principe ultime qui ressort de cette comparaison.

Revenons à notre sujet. En ce qui concerne la sûreté contre les ennemis extérieurs, j'aurais à peine besoin de dire un mot, si l'idée générale ne gagnait en clarté en étant appliquée successivement à tous les objets individuels. Et cette application sera d'autant moins inutile que je me bornerai à examiner l'influence de la guerre sur le caractère de la nation, et qu'ainsi je ne quitterai pas le point de vue que j'ai choisi comme dominant dans cette étude tout entière. Les choses ainsi considérées, la guerre me paraît être l'un des phénomènes les plus salutaires au progrès du genre humain, et c'est avec peine que je la vois disparaître de plus en plus de la scène. Sans doute, c'est l'extrémité redoutable qui fait que toute âme active s'éprouve, se retrempe en luttant contre le danger, le labeur, la peine, qu'elle se modifie par suite en une foule de nuances à travers la vie humaine, et qu'elle donne à la personnalité

¹¹ Reges (*nam in terris nomen imperii id primum fuit*), cet. Sallustius in Catilina, c. II. Dionys. Halicarn., *Antiquit. Rom.*, I. V (à l'origine toutes les villes grecques étaient gouvernées par des rois, etc.).

¹² *Celui d'entre les rois issus des dieux, que les filles*

Du grand Jupiter honorent, celui sur la naissance de qui leur regard brille, Dont elles humectent la langue d'une rosée favorable,

Celui-là laisse tomber de ses lèvres un langage doux comme le miel... (...)

Et plus loin :

(...)

Les rois éclairés dominant parce qu'ils ramènent les peuples

Troublés par la discorde, de la confusion à l'union,

En les apaisant par de douces paroles.

(Hesiodus in *Theogonia*, v. 81 et suiv., 88 et suiv.)

entière la force et la variété, sans lesquelles la légèreté n'est que la faiblesse, l'unité que le vide.

On me répondra qu'à côté de la guerre il existe encore d'autres moyens analogues de développement ; qu'il est des dangers physiques dans beaucoup de professions ; qu'il est, si je puis ainsi parler, des dangers moraux de toute nature, qui peuvent atteindre le grave et ferme homme d'État dans son cabinet, comme le libre philosophe dans sa cellule solitaire. Mais il m'est impossible d'abandonner l'idée que dans ce cas-ci, comme toujours, toute entité purement intellectuelle n'est que la fleur plus raffinée d'une entité physique. Évidemment, le tronc sur lequel cette fleur peut naître vit dans le passé. Mais la pensée du passé s'éloigne sans cesse ; les hommes sur lesquels elle agit deviennent de plus en plus rares dans le peuple ; et même sur ceux-là même son action devient plus faible. Les autres travaux, bien que dangereux, tels que la navigation, l'exploitation des mines, etc., sont plus ou moins dépourvus de cette idée de grandeur et de gloire qui se rattache si étroitement à la guerre. Et, en réalité, cette idée n'est pas chimérique. Elle repose sur la conception de la puissance supérieure. On s'efforce d'échapper à l'action des éléments, de subir leur puissance avec endurance plutôt que de la vaincre :

*Aucun homme
Ne doit se mesurer Avec les dieux¹³.*

Le sauvetage n'est pas la victoire. Ce que le sort favorable nous envoie, et dont tirent parti le courage ou la sensibilité de l'homme, n'est ni le fruit ni la preuve de la puissance suprême. Ajoutons que dans la guerre chacun croit avoir le droit de son côté ; chacun croit venger une offense. Et l'homme simple, sous l'empire d'un sentiment que, de son côté, même l'homme le plus civilisé ne saurait nier, songe bien plus à laver son honneur qu'à prendre ce dont il a besoin pour vivre.

Personne ne voudra me concéder que la mort du guerrier qui tombe au combat soit plus belle que la mort héroïque d'un Pline audacieux, ou, pour citer des hommes que peut-être on n'admire pas assez, que la mort d'un Robert ou d'un Pilâtre de Rozier. Mais ces exemples sont rares ; et qui sait si, outre ceux-là, on en pourrait découvrir d'autres ? Aussi n'ai-je choisi pour la guerre aucun cas particulièrement favorable. Qu'on prenne les Spartiates aux Thermopyles. Je demande à tout venant quelle est l'influence d'un tel exemple sur une nation ? Je sais bien que justement ce courage, cette abnégation, peut se manifester, et se manifeste en effet, dans toutes les situations de la vie. Mais ira-t-on blâmer l'homme sensible, qui se laisse entraîner par ce qui est la plus vivante manifestation de ces sentiments ? Peut-on nier qu'une telle manifestation agit du moins sur la foule en général ? Et, malgré tout ce que j'ai entendu dire de maux qui seraient plus terribles que la mort, je n'ai encore vu aucun homme qui jouit de la plénitude de la vie, et qui, à moins d'être un fanatique, méprise la mort. De tels hommes existaient encore moins dans l'antiquité ; en ces temps où l'on estimait encore la chose plus que le nom, le présent plus que l'avenir. Ce que je dis ici des guerriers ne s'applique qu'à ceux qui, moins éclairés que ceux de la *République* de Platon¹⁴, prennent les choses, la vie et la mort, pour ce qu'elles sont, qu'à ces guerriers qui, en face d'un but ultime, courent des risques ultimes. Toutes les situations où les extrêmes se touchent, pour ainsi parler, sont les plus intéressantes et les plus fertiles en enseignements. Mais, où cela se réaliserait-il de plus forte manière que lors de la guerre, dans laquelle le penchant et le devoir,

¹³ Goethe, *Poésies, Des limites de l'humanité*.

¹⁴ Car ceux-ci sont tellement éclairés que la mort ne leur semble pas quelque chose d'atroce, mais le contraire. *République* III. Mit.

le devoir de l'homme et celui du citoyen paraissent être en lutte continuelle, et où, cependant, toutes ces collisions trouvent la plus complète solution, pourvu que ce soit la légitime défense qui ait fait prendre les armes ?

Le point de vue où je me place, et qui seul me fait considérer la guerre comme salutaire et nécessaire, fait déjà voir suffisamment de quelle manière je pense qu'il faille en user dans l'État. L'esprit qui la soulève doit pouvoir avec certitude se répandre librement, à travers tous les membres de la nation. Ceci est un argument tout d'abord contre l'institution des armées permanentes. De plus, ces armées et tous les procédés modernes de faire la guerre sont bien loin de l'idéal qui serait si utile pour le progrès de l'Homme. S'il faut déjà que le guerrier fasse d'une manière générale le sacrifice de sa liberté et qu'il devienne une machine, pour ainsi dire, il en est ainsi à un bien plus haut degré, dans nos guerres contemporaines, où la part de la force, de la bravoure, de l'habileté individuelles, est si restreinte. Combien cela doit être néfaste si des parties considérables de la nation sont retenues dans cette vie mécanique pendant la paix, et seulement en vue d'une guerre possible, non pas durant quelques années, mais souvent pendant leur vie entière !

Peut-être est-ce ici plus que partout ailleurs le cas de dire qu'avec le développement de la théorie des entreprises humaines, celles-ci perdent de leur utilité pour ceux qui y prennent part. Il est incontestable que l'art de la guerre a fait chez les modernes d'immenses progrès ; mais il est aussi incontestable que la noblesse du caractère des guerriers est devenue plus rare ; on ne le rencontre dans son ultime beauté que dans l'histoire de l'antiquité, ou du moins — à supposer que l'on voie ici une exagération — chez nous trop souvent l'esprit guerrier n'entraîne que des conséquences fâcheuses pour les nations, tandis que dans l'antiquité nous le voyons bien souvent en produire de fort salutaires. Mais nos armées permanentes apportent la guerre jusqu'au sein de la paix, si je puis ainsi parler. Le courage et la discipline militaires ne sont honorables que quand ils s'allient, celui-là aux plus belles vertus de la paix, celle-ci au profond sentiment de la liberté. S'ils s'en séparent — et combien cette séparation n'est-elle pas favorisée par le soldat armé en temps de paix ! — la discipline dégénère facilement en esclavage, l'esprit militaire en sauvagerie et en brutalité.

À côté de cette critique des armées permanentes, qu'il me soit permis de rappeler que je n'en parle ici qu'autant que mon point de vue l'exige. Loin de moi la pensée de méconnaître leur grande et incontestable utilité ; c'est cette utilité qui les fait résister aux causes de dissolution provenant des vices qui leur sont inhérents et qui les entraîneraient, comme toutes les choses humaines, à une perte irrésistible. Elles sont une partie de l'ensemble construit, non par les vaines conceptions de la raison humaine, mais par la main sûre de la destinée. Ce serait la tâche d'un historien futur qui entreprendrait de nous comparer d'une manière impartiale et complète avec une époque plus reculée, ce serait sa tâche de dépeindre l'influence des armées permanentes sur tous les faits propres à notre temps, et leur part de mérite et de responsabilité dans le bien et le mal qui peut nous distinguer.

Mais il faudrait que j'eusse été bien malheureux dans l'exposition de mes idées, si l'on pouvait en conclure que, suivant moi, l'État doit de temps en temps provoquer une guerre. Qu'il donne la liberté, et que l'État voisin jouisse de la même liberté. En tout temps les hommes sont hommes et ne perdent point leurs passions originelles. La guerre naîtra d'elle-même ; et, si elle ne naît point, on sera du moins certain que la paix n'est ni imposée par la force, ni produite par une paralysie artificielle. De cette manière la paix des nations sera un bien aussi supérieur en bienfaisance que l'image du laboureur paisible est plus douce que celle du guerrier couvert de sang. Et, si l'on songe aux progrès de l'humanité entière faits par chaque génération, il est sûr que les temps à venir deviendront toujours plus pacifiques. Mais

alors la paix proviendra des facultés intérieures des êtres, et les hommes, et surtout les hommes libres, seront devenus pacifiques. Aujourd'hui – l'histoire de l'Europe pendant une année le prouve – nous jouissons des fruits de la paix, mais non de ceux du calme. Les forces humaines tendant toujours à une action pour ainsi dire infinie, du moment qu'elles se rencontrent, s'unissent ou se combattent. Quelle forme prendra le combat ? Sera-ce la guerre, ou la concurrence, ou telle autre nuance quelconque ? Cela dépendra surtout du degré de raffinement des facultés humaines.

Si je dois maintenant tirer de ce raisonnement un principe servant à mon but final, alors l'État ne doit en aucune manière promouvoir la guerre ; il doit aussi peu l'empêcher violemment, quand la nécessité la réclame ; il doit laisser son influence sur l'esprit et le caractère s'exercer en complète liberté sur toute la nation ; il doit surtout s'abstenir de toutes prescriptions positives pour former la nation à la guerre ; ou, du moins, quand elles sont absolument indispensables, comme par exemple les exercices militaires des citoyens, il doit leur donner une direction telle qu'elles ne se bornent pas à produire la bravoure, l'habileté, et la subordination du soldat, mais qu'elles inspirent l'esprit du vrai guerrier, ou plutôt du noble citoyen toujours prêt à combattre pour sa patrie.

VI. Du soin de l'État pour la sûreté des citoyens les uns vis-à-vis des autres. — Moyens d'atteindre ce but. — Dispositions visant le perfectionnement de l'esprit et du caractère des citoyens. — De l'éducation publique.

Étendue possible des moyens pour favoriser cette sûreté. — Moyens moraux. — Éducation publique. — Elle est pernicieuse, surtout parce qu'elle empêche la variété de la formation ; — elle est inutile, parce que dans une nation jouissant d'une liberté convenable, une bonne éducation privée ne fera pas défaut ; — elle va trop loin, parce que le soin de la sûreté ne rend pas nécessaire la complète modification des mœurs. — Elle est donc en dehors des limites de l'action de l'État.

Je me tourne maintenant vers le soin de l'État pour la sûreté intérieure des citoyens les uns vis-à-vis des autres. Un examen plus approfondi et plus étendu devient nécessaire car il ne suffirait pas, me semble-t-il, d'assigner d'une manière générale à l'État le devoir de maintenir cette sûreté. Selon moi il faut absolument poser les bornes que l'État sur ce point ne doit pas franchir ; ou du moins si cela était tout à fait impossible, il faudrait exposer les causes de cette impossibilité, et indiquer les caractères distinctifs par lesquels on peut éventuellement les reconnaître. L'expérience, quoique bien défectueuse, montre déjà que ce soin peut s'étendre plus ou moins loin pour atteindre son but. Il peut se contenter de réparer les désordres commis et de punir. Il peut, dans un premier temps, chercher à les prévenir d'une manière générale ; il peut enfin s'efforcer d'imprimer aux citoyens, à leur caractère, à leur esprit, une direction qui conduise vers ce but. Et de même, l'extension peut atteindre des degrés divers. On peut se borner à examiner et à punir les offenses faites aux droits des citoyens ou au droit direct de l'État ; ou bien, en considérant le citoyen comme un être qui doit à l'État d'utiliser de ses facultés, et qui, en les détruisant ou en les affaiblissant, vole pour ainsi dire à l'État sa propriété, on peut également avoir l'œil vigilant pour les actes dont les conséquences n'atteignent que l'agent lui-même. Je rassemble ici tout cela, et par suite je parlerai en général de toutes les prescriptions de l'État, édictées dans l'intention de promouvoir la sûreté publique. Ici se placent aussi toutes celles qui, ne tendant ni principalement ni exclusivement

à la sûreté, concernent le bien moral des citoyens ; car, comme je l'ai remarqué plus haut, la nature des choses défend ici toute distinction, et ces prescriptions visent ordinairement au premier chef la sûreté et le calme de l'État. Ce faisant, je continuerai de suivre fidèlement la marche que j'ai choisie jusqu'ici. J'ai admis tout d'abord la plus large influence possible de l'État, puis je me suis appliqué à déterminer successivement tout ce qui doit en être détaché. Maintenant il ne me reste plus que le soin pour la sûreté. À ce sujet il faudra de nouveau procéder de la même façon ; je commencerai par le considérer dans sa plus grande extension, puis j'arriverai par une série de restrictions aux principes qui me paraissent être les vrais. Peut-être trouvera-t-on cette marche trop longue et diffuse ; je reconnais volontiers qu'une exposition dogmatique exigerait une marche précisément opposée. Mais dans une simple recherche comme celle-ci, on est sûr du moins d'avoir parcouru le sujet dans toute son étendue, sans avoir rien négligé, et d'avoir développé les principes dans l'ordre où ils découlent logiquement les uns des autres.

On a tellement revendiqué, surtout depuis quelque temps, l'empêchement préventif des actes illégaux et l'emploi de moyens moraux dans l'État. Toutes les fois que j'entends parler de semblables demandes, je me réjouis, je l'avoue, de ce que de pareilles restrictions à la liberté diminuent de plus en plus chez nous et deviennent de moins en moins possibles dans la situation où se trouvent la plupart des États.

On invoque l'exemple de la Grèce et de Rome. Mais une connaissance plus exacte de leurs institutions montrerait bientôt combien ces comparaisons sont peu concluantes. Ces États étaient des républiques. Chez eux les institutions de cette sorte servaient d'appui à leur constitution libérale, laquelle remplissait les citoyens d'un enthousiasme qui faisait qu'on ressentait moins l'influence mauvaise des restrictions à la liberté privée et qui rendait moins dangereuse l'énergie du caractère. D'ailleurs ils jouissaient aussi d'une plus grande liberté que nous ; et ce qu'ils en sacrifiaient, ils le sacrifiaient pour agir encore, pour participer au gouvernement. Dans nos États, presque tous monarchiques, il en est tout autrement. Ce que les anciens pouvaient employer de moyens moraux, éducation nationale, religion, lois morales, tout cela chez nous donnerait moins de fruits et plus de dommages. La plupart de ce qu'on prend aujourd'hui pour l'effet de la prudence du législateur n'est le plus souvent rien d'autre que la coutume nationale qui, existant déjà, mais chancelant peut-être, et appelant pour cette raison la sanction de la loi expresse. La concordance des institutions de Lycurgue avec le mode de vie de la plupart des nations barbares a été magistralement établie par Ferguson¹⁵, et quand la civilisation est venue policer le peuple, il ne restait rien que le fantôme de ces institutions. Enfin il me semble que le genre humain est arrivé aujourd'hui à un degré de culture tel qu'il ne peut désormais se porter encore plus haut que par l'amélioration des individus ; il s'ensuit que toutes les institutions qui empêchent cette amélioration, et qui réunissent davantage les hommes en vastes groupes, sont maintenant plus pernicieuses que jamais.

Pour parler d'abord de ce seul moyen moral dont l'influence s'étend le plus loin, ces quelques observations font déjà voir que l'éducation publique, c'est-à-dire imposée ou dirigée par l'État, est dangereuse sous bien des rapports. D'après tout le raisonnement qui précède tout dépend strictement du progrès de l'homme dans la plus grande variété. Or, l'éducation publique doit toujours favoriser une forme déterminée, même quand elle veut éviter cet inconvénient et se borner à embaucher et à entretenir des maîtres. De là vient qu'elle rassemble tous les maux que j'ai suffisamment exposés dans la première partie de cette étude.

¹⁵ *An essay on the history of civil society*, Bâle 1789, pp. 123-146. Chapitre intitulé : « Of rude nations prior to the establishment of property ».

Je dois seulement ajouter que toute limitation est d'autant plus pernicieuse qu'elle porte sur l'homme moral ; et s'il est une chose au monde qui puisse exiger que l'action s'exerce sur l'individu pris séparément, c'est l'éducation, dont le but est précisément de former l'individu. Il est incontestable que cela donne lieu à des conséquences fort salutaires ; par exemple que l'homme, tel que sa situation et les circonstances l'ont fait, devient actif par lui-même dans l'État. Et maintenant, si je puis ainsi parler, le conflit entre la situation que l'État lui impose et celle qu'il s'est choisie lui-même fait d'une part que l'homme sera formé différemment, et d'autre part que même l'organisation de l'État subit des changements qui, tout imperceptibles qu'ils soient tout d'abord, apparaissent nettement si l'on considère les modifications apportées au caractère national. Mais ces effets s'estompent dans la mesure où l'individu reçoit dès son enfance une éducation en tant que citoyen. Évidemment il est bon que la situation de l'homme et du citoyen concorde autant que possible ; toutefois cela est vrai seulement quand le titre de citoyen exige suffisamment peu de qualités spéciales pour que la forme naturelle de l'homme puisse se conserver sans rien sacrifier d'elle-même. C'est là le but unique vers lequel tendent toutes les idées que j'ai entrepris de développer dans cette étude. Mais toutes les conséquences salutaires de cette concordance s'évanouissent quand l'homme est sacrifié au citoyen. Dans ce cas, en effet, bien que les conséquences mauvaises du manque d'harmonie ne se produisent plus, l'homme perd aussi les avantages qu'il s'était efforcé de s'assurer par son rassemblement avec les autres au sein d'un État. Il faudrait donc, selon moi, que l'éducation la plus libre et le moins possible orientée vers des rapports civiques, fût prioritaire partout. L'homme ainsi formé devrait ensuite entrer dans l'État, et l'organisation de l'État devrait, pour ainsi dire, s'éprouver sur lui. Ce ne serait que dans une telle lutte, que j'espérerais avec certitude l'amélioration vraie de la constitution par la nation, et que je ne craindrais pas l'influence néfaste de l'organisation civile sur l'homme. Car même si celle-ci était fort défectueuse, on peut imaginer combien gagnerait l'énergie de l'homme, soit parce qu'elle résisterait justement à ses liens étroits, soit parce qu'elle maintiendrait sa grandeur en dépit d'eux. Mais il n'en pourrait être ainsi qu'autant qu'elle se serait développée précédemment dans toute sa liberté. Car quelle force extraordinaire ne faudrait-il déployer pour se relever et se conserver encore si ces liens se faisaient sentir dès la première jeunesse ? Or toute éducation publique, en qui domine toujours l'esprit du gouvernement, donne à l'homme une forme civique déterminée.

Quand cette forme est bien déterminée en soi, quand elle est belle, quoique spéciale et exclusive, comme elle l'était dans les anciens États, et comme nous la trouvons peut-être encore aujourd'hui dans quelques républiques, non seulement la réalisation en est plus facile, mais la chose renferme en elle-même moins d'inconvénients. Cependant, dans nos constitutions monarchiques, il n'existe, fort heureusement pour le progrès de l'homme, aucune forme ainsi déterminée. Parmi leurs avantages, accompagnés pourtant de quelques défauts, se trouve évidemment celui-ci : le lien étatique étant toujours considéré comme un seul moyen, il n'est pas besoin, autant que dans les républiques, d'employer les forces individuelles au profit de ce moyen. Tant que le sujet obéit aux lois, tant qu'il se maintient lui et les siens dans la prospérité et dans une activité nuisible pour personne, l'État ne s'intéresse pas de plus près à son mode d'existence. Ici, l'éducation publique ne se proposerait donc pas pour but une vertu ou une manière d'être déterminée ; par sa propre nature, en effet, bien qu'imperceptiblement, elle vise, non pas l'homme, comme le fait l'éducation privée, mais le citoyen ou le sujet. Il en résulte au contraire qu'elle rechercherait avant tout cet équilibre de toutes choses qui, mieux que tout le reste, produit et maintient ce calme que les États recherchent avec le plus grand zèle. Toutefois, une pareille ambition, ainsi que j'ai tâché de l'établir lors d'une autre occasion, ou ne produit aucun progrès, ou conduit au manque d'énergie ; tandis que la séparation des routes suivies, propre à l'éducation privée, produit

dans la vie cet équilibre entre les divers liens et rapports, avec plus de certitude et sans rien sacrifier de l'énergie.

Si l'on veut interdire à l'éducation publique de promouvoir tel ou tel mode de formation, si l'on veut lui en faire un devoir de se borner à favoriser le développement original des forces, on arrive alors à une chose impraticable en soi : là où l'unité d'organisation existe, il se produit toujours une certaine uniformité dans les effets. Par suite, même sous ces prémisses, l'utilité d'une éducation publique reste invisible. Car si le seul but est d'empêcher que les enfants ne restent entièrement privés d'éducation, il est toujours mieux ou c'est un moindre mal de donner des tuteurs aux patients négligents et d'aider les indigents. Du reste l'éducation publique n'atteint même pas le but qu'elle se propose, à savoir la modification des mœurs suivant le modèle que l'État considère comme le plus convenable pour lui. Si grave, si pleine d'action que puisse être sur la vie entière l'influence de l'éducation, les circonstances qui entourent l'homme durant toute sa vie sont bien plus importantes encore. Là où tout ne concorde pas, cette éducation seule ne peut percer. En général l'éducation doit seulement cultiver les hommes, sans s'occuper de certaines formes civiques à leur donner ; pour ceci, il n'y a point besoin de l'État. Chez des hommes libres toutes les affaires progressent mieux, tous les arts fleurissent plus joliment, toutes les sciences s'étendent. Chez eux tous les liens de famille sont plus étroits ; les parents s'appliquent avec plus de zèle à prendre soin de leurs enfants, et, ayant plus d'aisance matérielle, ils sont également plus facilement capables de suivre en ce point leurs désirs. Chez les hommes libres, l'émulation naît, et il se forme de bien meilleurs professeurs là où leur sort dépend du succès de leurs travaux, au lieu des promotions qu'ils peuvent attendre de l'État. Ainsi on ne manquera ni d'une éducation domestique éclairée, ni d'établissements pour l'éducation en commun si utile et nécessaire¹⁶. Mais si l'éducation publique est censée donner à l'homme une forme déterminée, rien ne sera gagné, quoiqu'on puisse dire, pour empêcher la transgression des lois et pour consolider la sûreté. Car la vertu et le vice ne dépendent pas de telle ou telle manière d'être de l'homme ; ils ne sont pas liés nécessairement à tel ou tel côté du caractère, ils se rattachent bien plus à l'harmonie ou à la discordance des différents traits du caractère, au rapport de la force avec la somme des penchants, etc. Chaque mode déterminé d'éducation pour le caractère est par là susceptible d'écarts qui lui sont propres et dans lesquels elle dégénère. Aussi quand une nation entière n'a conservé exclusivement qu'un seul mode d'éducation, elle manque de toute contrebalance et, par conséquent, de tout équilibre. Là se trouve peut-être la raison des modifications fréquentes de la constitution des anciens États. Chaque constitution agissait de telle sorte sur le caractère national, que celui-ci, formé d'une manière déterminée, dégénérait et produisait une constitution nouvelle. Enfin l'éducation publique, si on lui concède l'entier accomplissement de ses intentions, aboutit à une action excessive. Pour maintenir la sûreté nécessaire dans un État, la modification des mœurs elles-mêmes n'est pas nécessaire. Mais j'exposerai plus loin les raisons qui viennent à l'appui de cette proposition, car elles se relient à l'effort tout entier de l'État pour agir sur les mœurs, et il me reste encore à parler de deux moyens particuliers qui s'y rattachent plus particulièrement. L'éducation publique me paraît donc être entièrement en dehors des limites dans lesquelles l'État doit renfermer son action¹⁷.

¹⁶ « Dans une société bien ordonnée, au contraire, tout invite les hommes à cultiver les moyens naturels : sans qu'on s'en mêle l'éducation sera bonne ; elle sera même d'autant meilleure qu'on aura plus laissé à faire à l'industrie des maîtres et à l'émulation des élèves. » (Mirabeau, *Sur l'éducation publique*, p. 12.)

¹⁷ « Ainsi c'est peut-être un problème de savoir si les législateurs français doivent s'occuper de l'éducation publique autrement que pour en protéger les progrès, et si la constitution la

VII. De la religion

Coup d'œil historique sur la manière dont les États se sont servis de la religion. — Toute ingérence de l'État dans la religion entraîne la promotion de certaines opinions, l'exclusion de certaines autres, et par suite, la direction des citoyens à un degré ou à un autre. — Considérations générales sur l'influence de la religion sur l'esprit et le caractère des hommes. — La religion et la morale ne sont pas indissolublement liées l'une à l'autre : car, — la source originelle de toutes les religions est entièrement subjective ; — l'existence ou l'absence complète du sentiment religieux peuvent l'une comme l'autre produire des effets favorables à la moralité. — Les principes de la morale sont entièrement indépendants de la religion — et l'influence de toute religion, quelle qu'elle soit, n'est fondée que sur la nature individuelle de l'homme, — de sorte que tout ce qui peut seulement agir sur la moralité ne provient pas du système religieux lui-même, ce n'est que la forme de son acceptation intérieure. — Application de ces considérations à la présente étude ; et examen de la question de savoir si l'État doit se servir de la religion comme moyen d'action. — Tout encouragement donné par l'État à la religion a pour effet tout au plus de produire des actions conformes à la loi. — Mais ce résultat ne doit point suffire à l'État qui doit former des citoyens soumis aux lois et ne pas seulement faire en sorte que leurs actes s'accordent avec elles. — De plus ce résultat en soi est incertain, sinon invraisemblable ; et du moins on peut l'obtenir par d'autres moyens plus sûrement que par celui-là. — Ce moyen-ci entraîne des inconvénients tels qu'ils en proscrivent absolument l'usage. — Réponse en passant à une objection que l'on pourrait faire ici et que l'on tirerait du manque de culture dans plusieurs classes du peuple. — Enfin, et cela tranche la question au point de vue le plus élevé et le plus général, l'accès à la forme d'acceptation intérieure de la religion, c'est-à-dire à ce qui agit vraiment sur la moralité, est absolument fermé à l'État. — Donc tout ce qui est du domaine de la religion est en dehors des bornes de l'action de l'État.

Outre l'éducation proprement dite de la jeunesse, il est encore un autre moyen d'agir sur le caractère et les mœurs de la nation. En usant de ce moyen, l'État fait l'éducation, pour ainsi dire, de l'homme parvenu à l'âge adulte et à sa maturité ; il l'accompagne durant sa vie entière dans sa manière d'agir et sa façon de penser auxquelles il cherche à imprimer telle ou telle marche, ou, du moins, à lui épargner tels ou tels égarements. Je veux parler de la religion. L'histoire nous fait voir que tous les États se sont servis de ce moyen, quoique pour arriver à des fins et dans des mesures très différentes. Chez les anciens, la religion était le plus intimement liée à la constitution de l'État ; c'était l'un de ses appuis politiques et l'un de ses ressorts, et par conséquent, toutes les observations que j'ai faites précédemment sur les institutions antiques sont applicables ici. Lorsque la religion chrétienne, à la place des anciennes divinités particulières à chaque nation, vint enseigner l'existence d'une divinité universelle et commune à tous les hommes, on vit s'écrouler une des plus funestes murailles qui séparaient les unes des autres les diverses races humaines ; elle posa ainsi la vraie base de toute vraie vertu, de tout vrai progrès, de toute vraie union dans l'humanité, biens sans lesquels la civilisation, la lumière, le savoir et les sciences même seraient demeurés encore bien plus longtemps, sinon toujours, le partage exclusif et rare d'un petit nombre d'hommes. À ce moment le lien entre la constitution de l'État et la religion s'est relâché. Mais plus tard,

plus favorable au développement du *moi humain*, et les lois les plus propres à mettre chacun à sa place, ne sont pas la seule éducation que le peuple doit attendre d'eux... » (*Loc. cit.*, p. 11). « D'après cela les principes rigoureux sembleraient exiger que l'assemblée nationale ne s'occupât de l'éducation que pour l'enlever à des pouvoirs ou à des corps qui peuvent en dépraver l'influence... » (*Loc. cit.*, p. 12).

lorsque l'irruption des peuples barbares vint chasser la civilisation, lorsque cette religion, mal comprise, fit naître un aveugle et intolérant prosélytisme, et lorsque la forme politique des États fut modifiée de telle sorte qu'on ne trouva plus, au lieu de citoyens, que des sujets, non seulement de l'État, mais aussi du prince, celui-ci s'appliqua scrupuleusement au maintien et à la propagation de la religion, s'imaginant que son soin lui était confié par Dieu même. Dans les temps modernes, il est vrai, ce préjugé est devenu plus rare ; mais le souci de la sûreté intérieure et de la moralité, en tant que meilleure garantie de la première réclame avec tout autant d'urgence l'encouragement de la religion à travers des lois et des institutions de l'État. Je crois qu'on peut présenter ainsi à grands traits les principales époques de l'histoire religieuse des États ; je ne veux pas nier cependant que partout toutes les considérations que j'ai rapportées, et surtout la dernière, aient pu exercer concurremment leur influence, quoique l'une d'elles ait dominé. Dans les efforts pour agir sur les mœurs au moyen des idées religieuses, il faut distinguer la protection donnée à une religion déterminée, de la protection donnée aux sentiments religieux en général. La première est, sans aucun doute, plus oppressive et plus pernicieuse que la seconde. Mais de façon générale, la seconde n'est pas facile à réaliser sans la première. En effet, du moment que l'État considère la moralité et la religiosité comme inséparables et qu'il tient pour légitime et permis de s'en servir, il est à peine possible, étant donné l'aptitude inégale des diverses opinions religieuses pour la moralité reposant sur des idées vraies ou convenues, qu'il ne prenne pas l'une d'elles sous sa protection de préférence aux autres. Même s'il se garde entièrement d'agir ainsi, s'il joue le rôle du protecteur et défenseur de tous les partis religieux, comme il ne peut juger que sur des actes extérieurs, il est quand même obligé de favoriser les opinions de ces partis, en opprimant toutes les éventuelles opinions dissidentes des individus. Et, dans tous les cas, il s'intéresse à une opinion particulière au moins dans ce sens qu'il cherche à faire dominer en général la croyance en Dieu, comme croyance agissant sur notre vie. Il s'ajoute encore à tout cela, avec l'équivoque de toutes les expressions, avec la foule des idées qui, trop souvent, sont comprises dans un seul mot, que l'État devrait nécessairement donner à la notion du sentiment religieux une signification déterminée, du moment qu'il voudrait s'en servir comme d'une règle de conduite. Selon moi donc, il ne peut exister strictement aucune immixtion de l'État dans les matières religieuses, qui ne se rendrait coupable de favoriser plus ou moins certaines opinions déterminées, et qui ne soulèverait contre elle les objections que l'on oppose à une semblable protection. Je considère également qu'il ne peut exister aucun mode de cette immixtion qui n'entraîne pas au moins une certaine direction, une inhibition de la liberté des individus. En effet, la contrainte proprement dite, la simple exhortation, la mise à disposition des occasions qui permettent de s'occuper plus facilement des idées religieuses, ont une influence naturellement très diverse ; mais même dans ce dernier cas, comme on s'est efforcé précédemment de le démontrer avec plus de détail, à propos de plusieurs institutions semblables, il existe toujours une certaine prépondérance du point de vue de l'État, qui amoindrit la liberté. J'ai cru devoir présenter d'avance ces observations pour aller au-devant du reproche qu'on pourrait faire à l'étude qui va suivre, de ne pas s'occuper du soin pour l'encouragement de la religion en général, mais seulement de ses diverses branches séparées, et pour ne pas avoir besoin de trop la morceler par un examen anxieux des divers cas qui peuvent se présenter.

Je veux parler ici de la religion en tant qu'elle se relie à la moralité et à la félicité et que, par suite, elle s'est transformée en un sentiment ; je n'en parle ni en tant que la raison reconnaît ou croit reconnaître une vérité religieuse, car l'aperception de la vérité est indépendante de toutes les influences de la volonté ou du désir ; ni en tant que la révélation affirme une religion, car il ne faut pas que la foi historique soit assujettie à ces influences. Cela bien entendu, je postule que toute religion repose sur un besoin de l'âme. Nous espérons, nous pressentons parce que nous désirons. Là où toute trace de culture

intellectuelle fait entièrement défaut, le besoin lui-même vient aussi uniquement de l'instinct. La crainte et l'espérance face aux phénomènes naturels, que l'imagination transforme en êtres conscients et actifs, composent la quintessence de toute la religion. Quand la culture intellectuelle commence à naître, cela ne suffit plus. L'âme se languit du spectacle d'une perfection, dont une étincelle brille en elle, mais dont elle pressent en dehors d'elle une mesure bien supérieure. Cette contemplation devient de l'admiration ; et quand l'homme s'imagine en rapport avec l'Être parfait, elle devient de l'amour, d'où naît le désir de se faire semblable et de s'unir à lui. Cela se rencontre également chez les peuples qui n'en sont encore qu'aux premiers niveaux de la civilisation. Car c'est là l'origine du fait que, même chez les nations les plus barbares, les personnages principaux s'imaginent descendre des dieux et croient qu'ils retourneront parmi eux. L'idée de la Divinité varie seulement en fonction de l'idée de la perfection qui domine à chaque époque et dans chaque peuple. Les dieux des anciens Grecs et des anciens Romains, comme ceux de nos premiers ancêtres, n'étaient que des idéalizations de la puissance et de la force corporelles. Quand l'idée du beau matériel est née et s'est raffinée, on a élevé la beauté matérielle personnifiée sur le trône de la divinité, et ainsi l'on a vu surgir cette religion qu'on pourrait appeler la religion de l'art. Quand l'homme est monté de la matière à l'esprit pur, du beau au bien et au vrai, l'idée même de toute perfection intellectuelle et morale est devenue l'objet de l'adoration ; et la religion a commencé d'appartenir à la philosophie. Peut-être pourrait-on se servir de cette balance pour peser et comparer la valeur des différentes religions, si les religions variaient selon les nations et les sectes, mais point suivant les individus séparés. Mais ainsi, la religion est entièrement subjective, elle repose exclusivement sur la capacité d'imagination personnelle de chaque homme.

Quand l'idée de la Divinité est le fruit d'une vraie culture intellectuelle, elle réagit sur la perfection intérieure d'une manière belle et bienfaisante. Toutes les choses nous apparaissent sous une forme différente, suivant que nous les considérons comme les créations d'une intention prévoyante, ou comme le produit du hasard privé de raison. Les idées de sagesse, d'ordre, d'intention, qui nous sont si nécessaires pour nos actions et même pour le progrès de nos facultés intellectuelles, prennent des racines bien plus profondes dans notre âme quand nous les apercevons partout autour de nous. Le fini devient pour ainsi dire infini, ce qui est fragile devient solide, ce qui est changeant devient constant, ce qui est compliqué devient simple, quand notre esprit place une cause ordonnatrice au sommet des choses et attribue une durée sans terme aux substances intellectuelles. Nos efforts pour trouver la vérité, pour arriver à la perfection, gagnent en énergie et en sûreté quand il existe pour nous un être qui est la source de toute vérité, le foyer de toute perfection. Les adversités du destin deviennent moins dures à l'âme, car la confiance et l'espoir se relie à elles. Le sentiment que tout ce que nous avons, nous le recevons de la main de l'Amour suprême, élève en même temps notre félicité et notre bonté morale. La reconnaissance pour le bonheur dont elle jouit et la confiance en celui dont elle se languit, permettent à l'âme de s'extravertir, elle cesse d'être renfermée en elle-même et de couvrir toujours ses propres sentiments, projets, craintes, espérances. Si elle manque le sentiment sublime de se devoir tout à elle seule, elle sent avec délices qu'elle vit dans l'amour d'un autre être, et, dans ce sentiment, sa propre perfection s'unit avec la perfection de cet être. Elle est ainsi disposée à devenir pour les autres ce que les autres sont pour elle ; elle ne veut pas que d'autres doivent tout tirer d'eux-mêmes ni qu'elle ne reçoive rien des autres. Dans cette revue rapide, je n'ai fait qu'effleurer les éléments principaux. Après l'étude magistrale de Garve, pénétrer plus avant dans ce sujet, serait inutile et prétentieux.

Mais autant il est vrai, d'un côté, que les idées religieuses concourent à la perfection morale, autant d'un autre côté il est faux qu'elles soient liées à elle indissolublement. La seule

idée de la perfection spirituelle est assez grande, assez ample, assez sublime pour n'avoir pas besoin d'une enveloppe ou d'une forme étrangères. Et cependant il y a au fond de toute religion une personnification, une sorte de matérialisation, un anthropomorphisme plus ou moins accusé. Cette idée de la perfection sera toujours présente même à l'esprit de celui qui n'est pas habitué à condenser la somme de tout le bien moral dans un être idéal, et à se considérer comme en rapport avec cet être ; elle lui sera une excitation à l'activité, élément de tout bonheur. Fermement convaincu par l'expérience que son esprit est capable de progresser dans une énergie morale plus élevée, il avancera avec courage vers le but qu'il se propose. La pensée de l'anéantissement de son existence ne l'effrayera pas, pourvu que son imagination trompeuse ne vienne pas à sentir le néant dans le néant. Sa dépendance inaltérable de destinées extérieures ne l'impressionnera pas. Indifférent à la jouissance ou à la privation, il ne verra plus que ce qui est purement intellectuel et moral, et le sort, quel qu'il soit, ne pourra rien sur son âme même. Son esprit se suffisant à lui-même se sentira indépendant ; la plénitude de ses idées et la conscience de sa force intérieure l'élèveront au-dessus du changement des choses. Quand il fera retour sur son passé, quand il recherchera pas à pas comment, tantôt d'une manière, tantôt d'une autre, il aura utilisé chaque événement ; comment peu à peu il est devenu ce qu'il est maintenant ; quand il verra ainsi tout réuni en lui, la cause et l'effet, le but et le moyen, et quand ensuite, plein du plus noble orgueil que puissent ressentir les êtres éphémères, il s'écriera :

N'as-tu pas accompli tout toi-même, Cœur brûlant d'une flamme sacrée¹⁸ ?

Comment alors doivent s'éteindre dans l'homme toutes les idées d'isolement, d'abandon, de manque de protection, de consolation et d'appui, que l'on suppose souvent là où est absente l'idée d'une cause personnelle, organisatrice, prévoyante, de l'enchaînement des choses finies ? Ce sentiment de sa valeur propre, de son existence en soi et par soi ne le rendra pas dur et insensible envers les autres êtres ; et il ne rendra pas son cœur inaccessible à l'amour compatissant et à tout mouvement bienveillant. Justement cette idée de la perfection qui, certes, n'est pas seulement une froide perception de la raison, mais qui peut être aussi un chaud sentiment du cœur ; cette idée, à laquelle se rattache toute l'activité de l'homme fait pénétrer son existence à lui dans l'existence de ses semblables. Car il existe en eux une aptitude semblable à une plus grande perfection, et l'homme peut produire et augmenter cette perfection. Il n'est pas encore pénétré du plus haut idéal de la moralité tant qu'il peut se considérer comme séparé des autres hommes, tant que tous les êtres intellectuels ne se confondent pas dans son esprit avec la somme de toute la perfection qui se trouve disséminée en eux. Peut-être son union avec le reste des êtres semblables à lui deviendra-t-elle encore plus profonde, sa compassion pour leur sort plus vive, à mesure que son esprit verra plus clairement que leur sort et le sien dépendent seulement de lui et d'eux.

Il se peut faire que l'on reproche, et avec raison, à ce tableau d'exiger pour rester vrai une force d'esprit et de caractère non pas seulement ordinaire, mais tout à fait exceptionnelle. Toutefois il ne faut pas oublier que tout ceci a lieu également là où les sentiments religieux doivent produire une existence vraiment belle, également éloignée de la froideur et du fanatisme. Ce reproche serait en outre seulement fondé si j'avais recommandé que l'on dût encourager la disposition générale que je viens de dépeindre. Mais mon dessein tend exclusivement à montrer que la moralité, même pour la logique humaine la plus sévère, n'est point du tout dépendante de la religion ; qu'en général la moralité n'est pas liée nécessairement à la religion. Mon désir est de contribuer pour ma part à écarter ne serait-ce

¹⁸ Goethe, *Prométhée*.

que la moindre ombre d'intolérance, et d'encourager ce respect dont l'homme devrait être toujours rempli pour la manière de penser et de sentir des autres hommes. Afin de justifier mieux encore cette doctrine je pourrais maintenant présenter comme contraste la peinture de l'influence mauvaise dont est susceptible la disposition la plus religieuse, tout comme celle qui l'est le moins. Mais il serait haineux de s'arrêter longtemps devant des tableaux aussi odieux ; et d'ailleurs l'histoire est là pour établir suffisamment la vérité de mon dire. Peut-être aussi arrivera-t-on à une plus complète évidence en jetant un regard rapide sur la nature de la moralité elle-même et sur le lien étroit qui existe non seulement entre la religiosité, mais encore entre les systèmes religieux des hommes et leurs manières de sentir.

Ni ce que la morale prescrit comme devoir, ni ce qui donne à ses lois leur sanction et les fait accepter par intérêt ne dépend des idées religieuses. Je ne vais pas jusqu'à dire qu'une dépendance de cette nature corromprait la pureté de la volonté morale. Peut-être pourrait-on soutenir que ce principe n'a pas une valeur suffisante dans une déduction qui, comme celle-ci, est tirée des faits, et en même temps s'applique aux faits. Mais les qualités essentielles d'une action, qui font d'elle un devoir, naissent en partie de la nature de l'âme humaine, en partie de l'application plus directe d'une règle morale aux rapports des hommes les uns envers les autres ; et en supposant certain que les hommes soient saisis par le sentiment religieux plus vivement que par tout autre, il n'est pas moins vrai que ce moyen n'est pas le seul, et surtout qu'il n'est point applicable à tous les caractères. Il est bien plus vrai de dire que l'influence de la religion repose strictement sur l'essence individuelle des hommes ; elle est subjective dans le sens le plus strict du mot. L'homme froid, purement raisonneur, chez qui la connaissance des choses ne se transforme jamais en sentiment, auquel il suffit de voir le rapport des choses et des actions pour déterminer sa volonté, n'a besoin d'aucun principe religieux pour agir vertueusement, et pour être vertueux autant que cela est possible à son caractère. Il en est tout autrement au contraire quand la faculté sensible est très forte, quand chaque pensée devient aisément un sentiment. Mais dans ce cas même, les nuances sont infiniment diverses. Là où l'âme a une forte tendance à sortir d'elle-même pour pénétrer en autrui, à se joindre à autrui, les idées religieuses seront des ressorts efficaces. Mais par contre, il existe des caractères en qui domine une concordance étroite entre les idées et les sensations, qui possèdent une si grande profondeur de savoir et de sentiment, qu'il en résulte une force et une indépendance qui n'exige d'un être, ni lui permet de se livrer entièrement à un autre être, et de se fier à une force étrangère ; choses par lesquelles s'exprime si fort l'influence de la religion. Les situations même qui sont nécessaires pour faire revenir l'homme aux idées religieuses ont une diversité semblable à la diversité des caractères. Pour cela, il suffit chez l'un de n'importe quelle émotion forte, de joie ou de douleur, chez l'autre du suave sentiment de la reconnaissance naissant de la jouissance. Ces derniers caractères peut-être ne sont pas ceux qu'il faut priser le moins. D'un côté, ils sont assez forts pour ne pas chercher dans le malheur des secours étrangers, et, d'un autre côté, ils sont trop sensibles pour le sentiment d'être aimés, pour ne pas rattacher aisément à l'idée du bonheur l'idée d'un dispensateur plein d'amour. Souvent aussi, le désir ardent des idées religieuses a encore une source plus noble, plus pure, et, si je puis ainsi parler, plus intellectuelle. L'homme ne peut saisir ce qu'il voit autour de lui qu'au moyen de ses organes ; nulle part la pure essence des choses ne se révèle immédiatement à lui. C'est précisément ce qui excite davantage son amour, ce qui saisit le plus irrésistiblement tout son être, qui est enveloppé d'un voile épais. Toute sa vie durant ses activités s'efforcent de pénétrer ce voile ; ses délices sont dans la divination de la vérité à travers l'énigme du signe, dans l'espoir d'une intuition immédiate dans d'autres périodes de son existence. Quand, au milieu d'une merveilleuse et belle harmonie, l'esprit cherche sans relâche la vue immédiate de l'Être véritable, quand le cœur l'appelle avec ardeur, quand l'insuffisance de l'idée n'est pas à la hauteur de la profondeur de l'intelligence, et quand la silhouette des sens et de l'imagination ne suffisent pas à la chaleur du sentiment, alors la foi

suit irrésistiblement la vraie tendance qu'a la raison d'élargir chaque idée jusqu'au renversement de toutes limites, jusqu'à l'idéal ; elle s'attache étroitement à un Être qui comprend tous les autres êtres, et qui existe, apparaît, crée, de façon pure et sans moyens intermédiaires. Mais, souvent, une timidité modeste limite la foi dans le domaine de l'expérience ; souvent le sentiment se contente volontiers de l'idéal purement rationnel ; mais il trouve un charme mille fois plus doux, enfermé qu'il est dans le monde accessible à ses impressions, à combiner étroitement la nature matérielle et la nature immatérielle, à donner au signe un sens plus fécond, à la vérité un signe plus clair et plus fertile en idées. Ainsi l'homme est souvent dédommagé de l'absence de cet enthousiasme enivrant, fils de l'attente dans l'espoir, quand il défend à ses regards de vagabonder dans les espaces infinis, par la conscience du succès de ses efforts qui l'accompagne sans cesse. Sa marche est moins hardie, mais plus sûre ; comme il s'attache au bon sens, ses idées sont moins riches, mais plus claires ; la perception par les sens est moins fidèle peut-être à la réalité, mais plus apte, pour lui, à être reliée à l'expérience. L'esprit de l'homme n'admire rien aussi volontiers et avec plus d'adhésion de son sentiment, que l'ordre plein de sagesse régnant dans une foule innombrable d'individus divers et peut-être en antagonisme les uns vis-à-vis des autres. Toutefois, cette admiration est, à un bien plus haut degré, le propre de certains hommes, et ceux-ci adoptent, de préférence à tout, l'idée d'un être qui a créé et ordonné le monde, et qui le conserve avec une sagesse pleine de sollicitude. À d'autres, c'est la force de l'individu qui paraît par-dessus tout sacrée ; elle les captive plus que l'ordonnance générale des choses : aussi est-ce, si j'ose ainsi dire, la route opposée qui se présente à eux plus souvent et plus naturellement ; cette route par laquelle les individus tout en développant en eux-mêmes leur moi, et en le modifiant par les influences réciproques, arrivent à cette harmonie qui seule peut donner le repos à l'esprit comme au cœur de l'homme. Je suis loin de me faire illusion, en croyant avoir épuisé dans une courte esquisse cette matière complexe, dont la richesse s'oppose à toute classification. Je l'ai présentée, comme les exemples, pour faire voir que le vrai sentiment religieux, comme tout vrai système de religion, découle, dans le sens le plus élevé des mots, de sa connexité profonde avec la sensibilité de l'homme. Il est vrai, toutefois, que tout ce qui, parmi les idées religieuses, est purement intellectuel, telles les conceptions d'intentionnalité, d'ordre, de convenance, de perfection, est indépendant de la sensibilité et de la différence de caractère. Mais il n'est pas tant question ici de ces idées considérées en elles-mêmes, que de leur influence sur les hommes, laquelle ne peut pas réclamer une indépendance semblable. Et elles ne sont d'ailleurs pas, à proprement parler, exclusivement propres à la religion. L'idée de perfection se puise tout d'abord dans la nature animée ; elle est ensuite appliquée à la nature inanimée ; puis elle est successivement libérée de toutes les limites jusqu'à l'Être infiniment parfait. Cependant la nature animée et la nature inanimée restent les mêmes. Ne serait-il donc pas possible de faire les premiers pas, puis de s'arrêter là sans faire le dernier ? Si tout sentiment religieux repose en entier sur les diverses modifications du caractère et surtout du sentiment, son influence sur la moralité ne peut nullement dépendre de la substance, pour ainsi parler, du contenu des principes admis, mais bien de la forme sous laquelle on les adopte, de la conviction, de la foi. J'espère que j'ai suffisamment justifié dès maintenant cette observation qui me sera par la suite d'une grande utilité. Ce que je dois encore craindre ici, peut-être, c'est le reproche d'avoir toujours eu devant les yeux l'homme très favorisé de la nature et des circonstances, intéressant, et par suite rare. Mais la suite montrera, je l'espère, que je ne néglige pas le grand nombre. Il me paraît honteux de ne pas se placer des points de vue les plus élevés toutes les fois que c'est l'homme qui forme l'objet de l'étude à laquelle on se livre.

Après avoir jeté ce coup d'œil général sur la religion et son influence sur la vie, je reviens à la question de savoir si l'État doit ou ne doit pas agir par la religion sur les mœurs des citoyens. Il est alors bien évident que les moyens employés par le législateur, pour le

développement du progrès moral, ont toujours une utilité et une convenance proportionnée au degré dans lequel elles favorisent le développement intérieur des facultés et des penchants. Car tout progrès a sa source uniquement dans le fond de l'âme. Les mesures extérieures peuvent bien lui donner l'occasion de se montrer, elles ne peuvent jamais la créer. Maintenant, que la religion qui repose entièrement sur des idées, des sensations et sur la conviction intérieure, soit un de ces moyens, cela est incontestable. Nous formons l'artiste en entraînant ses yeux sur les chefs-d'œuvre de l'art, et en nourrissant son imagination avec les formes admirables des créations de l'antiquité. De même, l'homme moral doit être formé par la contemplation d'une perfection morale supérieure, par les rapports avec ses semblables, par l'étude intelligente de l'histoire, enfin, par le spectacle de la perfection la plus complète, de la perfection idéale, dans l'image de la Divinité. Mais, ainsi que je crois l'avoir démontré plus haut, ce spectacle n'est pas fait pour tous les yeux, ou, pour parler sans figure, cette manière de penser n'est pas adaptée à tous les caractères. Même si elle l'était, elle ne serait efficace que là où elle naît de l'union de toutes les idées et de toutes les sensations, où elle se produit d'elle-même dans le fond de l'âme, plutôt que d'y être mise du dehors. Enlever les obstacles qui arrêtent la confiance aux idées religieuses, favoriser le libre esprit d'examen, ce sont là donc les seuls moyens dont le législateur a le droit de se servir. S'il va plus loin, s'il cherche à promouvoir directement le sentiment religieux ou à le diriger, s'il prend même en quoi que ce soit sous sa protection certaines idées déterminées, au lieu de la vraie conviction, s'il réclame, au lieu de la vraie conviction, la foi basée sur l'autorité ; alors il arrête l'essor de l'esprit et le développement des facultés de l'âme. Peut-être qu'il peut ainsi produire, en se saisissant de l'imagination, en provoquant des émotions momentanées, une manière d'agir conforme aux lois, mais jamais la vraie vertu. Car la vraie vertu est indépendante de toute religion, et incompatible avec une religion imposée et basée sur l'autorité.

Mais si certains principes religieux produisent une manière d'agir seulement conforme à la loi, n'est-ce pas assez pour autoriser l'État à les propager, même au détriment de la liberté générale de penser ? Le but de l'État sera atteint si ses lois sont observées strictement ; et le législateur a suffisamment fait son devoir s'il a édicté des lois sages, et s'il sait conserver pour elles l'obéissance de ses concitoyens. D'ailleurs l'idée de la vertu, telle qu'on l'a exposée, n'est le partage que du petit nombre des membres d'un État, de ceux qui, par leur situation, sont en mesure de consacrer une grande partie de leur temps et de leurs facultés à l'affaire de leur développement intérieur. Le soin de l'État devra forcément s'exercer sur le grand nombre, et la foule est incapable de ce haut degré de moralité.

Je ne reviens pas ici sur les propositions que j'ai essayé de développer au commencement de cet écrit ; elles abattent par le pied ces objections ; elles affirment que l'organisation de l'État n'est pas elle-même le but mais seulement un moyen pour le progrès de l'homme, et que, par suite, il ne peut suffire au législateur de donner de l'autorité à ses décisions ; il faut encore que les moyens employés pour établir cette autorité soient bons, ou du moins qu'ils ne soient pas en eux-mêmes mauvais. De plus, il n'est pas juste que l'État n'ait à considérer que les actions des citoyens et leur conformité à la loi. Un État est une machine tellement complexe et compliquée que les lois qui doivent toujours et nécessairement être simples, générales et peu nombreuses, n'y peuvent jamais suffire. La plus grande part à faire reste confiée aux efforts volontaires et unanimes des citoyens. Il faut seulement comparer le bien-être des nations civilisées et éclairées avec la misère des peuples barbares et sauvages, pour être convaincu de la vérité de cette proposition. Aussi le travail de tous ceux qui se sont occupés des institutions étatiques a-t-il toujours tendu à faire le bien de l'État dans l'intérêt propre du citoyen, et à changer l'État en une machine qui est maintenue en mouvement par la force intérieure de ses ressorts, et qui n'a pas un besoin absolu de nouvelles influences venant du dehors. S'il est un avantage dont les États modernes puissent se vanter vis-à-vis des

anciens, c'est surtout de ce qu'ils ont plus qu'eux réalisé ce principe. Il y a même une preuve de ceci en ce fait qu'ils se servent de la religion comme d'un moyen de progrès. Et pourtant, à supposer, précisément comme nous le faisons, que la religion seule puisse produire de bonnes actions au moyen de certains principes déterminés, ou agir sur les mœurs en général au moyen d'une direction positive, c'est un moyen d'action dont le point d'appui est extérieur. Pour cette raison, le vœu suprême du législateur doit être toujours d'élever la culture des citoyens assez haut pour qu'ils puisent la force d'atteindre le but de l'État dans la seule idée de l'avantage que celui-ci leur garantit pour la réalisation de leurs intentions individuelles. Mais le législateur ne saurait accomplir ce vœu nécessaire qu'en laissant aux citoyens la plus grande liberté ; c'est ce que la connaissance de l'homme lui apprendra bientôt. D'ailleurs, pour comprendre ces choses, il faut chez eux un degré de culture et d'intelligence qui ne peut pas naître là où la liberté de l'esprit d'examen est entravée par les lois.

Si on n'accorde aucune créance à ces considérations, c'est uniquement parce qu'on reste convaincu que, sauf sous l'effet de dogmes religieux délimités et acceptés par la foi, ou du moins sans la surveillance de l'État sur la religion, le calme et la moralité, sans lesquels le pouvoir civil serait impuissant à maintenir l'observation des lois, ne peuvent exister. Toutefois, il faudrait prouver et établir avec plus d'exactitude et de rigueur l'influence que l'on attribue aux dogmes religieux ainsi acceptés, et en général à toute espèce de religiosité protégée par les institutions de l'État. Dans les parties incultes du peuple, de toutes les vérités religieuses, celles sur lesquelles on compte le plus sont les idées de peines et de récompenses à venir. Celles-ci ne diminuent point la tendance aux actes mauvais, elles ne favorisent pas le penchant au bien, elles n'améliorent donc pas le caractère, elles agissent uniquement sur l'imagination ; elles ont, par suite, comme tout ce qui vient de cette faculté, une influence sur la manière d'agir ; mais aussi leur influence est diminuée et anéantie par tout ce qui vient affaiblir la vivacité de l'imagination. Ajoutez à cela que l'attente est si longue, et, dans l'esprit même des croyants les plus convaincus, si incertaine ; que les idées de repentir prochain, d'amendement à venir, de pardon espéré, qui sont tant favorisées par certaines idées religieuses, leur enlèvent de nouveau une grande partie de leur efficacité. De telle sorte qu'il est impossible de concevoir comment ces idées pourraient avoir plus d'influence que l'idée des pénalités légales qui, elles, ne sont pas éloignées, et, avec de bonnes institutions de police, sont presque certaines, et qui ne sont écartées ni par le repentir, ni par l'amendement survenu depuis la faute, pourvu qu'on ait enseigné, dès l'enfance, aux citoyens, toutes ces conséquences des actes moraux et des actes immoraux. Il est incontestable que des idées religieuses encore moins éclairées ont une influence plus noble sur une grande partie du peuple. La pensée qu'on est l'objet des soins d'un être infiniment sage et parfait, confère à ceux qui la nourrissent plus de dignité ; la perspective d'une existence éternelle élève leurs points de vue, elle donne à leurs actes plus d'intentionnalité et de cohérence ; le sentiment de la bonté pleine d'amour de la Divinité donne à leur âme une disposition semblable ; en un mot, la religion leur enseigne à sentir la beauté de la vertu. Mais pour que la religion puisse avoir une pareille influence, il faut déjà qu'elle soit en harmonie parfaite avec les idées et les sentiments ; or, cela est bien difficile quand la liberté de l'esprit d'examen est entravée, et quand tout est ramené à la foi ; il faut aussi que l'intelligence des beaux sentiments existe d'avance. La religion naît ainsi surtout d'une tendance non encore pleinement développée vers la moralité, sur laquelle elle ne fait à son tour que réagir. Et d'ailleurs personne ne songe à nier absolument l'influence de la religion sur la moralité ; toute la question est seulement de savoir si elle dépend de certains dogmes religieux déterminés, et s'il faut considérer, par suite, que cette dépendance est tellement incontestable que la moralité et la religion sont unies l'une à l'autre d'une manière indivisible ? Ces deux questions doivent, à mon avis, être résolues par la négative. La vertu concorde si bien avec les penchants originels de l'homme ; les sentiments d'amour, de conciliation, de justice, ont quelque chose de si doux, les idées

d'activité désintéressée, de dévouement pour autrui, quelque chose de si émouvant ; les rapports qui en découlent dans la vie domestique et dans la vie sociale apportent tant de bonheur, qu'il est beaucoup moins nécessaire de chercher de nouveaux ressorts à produire des actions vertueuses, que de procurer à ceux qui se trouvent naturellement dans le fond de l'âme une action libre et sans entraves.

Si l'on voulait aller plus loin, si l'on voulait ajouter de nouveaux moyens d'encouragement, encore faudrait-il ne jamais oublier de comparer leur utilité et leurs inconvénients. Or, on l'a déjà dit et on le répète, il est inutile de démontrer plus amplement combien de maux entraîne la limitation de la liberté de penser. Ainsi, le commencement de ce chapitre contient tout ce que je juge nécessaire de dire sur le vice de tout encouragement positif du sentiment religieux par l'État. Si le mal qu'il produit ne s'étendait qu'aux résultats de nos études, s'il ne faisait que rendre incomplètes ou fautives nos connaissances scientifiques, cela pourrait bien être de quelque poids dans l'appréciation qu'on ferait du caractère de futilité qu'on en attend. Mais l'inconvénient est bien plus considérable. L'utilité de la libre recherche s'étend à notre façon d'être tout entière, elle enveloppe non seulement notre pensée, mais encore nos actions. Chez l'homme habitué à juger et à entendre juger la vérité et l'erreur, sans tenir compte des conditions extérieures qui le touchent, lui et ses semblables, tout principe d'action se déduit de manière plus réfléchie, plus conséquente, il est puisé à une source plus élevée que chez l'homme dont les études sont inlassablement dirigées par des circonstances non inhérentes à l'étude elle-même. La recherche et la conviction qui naît de la recherche, voilà l'activité spontanée ; la foi, c'est la confiance en une force étrangère, en une perfection, intellectuelle ou morale, étrangère. De là vient que chez le penseur qui cherche, il y a plus d'activité spontanée, plus de fermeté ; chez le croyant plein de foi, plus de faiblesse, plus de passivité. Il est vrai que la foi, quand elle domine sans partage, quand elle chasse entièrement le doute, enfante un courage plus invincible, une force plus durable encore. L'histoire de tous les enthousiastes nous l'apprend. Seulement cette force-là n'est désirable que quand ce qui compte, c'est un résultat extérieur déterminé, pour lequel il n'est besoin que d'un acte purement mécanique ; elle ne l'est pas quand on attend des résolutions originales, ou des actes réfléchis basés sur les principes de la raison, ou quand on désire la perfection intérieure. Car cette force des enthousiastes a pour unique base l'anéantissement absolu de l'activité rationnelle propre. Les doutes ne sont pénibles qu'à celui qui croit, jamais à celui qui ne poursuit que sa propre recherche. Car en général, les résultats ont bien moins d'importance pour le second que pour le premier de ces deux hommes. Pendant sa recherche, celui-là a conscience de l'activité, de la force de son âme ; il sent que sa vraie perfection, que son bonheur repose vraiment sur cette force ; les doutes, naissant sur les points qu'il a jusqu'alors tenus pour vrais, sont bien loin de l'affliger ; au contraire, cela le remplit de joie que de voir que sa pensée a tant gagné en vigueur qu'il aperçoit maintenant des erreurs qui lui avaient été cachées jusque-là. Or la foi ne peut s'intéresser qu'au résultat ; pour elle il n'y a rien de plus dans la vérité découverte. Les doutes semés par la raison affligent le croyant. Car ce ne sont pas, comme pour le cerveau qui pense par lui-même, de nouveaux moyens d'arriver à la vérité ; ils ne font que lui enlever la certitude, sans lui indiquer le moyen de la reconquérir d'une autre manière. En élargissant ces considérations, nous sommes conduit à observer qu'en général il n'est pas bon d'attribuer aux résultats isolés une importance assez grande pour croire, ou que beaucoup d'autres vérités, ou que beaucoup de conséquences utiles, intérieures et extérieures, en dépendent. Cela entrave avec trop de facilité la marche de l'étude. C'est ainsi que les aperçus les plus libres et les plus lumineux travaillent parfois précisément contre le principe sans lequel ils n'auraient jamais pu se produire. Tant la liberté de penser est importante, tant toute limitation à cette liberté est pernicieuse. D'un autre côté, toutefois, l'État ne manque pas de moyens pour faire que les lois restent debout, et pour empêcher des crimes. Que l'on tarisse autant que possible la source des actes immoraux, qui

se trouve dans l'organisation même de l'État ; que l'on rende l'œil de la police plus perçant pour apercevoir les crimes commis ; qu'on les punisse comme il convient, et l'on ne manquera pas d'atteindre le but qu'on se propose. Et, oublie-t-on donc que la liberté de penser elle-même, et la lumière qui ne peut se répandre que sous ses auspices, est le plus efficace de tous les moyens de promouvoir la sûreté ? Tandis que les autres moyens n'empêchent que les troubles et les explosions sociales, la liberté de penser agit, elle, sur les penchants et les opinions ; tandis qu'ils ne peuvent produire qu'une certaine concordance dans les actes extérieurs, elle produit l'harmonie intérieure de la volonté et de l'aspiration. Quand donc cessera-t-on enfin de prêter aux conséquences extérieures des actions plus d'attention qu'à l'état intérieur de l'esprit dont elles découlent ? Quand donc naîtra cet homme qui sera, pour la législation, ce que Rousseau a été pour l'éducation, et qui échangera le point de vue des résultats extérieurs et matériels pour celui du développement intérieur de l'homme ?

Qu'on ne croie pas non plus que cette liberté de penser, que ces lumières ne soient que pour le petit nombre ; qu'elles restent inutiles ou qu'elles deviennent même nuisibles à la plus grande partie du peuple, à celle dont l'activité est pourtant absorbée par le soin que réclament les besoins physiques de la vie ; et qu'on ne puisse agir sur elle qu'en propageant des dogmes arrêtés ou en limitant la liberté de penser. Il y a déjà quelque chose de dégradant pour l'humanité dans la pensée de refuser en quoi que ce soit à un homme le droit d'être un homme. Il n'en est pas d'assez barbare pour être incapable d'arriver à un niveau de culture plus élevé. Et s'il était vrai que les idées religieuses et philosophiques les plus élevées ne peuvent pas être intégrées directement par le plus grand nombre des citoyens, s'il était vrai qu'il faut présenter la vérité sous un vêtement autre que celui que l'on choisirait normalement, afin d'épouser la forme des idées de cette classe d'hommes, s'il était vrai qu'il est nécessaire de parler plutôt à leur imagination et à leur cœur qu'à leur froide raison, toujours est-il que cet élargissement, que toutes les connaissances scientifiques doivent à la liberté et la lumière, descendrait jusqu'à cette classe d'hommes, comme les conséquences salutaires de l'étude libre et sans entraves sur l'esprit et le caractère de toute la nation s'étendraient jusqu'aux plus humbles individualités qui en font partie.

Ce raisonnement s'applique surtout au cas où l'État tente de propager certains dogmes religieux déterminés. Mais je veux le généraliser davantage. Pour ce faire je dois rappeler le principe développé plus haut : à savoir que toute influence de la religion sur la moralité dépend, sinon exclusivement, bien plus de la forme sous laquelle la religion existe dans l'homme, pour ainsi dire, que du contenu des dogmes qui la lui rendent sacrée. Mais, ainsi que je me suis efforcé de l'établir plus haut, toute disposition de l'État n'agit que plus ou moins sur ce contenu, tandis que l'accès à cette forme, si je puis désormais me servir de cette expression, lui est presque entièrement fermé. Comment la religion naît-elle spontanément dans un homme ? Comment la reçoit-il ? Cela dépend entièrement de toute sa façon d'être, de penser, de sentir. En supposant que l'État fût en situation de la modeler et de lui donner une forme concordante à ses vues — et l'impossibilité de ceci est incontestable —, j'aurais été bien malheureux dans la justification de toutes les idées exposées jusqu'ici, si je devais maintenant ressasser toutes les raisons qui défendent à l'État de se servir arbitrairement de l'homme pour l'accomplissement de ses desseins, sans tenir compte des fins individuelles de celui-ci. Qu'il n'existe ici aucune nécessité absolue, de celles qui seules pourraient justifier une exception, c'est ce que prouve l'indépendance de la moralité et de la religion ; indépendance que j'ai essayé d'établir. Ces principes seront encore mieux mis en lumière quand je démontrerai, ce qui ne tardera pas, que le maintien de la sûreté intérieure dans un État n'exige nullement qu'on impose aux mœurs en général une direction déterminée. Mais s'il est quelque chose qui puisse préparer dans l'âme des citoyens un terrain fertile à la religion, si quelque chose peut donner à la religion déjà reçue et passée dans le système

intellectuel et sensible du peuple une influence salutaire sur la moralité, c'est la liberté, laquelle, si peu que ce soit, souffre toujours du soin positif de l'État. En effet, plus l'homme se forme d'une manière variée et originale, plus ses sentiments s'élèvent, et plus aisément il dirige son regard hors du cercle étroit et changeant qui l'entoure pour l'élever vers ce dont l'infini et l'unité renferment la cause de ces limites et de cette mutabilité, qu'il croie d'ailleurs trouver ou ne pas trouver un tel Être. Plus l'homme est libre, plus il devient indépendant en lui-même, et plus sa bienveillance envers les autres grandit. Et rien ne conduit à la Divinité autant que l'amour bienveillant ; et rien ne rend l'absence de Divinité aussi peu nuisible à la moralité que l'originalité, la force qui se suffit à elle-même et se limite en elle-même. Enfin plus le sentiment de la force est élevé chez l'homme, plus la manifestation en est libre, plus l'homme cherche un fil intérieur qui le conduise et le dirige. Il reste ainsi favorable à la morale, que ce fil soit pour lui la vénération et l'amour de la Divinité, ou la récompense tirée du sentiment de sa dignité propre. La différence que j'y aperçois est celle-ci : le citoyen laissé entièrement à lui-même en matière religieuse intégrera ou n'intégrera pas dans son âme de sentiments religieux, suivant son caractère personnel ; mais dans tous les cas son système d'idées deviendra plus logique, sa sensibilité plus profonde, et son être plus uni ; il deviendra plus admirable de moralité et d'obéissance aux lois. Au contraire, celui qui est entravé par des prescriptions de toute sorte admettra, en dépit d'elles, des croyances religieuses diverses, ou bien il n'en admettra point ; mais, dans tous les cas, il aura moins de logique dans les idées, moins de profondeur de sentiment, moins d'unité en son être, et, par suite, il honorera moins la morale, il voudra plus souvent esquiver la loi.

Sans ajouter d'autres raisons, je crois pouvoir poser maintenant ce principe, qui n'est pas nouveau, à savoir, que tout ce qui se rapporte à la religion est en dehors des bornes de l'action de l'État ; que la prédication et tout le culte en général doit échapper aux vues particulières de l'État et être entièrement abandonné à l'administration des communs.

VIII. De l'amélioration des mœurs

Moyens possibles pour atteindre ce but. — L'amélioration des mœurs se réduit principalement à limiter la sensualité. — Considérations générales sur l'influence de la sensualité sur l'homme. — Influence des sensations, considérées en elles seules et comme telles. — Variété de cette influence suivant leur nature diverse ; spécialement : différence entre l'influence des sensations qui agissent énergiquement, et celle de toutes les autres. — Liaison du sensuel et du non-sensuel par le beau et le sublime. — Influence de la sensualité sur les facultés inquisitives ou intellectuelles, — créatrices ou morales de l'homme. — Maux et dangers de la sensualité. — Application de ces considérations à la présente étude, et examen de la question de savoir si l'État peut s'efforcer d'agir positivement sur les mœurs. — Toute tentative de cette nature n'agit que sur les actes extérieurs — et elle produit des maux divers et graves. — Même la corruption des mœurs, contre laquelle elle est dirigée, n'est pas dépourvue de toute conséquence salutaire, — et ne rend point nécessaire l'emploi d'un moyen radical de réformation des mœurs. — Un tel moyen est donc en dehors des bornes de l'action de l'État. — Grand principe déduit de ce chapitre et des deux précédents.

Les lois et les prescriptions isolées sont le dernier moyen dont se servent habituellement les États pour tenter une réforme des mœurs adéquate pour atteindre leur but final, qui est de promouvoir la sûreté. Mais comme c'est là un moyen par lequel la moralité et la vertu ne peuvent être promues directement, ces prescriptions isolées doivent nécessairement se borner

à défendre ou à déterminer des actions séparées, qui sont ou immorales en elles-mêmes, sans toutefois porter atteinte aux droits d'autrui, ou conduisent trop facilement à l'immoralité.

C'est à cette catégorie qu'appartiennent surtout toutes les lois limitant le luxe. En effet, il n'est incontestablement rien qui soit une source aussi abondante et aussi commune d'actes contraires à la morale et même à la loi que l'excès de sensualité dans l'âme, ou que la disproportion entre les penchants, les désirs en général, et les moyens de satisfaction offerts par la situation extérieure. Quand la tempérance et la modération font que l'homme se contente du domaine dans lequel il lui a été donné de se mouvoir, il cherche moins à les abandonner ou au préjudice des droits d'autrui, ou au détriment de son propre contentement et de sa félicité. Par suite, il semble qu'il soit conforme au vrai but de l'État de maintenir dans les limites convenables cette sensualité, de laquelle naissent réellement toutes les collisions entre les hommes, tandis que l'harmonie générale peut subsister là où les sentiments intellectuels dominent ; il semble que l'État doive étouffer, autant qu'il est possible, cette sensualité, car c'est là le moyen qui paraît le plus simple pour obtenir ce résultat.

Toutefois, pour rester fidèle aux principes exposés jusqu'ici, suivant lesquels il faut toujours examiner à la lumière des véritables intérêts de l'homme les moyens dont l'État peut user, il sera nécessaire d'analyser davantage, autant que cela pourra servir à notre dessein, l'influence de la sensualité sur la vie, l'éducation, l'activité et le bonheur de l'homme. Cette recherche, en cherchant à dépeindre en général le moi intérieur de l'homme actif et jouissant, montrera en même temps avec plus d'évidence comment toute réglementation lui est nuisible et la liberté salutaire. Seulement quand cela sera fait, nous pourrons juger, dans sa généralité la plus étendue, la compétence de l'État d'agir positivement sur les mœurs des citoyens, et clore cette partie de la solution du problème posé.

Les impressions sensibles, les penchants et les passions, voilà ce qui apparaît et s'exprime tout d'abord et avec le plus de vivacité chez l'homme. Quand elles se taisent, avant que la culture ne les ait embellies, ou n'ait donné à l'énergie de l'âme une autre direction, c'est que toute force est éteinte ; et alors rien de bon ou de grand ne pourra jamais se développer. Ce sont les impressions sensibles et les passions qui, au moins dans un premier temps, donnent à l'âme la chaleur et la vie et l'encouragent à la vraie activité. Elles mettent dans l'âme la vivacité et des ressorts vigoureux ; si elles ne sont pas satisfaites, elles rendent actif, ingénieux à concevoir des plans, courageux pour les exécuter ; si elles sont satisfaites, elles rendent le jeu des idées plus facile et plus libre. En général elles donnent à toutes les conceptions un mouvement plus ample et plus varié, elles ouvrent de nouveaux horizons, elles conduisent à des aspects jusque-là inconnus ou négligés ; sans compter comment les différentes manières de satisfaire les passions réagissent sur le corps et l'organisation, de même que celle-ci à son tour réagit sur l'âme d'une manière qui toutefois ne devient visible pour nous que par ses résultats.

Toutefois l'influence des passions est variable et dans son intensité et dans son mode d'action. Cela provient en partie de leur force ou de leur faiblesse, en partie encore de leur parenté avec le monde non sensuel, si je puis ainsi parler, de la facilité plus ou moins grande de les élever de la volupté animale aux joies humaines. C'est ainsi que l'œil rend la forme des objets matériels qu'il perçoit, et que l'oreille rend la série harmonique des sons si riche pour nous en jouissances et si féconde en idées. On pourrait peut-être dire beaucoup de choses belles et des choses nouvelles sur la nature diverse de ces sensations et sur leur mode d'action. Mais ce n'en est point ici le lieu. Seulement une observation sur leur utilité diverse pour le progrès de l'âme.

L'œil, si j'ose ainsi parler, livre à l'entendement une matière mieux préparée. Le moi humain nous est pour ainsi dire déterminé avec sa forme extérieure, et avec la forme de toutes les choses que notre imagination rattache toujours à lui ; il nous est présenté dans un état donné. L'ouïe considérée uniquement comme sens, et tant qu'elle ne perçoit pas de mots, permet une précision beaucoup moins importante. C'est pour cette raison que Kant accorde aux arts plastiques la priorité sur la musique¹⁹. Or, il observe avec beaucoup de justesse que la préférence dont il parle, suppose chez l'homme le critère de cette culture que les arts procurent à l'âme ; et je voudrais ajouter la culture qu'ils lui procurent directement.

On se demande toutefois si c'est là le vrai critère. Selon mon idée, l'énergie est la première et l'unique vertu de l'homme. Ce qui augmente son énergie est plus précieux que ce qui ne fait que lui fournir matière à exercer cette énergie. Mais comme l'homme ne ressent qu'une chose à la fois, ce qui agit le plus fortement sur lui est ce qui n'offre qu'un objet unique à ses facultés sensibles ; de même dans une suite d'impressions qui se succèdent les unes aux autres et où chacune puise de la force dans celles qui la précèdent et en donne à celles qui la suivent, la similitude des rapports existant entre les éléments séparés est ce qui agit le plus énergiquement. Or tout ceci est le cas de la musique. De plus cette succession est entièrement propre à la musique ; c'est seulement en elle qu'elle se trouve nettement accusée. La série qu'elle présente n'impose pas, à vrai dire, une impression déterminée. C'est comme un thème sous lequel on peut mettre un nombre infini de textes. Ce que l'âme de l'auditeur met effectivement sous la musique, si seulement celui-ci se trouve dans un état d'esprit semblable, du moins concernant le caractère général de l'œuvre, cela naît librement et sans entraves de la plénitude propre de son âme ; aussi saisit-elle incontestablement avec plus de chaleur ce thème que ce qu'on lui donne du dehors et dont la perception le préoccupe plus que la sensation. Je négligerai ici les autres particularités et les autres avantages de la musique, par exemple le fait que, comme elle tire des sons harmonieux des objets naturels, elle reste bien plus près de la nature que la peinture, la plastique ou la poésie. Car ce qui m'importe, ce n'est pas vraiment d'examiner ici la musique et sa nature même, je veux seulement m'en servir comme exemple pour mieux mettre en lumière la nature diverse des impressions sensibles.

Maintenant, le mode d'action qu'on vient de dépeindre n'est pas propre à la musique seule. Kant²⁰ observe qu'il est possible de le rencontrer dans la combinaison des couleurs ; et il se trouve bien davantage encore dans ce que nous ressentons par le tact. Même dans le goût il est impossible de ne pas reconnaître ce mode d'action. Il y a aussi dans le goût une progression du plaisir tendant vers la satisfaction, et qui, une fois satisfait, se dissipe successivement dans des vibrations de plus en plus faibles. La même chose se rencontre aussi mais fort obscurément dans l'odorat. De même que, dans l'homme sensible, la marche de l'impression, avec son degré, son élévation et sa diminution alternatifs, sa pure et pleine harmonie, si j'ose m'exprimer ainsi, est ce qu'il y a de plus attrayant, et est plus attrayant que ce qui en fait l'objet même, tant bien entendu que l'on oublie que c'est surtout la nature de l'objet qui détermine le degré, et plus encore l'harmonie de cette marche ; et de même que l'homme sensible, pareil au printemps qui fait éclore les fleurs, est précisément le spectacle le plus intéressant ; de même l'homme cherche, pour ainsi dire, cette image de son impression, plus que toute autre chose, dans les beaux-arts. C'est ainsi que la peinture et la plastique même s'approprient cette image de la madone de Guido Reni ne se referme pas, pas, pour ainsi dire, dans les limites d'un instant fugitif. Les muscles tendus du *Gladiateur* de Borghèse annoncent le coup qu'il est prêt à porter. La poésie utilise cette technique encore à un plus haut degré. Sans vouloir parler ici spécialement du rang des beaux-arts, qu'il me soit permis d'ajouter

¹⁹ *Critique du jugement*, 2^e édition (Berlin, 1793), pp. 220 et suiv.

²⁰ *Critique du jugement*, pp. 211 et suiv.

encore seulement quelques mots pour mieux exposer mon idée. Les beaux-arts produisent une double action que l'on trouve toujours réuni dans chaque art, mais que dans chacun d'eux on rencontre combinée d'une manière fort diverse. Les beaux-arts fournissent directement les idées, ou bien ils excitent la sensibilité ; ils donnent le ton à l'âme, ou, si l'expression ne paraît pas trop maniérée, ils enrichissent et élèvent davantage sa force. Plus l'une de ces influences tire secours de l'autre, plus elle affaiblit sa propre impression. C'est la poésie qui le mieux et le plus complètement les réunit l'une et l'autre. Pour cette même raison, elle est d'un côté le plus parfait, mais de l'autre côté aussi le plus faible des beaux-arts. Tandis qu'elle représente les objets moins vivement que la peinture et la plastique, elle parle à la sensibilité avec moins d'insistance que le chant et la musique. Mais on oublie facilement ce défaut ; car, sans compter la multiplicité de ses faces que l'on vient de noter, elle touche de plus près le moi intérieur et vrai de l'homme ; elle couvre la pensée comme le sentiment du plus souple manteau.

Les sensations qui agissent énergiquement — car c'est uniquement pour les expliquer que je parle ici des beaux-arts — agissent encore de façon diverse, en partie suivant que leur marche est plus harmonique, en partie suivant que leurs éléments même, pour ainsi dire leur matière, saisissent plus fortement l'âme. C'est ainsi que la voix humaine, quand elle est juste et belle, a plus d'effet qu'un instrument inanimé. Mais rien ne nous touche de plus près que notre propre sensation corporelle. Ainsi, chaque fois que celle-ci participe à l'œuvre, l'effet sur l'homme est le plus grand. Toutefois, comme la force disproportionnée de la matière supprime en quelque sorte la délicatesse de la forme, cela se produit aussi souvent dans ce contexte, et il doit donc exister entre elles deux un juste rapport. En cas d'un déséquilibre, elles peuvent se balancer soit par une augmentation de force d'un côté, soit par un affaiblissement de l'autre côté. Cependant, il est toujours mauvais de procéder par l'affaiblissement, à moins que la force soit artificielle, point naturelle. Là où elle n'est pas artificielle, que l'on ne la limite jamais. Qu'elle se brise plutôt par elle-même que de dépérir lentement. — C'en est assez sur ce sujet. J'espère avoir suffisamment expliqué mon idée, tout en avouant volontiers l'embarras où je me trouve dans cette étude. Car, d'une part l'intérêt du sujet, et l'impossibilité d'emprunter seulement les résultats nécessaires à d'autres livres — je n'en connais aucun qui parle de mon point de vue — m'ont invité à m'étendre davantage ; et, d'un autre côté, la considération que ces idées ne s'y rattachent que comme accessoires, et non par elles-mêmes, m'a toujours ramené dans les limites convenables de mon sujet. Il me faut prier le lecteur de se rappeler cette excuse en lisant également ce qui va suivre.

Bien qu'il soit toujours impossible d'introduire en ces matières des distinctions absolument exclusives, je me suis efforcé jusqu'ici de ne parler de l'impression des sens que comme impression des sens. Mais un lien mystérieux unit le sensuel au non-sensuel ; et s'il n'est pas donné à nos yeux de voir ce lien, notre âme le devine. C'est à cette double nature du monde visible et du monde invisible, c'est au désir ardent et inné qui nous pousse vers le second et au sentiment du doux et impérieux besoin que nous avons du premier, que nous devons tous les systèmes philosophiques logiques qui proviennent réellement de l'essence de notre nature. De même en naissent les rêveries les plus démunies de sens. Le travail continu tendant à unir ces deux aspirations, de telle sorte que chacune d'elles fasse aussi peu que possible tort à l'autre, m'a toujours paru être le vrai but de la sagesse humaine. Il est impossible de méconnaître cet universel sentiment esthétique qui fait que pour nous le sensuel est le vêtement du spirituel, et que le spirituel est le principe stimulant du monde des sens. L'étude perpétuelle de cette science de la physionomie de la nature distingue l'homme vraiment digne de ce nom. Car il n'est rien qui ait une influence aussi étendue sur le caractère entier, que l'expression du non-sensuel dans le sensuel, du sublime, du simple, du beau, dans toutes les œuvres de la nature et dans toutes les productions artistiques qui nous entourent. Et ici encore apparaît la différence

qui existe entre les impressions qui agissent énergiquement et toutes les autres impressions sensibles. Si le suprême effort de tout le labeur humain, vise à découvrir, à nourrir, à reproduire l'Être unique vraiment existant, quoique dans sa forme originelle il soit éternellement invisible, à l'intérieur de nous-mêmes et en autrui, si c'est seulement cela dont le pressentiment rend chacun de ses symboles si cher et si sacré pour nous, alors nous faisons un pas vers lui quand nous contemplons l'image de son énergie éternellement active. Nous parlons avec lui, pour ainsi dire, dans une langue lourde et souvent incomprise, mais aussi, souvent surprenante par le pressentiment le plus certain de la vérité, bien que la forme — c'est-à-dire encore, si j'ose employer cette expression, l'image de cette énergie — soit plus éloignée de la vérité.

C'est, sinon uniquement, du moins principalement sur ce fond que fleurit le beau et que s'élève encore davantage le sublime, qui transporte les hommes encore plus près de la Divinité. La nécessité pour l'homme de trouver dans un objet un plaisir pur et éloigné de tout objectif, sans même qu'il s'en rende compte, lui prouve qu'il tire en quelque sorte sa descendance de l'Être invisible, et qu'il se rattache à lui par un lien de parenté ; et le sentiment de son inadéquation avec l'Être suprême relie, de la manière la plus humainement divine, la grandeur infinie à l'humilité dévouée. Sans le beau, l'amour des choses pour elles-mêmes manquerait à l'homme, et sans le sublime, l'obéissance qui dédaigne la récompense et ne connaît pas la crainte vile. L'étude du beau donne le goût ; l'étude du sublime donne la grandeur bien proportionnée ; à supposer toutefois qu'une telle étude existe, et que le sentiment et l'expression du sublime ne soient pas seulement le fruit du génie. Mais le goût seul, qui doit toujours avoir pour base la grandeur, — car seulement ce qui est grand a besoin de proportion, et ce qui est puissant, de conservation, — le goût seul unit tous les tons de l'être accordé en une harmonie charmante. Ainsi il donne à toutes nos impressions, même purement spirituelles, et à tous nos penchants, quelque chose de mesuré, de soutenu, de dirigé vers un point. Là où le goût n'existe pas, les appétits sensuels sont sauvages et effrénés, les études scientifiques peuvent être subtiles et profondes, mais elles n'ont ni délicatesse, ni poli, ni fécondité dans l'application. Sans le goût, la profondeur de l'esprit, comme l'abondance du savoir, est généralement frappée de mort et de stérilité ; sans lui la noblesse et la force de la volonté morale elle-même sont âpres et dépourvues de tout salut persuasif et réchauffant.

Rechercher et produire, c'est là que tendent ou du moins c'est à cela que se rapportent, plus ou moins directement, toutes les occupations des hommes. La recherche, pour atteindre les raisons des choses ou les dernières limites de la raison, requiert, outre la profondeur, une variété de richesse et une chaleur d'esprit intérieure, un effort des facultés humaines réunies. Le philosophe purement analytique atteindra peut être son but ultime par les simples opérations de la raison non seulement calme mais froide. Mais pour découvrir le lien qui relie des propositions synthétiques, il faut une vraie profondeur, il faut un esprit qui ait appris à donner des forces équivalentes à toutes ses facultés. Ainsi la profondeur — jamais dépassée, comme on peut sans doute dire — de Kant sera encore souvent accusée d'extravagance, dans sa morale et son esthétique, comme cela a déjà été le cas. S'il m'est permis de l'avouer, quelques rares passages me paraissent être dans ce cas. Je citerai comme exemple la signification des couleurs de l'arc-en-ciel dans la *Critique du jugement*²¹. Mais la faute en est

²¹ *Critique du jugement* (Berlin, 1793, 2^e édition, p. 172). Kant dit en effet que les modifications de la lumière dans la production des couleurs est un langage que la nature nous offre et qui lui paraît avoir le sens le plus élevé : « Ainsi, la couleur blanche du lis conduit notre esprit vers les idées d'innocence, et, suivant l'ordre des sept couleurs depuis le rouge jusqu'au violet, vers l'idée : 1^o de grandeur ; 2^o de hardiesse ; 3^o de franchise ; 4^o de sympathie ; 5^o de modestie ; 6^o de constance ; 7^o de tendresse. »

exclusivement au peu de profondeur de mes facultés intellectuelles. — Si je pouvais ici poursuivre plus loin ces idées, j'aurais certainement à m'affronter à la question sans doute extrêmement difficile mais tout aussi intéressante de savoir quelle différence existe entre le perfectionnement intellectuel du métaphysicien et du poète. Et si un examen complet et répété ne renversait pas sur ce point les conséquences de la théorie qui a été jusqu'ici la mienne, je limiterais cette différence sur le seul fait que le philosophe ne s'occupe que des perceptions, le poète que des sensations ; à part cela, tous deux nécessitent le même niveau et la même culture des facultés intellectuelles.

Mais ceci me détournerait trop de mon but actuel, et j'ose espérer d'avoir suffisamment montré, par les quelques raisons exprimées plus haut, que pour former même le plus calme des penseurs, les jouissances des sens et de l'imagination doivent fréquemment avoir caressé son âme. Mais passons des études transcendantales aux études psychologiques, où l'homme tel qu'il se présente devient l'objet de notre étude. Alors comment se ferait-il que l'humanité, cette espèce si riche en formes variées, ne fût pas comprise le plus profondément et dépeinte avec le plus de vérité et de vie, par celui à qui, par ses propres sensations, ne sont étrangères que les plus rares de ces formes. Il suit de là que l'homme ainsi formé apparaît dans sa plus grande beauté, quand il entre dans la vie pratique, quand il rend fertile en créations intérieures et extérieures tout ce qu'il a amassé en lui. L'analogie qui existe entre les lois de la nature plastique et celles de la création intellectuelle a déjà été observée par l'œil d'un homme de génie²² ; et elle a été prouvée par des observations pertinentes. Cependant une déduction encore plus intéressante aurait peut-être été possible ; au lieu de se lancer à la poursuite des lois impénétrables du développement du germe, la psychologie aurait reçu un enseignement peut-être plus riche, si la création intellectuelle avait été représentée, pour ainsi dire, comme une plus fine fleur de la production corporelle.

Parlons d'abord de ce qui paraît être dans la vie morale l'œuvre exclusive de la froide raison. Seule l'idée du sublime fait qu'il est possible d'obéir à la loi absolue et générale, d'une manière humaine certes, par l'intermédiaire du sentiment, et pourtant d'une manière divinement désintéressée par l'absence de considération de la félicité ou du malheur. Le respect est créé par le sentiment de la disproportion des forces humaines avec la loi morale, par la conscience profonde que le plus vertueux n'est que celui qui sent le mieux en lui combien cette loi est inaccessible, tant elle est haut placée ; et cette impression ne paraît enveloppée du vêtement matériel que juste ce qu'il faut pour que nos yeux ne soient pas aveuglés par l'éclat de la pure lumière. Si la loi morale nous oblige à considérer tout homme comme un but en soi, à elle s'unit le sentiment du beau, qui donne volontiers à toute poussière la vie et la joie de se sentir en possession d'une existence propre ; qui saisit et enveloppe l'homme d'une manière d'autant plus belle et complète que, indépendant de l'idée, ce sentiment du beau n'est pas limité par la petitesse du nombre des signes que l'idée peut seule comprendre, et encore isolément et séparément.

L'intervention du sentiment du beau paraît nuire à la pureté de la volonté morale. Cela pourrait être, et cela serait en effet, si ce sentiment devait être le véritable mobile de l'homme vers la vertu. Mais son devoir doit seulement être de découvrir pour la loi morale des applications plus variées, qui auraient échappé à la raison froide et par cela même grossière ; et il doit bénéficier du droit de procurer les plus doux sentiments à l'homme. En effet, il est défendu à celui-ci, non de recevoir la félicité qui est étroitement jumelée à la vertu, mais d'agir vertueusement, seulement en vue de cette félicité. Plus je réfléchis sur ce sujet, moins la différence que j'observe ici me paraît être une pure subtilité ou une rêverie. L'homme

²² F. de Dalberg, *Organisation et invention*.

aspire à la jouissance ; l'homme croit que la vertu est éternellement liée à la félicité, même au milieu des circonstances les plus défavorables. Mais pourtant son âme est capable de comprendre la grandeur de la loi morale. Son âme ne peut pas échapper à la force par laquelle cette grandeur l'oblige à agir, et, pénétrée de ce seul sentiment, elle agit sans se préoccuper de la jouissance, pour la seule raison qu'elle ne perd jamais l'entière conscience du fait que l'idée de tous les maux possibles n'obtiendrait point d'elle un autre comportement.

Seulement il est certain que l'âme n'arrive à cette force que par une seule voie, qui ressemble à celle dont je parle plus haut ; seulement par une puissante impulsion intérieure, et par une dispute extérieure pleine de diversité. Toute force — comme la matière — vient des sens ; et, quoique très éloignée de sa racine, elle ne cesse jamais de s'appuyer dessus, si je puis ainsi parler. Donc, celui qui s'efforce d'élever et de grandir ses facultés, de les rajeunir par une jouissance fréquente ; celui qui use souvent de la force de son caractère pour rester indépendant de la sensualité ; celui qui s'efforce d'unir cette indépendance à la plus haute sensibilité ; celui dont la raison, droite et profonde, cherche sans cesse la vérité ; celui en qui un juste et délicat sentiment du beau ne laisse passer inaperçue aucune forme charmante ; celui que son ardeur pousse à faire entrer en soi les impressions du dehors et à les utiliser pour de nouvelles productions, à fondre toute beauté dans son individualité, et, en unissant son être avec tout ce qui est beau, à engendrer une beauté nouvelle ; celui-là peut nourrir la douce croyance qu'il est dans le droit chemin, et qu'il se rapproche de l'idéal même que l'imagination humaine la plus hardie ose se retracer.

Par ce tableau assez étranger aux études politiques, mais nécessaire pour la déduction de mes idées, j'ai essayé de montrer comment la sensualité pénètre de ses influences salutaires toute la vie et toutes les occupations de l'homme. Acquérir pour elle la liberté et le respect, tel a été mon but. Toutefois, je ne dois pas oublier que la sensualité est aussi la source d'une foule de maux physiques et moraux. Même quand elle est honnête, elle n'est salutaire que lorsqu'elle est dans un juste rapport avec l'exercice des facultés intellectuelles, car si elle l'emporte, elle prend aisément un ascendant pernicieux. Alors la joie humaine se change en jouissance bestiale ; le goût s'oblitére ou prend des directions contre nature. À propos de ce dernier point, je ne puis m'empêcher, surtout par rapport à certaines critiques partiales, de remarquer encore que ces mots ne désignent point ce qui n'atteint pas directement tel ou tel but de la nature, mais ce qui trahit le but général que la nature donne à l'homme. Ce but est de faire sans relâche avancer l'être humain vers une perfection plus élevée, et surtout, par suite, d'unir indissolublement ses facultés sensibles et pensantes, en leur donnant des mesures d'énergie équilibrées. Or, il peut naître un déséquilibre entre la manière dont l'homme cultive et, en général, met en action ses facultés, et entre les moyens d'action et de jouissance que sa situation lui offre. Cette disproportion est une nouvelle source de maux. Suivant les principes développés précédemment, il n'est toutefois pas permis à l'État d'agir sur la situation des citoyens, en vue de certains desseins positifs. Cette situation n'a donc pas de forme déterminée et nécessaire ; plus grande est sa liberté, plus elle diminue ce manque d'harmonie. Car dans cette liberté même, elle tire sa direction principalement de la façon de penser et d'agir des citoyens. Et pourtant le danger, qui subsiste toujours et qui n'est pas sans importance, pourrait réveiller l'idée de la nécessité de combattre la corruption des mœurs par des lois et des institutions politiques.

Cependant, en supposant que ces lois et ces institutions fussent vraiment efficaces, leur influence n'augmenterait que dans la mesure de leurs inconvénients. Un État dans lequel on userait de pareils procédés pour forcer ou pousser les citoyens à suivre les meilleures lois, pourrait être tranquille, paisible, prospère ; mais ce ne serait jamais, à mes yeux, qu'un troupeau d'esclaves entretenus ; ce ne serait point une réunion d'hommes libres, qui ne sont

enchaînés que lorsqu'ils dépassent les bornes du droit. Sans doute, il existe bien des moyens de produire certaines actions ou certaines mentalités. Mais aucun ne conduit à la vraie perfection morale. L'impulsion matérielle donnée pour arriver à certains actes, ou la nécessité imposée de s'en abstenir, produisent l'habitude. Par l'habitude, le plaisir, qui d'abord était attaché à cette impulsion elle-même, est transposé à l'acte lui-même, ou le penchant, qui d'abord ne se faisait que devant la nécessité, est entièrement détruit. Ainsi l'homme est conduit à des actes vertueux et, dans une certaine limite, à une mentalité vertueuse. Mais la force de son âme ne sera pas augmentée ; ses idées sur ses fins et sa valeur ne s'en éclaireront point ; sa volonté de vaincre le penchant qui le domine ne se fortifiera point. Par suite, il ne gagne rien du côté de la vraie et réelle perfection. Par conséquent, celui qui voudra vraiment instruire l'homme, au lieu de le tirer vers des buts extérieurs, ne se servira jamais de ces moyens. Car, sans compter que la contrainte et la direction ne produisent jamais la vertu, elles diminuent encore toujours la force. Que sont les mœurs sans la force morale et sans la vertu ? Et si grand que puisse être le mal de la corruption des mœurs, il n'est même pas dépourvu de conséquences salutaires. C'est par les extrêmes que l'homme arrive forcément au sentier moyen de la sagesse et de la vertu. Les extrêmes, comme les vastes corps qui brillent dans les profondeurs de l'espace, agissent au loin. Pour fournir du sang aux plus petites veines du corps, il faut qu'il y en ait en abondance dans les grosses. Vouloir bouleverser en cela l'ordre de la nature, c'est provoquer le mal moral pour prévenir le mal physique.

Mais à mon avis, il n'est pas vrai non plus que le danger de la corruption soit si grand et si menaçant ; et bien que l'on ait déjà dit beaucoup pour justifier cette proposition, les remarques suivantes serviront encore à l'établir plus amplement.

1° L'homme tend de lui-même vers la bienfaisance plus que vers l'égoïsme. Même l'histoire des sauvages le démontre. Les vertus domestiques ont quelque chose de si sympathique ; les vertus publiques du citoyen ont quelque chose de si grand et de si entraînant, que l'homme, aussi primitif qu'il soit, résiste rarement contre le charme qui est en elles.

2° La liberté augmente la force et entraîne toujours à sa suite, comme tout accroissement de force, une sorte de disposition libérale. La contrainte étouffe la force et conduit à tous les désirs égoïstes, ainsi qu'à tous les vils artifices de la faiblesse. La contrainte empêche peut-être quelques fautes, mais elle enlève aussi leur beauté aux nobles actions. La liberté occasionne peut-être quelques fautes, mais elle donne au vice lui-même une apparence moins ignoble.

3° L'homme laissé à lui-même arrive plus difficilement aux vrais principes ; mais ces principes se manifestent d'une manière indestructible dans sa façon d'agir. Celui qu'on dirige suivant un système intentionnel les reçoit plus aisément ; mais ils cèdent le pas à son énergie, quoique affaiblie.

4° Toutes les prescriptions de l'État, en cherchant à unir des intérêts divers et contradictoires, causent des collisions. Ces collisions amènent un manque d'harmonie entre les désirs et le pouvoir des hommes ; de là des délits. Donc plus l'État est oisif, si je puis ainsi parler, moins le nombre des délits est grand. S'il était possible, surtout dans des cas concrets, de compter exactement les maux qu'occasionnent les ordonnances de police, et ceux qu'elles empêchent, on trouverait toujours que le nombre des premiers surpasse celui des seconds.

5° Jamais encore on n'a étudié, au point de vue pratique et d'une manière suffisante, la puissance énorme qu'aurait la poursuite sévère de toutes les infractions réellement commises,

la justice, la bonne mesure, la non-rémissibilité de la peine et, par suite, la rareté de l'impunité.

Je crois maintenant avoir suffisamment démontré pour mon dessein combien est dangereux tout effort de l'État cherchant à combattre ou seulement à prévenir la corruption des mœurs, pourvu qu'elle ne porte pas directement atteinte au droit d'autrui ; combien peu on doit en attendre de conséquences salutaires sur la moralité elle-même, et combien une pareille action, exercée sur le caractère du peuple, est peu nécessaire, même pour le seul maintien de la sûreté. Il faut maintenant y réunir les raisons développées au commencement de ce chapitre pour combattre toute action de l'État dirigée vers certains buts positifs, et qui sont d'autant plus valables ici que l'homme moral ressent plus profondément les entraves qu'on lui impose. Et il ne faut pas oublier non plus que s'il existe une espèce de progrès qui doit sa plus grande beauté à la liberté, c'est le progrès des mœurs et du caractère. Alors on ne pourra plus douter de la vérité du principe suivant, à savoir : que l'État doit s'abstenir entièrement de tout travail tendant à agir directement ou indirectement sur les mœurs et le caractère de la nation, si ce n'est lorsque ce travail se relie fatalement, comme conséquence naturelle et allant de soi, à ses autres prescriptions absolument nécessaires ; et que tout ce qui peut favoriser un tel dessein, principalement toute surveillance exercée sur l'éducation, l'organisation religieuse, les lois concernant le luxe, etc., est tout à fait en dehors des bornes de son action.

IX. Détermination plus nette et positive du soin de l'État pour la sûreté. — Développement de l'idée de la sûreté.

Coup d'œil rétrospectif sur le cours de cette étude tout entière. — Énumération des lacunes qui restent à combler. — Détermination de l'idée de la sûreté. — Définition des droits qu'il faut garantir. — Droits des citoyens individuels. — Droits de l'État. — Actes qui troublent la sûreté. — Plan de la dernière partie de cette étude.

J'ai terminé les parties les plus importantes et les plus difficiles de la présente analyse. Comme j'approche de la solution complète du problème proposé, il est nécessaire de jeter un coup d'œil rétrospectif sur l'ensemble développé jusqu'ici. D'abord on a écarté le soin de l'État de tous les objets qui ne touchent pas à la sûreté, tant extérieure qu'intérieure, des citoyens. Ensuite on a présenté cette sûreté comme l'objet réel de l'action de l'État ; et enfin on a posé le principe que, pour l'obtenir et la conserver, il ne faut chercher, ni à agir sur les mœurs et le caractère de la nation même, ni à lui donner ou à lui ravir une direction déterminée. On pourrait donc, dans une certaine mesure, croire qu'il a été complètement répondu à notre question de savoir quelles bornes l'État doit donner à son action. En effet, cette action a été limitée au maintien de la sûreté. Quant aux moyens d'arriver à ce résultat, on n'a permis à l'État, d'une manière plus nette encore, de n'employer que ceux qui ne tendent ni à modeler la nation suivant les buts de l'État, ni surtout à l'amener directement à ces buts. Si cette définition est, pour ainsi dire, entièrement négative, ce qui reste encore après l'élimination se montre cependant assez clairement. Ainsi l'État se bornera à toucher aux actes qui empiètent immédiatement et directement sur le droit d'autrui, à décider le droit litigieux, à rétablir le droit violé et à punir le violateur. Mais l'idée de la sûreté, dont on s'est jusqu'ici borné à dire qu'on parle de la sûreté contre les ennemis extérieurs et relativement aux griefs des concitoyens les uns envers les autres, cette idée est trop large et trop complexe pour ne pas exiger une exposition plus exacte. Car autant sont diverses les nuances qui séparent le conseil qui cherche simplement à persuader de l'ordre impératif, et l'ordre

impératif de la contrainte despotique, et autant sont divers et nombreux les degrés de l'illégitimité et de l'injustice, depuis l'acte accompli dans les limites du droit rigoureux, mais pouvant nuire à autrui, jusqu'à l'acte qui, sans outrepasser davantage ces limites, peut aisément troubler, ou trouble toujours autrui dans la jouissance de sa propriété, et depuis cet acte-ci jusqu'à la véritable usurpation de la propriété d'autrui, autant est diverse l'étendue de la notion de sûreté, puisqu'on peut y comprendre la sûreté contre tel ou tel degré de contrainte, ou contre tel ou tel acte attaquant le droit de près ou de loin. Mais cette étendue est d'une importance capitale ; si elle est exagérée, ou si elle est trop restreinte, alors, de quelques mots que l'on se serve, toutes les limites sont confondues. Sans une détermination exacte de cette étendue, on ne saurait songer à poser justement ces bornes. Ensuite il faudra nécessairement exposer et examiner en détail les moyens dont l'État doit ou ne doit pas se servir. Car même si le travail de l'État tendant à la réformation des mœurs ne paraît pas recommandable, ainsi qu'on l'a soutenu dans ce qui précède, il reste encore au jeu de l'action de l'État un champ beaucoup trop indéterminé. Par exemple, on a encore très peu éclairci les questions de savoir combien les lois restrictives dictées par l'État s'écartent de l'acte qui porte directement atteinte au droit d'autrui, et dans quelle mesure l'État doit empêcher les véritables infractions, en coupant les sources, non dans le caractère des citoyens, mais dans les occasions que fournissent les faits. Toutefois on peut sur ce point aller beaucoup trop loin, et ceci au prix de grands inconvénients, comme le montre déjà le fait que plusieurs bons esprits ont été poussés à rendre l'État responsable en tout du bien-être des citoyens, précisément par leur préoccupation en faveur de la liberté ; c'est qu'ils ont pensé que ce point de vue plus général protégerait l'activité non entravée des forces. Ces considérations m'obligent d'avouer que jusqu'ici je n'ai éliminé que les matières capitales, celles qui sont en effet assez visiblement en dehors des limites de l'action de l'État, plutôt que je n'ai déterminé ces limites précises là où il y a place pour le doute ou la contestation. Voilà ce qui me reste à faire maintenant. Et même si je ne devais ne pas y réussir entièrement, je crois au moins avoir l'obligation d'essayer de faire connaître, de la manière la plus nette et la plus complète qu'il sera possible, les raisons de cet échec. Or dans tous les cas, j'espère pouvoir être bref, car tous les principes dont j'aurai besoin pour remplir cette tâche, je les ai déjà examinés et établis dans ce qui précède, autant du moins que mes forces m'ont permis de le faire.

Je dis que les citoyens jouissent de la sûreté dans l'État, quand ils ne sont pas troublés par des usurpations étrangères dans l'exercice des droits qui leur appartiennent, que ces droits aient trait à leurs personnes ou à leurs propriétés. Par conséquent la sûreté, c'est l'assurance de la liberté légitime, si l'on peut parler ainsi sans être taxé d'un excès de concision et par suite d'obscurité. Cette sûreté ne sera donc pas troublée par toutes ces actions qui empêchent l'homme de faire agir ses facultés ou de jouir de son bien, mais seulement par celles qui l'en empêchent illégitimement. Cette définition, comme celle que j'ai donnée plus haut, n'a pas été ajoutée et choisie arbitrairement par moi. Elles découlent toutes deux directement des considérations développées ci-dessus. Ce n'est qu'en donnant cette signification au mot sûreté que ceci peut s'appliquer. Car il n'y a que les véritables violations du droit qui appellent l'intervention d'une puissance autre que celle dont dispose l'individu. Seul, l'empêchement de ces violations profite réellement au vrai progrès de l'homme, tandis que tout autre travail de l'État met des obstacles sur son chemin ; seul, il découle du principe infaillible de la nécessité, car tout autre empêchement ne se fonde que sur le principe incertain d'une utilité calculée d'après des vraisemblances trompeuses.

Ceux dont la sûreté doit être maintenue, ce sont d'un côté tous les citoyens, et cela avec une parfaite égalité ; d'un autre côté, c'est l'État lui-même. La sûreté de l'État a un objet d'une étendue plus vaste ou plus étroite suivant qu'on élargit ou qu'on resserre ses droits ; et

par suite leur délimitation dépend de la manière dont on détermine le but de la sûreté. D'après ce que j'ai dit jusqu'ici, l'État ne devrait pouvoir réclamer la sûreté que pour le pouvoir qui lui est accordé et les biens qui lui ont été concédés. Mais il ne pourrait pas, dans l'intérêt de la sûreté, entraver les actions par lesquelles un citoyen lui soustrait sa personne et sa propriété, cela sans porter atteinte au droit proprement dit, et en supposant par suite qu'il ne se trouve pas avec l'État dans un rapport personnel et temporaire, comme par exemple en temps de guerre. Car l'union de l'État n'est qu'un moyen subordonné auquel il ne faut pas sacrifier le véritable but qui est l'homme ; autrement on en arriverait à cette contradiction que la foule aurait le droit de sacrifier l'individu, alors que celui-ci ne serait pas obligé de s'offrir en sacrifice. Enfin d'après les principes qui ont été exposés, l'État ne doit pas s'occuper du bien-être des citoyens ; pour la conservation de leur bonheur, rien ne peut être nécessaire de ce qui détruit la liberté, et par suite la sûreté.

La sûreté est troublée soit par des actions qui en elles-mêmes portent atteinte au droit d'autrui, soit par des actions dont les conséquences seulement sont inquiétantes. L'État doit s'efforcer d'empêcher ces deux espèces d'actes, mais avec des différences qui vont devenir l'objet de notre étude ; si ces actes sont une fois commis, il doit chercher à les rendre autant que possible non préjudiciables, en ordonnant la juste compensation du dommage causé, et à les rendre plus rares dans l'avenir, en les punissant. C'est de là que naissent les lois de police, les lois civiles et les lois criminelles, pour me servir de la terminologie en usage. Mais il se présente ici un autre objet, qui, à cause de sa nature propre, mérite d'être traité d'une manière tout à fait spéciale. Car il existe une classe de citoyens auxquels ne s'appliquent qu'avec de nombreuses modifications les principes exposés ci-dessus, car ces principes supposent toujours l'homme dans la plénitude de ses facultés habituelles ; je veux parler de ceux qui n'ont pas encore atteint l'âge de la maturité, et de ceux que la démence ou l'imbécillité prive de l'usage de leurs facultés humaines. L'État doit également prendre soin de leur sûreté ; et leur situation, comme on peut l'imaginer, exige évidemment une attention spéciale. Il nous faudra donc encore étudier le rapport suivant lequel l'État a, comme on dit d'habitude, la tutelle supérieure de tous ceux que l'on ne peut pas déclarer majeurs. Je crois ainsi avoir tracé la ligne de démarcation qui entoure tous les objets vers lesquels l'État doit tourner son attention. Quant à la sûreté contre les ennemis extérieurs, après ce qui a été dit, je crois inutile d'ajouter quoi que ce soit. Bien loin de vouloir pénétrer profondément dans toutes les matières vastes et compliquées ici nommées, je me contenterai pour chacune d'elles de développer aussi brièvement que possible les grands principes qui la dominent, en tant qu'ils se rattachent à notre étude. Seulement quand cela sera fait, nous pourrons dire que nous aurons accompli notre tentative de résoudre entièrement la question proposée et d'imposer, de tous les côtés, à l'action de l'État les bornes appropriées.

X. Du soin de l'État pour la sûreté, relativement à la détermination des actes des citoyens qui n'ont trait d'une manière immédiate et directe qu'aux agents eux-mêmes (lois de police).

De l'expression : lois de police. — Le seul motif qui justifie ici l'action restrictive de l'État est que les conséquences de ces actes portent atteinte aux droits d'autrui. — Caractère des conséquences qui contiennent une atteinte de cette nature. — Explication de ceci par l'exemple d'actes qui causent du scandale. — Précautions que doit prendre l'État dans le cas où il se produit de ces actes dont les conséquences pourraient devenir dangereuses pour les droits d'autrui, et ceci pour la raison qu'il faut beaucoup de jugement et d'intelligence afin

d'éviter le danger. — Quelle étroitesse doit avoir le lien qui rattache ces conséquences à l'acte lui-même pour donner lieu à des dispositions restrictives ? — Grand principe déduit de ce qui précède. — Exceptions qu'il reçoit. — Avantages qu'ont les citoyens à faire, à travers des contrats volontaires, ce que l'État serait obligé de faire par des lois. — Examen de la question de savoir si l'État peut contraindre les citoyens à accomplir des actes positifs. — Adoption de la négative parce que — cette contrainte est nocive — et parce qu'elle n'est pas nécessaire au maintien de la sûreté. — Exceptions qui naissent de la nécessité. — Actes accomplis sur la propriété commune, ou qui s'y rattachent.

Il nous faut maintenant suivre l'homme à travers tous les rapports variés de la vie. Pour ce faire, il sera bon de commencer par le plus simple de tous, c'est-à-dire par le cas où l'homme, tout en vivant uni avec ses semblables, se maintient tout à fait en deçà des limites de son domaine propre, et n'entreprend rien sur ce qui concerne directement et immédiatement autrui. C'est de ce cas que s'occupent la plupart de lois qu'on appelle lois de police. Aussi vague que semble cette expression, sa signification la plus importante et la plus commune est que ces lois, sans se rapporter aux actes mêmes par lesquels atteinte est portée au droit d'autrui, ne parlent que des moyens de prévenir ces atteintes ; elles s'opposent soit à ces actes dont les conséquences mêmes peuvent facilement devenir un danger pour le droit d'autrui, soit à ceux qui conduisent habituellement à des transgressions de la loi ; ou bien enfin elles peuvent déterminer ce qui est nécessaire à la conservation ou à l'exercice du pouvoir de l'État lui-même. Il existe des prescriptions qui, bien qu'elles aient pour but, non la sûreté mais le bien-être des citoyens, portent nécessairement le même nom ; je ne m'en occupe pas ici ; ce serait sans utilité pour mes intentions. D'après les principes établis précédemment, dans cet état simple de l'homme, l'État ne doit empêcher rien d'autre que ce qui laisse craindre de faire grief à ses propres droits ou aux droits des citoyens. Et, au point de vue des droits de l'État, il faut en rapprocher ce qu'on a dit en général du sens de cette expression. Donc, quand l'avantage ou le préjudice du propriétaire est seul en question, l'État ne doit jamais se permettre des restrictions à la liberté au moyen de lois prohibitives. Pour justifier de semblables restrictions, il ne suffit même pas qu'un acte fasse simplement tort à autrui ; il faut encore qu'il restreigne son droit. Ce second point exige quelques explications. La restriction d'un droit existe dans tous les cas où l'on dérobe à quelqu'un, sans ou contre sa volonté, une partie de sa propriété ou de sa liberté personnelle. À l'inverse, quand une pareille usurpation ne se produit pas, quand l'un n'empiète point sur le cercle du droit de l'autre, quel que soit l'inconvénient qui puisse en résulter pour ce dernier, il n'y a point restriction de ses droits. Il n'en existe pas davantage, quand le préjudice ne se manifeste point avant que celui qui en souffre agisse de son côté, relève l'action, si je puis m'exprimer ainsi, ou au moins n'en combatte pas l'effet comme il le pourrait.

L'application de ceci est claire de par elle-même. Je me borne à mentionner ici deux exemples dignes de remarque. D'après ces principes, il faut mettre entièrement de côté ce que l'on dit spécialement des actes qui causent du scandale du point de vue de la religion et des mœurs. Celui qui dit des choses ou qui entreprend des actions offensant la conscience et la moralité d'autrui, peut bien agir de manière immorale ; mais tant qu'il ne se permet aucune attaque importune, il ne blesse aucun droit. Les autres n'ont qu'à s'éloigner de lui, ou, si les circonstances les en empêchent, ils auront à supporter l'inévitable incommodité d'une union avec des caractères différents du leur. Chacun doit toujours penser que les autres sont peut-être choqués par la vue des traits qui lui sont propres ; car la question de savoir de quel côté est le droit n'est jamais importante que là où il existe réellement un droit qui permet de décider. Le cas quand même bien plus déplorable où le spectacle de telle ou telle action, où l'audition de tel ou tel raisonnement, égare la vertu, la raison ou le bon sens d'autrui, ne permettrait même en aucune manière de restreindre la liberté. Celui qui a ainsi agi, ou ainsi

parlé, n'a en cela attaqué le droit de personne ; les autres sont libres de combattre en eux-mêmes la mauvaise impression par la force de leur volonté ou par les motifs tirés de leur raison. Il résulte encore de ceci que, si grand que soit d'ordinaire le mal provenant de ces causes, d'un autre côté, il se produit toujours un heureux effet : dans le second cas, la force du caractère, dans le premier, la tolérance, l'intelligence sont mises à l'épreuve et grandissent. Je n'ai sans doute pas besoin de rappeler que je ne m'occupe ici de ces faits qu'au point de vue du trouble causé à la sûreté des citoyens. Car j'ai déjà cherché précédemment à exposer leur rapport avec la moralité de la nation et à montrer ce qui, à ce point de vue, est permis à l'État.

Toutefois il est beaucoup de choses dont l'appréciation exige des connaissances techniques qui ne sont pas le partage de tous, et par lesquelles la sûreté pourrait être troublée, quand un homme exploite à son avantage l'ignorance d'autrui, soit avec intention, soit de bonne foi. Alors les citoyens doivent avoir la liberté de demander pour ainsi dire conseil à l'État. Les médecins et les jurisconsultes qui se mettent à la disposition des particuliers, me fournissent un exemple saillant, tant à cause de la fréquence du besoin qu'on a d'eux, que pour la difficulté de l'appréciation de leur mérite, et que pour la grandeur du danger qu'il faut craindre. Dans ces cas-là, pour satisfaire au désir de la nation, il n'est pas seulement recommandable, mais nécessaire que l'État examine ceux qui se destinent à ces travaux, pourvu qu'ils veuillent bien se soumettre à un examen. Si le résultat en est satisfaisant, qu'il donne à leur aptitude un signe distinctif et fasse ainsi connaître aux citoyens qu'ils ne peuvent accorder en certitude leur confiance qu'à ceux qui, de cette manière, en ont été trouvés dignes. Mais l'État ne devrait jamais aller plus loin ; il ne devrait jamais arrêter ceux qui ne se sont pas soumis à l'examen, ou qui y ont échoué ; il ne devrait jamais interdire, à eux, l'exercice de leur profession, ni à la nation, l'emploi de leur secours. Il ne devrait appliquer de semblables prescriptions qu'à ces pratiques par lesquelles on agit, non pas sur l'être intérieur, mais sur les actes extérieurs de l'homme, où, par suite, l'homme n'agit pas lui-même, où il n'a qu'à rester patient et passif, et où tout ce qui compte, c'est de savoir si le résultat est vrai ou faux. L'État devrait encore intervenir dans les cas où l'appréciation suppose des connaissances ayant un domaine distinct, qu'on ne peut acquérir par l'exercice de la raison ou par le jugement pratique, et dont la rareté fait même qu'il est plus difficile de se renseigner. Si l'État agit contrairement à ce qui vient d'être dit, il court le risque de rendre la nation indolente, paresseuse, toujours prête à se confier à la science et à la volonté étrangères ; en effet, l'absence de secours assurés et déterminés nous pousse à développer notre expérience et notre science propres ; elle unit aussi plus étroitement et plus diversement les citoyens entre eux, en tant qu'ils dépendent les uns les autres de leurs conseils réciproques. Si l'État ne reste pas fidèle au premier précepte, outre le mal qu'on vient de signaler, surgissent tous les maux qu'on a dépeints au commencement de cet écrit. — Pour prendre ici un autre exemple frappant, je dirai qu'une pareille institution ne devrait absolument jamais exister en ce qui touche les théologiens. En effet, qu'est-ce que l'État examinerait en eux ? Des dogmes déterminés ? Pourtant, on l'a démontré plus haut, ce n'est pas de cela que dépend la religion. La mesure de leurs facultés intellectuelles en général ? Or, chez le théologien, destiné à exposer des idées si intimement unies à la personnalité de ses auditeurs, il n'est presque qu'une seule chose en jeu, le rapport de son intelligence avec la leur, et par là même, l'appréciation devient impossible. La probité et le caractère ? Mais ce serait examiner tout simplement la situation et les antécédents de l'homme, et l'État est dans de bien mauvaises conditions pour se livrer à cette recherche. — Enfin, même dans les cas que j'ai trouvés légitimes, on ne devrait, en général, promulguer une disposition de ce genre que quand les vœux de la nation la réclameraient d'une manière non équivoque. Car en elle-même, entre des hommes libres formés par la liberté, elle n'est nullement nécessaire, et pourrait toujours donner lieu à beaucoup d'abus. Comme je n'ai pas ici en tête de rechercher des applications particulières, mais seulement à déterminer des principes, je ne veux qu'indiquer brièvement

l'unique point de vue à partir duquel j'ai mentionné une telle institution. L'État ne doit ainsi en rien s'occuper du bien-être positif des citoyens ; par conséquent, il ne doit pas non plus s'occuper de leur vie et de leur santé, à moins qu'elles ne soient mises en danger par les actions d'autrui ; il ne doit s'occuper que de la sûreté. Une pareille surveillance ne pourrait rentrer dans le domaine de l'action de l'État, qu'en tant que la sûreté aurait à souffrir, dans la mesure où la fourberie exploite l'ignorance. Mais dans une tromperie de ce genre, il faut toujours qu'on en ait positivement fait accroire à la dupe ; ici la délicatesse des différentes nuances fait qu'il est presque impossible de formuler une règle générale. Ajoutons que la liberté, laissant à la fraude la possibilité de se montrer, inspire à l'homme plus de prudence et de discernement ; aussi, en théorie, et sans faire d'applications déterminées, je considère comme meilleur et plus conforme aux principes de n'étendre les lois prohibitives qu'aux seuls cas où l'on a agi sans ou contre la volonté d'autrui. Le raisonnement qui précède servira toutefois toujours à montrer comment d'autres cas encore, si la nécessité l'exigeait, devraient être traités pour rester fidèle aux principes exposés²³.

Jusqu'ici l'on a analysé la nature des conséquences des faits que leur nature soumet à la surveillance de l'État. Maintenant on se demande encore s'il est permis d'empêcher tout acte dans lequel on pourrait prévoir d'avance la possibilité d'une pareille conséquence, ou seulement ceux auxquels une semblable conséquence est en effet nécessairement liée. Dans le premier cas, c'est la liberté ; dans le second, c'est la sûreté qui est menacée. On devine facilement qu'alors il faudra trouver un moyen terme. Or je tiens pour impossible de tracer celui-ci d'une manière précise et générale. Sans doute, si l'on avait à délibérer sur un cas de cette nature, on devrait se laisser guider par la considération du dommage, de sa vraisemblance plus ou moins manifeste, ainsi que de la restriction qu'éprouverait la liberté si une loi était promulguée. Mais, à vrai dire, rien de tout cela ne permet d'établir une règle générale ; tout calcul de probabilités est trompeur. La théorie ne peut qu'indiquer les critères de la réflexion sur un fait. Dans la pratique, il me semble qu'on devrait considérer seulement la situation particulière, et non la nature générale des cas, et n'introduire une restriction que quand l'expérience du passé et l'étude du présent la rendent nécessaire. Le droit naturel appliqué à la vie en commun de plusieurs hommes trace nettement la ligne frontière. Il réprouve toutes les actions par lesquelles un homme empiète, par sa faute, sur le domaine d'autrui, c'est-à-dire toutes celles, où le dommage naît soit d'une véritable infraction, soit d'une action qui entraîne toujours un préjudice avec un degré de vraisemblance tel que l'agent en a conscience et ne peut point n'en pas tenir compte, sans que sa négligence lui soit imputable. Toutes les fois que le dommage arrive d'une autre manière, c'est un cas fortuit qui ne peut engager la responsabilité de l'agent. Une extension plus large ne pourrait se déduire que d'un contrat tacite de ceux qui vivent en commun, et donc de quelque convention positive. Mais que l'État reste inactif pourrait à bon droit paraître dangereux, surtout quand on considère l'importance du mal dont il s'agit, et la possibilité, en la restreignant, de ne porter qu'une bien légère atteinte à la liberté des citoyens. Sur ce point, le droit de l'État est incontestable, car il doit s'occuper de la sûreté, non pas seulement en tant qu'il force à la réparation des préjudices causés, mais encore en tant qu'il les prévient et les arrête à l'avance. De plus, un tiers qui doit prononcer une sentence ne peut décider que sur des indices extérieurs. Il n'est donc pas possible à l'État d'attendre pour voir si les citoyens manqueront

²³ On pourrait croire que les cas indiqués ici appartiennent moins au présent chapitre qu'au suivant, puisqu'ils ont trait à des actes concernant directement autrui. Mais je n'ai point parlé ici du cas où un médecin traite un certain malade, où un jurisconsulte dirige un procès donné, mais du cas où un homme fait de ces actes sa profession habituelle et ses moyens d'existence. Je me suis demandé si l'État devrait limiter ce choix, et je pense que ce choix, en lui-même, ne se rapporte encore directement à personne.

de la prudence convenable en face d'actes dangereux ; il ne doit pas davantage compter qu'ils prévoient la vraisemblance du dommage ; il doit bien plutôt, quand les circonstances rendent son intervention urgente, empêcher des actions même si celles-ci paraissent innocentes en elles-mêmes.

Cela dit, on pourrait, je pense, poser le principe suivant :

Afin de prendre soin de la sûreté des citoyens, l'État doit, parmi les actes qui ne se rapportent immédiatement qu'à leurs auteurs, défendre ou limiter ceux dont les conséquences portent atteinte aux droits des autres hommes, diminuent leur liberté et leur propriété, sans ou contre leur volonté, ou bien encore les actes qui doivent vraisemblablement amener ce résultat ; c'est là une vraisemblance dans l'appréciation de laquelle il faut tenir compte de la grandeur du mal à combattre, et de la gravité de la restriction que l'on imposera à la liberté par une loi prohibitive. Toute autre limitation à la liberté privée, ou plus étendue ou tirée d'autres points de vue, est en dehors des bornes de l'action de l'État.

D'après les considérations que j'ai développées ici, la sauvegarde du droit d'autrui est la seule raison qui puisse justifier de semblables restrictions. Ainsi, celles-ci doivent disparaître sitôt que cette base fait défaut. Dans le cas, par exemple, de presque toutes les ordonnances de police, où le danger ne concerne que la commune, le village ou la ville, elles doivent disparaître lorsque la commune, le village ou la ville demandent expressément et unanimement l'abrogation de la loi restrictive. L'État alors devrait s'effacer et se contenter de punir les actes nuisibles consommés, qui renfermeraient une violation coupable et intentionnelle des droits d'autrui. Car empêcher la discorde entre les citoyens, c'est là le propre et véritable intérêt de l'État ; la volonté individuelle ne doit jamais l'empêcher d'y donner satisfaction, fût-ce même la volonté de ceux qui souffrent. Si l'on suppose des hommes éclairés, instruits de leurs véritables intérêts, intimement unis dans une pensée de bienfaisance réciproque, il se formera librement entre eux des conventions ayant pour but leur sûreté, des conventions portant, par exemple, que telle ou telle profession dangereuse, ou ne devra s'exercer qu'en certains lieux et dans certains moments, ou sera entièrement prohibée. Des conventions de cette nature sont bien préférables aux prescriptions de l'État. En effet, comme ceux qui les contractent sont précisément ceux qui ressentent le préjudice causé et le besoin d'y parer, il est certain tout d'abord qu'elles ne se formeront jamais que lorsqu'elles seront vraiment nécessaires ; étant librement conclues, elles seront mieux et plus strictement observées ; produits de l'activité spontanée, elles nuiront moins au caractère de la nation, même quand elles restreindront davantage la liberté ; au contraire, comme elles ne naîtront qu'à un certain niveau d'intelligence et de volonté bienfaisante, elles contribueront à augmenter l'une et l'autre. Le véritable effort de l'État doit donc tendre à conduire par la liberté les hommes à former plus facilement des associations dont l'action puisse, dans ces cas-là et dans mille autres semblables, remplacer celle de l'État.

Je n'ai mentionné ici aucune de ces lois, comme nous en avons tant, qui imposent aux citoyens un devoir positif de sacrifier telle ou telle chose, de faire ceci ou cela, soit pour l'État, soit pour leurs concitoyens. Mais, abstraction faite de l'emploi des forces que chaque homme doit à l'État quand il en est requis — et j'aurai par la suite l'occasion de revenir sur ce point —, je considère comme mauvais que l'État contraigne un citoyen de faire quoi que ce soit contre sa volonté, pour le bien d'un autre, même s'il pourrait en être entièrement dédommagé. En effet, la variété infinie des penchants et des caprices humains attribue à chaque chose et à chaque acte une utilité infiniment variable. De même, cette utilité peut paraître à des degrés divers, ou désirable, ou importante, ou indispensable. Par conséquent, la solution de la question de savoir quand le bien de l'un doit être sacrifié au bien de l'autre est

d'une difficulté terrible ; si l'on n'en était pas effrayé, on ne pourrait s'empêcher de reconnaître qu'elle entraîne toujours à sa suite beaucoup de dureté et une usurpation sur la sensibilité et l'individualité d'autrui. Cette raison fait que, la valeur donnée à l'un devant être identique avec celle dont il a été privé, le dédommagement est souvent impossible, et ne peut presque jamais être déterminé d'une manière générale. À ces inconvénients même des meilleures lois de cette nature, se joint encore l'abus qu'on en peut bien aisément faire. D'un autre côté, la sûreté — qui seule a le droit de tracer à l'État les limites en deçà desquelles il doit retenir son action — ne rend même pas ces prescriptions nécessaires en général ; car tous les cas où elles le deviennent sont nécessairement des exceptions. Ajoutons que les hommes deviennent d'autant plus bienveillants les uns pour les autres et prêts à se secourir mutuellement que moins leur amour-propre et leur sentiment d'indépendance se sentira blessé par le véritable droit de contrainte d'autrui ; et, quand même le caprice ou la bizarrerie tout à fait déraisonnable d'un homme empêcherait une bonne entreprise, ce phénomène ne serait pas de ceux où la puissance de l'État doit s'interposer. Dans l'ordre physique, cette puissance enlève-t-elle donc toutes les pierres que le voyageur trouve sur son chemin ? Les obstacles réveillent l'énergie et excitent l'intelligence ; seuls, ceux qui viennent de l'injustice des hommes apportent l'entrave sans être utiles ; mais ceux que soulève la bizarrerie ne doivent pas être rangés parmi ceux-là ; elle peut être vaincue dans un cas particulier par la loi, mais elle ne peut être convertie que par la liberté. Ces principes résumés brièvement ici me paraissent assez forts pour ne plier que devant la loi d'airain de la nécessité. L'État doit donc se contenter de protéger les droits qu'ont les hommes, en dehors de toute convention positive, de sacrifier à leur propre conservation la liberté ou la propriété d'autrui.

Enfin, une quantité considérable de lois de police naissent de ces actions que l'on entreprend en restant dans les limites du droit public, non du droit individuel. Là, les restrictions à la liberté sont bien moins dangereuses, car dans la propriété commune chaque copropriétaire a un droit de veto. Ces propriétés communes sont, par exemple, les routes, les fleuves dont plusieurs sont les riverains ; les places, les rues des villes, etc.

XI. Du soin de l'État pour la sûreté au moyen de la détermination des actes individuels qui touchent autrui d'une manière immédiate et directe (lois civiles).

Actes qui blessent les droits d'autrui. — Devoir de l'État — d'aider l'offensé à obtenir réparation, — et de protéger l'offenseur contre la vengeance de celui-ci. — Actes sur commun accord. — Déclarations de volonté. — Double devoir de l'État sur ce point : — il doit premièrement maintenir celles qui sont valables ; — en second lieu il doit refuser la protection des lois à celles qui sont illégales et faire que les hommes ne se lient point par des engagements trop lourds, quoique valables en soi. — Validité des déclarations de volonté. — Faciliter la résolution des contrats valablement formés, comme conséquence du second des devoirs de l'État mentionnés plus haut, — seulement des contrats qui ont trait à la personne des contractants ; — modifications diverses suivant la nature propre des contrats. — Dispositions pour cause de mort. — Validité de ces dernières d'après les principes généraux du droit ? — Leurs inconvénients. — Dangers des hérédités purement ab intestat, et avantages des dispositions privées. — Moyen tendant à conserver ces avantages tout en éloignant ces inconvénients. — De l'hérédité ab intestat. — Détermination de la réserve. — Dans quelle mesure les obligations actives et passives résultant de contrats entre vifs doivent-elles passer aux héritiers ? — En tant seulement que le patrimoine laissé a été modifié par

elles. — Précautions que doit prendre l'État pour empêcher les rapports qui portent ici atteinte à la liberté. — Des personnes morales. — Leurs inconvénients. — Causes de ces inconvénients. — Ils disparaissent quand les personnes morales sont considérées comme la seule réunion des membres qui les composent actuellement. — Grands principes tirés de ce chapitre.

Les actes qui se rapportent d'une manière directe et immédiate à autrui sont plus compliqués, mais l'étude en est moins difficile que celle des faits qu'on a examinés plus haut. En effet, lorsqu'ils violent un droit, l'État doit naturellement les empêcher, et forcer leurs auteurs à réparer le dommage causé. Mais, comme justifié dans les principes précédents, ils violent le droit seulement quand ils dérobent à autrui quelque chose de sa liberté ou de son bien, sans ou contre sa volonté. Si un homme a été lésé par un autre, il a droit à réparation ; mais, dans la communauté, comme il a transféré au pouvoir sa vengeance privée, son droit ne va pas plus loin. L'offenseur est donc obligé, envers l'offensé, seulement à restituer ce qu'il a pris ; ou, quand cela n'est pas possible, à le dédommager. Il doit y consacrer ses biens et ses forces, en tant que l'emploi qu'il en fait peut le mettre à même d'acquérir. La privation de la liberté, par exemple, qui existe chez nous contre le débiteur insolvable, ne peut être appliquée que comme un moyen subordonné, sous peine d'exposer le créancier à perdre, avec la personne de l'obligé, ses acquisitions futures. L'État ne doit refuser à l'offensé aucun moyen pour arriver à se faire dédommager ; mais il doit également empêcher que des sentiments de vengeance contre l'offenseur ne se couvrent de ce prétexte. Il le doit d'autant plus que dans l'état extra-social, la vindicte elle-même arrêterait l'offensé qui voudrait dépasser les bornes du droit. Dans l'état social, au contraire, la force invincible du pouvoir l'atteint. Il le doit d'autant plus encore que des dispositions générales, toujours nécessaires quand un tiers doit décider, favorisent sans cesse de pareils prétextes. La garantie par l'emprisonnement de la personne des débiteurs, par exemple, pourrait bien exiger plus d'exceptions que n'en établissent sur ce point la plupart des lois.

Les actions entreprises en vertu d'une volonté réciproque sont entièrement semblables à celles qu'un seul homme accomplit pour lui-même, sans aucun rapport immédiat avec autrui. Quant à ces actions, je pourrais donc me borner à rappeler ici ce que j'en ai dit plus haut. Toutefois, il en est parmi elles une classe qui requiert des principes entièrement spécifiques : ce sont celles qui ne s'accomplissent pas en une seule fois, mais qui se prolongent dans l'avenir. À cette catégorie appartiennent les déclarations de volonté d'où découlent des devoirs parfaits pour ceux qui les ont énoncées, qu'elles soient unilatérales ou synallagmatiques. Elles transfèrent une portion de la propriété appartenant à un homme sur la tête d'un autre homme ; et la sûreté est détruite si le cédant, par l'inaccomplissement de sa promesse, cherche à reprendre la chose cédée. Sanctionner et maintenir les déclarations de volonté, c'est donc là un des plus graves devoirs de l'État. Toutefois, la contrainte qui maintient toute déclaration de volonté n'est juste et salutaire que dans deux cas : d'abord quand elle tombe sur celui-là seul qui l'a exprimée ; ensuite quand celui-ci l'a adoptée librement, avec une capacité de réflexion suffisante, considérée tant en général qu'au moment précis où la volonté a été formulée. Partout où ces conditions n'existent point, la contrainte est aussi injuste que pernicieuse. Ajoutons que la prévoyance pour l'avenir n'est que très imparfaitement possible ; et, d'un autre côté, il est beaucoup d'obligations qui enchaînent la liberté jusqu'à devenir un obstacle au développement de l'homme. Nous rencontrons ainsi le second devoir de l'État qui est de refuser l'appui des lois aux déclarations de volonté illégales, et de n'avoir recours qu'à des mesures compatibles avec la sûreté de la propriété, afin d'empêcher que l'irréflexion d'un seul moment n'engage l'homme dans des liens qui entraveraient ou étoufferaient son développement. On trouvera dans les théories juridiques l'exposition suffisante des éléments essentiels à la validité d'un contrat ou d'une déclaration

de volonté. Au point de vue de l'objet sur lequel elles portent, je dois encore rappeler que l'État, d'après les principes ci-dessus développés, devant s'occuper exclusivement du maintien de la sûreté, ne peut prohiber que les seuls objets qui contrarient les idées générales du droit, où dont la prohibition est justifiée par le soin pour la sûreté. Sur ce point, voici les seuls cas qui se présentent bien nettement : 1° quand le promettant ne peut donner aucune garantie sans s'abaisser lui-même jusqu'à devenir un moyen aux projets d'un autre, comme serait un contrat aboutissant à l'esclavage ; 2° quand la nature de la chose promise est telle que sa prestation échappe à la force du promettant, comme par exemple en matière de sentiment et de foi ; 3° quand la promesse en soi ou par ses conséquences est, ou tout à fait contraire, ou dangereuse aux droits d'autrui. À ces cas, en effet, s'appliquent tous les principes développés plus haut à l'occasion des actes des hommes considérés isolément. Mais il existe une différence entre ces trois exemples : dans le premier et le second cas, l'État doit seulement refuser la sanction par les lois ; du reste, il ne doit empêcher ni les déclarations de volonté de cette nature, ni leur exécution, en tant que celle-ci se produit du commun consentement des parties ; dans le dernier cas, au contraire, il peut et doit interdire la simple déclaration de volonté elle-même.

Mais supposons que la légitimité d'un contrat ou d'une déclaration de volonté soit incontestable. Dans ce cas, afin de relâcher le lien dont sa libre volonté charge l'homme vis-à-vis d'autrui, l'État pourra cependant, en rendant moins difficile la dissolution du lien formé par le contrat, empêcher que la convention conclue pour un certain temps n'enchaîne la libre volonté pendant une trop grande partie de la vie. Quand un contrat ne porte que sur la translation des choses, sans autre rapport personnel, je pense qu'une telle disposition n'est pas opportune. D'une part, il arrive rarement, en effet, que les choses aient une nature telle qu'elles influent d'une manière durable sur la situation des contractants ; la réglementation prohibitive sur ce point attaque d'une façon très fâcheuse la sûreté des affaires. D'autre part, à beaucoup de points de vue, surtout pour développer le jugement et pour favoriser la fermeté du caractère, il est bon que la parole, une fois donnée, lie irrévocablement. On ne doit donc jamais relâcher ce lien, en l'absence d'une absolue nécessité. Or, cette nécessité ne se produit point dans la translation des choses, qui peut bien gêner telle ou telle manifestation de l'activité humaine, mais ne peut affaiblir que bien peu l'énergie. Contrairement à cela, dans les contrats qui imposent des prestations personnelles, ou produisent des rapports purement personnels, il en est tout autrement. Le lien alors est préjudiciable aux plus nobles facultés de l'homme ; et, comme le succès des entreprises mêmes qui en découlent dépend plus ou moins de la persistance de la volonté des parties, une restriction de ce genre est moins dommageable en pareille matière. Ainsi lorsque le contrat fait naître un rapport personnel qui non seulement impose des actes isolés, mais encore porte sur la personne et la vie entière, dans le sens le plus strict du mot ; quand ce que l'on promet, ou ce à quoi l'on renonce se rattache étroitement aux sentiments intimes, la dissolution doit en être permise en tout temps, et sans qu'il soit besoin d'en donner tous les motifs. Il en est ainsi pour le mariage. Dans les cas où le rapport est moins étroit, bien que la liberté personnelle soit très fortement diminuée, l'État devrait, à mon avis, fixer un délai dont la durée se déterminerait, d'un côté, suivant l'importance de la restriction, d'un autre côté suivant la nature de l'affaire ; pendant ce délai, aucune des deux parties ne pourrait seule rompre le contrat ; mais après qu'il serait expiré, le contrat, s'il n'était renouvelé, ne pourrait entraîner aucune sanction, quand même les parties, en contractant, auraient renoncé à invoquer cette loi. En effet, si l'on venait à penser qu'une pareille disposition n'est qu'un pur bienfait de la loi, et que, pas plus que n'importe quel autre bienfait, on ne doit l'imposer à personne ; il faudrait se rappeler qu'on n'enlèvera à qui que ce soit la faculté de s'engager dans des rapports devant durer autant que la vie ; seulement on retirera à l'une des parties le droit d'y contraindre l'autre quand cette contrainte serait un obstacle à l'accomplissement de destinées supérieures. Mais c'est si peu un pur

bienfait que les exemples présentés, surtout celui du mariage (quand le rapport qu'il crée n'est plus accompagné de la libre volonté), diffèrent seulement du plus au moins des cas où un homme se réduit lui-même ou plutôt se voit contraint par autrui à n'être qu'un seul moyen pour la satisfaction d'un autre homme. Le droit de fixer la ligne de démarcation entre la sanction qui découle légitimement, et celle qui découle illégitimement du contrat, ne peut être contesté à l'État, c'est-à-dire à la volonté générale de la société ; car la question de savoir si le lien né d'un contrat de la part de celui qui a aliéné sa libre volonté, le réduit à n'être qu'un moyen aux mains d'autrui, ne peut être décidée avec une exactitude rigoureuse, que si l'on considère séparément chaque cas spécial. Enfin on ne peut pas dire que c'est imposer un bienfait que d'interdire à chacun d'y renoncer à l'avance.

Les principes élémentaires du droit enseignent, et on l'a déjà dit expressément, que personne ne peut valablement faire porter son contrat sur la chose d'autrui. L'homme ne peut en général déclarer sa volonté que sur ce qui constitue sa propriété, ses actes, sa possession. Il est encore certain que la part la plus importante du soin de l'État pour la sûreté des citoyens, en tant que les contrats ou les déclarations de volonté ont sur elle de l'influence, consiste à veiller sur l'observation de ce principe. Cependant il existe encore plusieurs classes d'actes, pour lesquels on oublie entièrement de l'appliquer. Il en est ainsi dans toutes les dispositions pour cause de mort, de quelque manière qu'elles se produisent, soit directement ou indirectement, soit seulement à l'occasion d'un contrat, soit dans un contrat, soit dans un testament, on dans tout autre acte de quelque nature qu'il soit. Un droit ne peut jamais se rattacher directement qu'à la personne ; dans son rapport avec les choses, on ne peut le concevoir qu'autant que ces choses se relient à la personne au moyen des actions. Lorsque la personne cesse d'exister, ce droit s'éteint du même coup. Ainsi, l'homme doit pouvoir pendant sa vie faire ce qu'il entend des choses qui lui appartiennent, les aliéner en tout ou en partie, en aliéner la substance, la jouissance ou la possession ; il doit encore pouvoir limiter à son gré pour l'avenir, ses actions, la faculté de disposer de ces biens. Mais il n'a nullement le droit de décider d'une manière obligatoire pour autrui comment on devra après sa mort disposer de son bien, ou comment le possesseur futur devra agir ou ne pas agir. Je ne m'attarderai point sur les réserves que l'on saurait formuler à propos de ce qui vient d'être énoncé. On a développé assez d'arguments pour et contre à propos de la fameuse question de la validité des testaments, suivant le droit naturel. De toute façon, le point de vue juridique n'a ici qu'une importance secondaire, car on ne peut contester à la société entière le droit d'accorder expressément aux déclarations de dernière volonté la validité qui leur manquerait autrement. Mais si on les considère avec l'extension que leur donnent la plupart de nos législations, qui, en cela, ont suivi le système de notre droit commun où la subtilité des jurisconsultes romains s'unit à l'ambition féodale, destructive de toute société, on voit que les dispositions de dernière volonté entravent la liberté nécessaire au développement de l'homme, et combattent tous les principes exposés dans ce chapitre. C'est surtout au moyen de ces dispositions qu'une génération prescrit des lois à une autre génération. C'est par là que renaissent des abus et des préjugés, qui disparaîtraient normalement avec les causes qui rendent leur apparition inévitable ou leur existence indispensable, ils se transmettent de siècles en siècles ; c'est par là enfin qu'au lieu de donner aux choses leur forme, les hommes sont soumis au joug des choses. Ce sont encore ces actes qui détournent le plus l'attention de l'homme de sa véritable énergie et de son progrès, et la dirige du côté de la possession des objets extérieurs, des biens, qui seuls en effet, peuvent même après la mort, assurer à la volonté du mourant une obéissance forcée. Enfin la liberté des dispositions de dernière volonté sert le plus souvent et pour la plus grande part directement les passions basses de l'homme, l'orgueil, l'ambition, la vanité, etc. ; ainsi, ce sont le plus souvent les hommes les moins sages et les moins justes qui y recourent ; le sage se garde bien de disposer pour un temps dont les circonstances particulières échappent à sa courte vue ; l'homme juste, au lieu

de rechercher avidement les occasions d'entraver la volonté d'autrui, se réjouit de ne point en trouver. En effet, le secret et la certitude de n'être pas jugé par des contemporains, favorisent souvent des dispositions que la honte aurait refoulées. Ces raisons démontrent suffisamment, il me semble, la nécessité d'une garantie au moins contre le danger que les dispositions testamentaires font courir à la liberté des citoyens.

Mais si l'État interdit entièrement de prendre des dispositions se rattachant à la mort, comme la rigueur des principes l'exige, que devra-t-on mettre à leur place ? Puisque le calme et l'ordre font qu'il est impossible de permettre à tout venant de prendre possession des biens des défunts, on n'aura évidemment qu'une succession *ab intestat* établie par l'État. D'un autre côté, plusieurs des principes ci-dessus développés, défendent de concéder à l'État une action positive aussi puissante que celle qui lui serait attribuée par cette succession légale et par l'anéantissement des déclarations de volonté particulières du défunt. On a déjà observé plus d'une fois la liaison étroite qui existe entre les lois successorales et l'organisation politique des États. Il est certain qu'on peut user de ce moyen pour arriver à d'autres buts également. En général et en tout, la volonté diverse et variable des individus est préférable à la volonté uniforme et immuable de l'État. Aussi, quelques inconvénients que l'on puisse à juste titre reprocher aux dispositions testamentaires, il paraît dur cependant d'arracher à l'homme la joie innocente de penser qu'il sera bienfaisant même après sa mort, en disposant de son bien au profit de tel ou tel. Si en accordant une grande faveur à cette idée, on attribue trop d'importance au soin pour les biens, la négliger entièrement pourrait conduire au mal opposé. De la liberté qu'ont les hommes de disposer de leur bien comme ils l'entendent, naît entre eux un lien dont, à la vérité, on peut parfois abuser, mais qu'on peut souvent aussi utiliser d'une façon salutaire. Le but où tendent les idées que j'ai exprimées, on peut peut-être le résumer ainsi, c'est de briser toutes les entraves qui gênent la société, et, en même temps, d'unir les hommes entre eux par des liens aussi nombreux que possible. L'homme isolé ne peut pas progresser plus que l'homme enchaîné. Enfin il y a bien peu de différence entre donner son bien au moment de la mort ou le léguer par testament, étant donné que le premier de ces actes est pour l'homme un droit incontestable et inaliénable.

La contradiction, dans laquelle paraissent tomber les raisons en sens divers qu'on vient d'exposer, disparaît à mon sens, si l'on considère que tout acte de dernière volonté peut contenir deux dispositions distinctes : 1° qui devra être le premier et immédiat possesseur du bien laissé ; 2° comment celui-ci devra en disposer, à qui il devra à son tour le laisser, comment par la suite ce bien devra être conservé ; et si l'on songe que tous les inconvénients énumérés ne s'appliquent qu'à la seconde, et tous les avantages à la première de ces dispositions. En effet, si les lois, en déterminant une réserve convenable, ont pris soin, comme elles doivent le faire, d'empêcher qu'aucun testateur ne puisse commettre une injustice ou une iniquité, alors je suis convaincu que la pure volonté bienfaisante de donner à quelqu'un après la mort ne peut faire craindre aucun danger particulier. De même, les principes qui guident les hommes en cette matière ont tendance à converger pendant toute période ; la fréquence ou la rareté des testaments indique alors au législateur si les lois successorales établies par lui sont toujours convenables ou pas. Ne serait-il pas opportun par suite de s'inspirer de la double nature de cet objet et de diviser en deux classes les règles générales que l'État devrait suivre ? D'un côté, ne faudrait-il pas obliger chaque homme à dire qui devra après sa mort, posséder son bien, sauf la restriction relative à la réserve ? Et, d'un autre côté, ne faudrait-il pas lui refuser le droit de décider, en quelque manière que ce soit, comment cet héritier devra disposer de ce bien et l'administrer ? À la vérité, on pourrait facilement s'emparer de ce que l'État permettrait pour en abuser, s'en servir comme d'un moyen et faire ce qu'il interdisait. Mais ce serait au législateur à empêcher ces fraudes par l'exactitude et la précision des termes de la loi. Je citerai, à titre d'exemple seulement, car ce n'est pas ici le lieu de développer cette

matière, les dispositions légales en vertu desquelles l'héritier n'a à recevoir aucune condition, qu'il devrait accomplir après la mort de son auteur, pour être réellement héritier ; celles qui portent que l'auteur ne peut nommer que le premier possesseur de son bien, jamais un possesseur plus éloigné, ce qui lui permettrait d'entraver la liberté du premier ; qu'il peut bien instituer plusieurs héritiers, mais qu'il doit le faire directement ; qu'il peut partager une chose quant à son étendue, mais jamais quant aux droits qui s'y rattachent, par exemple, quant à la nue-propriété et à la jouissance, etc. En effet, divers embarras et restrictions à la liberté découlent de ces combinaisons et aussi de cette idée qui s'y rattache, à savoir que l'héritier est au lieu et place de son auteur ; idée qui, comme beaucoup d'autres devenues pour nous d'une importance exorbitante, se base, si je ne me trompe, sur une formalité romaine et sur la défectueuse organisation judiciaire d'un peuple qui commençait seulement à se former. Il sera toujours possible de faire face à ces inconvénients, si l'on n'oublie jamais la règle qu'une seule chose doit être permise à l'auteur, nommer souverainement son héritier ; que l'État, quand cette désignation a été faite valablement, doit protéger valablement la possession de cet héritier ; mais qu'il doit refuser son appui à toute déclaration de volonté de l'auteur, si elle va plus loin.

Dans le cas où il n'existera aucune désignation d'héritier de la part de l'auteur, l'État doit organiser une succession *ab intestat*. Mais la détermination des principes qui doivent servir de base à cette disposition, comme à la détermination de la réserve, ne fait pas partie de mes intentions. Je puis me contenter d'observer que l'État ne doit avoir non plus en ceci aucun but positif, comme par exemple la conservation de la richesse et de la splendeur des familles ; il ne doit pas tomber dans l'extrême contraire en favorisant la répartition des biens entre un très grand nombre de personnes qui y prendraient part ou en proportionnant les parts successorales aux besoins de chaque héritier ; il n'a uniquement qu'à suivre les idées du droit, qui se limitent par la seule idée de copropriété antérieure, pendant la vie du *de cuius*, et admettre d'abord le droit de la famille, puis le droit de la commune, etc.²⁴

La question de savoir dans quelle mesure les conventions entre vifs doivent passer aux héritiers se rattache étroitement à la matière des hérédités. On doit chercher la réponse dans le principe qu'on a établi précédemment, à savoir, que l'homme peut comme il l'entend limiter ses actions ou aliéner son bien pendant sa vie ; mais que pour le temps qui suivra sa mort, il ne peut ni limiter les actions de celui qui alors possédera son bien, ni lui imposer aucune prescription se rattachant à ce point ; car on ne peut autoriser que la simple désignation d'héritier. En conséquence : passent à l'héritier et peuvent être poursuivies contre lui toutes les obligations qui contiennent en elles-mêmes la translation d'une partie de la propriété, et qui par suite ont diminué ou augmenté le bien du *de cuius*. Il en sera à l'inverse de toutes celles qui n'ont d'autre objet qu'une action du *de cuius*, ou qui se rapportent exclusivement à sa personne. Mais, même avec ces restrictions, il est encore trop aisément possible, d'envelopper sa postérité dans des rapports obligatoires au moyen de contrats formés pendant la vie. En effet, on peut aliéner aussi bien des droits que des portions de sa fortune ; une pareille obligation doit nécessairement être obligatoire pour les héritiers qui ne peuvent acquérir une situation autre que celle de leur auteur ; la possession partagée entraîne avec elle une pluralité de droits sur une même chose, et par suite des rapports personnels obligatoires. Aussi est-il sinon nécessaire, à tout le moins très opportun, que l'État ou interdise de former de semblables contrats pour plus longtemps que la durée de la vie, ou au moins facilite les

²⁴ Dans tout ceci j'ai fait beaucoup d'emprunts au discours de Mirabeau sur ce sujet ; j'aurais pu en tirer plus de profit encore si Mirabeau ne s'était pas placé d'un point de vue entièrement étranger à mon plan, du point de vue politique. Voy. *Collection complète des travaux de M. Mirabeau l'aîné de l'Assemblée nationale*.

moyens de diviser réellement la propriété lorsqu'un semblable rapport serait formé. De nouveau, ce n'est pas ici le lieu de développer ce point, d'autant plus que, suivant moi, il faudrait procéder non en formulant des principes généraux, mais en statuant séparément sur des contrats déterminés.

Moins l'homme est contraint de faire autre chose que ce que sa volonté commande ou ce que sa force lui permet, plus sa situation dans l'État est favorable. Si, en vue de cette vérité, à laquelle tendent toutes les idées contenues dans ce travail, je parcours le champ de notre jurisprudence civile, parmi d'autres objets moins importants, j'en rencontre un bien plus considérable. Je veux parler des associations que, par opposition à la personne physique de l'homme, on a l'habitude d'appeler des personnes morales. Comme elles renferment toujours une unité indépendante du nombre des membres qui les composent, et que cette unité se maintient pendant une longue suite d'années sans modifications importantes, elles produisent au moins les inconvénients signalés plus haut comme conséquences des dispositions de dernière volonté, si elles n'en produisent pas d'autres encore. En effet, comme leur caractère nuisible chez nous naît d'une organisation qui n'est pas nécessairement liée à leur nature, notamment des privilèges exclusifs qui leur sont concédés tantôt expressément par l'État, tantôt tacitement par la coutume, et au moyen desquels elles deviennent souvent de véritables corps politiques, elles entraînent toujours avec elles une foule considérable d'embarras. Ceux-ci viennent toujours et uniquement de ce que leur organisation ou impose à tous les membres, contre leur volonté, tel ou tel emploi des moyens communs, ou bien, en exigeant l'unanimité des voix dans les décisions, permet à la volonté du plus petit nombre d'enchaîner celle de la majorité. Du reste, bien loin que les sociétés et associations produisent nécessairement des conséquences mauvaises, elles sont l'un des plus sûrs et plus féconds moyens pour produire et accélérer le progrès humain. Ce qu'on doit par-dessus tout attendre de l'État, c'est que les personnes morales ou sociétés ne soient considérées par lui que comme la réunion de tous leurs membres existants, et que, par suite, ses lois ne puissent les empêcher en rien de décider à la majorité ce qu'ils trouvent juste de l'emploi des forces et moyens communs. Seulement il faut bien prendre garde de ne considérer comme membres que ceux sur lesquels repose vraiment la société, mais non pas ceux dont elle se sert à peu près comme d'instruments. C'est là une confusion qu'on a souvent faite, surtout en ce qui concerne les droits du clergé.

Ce qui vient d'être dit justifie, ce me semble, les principes suivants :

Quand l'homme ne se renferme pas dans le cercle de ses facultés et de sa propriété, quand il entreprend au contraire des actes qui se rattachent directement à autrui, le soin de la sûreté impose à l'État les devoirs suivants :

1° Dans ces actions qui sont entreprises, sans ou contre la volonté des autres hommes, il doit empêcher que ceux-ci ne soient troublés dans la jouissance de leurs facultés ou dans la possession de leur propriété ; en cas d'usurpation, il doit forcer l'offenseur à réparer le dommage causé, et empêcher l'offensé d'exercer, sous ce prétexte ou indépendamment de cela, une vengeance privée.

2° Quant aux actes accomplis du libre consentement d'autrui, il ne doit point leur imposer de limites plus étroites que celles qui ont été indiquées précédemment pour les actes des individus isolés (voy. chap. X).

3° Si, parmi les actes susdits, il s'en rencontre quelques-uns desquels résultent des droits ou obligations entre les parties (déclarations de volonté unilatérales ou synallagmatiques,

etc.), l'État doit garantir la sanction de ces droits, toutes les fois que le consentement a été librement donné par un promettant d'une capacité intellectuelle suffisante, en vue d'un objet dont il peut disposer. Au contraire, l'État ne doit jamais fournir cette sanction toutes les fois ou que l'auteur de l'acte ne se trouve pas dans ces conditions réunies, ou qu'un tiers en serait illégitimement atteint sans ou contre sa volonté.

4° Pour ce qui est même des contrats valables, quand ils donnent naissance à des obligations personnelles ou à des rapports personnels qui restreignent étroitement la liberté, l'État doit en faciliter la dissolution même contre le gré d'une des parties, dans la mesure du préjudice causé par le lien au progrès intérieur de l'homme. Par suite, quand l'accomplissement des obligations nées de ce rapport est parfaitement jumelé avec les sentiments intimes, il doit la permettre toujours et d'une manière indéterminée ; quand la restriction, bien qu'étroite, ne présente point cette entière concordance avec les sentiments intérieurs, l'État doit faciliter la résolution des contrats au terme d'une période à déterminer suivant l'importance de la restriction et la nature de l'affaire.

5° Lorsque quelqu'un veut disposer de son bien pour le cas de mort, il est, à la vérité, opportun de lui laisser la faculté de nommer son héritier immédiat, sans lui permettre et en lui défendant, au contraire, de restreindre, par aucune condition, le pouvoir de ce dernier, de disposer du bien à son gré.

6° Il est nécessaire d'interdire entièrement toute disposition de cette nature qui passerait ces bornes ; il est nécessaire encore d'établir une hérédité *ab intestat* et une réserve déterminée.

7° Lorsque des contrats passés entre vifs doivent passer aux héritiers ou être réclamés contre eux parce qu'ils modifient le patrimoine laissé, l'État ne doit point favoriser l'extension de cette règle. Il serait même très salulaire, relativement aux contrats séparés qui produisent un rapport étroit et respectif entre les parties (comme par exemple la division des droits sur une chose entre plusieurs personnes), que l'État ne permette de les former que pour le temps de la vie, ou en rende la dissolution facile à l'héritier de l'une ou de l'autre des parties. En effet, comme ce ne sont plus les mêmes raisons que les précédentes qui règlent les rapports personnels, le consentement des héritiers est moins libre ; et cependant la durée du rapport est d'une longueur indéterminée.

Si j'étais arrivé à exposer ces principes selon mon désir, ils devraient servir de boussole dans tous les cas où la législation civile doit se préoccuper du maintien de la sûreté. Ainsi, par exemple, je n'ai point rappelé les principes qui régissent les personnes morales : quand une pareille association naît d'une disposition de dernière volonté ou d'un contrat, il faut la juger d'après les principes qui dominent l'une ou l'autre. Mais l'abondance des cas que renferme la jurisprudence civile fait que je ne puis vraiment pas me flatter d'avoir réussi dans ce dessein.

XII. Du soin de l'État pour la sûreté au moyen de la décision juridique des difficultés qui naissent entre les citoyens.

Ici l'État se met simplement à la place des parties. — Premier principe qui en découle pour l'organisation de la procédure. — L'État doit protéger les droits de chaque partie contre l'autre partie. — Second principe qui en découle pour l'organisation de la procédure.

— *Inconvénients qui viennent de la négligence de ces principes. — Nécessité de nouvelles lois pour rendre possibles les décisions judiciaires. — La perfection de l'organisation judiciaire est l'élément sur lequel porte surtout cette nécessité. — Avantages et inconvénients de ces lois. — Règles de législation qui en dérivent. — Grands principes tirés de ce chapitre.*

La sûreté des citoyens dans la société repose surtout sur la remise faite à l'État du soin de poursuivre l'observation du droit. De cette remise découle pour lui le devoir de donner alors aux citoyens ce qu'ils ne peuvent plus se procurer eux-mêmes, c'est-à-dire le pouvoir de décider, en cas de contestation, de quel côté est le bon droit, et de protéger, dans la possession de ce droit, celle des parties qui est jugée l'avoir pour elle. En ceci l'État seul prend, sans se préoccuper de son propre intérêt, la place des citoyens. En effet, la sûreté n'est réellement détruite qu'au cas où celui qui souffre ou prétend souffrir dans son droit, ne veut pas subir l'atteinte qu'il ressent. La sûreté n'est point troublée si celui-ci souffre volontairement, ou s'il a des raisons pour ne pas poursuivre l'observation de son droit. Même si l'abstention venait de l'ignorance ou de l'apathie, l'État ne devrait point intervenir. Il a suffisamment rempli son devoir quand il n'a pas donné lieu à ces erreurs par la complication, l'obscurité ou l'insuffisante publicité des lois. Ces mêmes principes s'appliquent à tous les moyens dont l'État se sert pour découvrir le droit quand on le poursuit réellement. Car il ne doit jamais faire un pas au delà de ce que réclame de lui la volonté des parties. La première règle de toute organisation de la procédure devrait donc spécifier qu'on ne rechercherait jamais la vérité en elle-même, au point de vue absolu, mais seulement dans les limites où le demanderait la partie qui, en général, aurait le droit d'en obtenir la recherche. Mais il existe encore sur ce point d'autres restrictions. Ainsi l'État ne doit point déférer à toutes les exigences des parties, mais seulement à celles qui peuvent servir à éclaircir le droit en litige et qui tendent à demander l'emploi de moyens dont, même en dehors du contexte étatique, l'homme peut user contre l'homme. À la vérité, il en est ainsi dans le cas seul où c'est un pur droit qui est en litige entre les contestants, point dans le cas où l'un a enlevé à l'autre quelque chose, soit d'une manière générale, soit d'une manière positive. L'intervention de l'État n'a rien à faire ici qu'à assurer l'emploi de ces moyens et à en protéger l'efficacité. De là vient la différence entre la procédure civile et la procédure criminelle : dans la première, le moyen suprême dans la recherche de la vérité est le serment ; dans la seconde, l'État jouit d'une plus grande liberté. Dans l'étude du droit en litige, le juge se trouvant, pour ainsi dire, entre les deux parties, son devoir est d'empêcher que l'une d'elles soit, ou entièrement frustrée, ou retardée dans l'obtention de sa demande par la faute de l'autre partie. De là la seconde règle nécessaire qui commande de surveiller attentivement les procédés des parties durant le litige, et de les empêcher de s'éloigner du but commun au lieu de s'en rapprocher. L'observation exacte et continue de ces deux règles produirait, je pense, la meilleure organisation de la procédure. S'écarte-t-on de la seconde, aussitôt l'esprit de chicane des parties, la négligence et les vues intéressées des représentants judiciaires ont trop beau jeu ; les procès deviennent compliqués, interminables, coûteux ; et, malgré cela, les décisions sont fausses, contraires et à l'intérêt et à l'intention des parties. Ces inconvénients ont même pour effet certain d'augmenter le nombre des disputes judiciaires et d'alimenter le recours au procès. Néglige-t-on, au contraire, la première de ces règles, aussitôt la procédure devient inquisitoriale ; le juge a un pouvoir excessif, il pénètre dans les plus secrètes affaires des citoyens. On trouve dans la pratique des exemples de ces deux extrêmes, et l'expérience confirme que si le dernier restreint à l'excès et illégitimement la liberté, le premier est nuisible à la sûreté de la propriété.

Pour la recherche et la conquête de la vérité, le juge a besoin de ce qui sert à la faire reconnaître, de moyens de preuve. Aussi a-t-on observé que le droit n'est vraiment valable et efficace, que quand il est susceptible d'être prouvé devant le juge, dans le cas où il viendrait à être contesté. C'est un nouveau point de vue que le législateur ne doit pas négliger. De là vient

la nécessité de nouvelles lois restrictives, notamment de celles qui commandent de donner aux actes conclus un caractère distinctif, à l'aide duquel à l'avenir on pourra reconnaître leur validité. La nécessité de semblables lois diminue à mesure que l'organisation judiciaire atteint un plus haut degré de perfection ; elle est d'autant plus grande que cette organisation est plus défectueuse et qu'il lui faut plus de signes extérieurs en tant que preuves. Aussi est-ce chez les peuples les moins cultivés que se rencontre le plus grand nombre de formalités. Chez les Romains, la revendication d'un champ exigea successivement la présence des parties sur le champ lui-même, puis l'apport d'une motte de terre devant le tribunal, puis des paroles solennelles, puis enfin plus rien de tout cela. Partout, mais principalement chez les nations peu cultivées, l'organisation judiciaire a eu, par suite, sur la législation, une influence très forte, et il s'en faut beaucoup qu'elle ne s'exerce que sur de simples formalités. Je rappelle ici, à titre d'exemple, la théorie romaine des pactes et des contrats, théorie expliquée incomplètement jusqu'aujourd'hui, et qu'il est difficile de considérer à un point de vue autre que celui-ci. L'étude de cette influence sur les législations à des époques et chez des nations diverses serait fort utile à beaucoup d'égards, mais elle le serait spécialement pour juger lesquelles de ces lois sont d'une nécessité générale, et lesquelles sont seulement le fruit des conditions locales. Car, en admettant que cela fût possible, je ne pense pas qu'il fût bon d'abroger toutes les restrictions de cette nature. Si l'on diminue trop peu la possibilité de frauder, par exemple de glisser de faux documents, etc., alors les procès se multiplient, ou bien — car on pourrait peut-être ne pas y apercevoir un grand mal — les occasions de troubler le repos d'autrui en soulevant de vaines difficultés, deviennent par trop variées. C'est précisément cet esprit querelleur, développé par les procès, qui a sur le caractère la plus funeste influence, sans compter le tort qu'il fait aux biens, au temps, et au repos d'esprit des citoyens ; et ces inconvénients ne sont compensés par aucune conséquence utile. Au contraire, le tort des formalités est de rendre les affaires difficiles et de restreindre la liberté, ce qui est toujours dangereux. Par conséquent, la loi doit prendre un moyen terme : ne jamais établir de formalités qu'en vue d'assurer la validité des actes, d'empêcher les fraudes ou de faciliter les preuves. Même dans cette intention, l'État ne doit exiger de formalité que quand les circonstances particulières les rendent nécessaires, quand, sans elles, il serait plus facile de craindre les fraudes et trop difficile d'arriver à les prouver ; il doit, sur ce point, ne prescrire de règles que celles dont l'observation n'est pas liée à trop de difficultés ; il doit les écarter entièrement dans tous les cas où le soin des affaires deviendrait par elles non seulement plus difficile, mais à peu près impossible.

Le respect de la sûreté et de la liberté nous paraît donc conduire aux principes suivants :

1° Un des principaux devoirs de l'État est d'étudier et de décider les litiges juridiques entre les citoyens. En cela, l'État se met au lieu et place des parties. L'objet de son intervention est, d'une part, de les protéger contre les prétentions injustes, et, d'autre part, d'attribuer aux prétentions légitimes ce poids que les citoyens eux-mêmes ne pourraient leur donner sans troubler la paix publique. Il doit, par suite, pendant la recherche du droit en litige, suivre la volonté des parties, en tant qu'elle ne se fonde que sur le droit, mais empêcher chacune des parties de se servir de moyens illégitimes contre l'autre.

2° La décision du droit litigieux par le juge ne peut être prise que suivant des modes de preuves déterminés et organisés par la loi. De là vient la nécessité d'une nouvelle espèce de lois, c'est-à-dire de celles qui ont pour objet d'attribuer aux actes juridiques certains caractères déterminés. Dans la rédaction de ces lois, le législateur doit nécessairement être guidé par le désir d'assurer convenablement l'authenticité aux actes légitimes, et de ne pas rendre la preuve trop difficile dans les procès ; d'ailleurs, il doit toujours se rappeler et

craindre l'excès contraire, la trop grande complication des affaires, et ne jamais avoir recours à une prescription qui, en réalité, reviendrait plus ou moins à en arrêter le cours.

XIII. Du soin de l'État pour la sûreté par la punition des transgressions aux lois édictées par lui (lois pénales).

Actes que l'État doit punir. — Des peines. Leur mesure. Mesure absolue : autant de douceur que possible, sans nuire à leur efficacité. — Dangers de la peine infamante. — Illégitimité des peines qui, outre le coupable, atteignent d'autres personnes. — Mesure relative des peines : le degré auquel le droit d'autrui a été violé. — Réfutation du principe qui prend pour mesure de la sévérité à déployer la fréquence des délits et la quantité des impulsions qui y incitent ; — illégitimité, — inconvénients de ce principe. — Classification générale des infractions au point de vue de la sévérité des peines. — Application des lois pénales aux infractions réellement commises. — Conduite à tenir envers l'infracteur durant l'instruction. — Examen de la question de savoir dans quelle mesure l'État peut prévenir les infractions. — Différence entre la solution de cette question et la détermination qu'on a faite précédemment des actes qui n'atteignent que leur auteur. — Esquisse des divers modes possibles de prévenir les infractions suivant leur cause en général. — Le premier de ces modes, remédiant au manque de moyens, ouvre la porte aux infractions ; il est mauvais et inutile. — Le second est pire encore, et doit de même être rejeté ; il tend à écarter les causes qui poussent à l'infraction et dont le siège est dans le caractère même des individus. — Application de ce procédé à ceux qui sont vraiment coupables. — Leur amélioration. — Comment on doit traiter ceux qui sont absous ab instantia. — Dernier mode de prévenir les infractions : écarter les occasions de leur perpétration. — Il se borne à prévenir seulement l'exécution des délits déjà résolus. — Rejet de ces divers moyens de prévenir les délits. Par quoi faut-il les remplacer ? — Par la plus grande activité dans la poursuite des infractions commises et par la rareté de l'impunité. — Inconvénients du droit de grâce et d'atténuation. — Mesures pour arriver à la découverte des infractions. — Nécessité de la publicité de toutes les lois pénales sans distinction. — Grands principes tirés de ce chapitre.

Le dernier moyen, le plus important peut-être, de travailler à la sûreté des citoyens est de punir la violation des lois de l'État. Je dois donc encore appliquer à cette matière les principes développés plus haut. La première question qui se pose alors est celle de savoir à quels actes l'État doit attacher une peine et donner le nom d'infractions ? Ce qui précède rend la réponse facile. En effet, l'État, ne devant poursuivre d'autre but que la sûreté des citoyens, ne doit empêcher que les actes qui vont contre ce but. Mais ces actes méritent une pénalité proportionnée à chacun d'eux. En effet, le tort qu'ils causent, attaquant ce qui est le plus indispensable à l'homme pour son bien-être et le développement de ses facultés, est trop grave pour qu'on ne le combatte pas par tous les moyens efficaces et permis. Aussi les principes les plus élémentaires du droit commandent-ils à tout homme de souffrir que son châtiment pénètre autant dans le domaine de son droit que son crime a fait infraction dans celui d'autrui. Par contre, on ne saurait punir les actes qui ne se rattachent qu'à leur auteur ou qui se produisent du consentement de celui qu'ils atteignent. Tous les principes s'y opposent et défendent même qu'on les entrave. On ne doit donc punir aucune de ces infractions charnelles appelées fautes contre les mœurs (le viol excepté), qu'elles causent ou non du scandale ; non plus que la tentative de suicide, etc. Même la mort donnée à autrui du consentement de la victime devrait rester impunie, si dans ce dernier cas le danger d'un abus trop facile ne rendait nécessaire une pénalité. Outre les lois qui interdisent les attaques directes au droit d'autrui, il

en est d'autres d'une nature différente, dont une partie a déjà été signalée plus haut et dont le reste sera encore mentionné par la suite. Toutefois, en ce qui concerne le but assigné précédemment à l'État en général, ces lois contribuent d'une manière seulement médiate à le faire atteindre ; la pénalité sociale peut donc y trouver place, à moins que la violation du droit à elle seule entraîne automatiquement sa sanction, comme dans le cas de la violation de la prohibition des fidéicommiss qui entraîne la nullité de la disposition principale. Cela est d'autant plus nécessaire qu'autrement l'obéissance due à la loi serait privée de toute sanction.

À propos de la pénalité, je me tourne de son objet vers la peine elle-même. Je considère comme tout à fait impossible d'en prescrire la mesure, fût-ce dans de très larges limites, de déterminer le degré qu'elle ne devrait jamais dépasser, d'une manière absolue et sans s'appuyer en aucune manière sur des considérations tirées des conditions locales. Les peines doivent être des maux qui effrayent l'infacteur. Mais leurs degrés, ainsi que la sensibilité physique et morale, varient à l'infini suivant les contrées et les temps. Par suite, ce qui, dans un cas donné, sera justement considéré comme une cruauté, peut, dans un autre cas, être exigé par la nécessité elle-même. Mais il est bien certain que les peines, à efficacité égale toutefois, se rapprochent de la perfection en raison directe de leur douceur. Ce n'est pas seulement parce que des pénalités douces sont en elles-mêmes des maux plus tempérés, mais c'est qu'elles détournent l'homme du crime de la manière la plus digne de lui-même. Moins elles sont douloureuses et terribles physiquement, plus elles le sont moralement. Au contraire, une grande souffrance corporelle affaiblit chez le patient le sentiment de la honte et chez le spectateur celui de la désapprobation. Il s'ensuit que des pénalités douces peuvent être appliquées bien plus souvent qu'un premier aperçu ne paraît le permettre, puisqu'elles sont dotées d'un contrepoids moral réparateur. En général, l'efficacité des peines dépend entièrement de l'impression qu'elles produisent sur l'âme de l'infacteur. On pourrait presque dire que dans une série de pénalités bien graduées, peu importe l'échelon où l'on s'arrêtera en la considérant comme le sommet de l'échelle, car en réalité l'influence d'une peine ne dépend pas tant de sa nature en soi que de la place qu'elle occupe dans la série des peines en général ; et l'on reconnaît facilement comme la plus grave de toutes celle que l'État présente comme telle. Je dis presque, car cette idée ne serait entièrement exacte que si les peines édictées par l'État étaient les seuls maux à menacer le citoyen. Or comme il n'en est pas ainsi, et comme bien souvent des maux très réels le poussent directement au crime, la mesure du plus grand châtement, comme celle des peines en général qui sont destinées à combattre ces maux, doit être déterminée suivant leur nature. Quand le citoyen jouira d'une liberté aussi grande, que ce travail a pour but de la lui assurer, l'augmentation de son bien-être viendra s'y ajouter ; son âme sera plus sereine, son imagination plus douce, et la peine pourra perdre de sa rigueur, sans perdre de son efficacité. C'est ainsi qu'il est vrai que le bien moral et les causes du bonheur sont unis dans une harmonie admirable, et qu'il suffit d'adopter et de pratiquer le premier pour se procurer toutes les autres. Tout ce que, selon moi, on peut dire avec précision en cette matière, c'est que la peine la plus élevée doit être aussi douce que le permettent les conditions particulières ou locales dans lesquelles se trouve la société.

Mais il est une classe de peines qui devrait, selon moi, être entièrement écartée : je veux parler de la flétrissure, de l'infamie. L'honneur d'un homme, la bonne opinion que peuvent avoir de lui ses concitoyens, ne sont pas choses que l'État ait en quoi que ce soit en son pouvoir. Dans tous les cas, cette peine se réduit donc à ceci : que l'État peut retirer à l'infacteur le signe de son estime et de sa confiance, à lui État, et qu'il peut permettre aux autres hommes d'en faire autant sans être punis. Il est impossible de lui refuser l'exercice de ce droit quand il le juge nécessaire ; cela peut même être pour lui un devoir impérieux. Mais je crois que l'État aurait tort de déclarer d'une manière générale qu'il entend appliquer cette peine. Car d'une part, une telle déclaration suppose chez celui qui est puni une certaine

logique du crime qui, en fait, se rencontre, au moins selon l'expérience, seulement très rarement. Et d'autre part, si souples qu'en soient les termes, cette déclaration, même quand elle est exprimée uniquement pour expliquer la juste défiance de l'État, est toujours trop indéterminée pour ne pas permettre certains abus, et pour ne pas y voir rattacher bien plus de cas qu'il ne serait nécessaire, ne serait-ce qu'au nom de la simple cohérence des principes. La confiance que l'homme peut inspirer à l'homme est d'une nature fort diverse ; elle change avec la nature des faits ; elle est tellement variable qu'entre toutes les infractions je ne sais trop s'il en est une qui enlève à son auteur toute sorte de confiance, de la même manière et au même degré. C'est pourtant à cela que conduisent toujours les formules générales ; et, dans ce système, l'homme dont on se rappellerait seulement, à l'occasion, qu'il a transgressé telle ou telle loi, porterait alors partout le signe de son indignité. La dureté de cette peine est attestée par un sentiment qui n'est sans doute étranger à aucun homme : c'est que, sans la confiance de ses semblables, la vie même cesse d'être désirable. De plus, l'application de cette peine soulève encore bien d'autres difficultés. Le manque de confiance en la loyauté doit en principe être le résultat partout où celle-ci s'est montrée insuffisante. On aperçoit aisément à quel nombre immense de cas cette peine s'appliquerait. On ne rencontre pas moins de difficultés dans la question de savoir quelle doit être la durée de la peine. Incontestablement, tout esprit équitable ne voudra l'étendre qu'à un temps déterminé. Mais le juge pourra-t-il faire qu'un homme privé si longtemps de la confiance de ses concitoyens puisse, un certain jour, la regagner ? Enfin, il est contraire à tous les principes posés dans ce travail que l'État ait la volonté de donner, de quelque manière que ce soit, une certaine direction à l'opinion des citoyens. Suivant moi, il vaudrait mieux que l'État se renferme dans les limites du devoir qui lui incombe toutefois, qui l'oblige à protéger les citoyens contre les personnes suspectes partout où cela pourrait être nécessaire : il déciderait aux moyens de lois expresses, par exemple pour la nomination aux places, pour l'autorité des témoignages, pour la capacité d'être tuteur, etc., que celui qui aurait commis tel ou tel crime, qui aurait encouru telle ou telle peine, ne pourrait remplir ces charges. Du reste, l'État devrait s'abstenir de toute disposition générale ou plus étendue sur l'indignité ou la perte de l'honneur. Il serait très facile alors de déterminer un délai à l'expiration duquel cette incapacité cesserait d'exister. Par ailleurs, il n'est pas besoin de rappeler que l'État a toujours le droit d'agir sur le sentiment de l'honneur au moyen de peines infamantes. Je n'ai pas besoin davantage de dire qu'aucune peine qui, en dehors de la personne du coupable, frapperait ses enfants ou ses parents, ne doit être tolérée. La justice et l'équité repoussent également ces peines ; et même la prudence avec laquelle le Code prussien, excellent à tous égards, s'exprime à leur occasion, ne saurait parvenir à tempérer la dureté qui s'y rattache forcément²⁵.

Si la mesure absolue des peines se refuse à toute détermination générale, il est d'autant plus nécessaire d'en fixer la mesure relative. Car il faut poser la règle d'après laquelle on devra déterminer le niveau des peines établies dans les différents crimes. D'après les principes ci-dessus développés, il me semble qu'il ne faut considérer pour cela que la gravité de la violation du droit d'autrui contenue dans le méfait ; on jugera de cette gravité en étudiant la nature du droit auquel l'infraction porte atteinte, car il ne s'agit pas ici de l'application d'une loi pénale à un criminel isolé, mais bien de la détermination de la peine en général. À la vérité, le mode le plus naturel d'y arriver paraît être de considérer le degré de facilité ou de difficulté qui existe à empêcher le crime ; de telle sorte que la gravité de la peine devrait se régler d'après la quantité des raisons qui poussaient l'agent au crime ou qui l'en détournaient. Mais ce principe, bien compris, ne fait que coïncider avec celui qu'on vient de poser. Dans un État bien ordonné, où l'organisation elle-même ne renferme pas d'éléments qui poussent à l'infraction, celle-ci ne peut avoir d'autre cause que ce mépris du droit d'autrui à l'usage des

²⁵ Partie II, titre XX, § 95.

instincts, des penchants, des passions criminels. Mais si l'on comprend autrement cette proposition, si l'on pense qu'il faut toujours opposer aux infractions des peines dont la gravité dépend directement de la fréquence de ces infractions, causée, soit par des circonstances particulières de lieu et de temps, soit par leur nature même, qui se trouve en opposition moins ouverte avec les lois morales (comme c'est le cas dans beaucoup de contraventions de police) ; alors cette règle de gradation est injuste et pernicieuse. Elle est injuste. Car s'il est juste d'admettre que le but de toutes les peines est d'empêcher à l'avenir les violations du droit, d'autant plus qu'aucune peine ne devra jamais être établie en dehors de ce but, l'obligation du condamné à souffrir la peine est fondée sur le fait que chacun doit se résigner à voir léser ses droits autant qu'il a injustement lésé les droits d'autrui. Non seulement cette obligation a pour cause le contexte étatique, mais elle existe encore indépendamment de lui. La faire découler d'un contrat réciproque n'est pas seulement inutile ; cela entraîne aussi des embarras. Par exemple, il serait fort difficile de justifier par ce moyen la peine de mort, même dans le cas où certaines circonstances locales la rendraient évidemment nécessaire. Dans ce système, tout coupable pourrait encore s'affranchir de la peine en renonçant au contrat social, avant qu'elle ne le frappe. Les anciennes républiques nous fournissent un exemple de ceci dans l'exil volontaire, lequel, toutefois, si je ne me fais illusion, n'était toléré que pour les crimes publics, point pour les crimes privés. Il n'est donc jamais permis à l'offenseur de juger l'efficacité de la peine ; et même s'il était certain que l'offensé sera désormais à l'abri de tout dommage pareil de sa part, il devrait néanmoins reconnaître la légitimité de la peine. Mais, d'un autre côté, il suit de ce même principe que l'offenseur a le droit de protester contre toute peine excédant la mesure de son infraction, quand même il serait certain que cette peine est la seule qui soit efficace et qu'aucune autre peine plus douce ne le serait entièrement. Entre le sentiment intime du droit et la jouissance du bonheur externe, il existe, du moins dans l'esprit de l'homme, un lien évident ; de plus, il est certainement persuadé que le premier lui donne droit au second. On n'a pas à soulever ici la très difficile question de savoir si cette attente du bonheur, que le sort lui donne ou lui refuse, est bien ou mal fondée. Mais, quant au désir de ce que les autres hommes peuvent librement lui donner ou lui retirer, il semble nécessaire de reconnaître qu'il a le droit de le former. Or, l'opinion qu'on vient d'exposer paraît bien, du moins en fait, le lui refuser. Ajoutons que ce système est dangereux pour la sûreté elle-même. Car s'il peut contraindre à obéir à telle ou telle loi individuelle, il ébranle le plus ferme appui de la sûreté dans l'État, à savoir le sentiment de la moralité, en faisant naître un contraste entre le traitement infligé au coupable et le sentiment propre de ce dernier de sa faute. Procurer au droit d'autrui le respect est le seul moyen sûr et infaillible d'arrêter les infractions ; et l'on n'y arrivera jamais tant que tout violateur du droit d'autrui ne sera pas privé, dans une mesure égale, de l'exercice de son propre droit, que l'inégalité d'ailleurs existerait au détriment ou au profit du coupable. En effet, c'est seule une telle égalité qui préserve l'harmonie entre le développement intime de l'homme et le progrès des institutions sociales, harmonie sans laquelle la législation la plus savante manquera toujours son but. Il est inutile de développer plus loin combien l'application du principe susmentionné nuirait à l'accomplissement de toutes les autres destinées de l'homme, combien il est en opposition avec tous les principes que nous avons précédemment posés. L'égalité entre l'infraction et la peine, exigée par les idées que nous avons développées, ne peut pas se déterminer d'une manière absolue ; on ne peut pas formuler d'une manière générale que tel ou tel crime mérite telle ou telle peine. Ce n'est que dans une série d'infractions diverses, suivant leur gravité relative, que l'observation de cette égalité peut être prescrite ; et alors les peines déterminées pour ces méfaits devront être fixées suivant la même gradation. Donc si, d'après ce qui précède, la détermination de la mesure absolue des peines, par exemple de la peine la plus élevée, doit tendre à infliger la quantité de mal suffisante pour empêcher l'infraction à l'avenir, alors de même la mesure relative des autres peines, quand celle-ci, ou en général une quelconque est établie, doit se déterminer suivant le rapport d'infériorité ou de supériorité qui

relie les infractions auxquelles ces peines sont attachées, à l'infraction que cette peine originaire a pour mission d'empêcher. Les peines les plus dures devraient par conséquent s'appliquer aux infractions qui contiennent une véritable usurpation sur le domaine du droit d'autrui ; les peines moindres à la transgression de ces lois qui ne sont destinées qu'à prévenir une telle usurpation, quelque importantes et nécessaires d'ailleurs que ces lois soient en elles-mêmes. Par ce moyen, on écarte en même temps de l'esprit des citoyens l'idée qu'ils subissent de la part de l'État un traitement arbitraire ou insuffisamment motivé ; or, c'est là une pensée qui naît très aisément lorsque des peines sévères sont établies pour des actes, ou qui n'ont sur la sûreté qu'une influence lointaine ou qui ne s'y rattachent que fort obscurément. Parmi les premières infractions, il faudrait punir sévèrement celles surtout qui portent une atteinte directe et immédiate aux droits de l'État ; car quiconque méprise les droits de l'État, d'où dépend la sûreté privée, ne peut pas davantage respecter les droits de ses concitoyens.

Une fois que les infractions et les peines sont ainsi déterminées par la loi, il reste à appliquer cette loi pénale aux infractions individuelles. En ce qui concerne cette application, les principes du droit enseignent tout d'abord comme un point certain que la peine ne doit frapper l'agent que dans la mesure de l'intention coupable qui a présidé à l'accomplissement de l'acte. Mais comme le principe posé plus haut, à savoir que le mépris du droit d'autrui appelle seul et toujours le châtement, comme ce principe doit être exactement et entièrement appliqué, il ne faut pas le négliger dans la répression des infractions individuelles. Dans tout méfait commis, le juge doit donc s'efforcer de pénétrer aussi exactement que possible la véritable intention de l'infracteur ; et la loi doit encore lui permettre de modifier la peine générale, suivant que le coupable a eu personnellement une vue plus ou moins nette du droit qu'il a violé.

La procédure à suivre contre l'infracteur pendant l'instruction trouve ses règles déterminées aussi bien dans les principes généraux du droit que dans ce qui vient d'être dit. Le juge doit employer tous les moyens légitimes d'arriver à la vérité ; il doit s'abstenir de tous ceux qui sont en dehors des limites du droit. En conséquence, il doit par-dessus tout distinguer soigneusement la citoyen suspect du coupable convaincu ; il ne doit jamais les traiter l'un comme l'autre. En aucun cas, il ne doit attaquer, même le coupable convaincu dans ses droits de l'homme et dans ses droits de citoyen, car celui-ci ne peut perdre les premiers qu'avec la vie et les seconds qu'en vertu d'une exclusion légale et judiciaire qui le fait sortir de la société. Tous les moyens qui renferment une tromperie doivent être défendus aussi bien que la torture. On pourrait peut-être encore les excuser en disant que le suspect ou du moins le coupable les a autorisés par ses propres actions. Mais ces moyens sont de toute façon indignes de l'État, que le juge représente. Il est clair que les procédés francs et ouverts, même contre les criminels, ont pour le caractère du peuple de salutaires conséquences. Nous en trouvons la preuve, non seulement par le raisonnement, mais aussi par l'exemple des États qui, comme l'Angleterre, jouissent sur ce point de lois excellentes.

Je dois enfin, à propos du droit criminel, essayer de résoudre une question que les efforts de la législation moderne ont rendue fort importante : la question de savoir dans quelle mesure l'État est autorisé ou obligé à prévenir les infractions avant qu'elles ne soient commises. Il n'est guère d'entreprise législative qui soit dirigée par des vues aussi philanthropiques. Le respect dont elle remplit tout homme de cœur fait courir quelque danger à l'impartialité de celui qui l'étudie. Cependant, je l'avoue, je pense que cette étude est tout à fait indispensable. Si l'on considère l'infinie variété des mouvements de l'âme qui peuvent donner naissance à l'intention criminelle, il semble non seulement impossible d'empêcher cette intention, mais encore dangereux pour la liberté d'en prévenir l'exécution. Comme j'ai essayé précédemment

(voyez le chapitre X tout entier) de définir le droit qu'a l'État de limiter les actions des individus, on pourrait croire que j'ai par là même répondu simultanément à cette question. Mais en posant alors comme certain que l'État doit entraver les actes dont les conséquences deviennent facilement dangereuses pour les droits d'autrui, les motifs que j'ai invoqués le démontrent, j'ai entendu parler de ces conséquences, qui découlent exclusivement et par elles-mêmes, de l'acte, et qui auraient pu être évitées si l'agent avait été plus prudent. Au contraire, quand il est question de prévenir le crime, on ne parle naturellement que de limiter les actions d'où découle aisément une autre action, c'est-à-dire l'accomplissement du crime. L'importante différence consiste en ceci que, dans un cas, l'âme de l'agent doit coopérer activement par une détermination nouvelle, à la production du fait, tandis que, dans l'autre cas, au contraire, le rôle de l'âme est ou entièrement nul ou purement négatif, puisqu'elle s'abstient de tout fait positif. Cela suffira, je pense, pour faire apercevoir nettement la ligne de démarcation entre ces deux ordres de choses. Toute mesure préventive des infractions doit découler des causes de ces infractions. Si l'on voulait se servir d'une formule tout à fait générale, on pourrait dire peut-être que ces causes si diverses rentrent dans le sentiment de disproportion existant entre les penchants de l'agent et la quantité des moyens légitimes de satisfaction qu'il a en son pouvoir, sentiment qui n'est pas maintenu dans de justes limites par les inspirations de la raison. En général, car en cette matière il est bien difficile de spécifier, on peut distinguer deux cas : d'abord celui où cette disproportion provient vraiment de penchants excessifs, puis celui où il naît de la rareté des moyens, même selon une échelle ordinaire. Dans les deux cas, la faiblesse de la raison et du sens moral doit encore se joindre à l'absence des causes qui empêcheraient la disproportion d'éclater en actes illégaux. Tout effort de l'État pour prévenir les infractions par la suppression de leurs causes dans la personne même de l'infracteur devra donc tendre, suivant la différence des deux cas rapportés, soit à changer et à améliorer les situations qui peuvent aisément mettre les citoyens dans la nécessité de commettre des infractions, soit à refouler les penchants qui ont l'habitude de les conduire à la violation des lois, soit enfin à donner aux principes de la raison et au sens moral une énergie plus efficace. Un autre moyen encore de prévenir les infractions est de rendre plus rares, au moyen des lois, les occasions qui en facilitent la perpétration, ou favorisent l'explosion des passions mauvaises. Examinons tous ces modes d'action sans en négliger aucun.

Le premier, qui tend à améliorer seulement les situations qui conduisent au crime, paraît être de tous celui qui entraîne le moins d'inconvénients. C'est une chose excellente par elle-même que d'augmenter l'abondance des moyens, tant de la force que de la jouissance ; la libre action de l'homme n'en est point directement entravée. À la vérité, il est incontestable qu'on peut signaler ici toutes les conséquences indiquées au commencement de cette étude comme découlant du soin pour le bien physique des citoyens. Mais si elles se produisent, c'est dans une bien faible mesure, puisque ce soin ne porte ici que sur bien peu de personnes. Toutefois, ces conséquences se produisent bien réellement, surtout la lutte entre la morale intérieure et la situation extérieure en est supprimée ; et avec elle l'influence salutaire sur la fermeté du caractère de l'agent, sur la bienveillance et le soutien réciproques des citoyens. De plus, comme il faut que ce soin ne porte que sur des individus isolés, il en résulte que l'État doit nécessairement s'occuper de la situation personnelle des citoyens. Ce sont là des inconvénients bien réels, qu'on ne saurait oublier qu'en songeant qu'évidemment la sûreté de l'État souffrirait de l'absence d'une telle préoccupation. Mais il me semble que la nécessité en peut, non sans raison, être révoquée en doute. Dans un État dont l'organisation n'impose pas aux citoyens de situations d'urgence, mais qui, au contraire, leur assure une liberté semblable à celle que cet écrit recommande, il est presque impossible que des situations comme celles que l'on a dépeintes se produisent, et qu'on ne trouve pas de moyens de salut, en dehors de toute intervention de l'État, dans la libre assistance des citoyens à moins que la cause en serait

à chercher dans la conduite de l'homme lui-même. Mais alors il n'est pas bon que l'État se jette à la traverse et trouble l'ordre de faits que l'ordre naturel des choses fait naître des actions de l'homme. Du reste, ces situations ne se produisent que si rarement, qu'en général l'intervention de l'État est inutile ; ses avantages ne sauraient l'emporter sur ces inconvénients, qu'il n'est pas besoin d'exposer en détail après tout ce que l'on en a déjà dit.

D'un ordre tout opposé sont les motifs qui militent pour et contre le second mode d'efforts, tendant à prévenir les infractions, contre celui qui prétend agir sur les penchants et les passions des hommes eux-mêmes. D'un côté, en effet, la nécessité d'une intervention paraît plus pressante lorsque, la bride leur étant lâchée, les jouissances arrivent à de plus grands excès, lorsque les âmes reculent le but de leurs désirs, et lorsque le respect du droit d'autrui, qui croît toujours avec la vraie liberté, cesse cependant d'avoir une influence suffisante. Mais, d'un autre côté, on voit toujours grandir le mal dans la mesure où la nature morale ressent chaque lien plus vivement que la nature physique. J'ai essayé d'expliquer plus haut les raisons qui font que le travail de l'État, tendant à améliorer les mœurs des citoyens, n'est ni nécessaire ni salutaire. Ces raisons s'appliquent ici dans toute leur étendue, avec cette seule différence qu'ici l'État ne veut pas réformer les mœurs en général, mais qu'il veut seulement agir sur les actes particuliers qui mettent en danger l'obéissance aux lois. Mais précisément cette différence fait que la somme des inconvénients en est augmentée. En effet, ce travail de l'État n'exerçant pas d'action générale doit d'autant moins atteindre son but, de telle sorte que le bien étroit qu'il se propose ne vient pas même compenser le mal qu'il produit. Et puis, cela ne suppose pas seulement une surveillance de l'État sur les actes privés des individus, mais suppose aussi un pouvoir d'agir sur ces actes, qui devient plus pernicieux encore à cause des personnes auxquelles il faudra le confier. Il est nécessaire, en effet, que la surveillance sur la conduite des citoyens et sur la situation qui en résulte soit confiée, soit à des gens institués ad hoc, soit à ceux qui ont déjà le titre de fonctionnaires de l'État. Cette surveillance s'exercerait ou sur tous les citoyens, ou seulement sur ceux qu'on y déclarerait soumis. De là un despotisme nouveau et plus oppresseur qu'aucun autre, quel qu'il puisse être. Cela donne lieu à la curiosité indiscreète, à l'intolérance exclusive, à l'hypocrisie et à la dissimulation. Qu'on ne me reproche point de ne dépeindre ici que des abus. En ceci, l'abus est indissolublement lié à l'institution elle-même, et j'ose dire qu'alors même que ces lois seraient aussi bien faites et aussi philanthropiques que possible, quand même elles ne permettraient aux surveillants que des recherches suivant des moyens légaux et légitimes, quand elles n'autoriseraient que des conseils ou des exhortations éloignés de toute contrainte, quand la plus stricte obéissance à ces lois serait observée, une pareille institution serait toujours inutile et nocive. Tout citoyen doit pouvoir agir librement comme il l'entend, tant qu'il ne transgresse pas la loi. Chacun doit avoir le droit de dire à tout venant, même contre toute vraisemblance au jugement d'un tiers : « Si près que je côtoie le danger de violer la loi, je n'y tomberai pas. » Gêner l'homme dans cette liberté, c'est porter atteinte à son droit, c'est nuire au progrès de ses facultés, au développement de son individualité. En effet, les formes que peuvent revêtir la morale et la légalité sont infiniment nombreuses et diverses ; et quand un tiers décide que telle ou telle manière d'agir doit nécessairement conduire à des actes illégitimes, il suit son opinion à lui ; elle peut bien être très vraie en ce qui le concerne, mais elle n'est jamais qu'une seule opinion. Admettons même qu'il ne se trompe pas, que le succès même justifie son jugement, et qu'un autre homme, sous l'influence de la contrainte à laquelle il cède ou du conseil qu'il suit sans être persuadé intérieurement, ne viole pas pour cette fois la loi, qu'il aurait violée si la contrainte ou le conseil n'avait pas existé. Cependant, pour l'infracteur lui-même, il vaut mieux subir une fois le mal de la peine et retenir la pure leçon de l'expérience, que d'éviter ce mal sans que ses idées se soient en rien rectifiées, sans que son sens moral se soit aucunement exercé. Qu'une transgression de plus à la loi trouble le repos, mais que la peine qui en résulte serve d'enseignement et d'avertissement ; pour la société, cela sera mille fois préférable au

maintien accidentel du repos, alors que la base de tout repos et de toute sûreté pour les citoyens, à savoir le respect du droit d'autrui, ne sera ni plus grande, ni augmenté par l'occasion, ni favorisé. Mais de toute façon, une pareille institution n'aura que bien difficilement l'influence dont on vient de parler. Comme tous les moyens qui ne vont pas directement à la source interne de toutes les actions, elle ne détruira pas les idées contraires à la loi, elle leur donnera simplement une autre direction et fera naître une dissimulation doublement dangereuse. J'ai toujours supposé ici que les personnes destinées à remplir cette fonction de surveillant ne produisent aucune conviction, mais qu'elles agissent seulement par des moyens extérieurs. On peut penser que je n'ai pas le droit de faire cette supposition. Qu'il soit salubre d'avoir de l'influence sur ses concitoyens et sur leur moralité par l'autorité de l'exemple et par des conseils persuasifs, c'est là une vérité tellement éclatante d'évidence qu'il n'est pas besoin de la rebattre par de longues paroles. Aussi, dans tous les cas où l'institution que j'étudie produira ce dernier résultat, mon raisonnement ne saurait être appliqué. Seulement il me semble qu'une prescription législative ne peut être qu'un moyen, non seulement inefficace, mais encore contraire à ce but qu'on se propose. D'un côté, les lois ne sont pas le lieu pour recommander la vertu, mais pour imposer des devoirs sous sanction. Et il n'est pas rare qu'en souffre la vertu, que chaque homme n'aime à pratiquer que librement. Toute prière de la loi, tout conseil donné par une autorité légale est alors un ordre auquel, en théorie, les hommes ne sont pas obligés d'obéir, mais auquel, en réalité, ils obéissent toujours. Enfin, n'est-il pas une foule de circonstances et de penchants qui peuvent les pousser à suivre un tel conseil, même contrairement à toutes les inspirations de leur conviction intérieure ? Telle est communément la nature de l'influence possédée par l'État vis-à-vis de ceux qui sont préposés au maniement de ses affaires, et dont il veut se servir pour exercer son action sur les autres citoyens. Comme ces personnes sont liées envers lui par des conventions particulières, il est évident et incontestable qu'il a sur elles plus de droits que sur le reste des citoyens. Mais s'il respecte les principes de la plus grande liberté légitime, il n'essaiera jamais de leur demander autre chose que l'accomplissement des devoirs civils en général et des devoirs particuliers que leur charge nécessite. Car en l'occurrence, il exerce une action positive manifestement exagérée toutes les fois qu'il demande à ses fonctionnaires, en vertu de leur situation spéciale, des choses qu'il lui est défendu d'exiger des autres citoyens. Sans qu'il y ait besoin d'aller au-devant d'elles, les passions des hommes ne s'offrent déjà que trop volontiers à lui. Qu'il s'applique à combattre le mal qui vient de cet empressement ; ce sera pour son zèle et sa perspicacité un travail déjà suffisant.

L'État trouve plus directement l'occasion de prévenir les infractions par la destruction des causes inhérentes au caractère des individus, dans ces hommes qui, par leurs désobéissances aux lois, font naître des craintes légitimes pour l'avenir. Pour cette raison, les législateurs modernes les plus avisés se sont-ils appliqués à faire du châtement un moyen d'amélioration. Certes, il faut écarter de la peine qui frappe les infracteurs, non seulement ce qui pourrait en quoi que ce soit nuire à leur moralité, mais il faut encore leur laisser tous les moyens, compatibles d'ailleurs avec le but de la peine, de redresser leurs idées et de purifier leurs sentiments. Toutefois, cet enseignement ne doit pas être imposé à l'infracteur. S'il l'était, il perdrait par là même son utilité et son influence ; une pareille contrainte violerait encore le droit du criminel qui n'est obligé à subir rien d'autre que la peine légale.

C'est un cas tout à fait spécial que celui où l'accusé a contre lui trop de charges pour ne pas exciter de vifs soupçons, mais pas assez pour être condamné (*absolutio ab instantia*). Faut-il alors lui concéder la liberté entière que l'on accorde aux citoyens irréprochables ? Le soin dû à la sûreté démontre que cela serait dangereux ; une surveillance assez longue sur sa conduite à venir est donc tout à fait nécessaire. Toutefois les motifs qui font que tout travail positif de l'État est dangereux et qui conseillent en général de substituer à son action, quand

cela est possible, l'action privée des individus, font qu'ici encore on doit préférer la surveillance des citoyens à la surveillance de l'État. On pourrait donc exiger que des cautions sûres se portassent garantes des personnes suspectes. Cela vaudrait mieux que de livrer celles-ci à la surveillance directe de l'État qui, lui, ne devrait intervenir qu'à défaut de caution. La législation anglaise fournit des exemples de semblables cautionnements, non pas à la vérité dans ce cas précis, mais dans des cas analogues.

Il est un dernier mode de prévenir les infractions. C'est celui qui, sans s'occuper de leurs causes, tend à empêcher leur accomplissement effectif. De tous c'est celui qui fait le moins de tort à la liberté, car c'est lui qui permet le moins l'action positive sur les citoyens. Toutefois il peut avoir des limites plus ou moins reculées. Par exemple l'État peut s'en tenir à avoir l'œil ouvert sur tout dessein illégal, et à l'arrêter avant son accomplissement ; ou bien, allant plus loin, il peut interdire les actions innocentes en soi, mais qui peuvent conduire à ce qu'une infraction soit exécutée ou seulement décidée. Ce dernier procédé porte de nouveau atteinte à la liberté des citoyens. Il montre une défiance de l'État contre eux qui est non seulement nuisible à leur caractère, mais encore contraire au but qu'il se propose ; on doit l'écarter pour les raisons mêmes qui m'ont paru repousser les autres moyens de prévenir les infractions. Tout ce que l'État peut faire doit donc être limité, tant dans l'intérêt de ses propres vues que par égard pour la liberté des citoyens. Il ne peut user que du premier de ces procédés, de celui qui consiste à surveiller le plus activement possible les transgressions de la loi, ou consommées ou projetées. Et, comme ceci ne peut pas s'appeler proprement aller au-devant des infractions, je crois pouvoir dire qu'aller vraiment au-devant des infractions est tout à fait en dehors des bornes de l'action de l'État. Mais celui-ci doit d'autant plus se montrer vigilant à ne laisser aucun crime commis sans être découvert, à ne laisser aucun crime découvert impuni, et à ne jamais le frapper d'une peine plus faible que celle édictée par la loi. En effet, la conviction que les citoyens tireront d'une expérience continue, qu'il ne leur est pas possible d'usurper le droit d'autrui sans subir une lésion proportionnée de leur propre droit, me paraît l'unique rempart de la sûreté publique, le seul moyen de fonder le respect indestructible du droit d'autrui. Et ce moyen d'agir sur le caractère de l'homme est le seul qui soit digne de lui ; car on ne doit point le contraindre ou le pousser directement à agir de telle ou de telle manière ; on doit l'y déterminer en lui montrant les conséquences qui, par la nature des choses, doivent nécessairement découler de sa conduite. Je remplacerais tous les procédés plus compliqués et plus savants en proposant simplement de faire de bonnes lois bien réfléchies ; d'édicter des peines proportionnées exactement, dans leur mesure absolue aux circonstances locales, dans leur mesure relative au degré d'immoralité des infractions ; de rechercher aussi soigneusement que possible toute violation consommée de la loi ; d'abolir la possibilité même d'un adoucissement de la peine prononcée par le juge. Ce moyen très simple agira lentement, je le reconnais, mais il agira inmanquablement, sans aucun préjudice à la liberté, mais avec une influence salutaire sur le caractère des citoyens. Je n'ai pas besoin de m'arrêter plus longtemps aux conséquences des principes posés ici, par exemple, à cette vérité déjà proclamée tant de fois, que le droit de grâce et même le droit de commutation de peine concédé au souverain devrait être entièrement aboli. Ces conséquences vont de soi. Les mesures plus directes, que doit prendre l'État pour découvrir les crimes consommés ou pour s'opposer aux crimes résolus, dépendent entièrement des circonstances particulières des situations spéciales. On ne peut hasarder aucune affirmation générale, sinon que l'État ici encore ne doit point excéder ses droits ni user de moyens inconciliables avec la liberté des citoyens ou avec leur sûreté domestique. Au contraire, il peut établir des surveillants pour les lieux publics où les crimes se commettent le plus facilement ; il peut instituer un ministère public qui, en vertu de sa charge, agira contre les personnes suspectes ; et il peut enfin édicter des lois qui obligent tous les citoyens à l'aider dans ce travail, en dénonçant non seulement les crimes projetés mais non encore commis, mais également les

crimes déjà commis, ainsi que leurs auteurs. Il doit toujours exiger ce dernier service comme un devoir, et ne jamais y pousser par la proposition de primes ou de récompenses, afin de ne pas exercer d'influence mauvaise sur le caractère des citoyens ; il doit même dispenser de ce devoir ceux qui ne pourraient pas l'accomplir sans briser les liens les plus étroits.

Enfin, avant de terminer cette matière, je dois encore faire observer que toutes les lois criminelles, aussi bien celles qui fixent les peines que celles qui déterminent la procédure à suivre, doivent être portées entièrement à la connaissance de tous les citoyens sans distinction. Il est vrai que l'on a soutenu le contraire par différentes considérations, et que l'on a mis en avant cette raison que le citoyen ne doit pas avoir le choix d'acheter le bénéfice résultant de l'acte illégitime au prix du mal renfermé dans le châtement. Mais admettons même qu'il soit possible de le tenir longtemps secret : quelque immorale que fût cette considération chez celui qui la concevrait, l'État, et en général aucun homme ne pourrait la défendre à autrui. On a démontré suffisamment, je pense, que nul ne peut infliger à titre de peine, à son semblable, un mal plus grand que celui qui lui a été occasionné par l'infraction. Sans une détermination légale l'infracteur devrait donc attendre une peine à peu près égale au prix qu'il attachait à son infraction, et comme cette appréciation serait différente suivant les personnes, il est tout naturel de déterminer par la loi une mesure fixe et de baser sur un contrat sinon l'obligation de souffrir la peine, l'obligation de ne pas dépasser arbitrairement toutes limites dans l'application de la peine. Ce secret serait encore plus illégitime dans la procédure à suivre pour la recherche des infractions. Évidemment il ne pourrait servir qu'à faire craindre l'emploi de ces moyens dont l'État lui-même ne croit pas devoir user ; or l'État ne doit jamais avoir la volonté d'agir par la crainte, car elle ne peut entretenir rien d'autre chez les citoyens que l'ignorance de leurs droits ou la peur que l'État ne respecte point ces droits.

De tout ce qui précède je tire ces grands principes généraux qui sont la base de tout droit pénal :

1° L'un des principaux moyens de maintenir la sûreté est de punir les violateurs des lois de l'État. L'État peut infliger une peine à tout acte qui porte atteinte aux droits des citoyens, et à tout acte contenant violation de l'une de ces lois, en tant que le désir de conserver la sûreté le guide dans leur rédaction.

2° La peine la plus élevée doit toujours être aussi douce que le permettent les circonstances particulières de temps et de lieu. Après celle-ci, toutes les autres peines doivent être déterminées suivant la mesure où les crimes contre lesquels elles sont dirigées, supposent le mépris du droit d'autrui de la part de l'infracteur. Par conséquent, la peine la plus grave doit frapper celui qui a violé le droit le plus fondamental de l'État lui-même ; une peine moins dure doit atteindre celui qui a lésé un droit aussi important appartenant à un citoyen isolé, et enfin une moins grave encore doit s'appliquer à celui qui a simplement transgressé une loi dont le but était d'empêcher une telle lésion, alors qu'elle n'était encore qu'à l'état de possibilité.

3° Toute loi pénale ne peut être appliquée qu'à celui qui l'a violée avec une intention coupable, et seulement dans la mesure où il a par là témoigné de son mépris pour le droit d'autrui.

4° Dans la recherche des crimes consommés, l'État doit, il est vrai, employer tout moyen convenable pour arriver à son but, mais jamais ceux qui traiteraient le citoyen simplement suspect déjà comme un criminel, ni ceux qui attaqueraient les droits de l'homme et du

citoyen, que l'État doit respecter, même dans la personne du criminel, ni ceux qui rendraient l'État coupable d'un acte immoral.

5° L'État ne doit se permettre les mesures réellement destinées à prévenir les crimes non encore commis qu'autant qu'elles empêchent leur perpétration directement. Toutes les autres sont en dehors des bornes de l'action de l'État, qu'elles s'opposent à la cause déterminante des crimes ou qu'elles tendent à empêcher des actes innocents en soi, mais pouvant aisément conduire à des infractions. Si l'on croyait apercevoir une contradiction entre ce principe et celui qui a été posé à l'occasion des actes des individus, il faudrait se rappeler qu'alors il était question de ces actes dont les conséquences peuvent par elles-mêmes léser les droits d'autrui, et qu'ici l'on ne parle que de ceux d'où un deuxième acte doit naître tout d'abord, pour que cet effet soit produit. Ainsi la dissimulation de la grossesse, pour rendre ceci frappant par un exemple, ne devrait pas être défendue afin de prévenir l'infanticide (à moins de considérer la grossesse comme un signe de l'intention de commettre ce dernier), mais elle devrait l'être comme une action qui, en elle-même et sans aucun rapport avec un acte postérieur, peut être dangereuse pour la vie et la santé de l'enfant.

XIV. Du soin de l'État pour la sûreté du point de vue de la situation à donner aux personnes qui ne sont pas en pleine possession des forces naturelles, ou dûment mûries, de l'humanité (des mineurs et des insensés). — Observations générales sur ce chapitre et les quatre précédents.

Différence entre ces personnes et les autres citoyens. — Nécessité de prendre soin de leur bien positif — Des mineurs. — Devoirs réciproques des parents et des enfants. — Devoirs de l'État. — Détermination de l'âge de la majorité. — Surveillance concernant l'accomplissement de ces devoirs. — De la tutelle après la mort des parents. — Devoirs de l'État sur ce point. — Avantages que l'on trouve à imposer autant que possible l'accomplissement particulier de ces devoirs aux communes. — Mesures à prendre pour protéger les mineurs contre les atteintes à leurs droits. — Des insensés. — Différences entre ceux-ci et les mineurs. — Grands principes tirés de ce chapitre. — Point de vue de ce chapitre, et des quatre précédents. — Détermination du rapport qui existe entre le présent travail et la théorie de la législation en général. — Indication des points de vue principaux dont toutes les lois doivent découler. — De là, certains travaux préparatoires indispensables à toute législation.

Tous les principes que j'ai essayé d'établir jusqu'ici supposent l'homme en pleine possession de ses facultés intellectuelles dûment mûries. En effet, tous s'appuient sur ceci, qu'il ne faut jamais enlever à l'homme qui pense et qui agit par lui-même, la faculté de se déterminer librement après un examen suffisant de tous les motifs de réflexion. Ces principes ne peuvent donc pas s'appliquer aux personnes qui sont privées d'une partie ou de l'intégralité de leur raison, telles que les aliénés ou les fous, ni à celles dont l'intelligence n'a pas encore atteint cette maturité qui dépend de la maturité du corps lui-même. En effet, si peu déterminée, et à dire vrai, si fautive que soit cette règle, c'est pourtant la seule qui communément, et pour le jugement des tiers, puisse être valable. Toutes ces personnes ont besoin que l'on prenne un soin positif de leur bien physique et moral, dans le sens le plus exact du mot ; pour elles le maintien purement négatif de la sûreté ne peut suffire. Pour

commencer par les enfants, qui composent la classe la plus nombreuse et la plus importante de ces personnes, ce soin, en vertu des principes du droit, appartient en propre à certaines personnes déterminées, aux parents. Leur devoir est d'élever jusqu'à l'âge de parfaite maturité les enfants auxquels ils ont donné le jour, et de ce devoir unique naissent, comme conditions nécessaires de son accomplissement, tous les droits des parents. Les enfants gardent donc tous leurs droits originels, sur leur vie, sur leur santé, sur leur fortune, s'ils en possèdent ; et leur liberté même ne doit être restreinte qu'autant que les parents le jugent nécessaire, soit pour leur éducation, soit pour le maintien du rapport de famille nouvellement créé, et en tant seulement que cette restriction ne comprend que le temps exigé pour leur développement. Les enfants ne doivent jamais se laisser imposer de force des actes dont les conséquences directes s'étendent au delà de cet âge, et peut-être sur la vie entière, comme par exemple le mariage ou le choix d'un mode de vie déterminé. Quand arrive l'âge de la maturité, l'autorité des parents doit tout naturellement cesser. Généralement, les devoirs des parents envers leurs enfants consistent à les mettre en état d'embrasser un mode de vie suivant leur libre choix, limité toutefois par leur situation particulière, et ceci d'une part en prenant soin personnellement du bien physique et moral de l'enfant, et d'autre part en mettant à disposition tous les moyens nécessaires. D'un autre côté, le devoir des enfants est de faire tout ce qui est nécessaire pour que les parents puissent accomplir ce devoir. Je passe sur tout ce qui est de détail, sur l'énumération de tout ce que ces devoirs peuvent avoir et ont nécessairement de déterminé en eux. Ceci appartient à la théorie de la législation proprement dite, et ne pourrait même pas entièrement y trouver place, car tout cela dépend en grande partie des circonstances individuelles de chaque situation particulière.

Maintenant l'État doit prendre soin d'assurer à l'encontre des parents les droits des enfants. Tout d'abord il lui faut déterminer l'âge légal de la majorité. Cet âge doit varier non seulement avec les différents climats et les différentes époques, mais encore les situations individuelles, exigeant plus ou moins de maturité de jugement, peuvent légitimement avoir sur ce point de l'influence. Ensuite l'État doit empêcher que la puissance paternelle ne dépasse ses bornes ; il doit la surveiller le plus exactement possible. Toutefois cette surveillance ne doit jamais tendre à prescrire positivement aux parents un mode déterminé d'éducation pour leurs enfants ; mais elle doit avoir sans cesse pour but négatif de maintenir mutuellement les parents et les enfants dans les limites qui leur sont fixées par la loi. Par suite, il ne paraît ni juste, ni salutaire de demander un compte détaillé et perpétuel aux parents, il faut s'en fier à eux et croire qu'ils ne négligeront pas un devoir si proche de leur cœur. Il n'y a que les cas où l'oubli de ces devoirs se produit ou est près de se produire, qui puissent autoriser l'État à se mêler de ces rapports de famille.

Après la mort des parents, les principes du droit naturel nous apprennent moins clairement à qui incombe le soin d'achever l'éducation des enfants. L'État doit donc dire positivement qui dans la parenté devra prendre la tutelle, ou si aucun d'eux n'est en état de ce faire, comment un autre citoyen devra être choisi pour l'exercer. Il doit aussi déterminer les conditions de capacité nécessaires aux tuteurs. Comme les tuteurs prennent la place des parents, ils en acquièrent tous les droits ; mais comme dans tous les cas ils sont dans un rapport moins étroit avec leurs pupilles, ils ne peuvent prétendre à une confiance égale, et l'État doit redoubler de surveillance à leur égard. Ils doivent être à chaque instant soumis à une perpétuelle obligation de rendre des comptes. Moins l'État exerce directement une influence positive, plus il reste fidèle aux principes ci-dessus développés. Ainsi il doit rendre le choix d'un tuteur, ou par les parents mourants, ou par les proches survivants, ou par les communes auxquelles les pupilles appartiennent, aussi facile que le permet le soin pour la sûreté de ces derniers. En général il est excellent de confier les détails de surveillance aux communes ; les règles qui les dirigeront, non seulement s'adapteront mieux à la situation

individuelle des pupilles, mais encore elles seront plus variées et moins uniformes ; et il sera toujours suffisamment pourvu à la sûreté des pupilles si la haute surveillance reste entre les mains de l'État lui-même.

Outre ces dispositions l'État ne doit pas se contenter de protéger les mineurs contre les autres citoyens, contre les attaques extérieures ; il doit aller plus loin. On a établi plus haut que chacun peut librement disposer de ses actes et de ses biens à sa guise. Une semblable liberté laissée aux personnes qui n'ont pas encore atteint l'âge de la maturité du jugement pourrait être dangereuse à plus d'un point de vue. Le soin d'écarter ces dangers incombe aux parents ou aux tuteurs qui ont le droit de diriger les actions des mineurs. Mais l'État doit venir à leur secours et au secours des mineurs eux-mêmes, en déclarant nuls ceux de leurs actes dont les conséquences leur seraient nuisibles. Par suite il doit empêcher que les vues égoïstes des autres hommes ne les trompent ou ne surprennent leur volonté. Lorsque cela se produit, l'État ne doit pas se contenter de contraindre l'auteur à réparer le dommage causé, il doit encore lui infliger une peine. Certaines actions pourraient, à ce point de vue, devenir punissables, bien qu'en général elles fussent en dehors du domaine de l'action de la loi. Je citerai comme exemple le concubinage dont, suivant ces principes, l'État devrait punir le responsable quand il est entretenu avec une personne mineure. Mais comme les actions humaines exigent un degré de jugement très divers et que la maturité de l'intelligence vient petit à petit, il est bon de déterminer, pour la validité de ces différents actes, différentes époques et différents degrés dans la minorité.

Ce que l'on vient de dire des mineurs s'applique encore aux aliénés et aux insensés. La seule différence qui existe est qu'ils ont besoin, non d'éducation ou de culture (à moins que l'on ne donne ce nom aux efforts à tenter pour les guérir), mais seulement de soins et de surveillance ; qu'il faut empêcher le dommage qu'ils pourraient causer à autrui, et que communément ils sont dans un état tel qu'ils ne peuvent jouir ni de leurs facultés, ni de leurs biens ; mais il ne faut pas oublier que, comme leur retour à la raison est toujours possible, on peut bien leur enlever l'exercice temporaire de leurs droits, mais non ces droits eux-mêmes. Le plan que je me suis proposé ne me permet pas de donner à ceci plus de développement, et je puis clore entièrement cette matière en formulant les principes généraux suivants :

1° Les personnes qui ne sont pas du tout en possession de leurs facultés intellectuelles, ou qui n'ont pas encore atteint l'âge nécessaire, nécessitent un soin particulier pour leur bien physique, intellectuel et moral. Ces personnes sont les mineurs et les aliénés. Parlons d'abord des premiers, ensuite des seconds.

2° En ce qui concerne les mineurs, l'État doit fixer la durée de la minorité. Comme, sous peine de produire des inconvénients très importants, elle ne doit être ni trop courte, ni trop longue, l'État doit la déterminer suivant les circonstances particulières où se trouve la nation, et pour cela le développement complet du corps peut lui servir de signe approximatif. Il est judicieux d'établir plusieurs périodes, d'augmenter la liberté des mineurs et de diminuer graduellement la surveillance qu'on exerce sur eux.

3° L'État doit veiller à ce que les parents remplissent exactement leurs devoirs envers leurs enfants, c'est-à-dire de les mettre en état, autant que le permet leur situation, de choisir et d'embrasser un mode de vie individuel lors de leur majorité, et à ce que les enfants remplissent aussi exactement leurs devoirs envers leurs parents, c'est-à-dire qu'ils fassent tout ce qui est nécessaire pour l'accomplissement du devoir des parents. Il doit faire que nul n'outrepasse pour autant les droits que lui donne l'obligation d'accomplir ce devoir. L'État doit borner là sa surveillance, et tout effort de sa part tendant à atteindre un but positif, par

exemple à favoriser tel ou tel mode de développer les facultés des enfants, est en dehors des limites de son action.

4° En cas de mort des parents, des tuteurs sont nécessaires. Par suite, l'État doit déterminer le mode suivant lequel ils seront établis, de même que les qualités qu'ils devront nécessairement posséder. Mais il fera bien d'en demander l'élection autant que possible aux parents de leur vivant, au reste de la famille, ou à la commune. La conduite des tuteurs requiert une surveillance encore plus stricte et doublement active.

5° Pour promouvoir la sûreté des mineurs et pour empêcher qu'on n'exploite à leur préjudice leur inexpérience ou leur légèreté, l'État doit déclarer nuls les actes accomplis dont les conséquences pourraient leur être nuisibles, et punir ceux qui emploient ces moyens pour favoriser leurs propres intérêts.

6° Tout ce qu'on vient de dire des mineurs s'applique aussi à ceux qui sont privés de leur intelligence, sauf les différences qui ressortent de la nature même des choses. On ne doit jamais considérer personne comme insensé, avant qu'il n'ait été formellement déclaré tel après un examen fait par des médecins sous la surveillance du juge. Et le mal lui-même doit toujours être considéré comme pouvant disparaître.

J'ai maintenant passé en revue tous les objets sur lesquels l'État peut étendre son action ; j'ai essayé, à propos de chacun, de poser les principes ultimes. Si l'on trouve cet essai trop défectueux, si l'on y cherche beaucoup d'importantes matières de législation qui sont passées sous silence, qu'on se souvienne que mon plan n'était pas d'exposer une théorie de la législation — ce serait là un ouvrage auquel ne suffiraient ni ma force, ni mon savoir —, mais seulement de déterminer la mesure suivant laquelle la législation dans ses branches diverses doit étendre ou restreindre l'action de l'État. En effet, comme on peut classer la législation suivant ses objets, de même on peut la diviser d'après ses sources. Peut-être cette dernière classification est-elle la plus profitable, surtout pour le législateur lui-même. Ces sources, ou pour m'exprimer avec plus de propriété et de justesse, les points de vue principaux d'où se démontre la nécessité des lois, se réduisent, si je ne me trompe, à trois. La législation, en général, doit définir les actes des citoyens et leurs conséquences nécessaires. Le premier point de vue par suite, est la nature même de ces actes, et celles de leurs conséquences qui découlent uniquement des principes du droit. Le second point de vue concerne spécialement l'État ; ce sont les bornes dans lesquelles il décide de renfermer son action ou l'étendue du champ qu'il veut lui donner. Le troisième point de vue enfin s'occupe des moyens dont il a nécessairement besoin pour maintenir debout l'édifice étatique tout entier, pour mettre la société à même d'atteindre son but. Toute loi imaginable se rattache forcément à l'un de ces points de vue ; mais aucune ne doit être édictée sans qu'ils soient réunis, et c'est précisément ce caractère exclusif de l'intention du législateur qui rend tant de lois défectueuses. Ce triple dessein rend par-dessus tout nécessaires, pour toute législation, trois sortes de travaux préparatoires : 1° une théorie du droit complète et générale ; 2° une détermination nette du but que l'État devrait se proposer, ou, ce qui au fond est la même chose, une fixation exacte des limites dans lesquelles il doit renfermer son action ; ou bien une exposition du but particulier que se propose en réalité telle ou telle société ; 3° une théorie des moyens nécessaires à l'existence de l'État, et comme ces moyens tendent à renforcer ou à rendre possible l'action de l'État, une théorie de la science politique et financière ; ou bien l'exposition du système politique et financier une fois qu'il a été choisi. Dans ce court aperçu qui permet plusieurs subdivisions, j'observe que seul le premier des points de vue signalés est éternel et immuable comme la nature même de l'homme, tandis que les autres peuvent donner prise à certaines modifications. Toutefois si ces modifications

se produisent non en vertu de raisons entièrement générales ou admises à peu près par tout le monde, mais en vertu d'autres circonstances fortuites, si par exemple il existe dans l'État un système politique bien affermi, des institutions financières inaltérables ; s'il en est ainsi, le second de ces points de vue présente de graves embarras et fait très souvent que le premier en souffre. On trouverait certainement la cause de la ruine de bien des États dans des collisions de cette nature.

J'espère avoir assez nettement fait connaître le plan que je me suis proposé en essayant d'exposer ces principes de législation. Mais, même dans ces limites étroites, je suis loin de me flatter d'avoir réussi dans ce dessein. Peut-être la justesse des principes exposés n'a-t-elle dans son ensemble à redouter que peu d'objections, mais certainement cette exposition n'est ni aussi complète ni aussi nettement déterminée qu'il le faudrait. Même pour établir les principes les plus élevés, et a fortiori pour cela, il est nécessaire de descendre dans le détail des choses. Mais mon plan ne me permettait pas de le faire ; et si je me suis efforcé d'accomplir pour moi seul ce travail comme préparation à ce petit livre que je viens d'écrire, un pareil effort n'est jamais couronné du succès que l'on désirerait. Ainsi je reconnais volontiers que j'ai tracé les divisions qui devraient être remplies, plutôt que je n'ai développé suffisamment l'ensemble. Toutefois ce que j'ai dit suffira, je l'espère, à faire bien ressortir l'idée qui domine ce travail, à savoir que l'objet le plus important de l'État doit toujours être le développement des facultés des citoyens isolés dans leur individualité, que par suite il doit permettre à son action de s'exercer seulement sur ce qu'ils ne peuvent pas se procurer à eux-mêmes, c'est-à-dire sur l'obtention de la sûreté ; et que c'est là le seul moyen vrai et indéfectible pour relier à l'amiable par un lien solide et durable, deux choses qui paraissent se combattre entre elles, le but de l'État lui-même en bloc, et la somme de toutes les tendances des citoyens isolés.

XV. Du rapport qui existe entre les moyens nécessaires à la conservation de l'édifice étatique en général et la théorie ci-dessus développée. Fin du développement théorique.

Institutions financières. — Constitution politique intérieure. — Examen de la théorie ci-dessus développée au point de vue du droit. — Point de vue principal de cette théorie tout entière. — Dans quelle mesure l'histoire et la statistique peuvent-elles lui être utiles ? — Distinction entre les rapports des citoyens avec l'État et leurs rapports les uns avec les autres. — Nécessité de cette distinction.

Comme j'ai terminé maintenant ce qui me restait à dire pour remplir le plan esquissé plus haut, j'ai dès lors répondu à la question posée aussi complètement et aussi exactement que mes forces m'ont permis de le faire. Je pourrais m'arrêter ici, si je ne devais encore aborder un sujet dont l'influence sur toutes les matières qui précèdent peut être considérable ; je veux parler des moyens qui non seulement rendent possible l'action de l'État, mais qui doivent encore lui garantir à lui-même son existence.

Pour atteindre son but, si restreint qu'il soit, l'État doit avoir des revenus suffisants. Mon ignorance de tout ce qu'on appelle les finances, me contraint ici d'être bref. D'ailleurs ce point ne rentre pas nécessairement dans le plan que je me suis tracé. J'ai fait observer en commençant que je ne m'occupe point du cas où le but de l'État se mesure sur la quantité des moyens d'action, mais de celui où ces moyens se mesurent sur le but à atteindre (voyez

chapitre III, au commencement). La liaison des idées me conduit seulement à remarquer qu'en ce qui concerne les institutions financières, il ne faut pas plus qu'ailleurs négliger d'étudier le vrai but de l'homme dans la société, par suite de limiter celui de l'État. C'est ce que nous apprend assez le regard, même le plus superficiel, sur cette multitude de dispositions de police et de finances. Suivant moi il y a pour l'État trois sortes de revenus, provenant : 1° des propriétés qui lui appartenaient originairement ou de celles qu'il a acquises ; 2° des impôts directs, 3° et des impôts indirects. Toute propriété de l'État entraîne avec elle des inconvénients. J'ai déjà parlé ci-dessus (ch. III) de la prépondérance qu'a toujours l'État comme État ; s'il est propriétaire, il entrera nécessairement dans beaucoup de rapports privés. Par suite, dans les cas où le besoin, pour lequel seul on désire la constitution d'un État, n'existe pas, le pouvoir se fera sentir néanmoins, bien qu'il n'ait été accepté qu'en vue de ce besoin. Certains inconvénients se rattachent aussi aux impôts indirects. L'expérience nous apprend quel nombre énorme de dispositions supposent l'organisation et la perception de ces impôts. Et certes ce n'est pas dans les développements qui précèdent qu'on en trouvera la justification. Restent donc les seuls impôts directs. Parmi les systèmes possibles d'impôts directs, c'est évidemment celui des physiocrates qui est le plus simple. Seulement on peut soulever contre lui une objection, souvent faite d'ailleurs : ce système ne tient pas compte d'un des produits les plus naturels, de la force humaine, qui, dans ses effets, dans ses travaux, étant considérée par nos institutions comme une marchandise, doit nécessairement être soumise à l'impôt. Si l'on considère, non à tort, que le système des impôts directs auquel je reviens, est en réalité le plus mauvais et le plus inconvenant de tous les systèmes financiers, il ne faut pas oublier toutefois que l'État dont l'action est renfermée dans des limites si étroites, n'a nul besoin de gros revenus, et que, n'ayant aucun intérêt propre et distinct de celui des citoyens, sa sûreté la plus grande gît dans le secours d'une nation libre et à l'aise. C'est ce que nous enseigne l'expérience de tous les temps.

Si l'organisation des finances peut apporter des obstacles à l'application des principes ci-dessus exposés, il en est de même et plus encore peut-être de l'organisation politique intérieure. Car il faut trouver moyen de relier les parties gouvernante et gouvernée de la nation, d'assurer à la première la possession du pouvoir qui lui est confié, et à la seconde la jouissance de la liberté qui lui reste. Dans les différents États, on a essayé d'atteindre ce but de manière diverse, tantôt en augmentant la force du gouvernement, ce qui est périlleux pour la liberté, tantôt en juxtaposant plusieurs pouvoirs opposés entre eux, tantôt en répandant parmi la nation un esprit favorable à la constitution. Ce dernier moyen, si beau qu'il apparaisse parfois, surtout dans l'antiquité, devient très aisément nuisible au progrès de l'originalité personnelle des citoyens ; il produit souvent l'uniformité ; par suite il est mauvais, du moins dans le système que j'ai présenté. Le mieux serait de choisir une organisation politique ayant sur le caractère des citoyens aussi peu que possible d'influence positive spéciale et ne produisant en eux rien autre chose que le plus grand respect pour le droit d'autrui, uni à l'amour enthousiaste de leur propre liberté. Je n'essayerai pas de rechercher ici laquelle des organisations pourrait atteindre ce but. Cette recherche appartient évidemment à une théorie exclusivement politique. Je me contenterai de quelques courtes observations qui montreront du moins clairement la possibilité d'une semblable organisation. Le système que j'ai présenté renforce et multiplie l'intérêt privé des citoyens ; il semble donc qu'il affaiblisse l'intérêt public. Mais il relie si étroitement le second au premier, que celui-ci s'appuie sur celui-là. Tous les citoyens le reconnaîtront, puisqu'ils veulent posséder la liberté et la sûreté. Aussi ce système maintiendrait-il mieux que tout autre chose l'amour de la constitution, que l'on s'efforce souvent en vain de produire par tant de moyens artificiels. Et puis il arrive que l'État qui veut moins agir a besoin de moins de puissance et, par suite, de moins de moyens de défense. Enfin on comprend aisément que toutes les fois qu'il faudra

sacrifier aux résultats la force et la jouissance, afin de les empêcher l'une et l'autre de décroître davantage, ce dernier système devra toujours être appliqué.

Maintenant j'ai répondu complètement, dans la mesure des forces qui m'ont été départies, à la question proposée ; j'ai fixé de tous côtés à l'action de l'État les limites qui m'ont paru profitables et nécessaires. Cependant je ne me suis jamais placé que du point de vue du plus grand avantage possible ; il pourrait être intéressant de se mettre maintenant au point de vue du droit. Mais quand une société politique a réellement et librement déterminé un certain but et certaines bornes à l'action de l'État, ce but et ces bornes sont évidemment légitimes, pourvu qu'elles soient de telle nature que leur définition rentre dans le pouvoir de ceux qui l'ont formulée. Toutes les fois qu'une telle définition expresse n'existe pas, l'État doit naturellement chercher à refouler son action dans les limites que lui fixe la théorie pure et ne se préoccuper que des obstacles qui produiraient un plus grand inconvénient, s'ils étaient négligés. La nation peut donc poursuivre l'application de cette théorie dans la mesure où ces obstacles ne rendent pas cette application impossible, mais jamais au delà. Dans ce qui précède je n'ai point parlé de ces obstacles ; jusqu'ici je me suis borné à développer la théorie pure. En général je me suis efforcé de rechercher la situation la plus avantageuse pour l'homme dans l'État. Elle m'a semblé consister en ce que l'individualité la plus variée, la personnalité la plus originale soit ajoutée à l'union la plus diverse et la plus profonde de plusieurs hommes les uns vis-à-vis des autres, problème que la plus grande somme de liberté pourrait seule résoudre. Démontrer la possibilité d'une organisation étatique qui entraverait l'homme aussi peu qu'on l'imagine, tel est le but de ce travail, tel a été depuis longtemps l'objet de toutes mes réflexions. Je m'estimerai heureux si j'ai prouvé que ce principe doit être l'idéal du législateur dans toutes les dispositions qu'il édicte.

L'histoire et la statistique, dirigées l'une et l'autre vers ce but, pourraient donner beaucoup d'éclaircissement à ces idées. La statistique m'a paru souvent avoir besoin d'une réforme générale. Au lieu de présenter des données de grandeur uniquement sur le nombre des habitants, sur la richesse, sur l'industrie d'un État, desquelles il n'est jamais possible de déduire avec sûreté sa situation vraie ; elle devrait, en partant de la complexion naturelle du sol et des habitants, essayer d'indiquer l'étendue et le mode de leurs forces actives, passives et jouissantes, et faire voir peu à peu les modifications que ces forces reçoivent en partie des rapports des citoyens entre eux, en partie de la constitution de l'État. Car en effet, la constitution de l'État et l'union nationale, si étroitement qu'elles soient liées l'une à l'autre, ne doivent jamais être confondues. Sans doute, l'organisation sociale assigne aux citoyens, soit par la force et la contrainte, soit par la coutume et la loi, un rapport déterminé ; mais il en est encore un autre, librement choisi par eux, infiniment varié et changeant souvent. Et c'est celui-ci, c'est la libre action du peuple sur lui-même qui donne tous les biens dont le désir pousse les hommes à vivre en société. L'organisation de l'État proprement dite lui est subordonnée ; celle-ci est le moyen, l'autre est le but ; on la prendra toujours comme un moyen nécessaire et même comme un mal nécessaire, car elle est toujours liée à des restrictions de la liberté. Faire voir les conséquences fâcheuses que produit sur le bonheur, sur les facultés et sur le caractère des hommes la confusion de la libre action du peuple avec l'action imposée de l'État, tel était donc aussi le but secondaire de cette étude.

XVI. Application aux faits de la théorie ci-dessus développée

Du rapport des vérités théoriques en général avec l'application. — La prudence nécessaire. — Dans toute réforme le nouvel ordre de choses doit se relier au précédent. —

Cela réussit le mieux si l'on laisse commencer la réforme dans les idées des hommes. — De là certains principes applicables à toutes les réformes. — Leur application à la présente étude. — Principaux caractères du système qu'on vient d'établir. Dangers que peut renfermer son application. — De là, nécessité de procéder par gradation successive. — Grand principe à déduire de ceci. — Liaison qui rattache ce principe aux principes fondamentaux de notre théorie. — Principe de la nécessité découlant de cette combinaison. — Ses avantages. — Conclusion.

Tout développement de vérités ayant trait à l'homme, et spécialement à l'homme agissant, conduit au désir de voir appliqué ce que la théorie démontre comme vrai. Ce désir est en harmonie avec la nature de l'homme qui ne se contente si rarement du charme bienfaisant et calme de l'idée pure ; il devient plus vif lorsque notre cœur s'intéresse au bonheur de la société. Mais, si naturel que soit par lui-même ce désir, si noble que soit la source d'où il découle, il lui est pourtant arrivé souvent de produire des conséquences fâcheuses, plus fâcheuses même que la froide indifférence ou bien — car le même effet peut sortir de deux causes contraires — que cette ardeur de l'âme qui s'intéresse moins à la réalité et ne se délecte que de la beauté de l'idée pure. En effet, la vérité, quand elle enfonce profondément ses racines, fût-ce dans un seul homme, étend toujours à la vie réelle ses conséquences salutaires ; seulement cette action s'accomplit avec plus de lenteur et moins de bruit. Au contraire, ce que l'on transporte brusquement dans le domaine de la réalité, perd souvent sa forme primitive dans la translation même, et ne réagit même pas sur les idées. Ainsi, il existe des idées que le sage n'essayerait jamais de réaliser. Dans aucun temps la réalité n'est prête à accueillir les créations de l'esprit, même les plus belles et les mieux réfléchies. L'idéal est fatalement destiné à flotter toujours comme un modèle inaccessible dans l'âme de l'artiste. Il suit de là qu'une prudence plus qu'ordinaire est indispensable même dans l'application de la théorie la plus sûre et la plus logique. Je veux donc, avant de terminer ce travail, rechercher aussi complètement et en même temps aussi brièvement que mes forces me le permettront, dans quelle mesure les principes développés précédemment peuvent être transportés dans le domaine de la réalité. Cette recherche pourra me garder contre le reproche d'avoir, par ce qui précède, voulu régenter directement les faits, ou désapprouver ce qui dans la réalité peut être en désaccord avec ce que j'ai dit. C'est là une présomption dont je serais encore fort éloigné même si je considérais tout ce que j'ai dit comme entièrement exact et tout à fait hors de doute.

Dans toute transformation du présent, une situation nouvelle doit naître et succéder à la précédente. Mais chaque situation dans laquelle se trouvent les hommes, chaque objet qui les entoure produit dans leur être intérieur une certaine forme déterminée et arrêtée. Cette forme ne peut pas changer selon une conception arbitraire, choisie d'avance par l'esprit. On manque le but qu'on se propose en même temps que l'on détruit la force, si l'on impose à l'homme une forme non convenable. Si l'on jette un coup d'œil sur les plus importantes révolutions de l'histoire, on découvrira sans peine que la plupart d'entre elles sont nées des révolutions périodiques de l'esprit humain. On est confirmé davantage encore dans cette idée si l'on étudie les forces qui, en réalité, causent tous les changements qui arrivent sur notre globe, et si l'on se rend compte que parmi elles ce sont les forces humaines qui jouent le rôle principal ; car les forces de la nature physique, à cause de leur marche régulière et de leur retour éternellement uniforme, sont moins importantes à cet égard, et celles des êtres sans raison sont insignifiantes en soi. La force humaine, dans une période donnée, ne peut se manifester que d'une seule manière, mais ce mode de manifestation peut se diversifier à l'infini. Considérée dans chaque moment séparé, elle présente donc un aspect exclusif ; considérée dans une série de périodes, elle offre l'image d'une admirable variété. Tout état antérieur ou bien produit tout seul l'état qui lui succède, ou du moins empêche que des circonstances

extérieures ne puissent produire autre chose. Cet état antérieur et la modification qu'il reçoit déterminent aussi par suite le mode même suivant lequel la nouvelle situation doit agir sur les hommes ; et la puissance de cette détermination est si grande, que même ces circonstances en reçoivent souvent par là même une forme entièrement nouvelle. Il suit de là que tout ce qui arrive sur la terre peut être appelé bon et salutaire, parce que c'est la force intérieure de l'homme qui s'empare de toutes choses, de quelque nature qu'elles soient, et parce que cette force intérieure ne peut agir que favorablement, quoique à des degrés divers, dans toutes ses manifestations, puisque chacune d'elles, en effet, lui donne plus d'énergie ou de finesse. De là résulte encore que l'on pourrait peut-être présenter l'histoire universelle du genre humain uniquement comme la série logique et naturelle des révolutions de la force humaine. Ce serait là peut-être non seulement la manière d'étudier l'histoire la plus féconde en enseignements, mais encore tous ceux qui s'efforcent d'agir sur les hommes, apprendraient ainsi dans quelles voies de progrès ils doivent essayer de mettre et de diriger la force humaine, et dans lesquelles ils ne devraient jamais vouloir la placer. Ainsi, de même que la force intérieure de l'homme, par sa dignité, mérite qu'on la respecte grandement, de même elle impose le respect par la vigueur avec laquelle elle se soumet toutes les autres choses.

Donc, qui voudra entreprendre le difficile travail d'entrelacer savamment un nouvel état de choses dans un autre qui le précédait, devra ne jamais perdre de vue cette force. Il devra tout d'abord attendre la pleine action du présent sur les esprits. S'il voulait trancher dans le vif, peut-être pourrait-il changer la forme extérieure des choses, mais non pas la disposition intérieure de l'homme, et celle-ci s'infiltrerait toujours dans toutes les nouveautés qu'on lui aurait imposées de force. Et qu'on ne croie pas que plus on laissera de plénitude à l'action du présent, plus l'homme aura de répugnance pour un état de choses nouveau. Précisément, dans l'histoire de l'homme, les extrêmes se relient le plus fortement les uns aux autres, et tout état extérieur, quand on le laisse agir sans entraves, travaille à sa propre ruine au lieu de travailler à son affermissement. Ceci nous est démontré non seulement par l'expérience de tous les temps, mais cela est encore conforme à la nature de l'homme, aussi bien de l'homme actif que de l'homme passif ; de l'homme actif qui ne s'arrête jamais à un objet plus longtemps que son énergie n'y trouve de matière, et qui passe d'autant plus aisément à autre chose qu'il s'est livré en toute liberté au travail qu'il va quitter ; de l'homme passif, en qui à la vérité la durée de l'oppression émousse la force ; mais, en même temps, cette durée de l'oppression fait qu'on la ressent plus vivement. Même sans porter une atteinte directe à la forme présente des choses, il est possible d'agir sur l'esprit et sur le caractère des hommes, et de leur donner une disposition qui cesse d'être en harmonie avec la situation actuelle. C'est ceci que le sage tentera de faire. C'est là la seule voie de réaliser le plan de réforme, exactement tel que la pensée l'a conçu ; par toute autre voie, ce plan sera modifié, changé, dénaturé, au travers des éléments de l'état précédent qui restent dans les faits et dans l'esprit des hommes ; sans compter le mal que l'on cause toujours quand on trouble la marche naturelle du développement humain. Une fois cet obstacle écarté, la situation qu'on a décidé d'établir pourra exercer son action entière, en dépit de l'état antérieur et de la situation présente qu'il a produite ; alors, rien ne devra plus s'opposer à l'exécution de la réforme. Les règles générales de la théorie de toute réforme devraient donc peut-être présenter comme suit :

1° Transporter dans la réalité les règles de la théorie pure, alors, mais jamais avant, que les faits ne les empêchent plus de produire dans toute leur étendue les effets qu'elles produiraient toujours, si aucun élément étranger ne venait s'y mêler.

2° Pour accomplir le passage de la situation présente à l'état nouveau que l'on projette, faire autant que possible que toute réforme découle des idées et de l'esprit des hommes.

Dans l'exposition des principes purement théoriques que j'ai présentés, mon point de départ, il est vrai, a toujours été la nature de l'homme, et j'ai toujours supposé une mesure commune, non une mesure extraordinaire de forces. Mais je me suis toujours représenté l'homme avec la forme qui lui est nécessairement propre, avant qu'il ne soit modifié par aucune situation spéciale. Or, nulle part un tel homme ne se rencontre ; partout le milieu dans lequel il vit lui a déjà donné une forme positive plus ou moins détournée. Ainsi, quand un État s'est efforcé d'étendre ou de restreindre les limites de son action suivant les principes d'une théorie vraie, il doit tenir très grand compte de cette forme. Le manque d'harmonie entre la théorie et la réalité, en ce qui concerne ce côté de l'administration de l'État, se résoudra toujours, à la vérité, comme il est facile de l'apercevoir, en un manque de liberté, et ainsi l'on peut croire que le relâchement des liens est toujours possible, et toujours salutaire. Mais, si vraie que soit en elle-même cette proposition, il ne faut pas oublier que ce qui, d'un côté, et en tant que lien, enchaînera la force, d'un autre côté sera pour l'homme une occasion d'exercer son activité. Au commencement de ce travail déjà j'ai fait observer que l'homme a plus de penchant pour la domination que pour la liberté : l'édifice du pouvoir ne contente pas seulement le souverain qui l'élève et le maintient ; les sujets aussi sont satisfaits par la pensée qu'ils sont les parties d'un tout qui s'élève au-dessus des forces et s'étend au delà de la durée d'une génération. Par conséquent, là où cette opinion est encore dominante, l'énergie doit nécessairement s'évanouir, et la somnolence et l'apathie doivent apparaître lorsque l'on veut forcer l'homme à agir seulement en soi et pour soi, seulement dans le cercle qu'embrassent ses forces individuelles, seulement pour le temps qu'il a à vivre. À la vérité, ce n'est que de cette manière qu'il agit sur le cercle le plus illimité pour la durée la plus impérissable ; mais aussi son action n'est pas si immédiate ; il répand une semence qui germe d'elle-même plutôt qu'il n'élève des édifices qui montrent directement les traces de sa main. Il faut nécessairement un plus haut degré de culture pour préférer l'activité qui ne fait que donner des forces, et qui confie à ces dernières la production des résultats, à cette autre activité qui crée directement par elle-même les résultats. Ce degré de culture est la vraie maturité de la liberté. Toutefois, cette maturité ne se trouve nulle part dans sa perfection, et, suivant ma conviction, une telle perfection restera par ailleurs toujours étrangère à l'homme sensuel et si volontiers extraverti.

Qu'aurait donc à faire l'homme d'État qui voudrait entreprendre un pareil changement ? D'abord, à chaque pas nouveau qu'il ferait en dehors de la voie tracée par la situation actuelle des choses, suivre strictement la théorie pure, à moins qu'il n'existe dans le présent une circonstance qui, si l'on voulait se fonder uniquement sur la théorie, changerait ou anéantirait tout ou partie de ses conséquences. En second lieu, il devrait laisser subsister sans y toucher toutes les restrictions à la liberté, fondées sur l'état présent des choses, jusqu'à ce que les hommes feraient comprendre par des signes infaillibles qu'ils les considèrent comme des liens oppressifs, qu'ils en ressentent le poids, et qu'en ce point ils sont mûrs pour la liberté ; mais alors, il faudrait faire disparaître ces restrictions à la liberté sans tarder. Enfin, cet homme d'État devrait employer tous les moyens de promouvoir la maturité du peuple pour la liberté. C'est là incontestablement la chose la plus importante et la plus simple dans ce système ; car rien ne nous apprend aussi bien à être dignes de la liberté que la liberté elle-même. Cette proposition ne sera pas admise, il est vrai, par ceux qui se sont si souvent servis de ce prétendu manque de maturité comme d'un prétexte pour faire durer l'oppression. Pourtant elle s'ensuit, je crois, incontestablement de la nature même de l'homme. Le manque de maturité pour la liberté ne peut venir que du manque de forces intellectuelles et morales ; on ne combattra cette insuffisance qu'en augmentant ces forces ; pour les augmenter, il faut qu'elles s'exercent ; pour qu'elles s'exercent, il faut la liberté qui fait naître l'esprit d'initiative. Seulement ce n'est pas, à proprement parler, donner la liberté que d'écarter des liens, quand celui qui les porte n'en souffre pas. Mais il n'existe aucun homme au monde, si abandonné

qu'il soit de la nature, si abaissé qu'il soit par sa condition, chez qui cela est vrai pour tous les liens qui le tiennent. Ainsi donc, qu'on les écarte peu à peu et successivement, à mesure que s'éveille le sentiment de la liberté, et à chaque nouveau pas, on accélérera le progrès. De grandes difficultés peuvent encore résider dans la reconnaissance des indices caractéristiques de ce réveil. Mais ces difficultés ne sont pas tant dans la théorie que dans l'application, qui, sans doute, ne permet jamais de règles spéciales, mais qui, ici comme partout, ne peut être que l'œuvre du génie. En théorie, j'essayerais de m'expliquer ce point d'ailleurs fort compliqué de la manière suivante :

Le législateur devrait inéluctablement avoir deux choses devant les yeux : 1° la théorie pure développée jusque dans le détail le plus exact ; 2° l'état des faits particuliers qu'il aurait décidé de changer. Il devrait non seulement maîtriser la théorie dans toutes ses parties de la manière la plus exacte et la plus complète ; mais il devrait encore avoir présentes à l'esprit les conséquences nécessaires de chacun des principes dans toute leur étendue, dans leurs divers entrecroisements et dans leur dépendance mutuelle les uns des autres, si ces principes ne pouvaient pas tous être réalisés à la fois. Il devrait encore — et ce point serait à coup sûr infiniment plus difficile — prendre connaissance de la réalité des faits, de tous les liens que l'État impose aux citoyens, de tous les liens que ceux-ci s'imposent à eux-mêmes, avec la sanction de l'État, contre les règles pures de la théorie, et de toutes les conséquences qui en résultent. Le législateur devrait alors comparer l'un avec l'autre ces deux tableaux, l'un des principes, l'autre des faits ; et pour transporter dans la réalité un précepte de la théorie, il devrait choisir l'instant où, suivant la comparaison, il se trouverait que, même après cette translation, le principe resterait le même, et de plus produirait les effets que le premier tableau présente. Ou bien, si ces conditions ne pouvaient être remplies, ce moment serait celui où l'on pourrait prévoir que ce défaut se corrigerait aussitôt que la réalité se rapprocherait davantage de la théorie. Car c'est ce but suprême, ce rapprochement complet, qui doit inlassablement attirer les regards du législateur.

Cette proposition, pour ainsi dire figurée, peut paraître étrange, et peut-être plus que cela encore. On pourra dire que ces tableaux ne peuvent pas même demeurer fidèles et qu'il est impossible de les comparer avec exactitude. Toutes ces objections sont fondées, mais elles perdent beaucoup de leur force quand on songe que la théorie réclame toujours la liberté, tandis que les faits, en tant qu'ils s'en écartent, présentent toujours la contrainte. Si l'on ne remplace pas toujours la contrainte par la liberté, c'est qu'on ne peut pas faire autrement, et cette impossibilité, d'après la nature même des choses, ne peut avoir qu'une des deux raisons suivantes : 1° ou l'homme, ou les faits ne sont pas encore mûrs pour la liberté ; et par suite — ce qui peut provenir tout à la fois et de l'homme et de la situation —, la liberté détruirait les éléments sans lesquels on ne peut imaginer aucune liberté, ni même l'existence ; 2° ou bien, — ce qui est une conséquence uniquement de la première cause — la liberté ne produirait pas les effets salutaires qui l'accompagnent toujours quand elle n'est pas artificielle. Cependant, on ne peut juger les deux états sociaux qu'en se les représentant l'un et l'autre, la situation actuelle et la situation réformée, dans toute leur étendue, et qu'en comparant soigneusement entre elles leur forme et leurs conséquences. La difficulté s'amointrit encore davantage quand on considère que l'État lui-même n'a jamais le pouvoir ou d'opérer une réforme avant qu'il se produise chez les citoyens des signes de réclamation, ou d'écarter des liens avant que leur vice devienne frappant ; que, par suite, l'État n'a en général qu'à remplir le rôle de spectateur, et, si l'occasion se présente, de détruire une disposition restrictive de la liberté, il n'a qu'à en apprécier la possibilité ou l'impossibilité, enfin il n'a qu'à se laisser guider par la nécessité. En terminant, je n'ai pas besoin de faire remarquer qu'il n'a été question ici que du cas où, en général, une réforme est possible à l'État non seulement du point de vue matériel, mais encore moral, où par suite les principes du droit ne s'y opposent point. Seulement, dans ce dernier

cas, il faut ne pas oublier que le droit naturel et universel est l'unique base de tout droit positif ; qu'en conséquence il faut toujours remonter au premier. Pour citer un axiome juridique qui est comme la source de tous les autres, personne ne peut jamais, en aucune manière, avoir la faculté de disposer des forces ou du bien d'un autre homme sans ou contre sa volonté.

Cela dit, j'ose poser le principe suivant :

L'État doit, en vue des limites de son action, rapprocher la situation réelle des choses de la juste et vraie théorie, autant que la possibilité le lui permet et que des motifs de vraie nécessité ne l'en empêchent pas. La possibilité existe quand les hommes sont suffisamment prédisposés à la liberté ; cette liberté qui, comme l'enseigne la théorie, peut toujours produire les effets salutaires qui ne manquent jamais d'en découler quand aucun obstacle ne vient les arrêter. Pour qu'il y ait, au contraire, une nécessité à ce que l'État s'abstienne de travailler à atteindre ce but, il faudrait que la liberté accordée détruise les résultats dont l'absence non seulement étoufferait tout progrès à venir, mais compromettrait l'existence même de la société. Pour apprécier la possibilité ou la nécessité, on doit toujours comparer soigneusement la situation actuelle et la situation modifiée, ainsi que leurs conséquences respectives.

Cette règle fondamentale découle entièrement de l'application sur ce cas précis du principe posé plus haut à propos de toutes les réformes. En effet, aussi bien quand il manque encore quelque chose pour que la nation soit prête à la liberté, que quand les résultats nécessaires dont on a parlé en souffriraient, la réalité empêche les règles de la théorie pure de produire les conséquences qu'elles produiraient toujours si aucun élément étranger ne venait s'y mêler. Je n'ajoute donc rien pour développer davantage le principe posé. À la vérité, je pourrais classer les situations possibles que présentent les faits, et démontrer comment la théorie s'y applique. Or, ce faisant, j'irais contre mes propres principes. Car j'ai dit, en effet, qu'une pareille application exige l'étude de l'ensemble et de chacune des parties qui le composent dans leur contexte le plus exact ; or, on ne peut présenter un tel ensemble au moyen de simples hypothèses.

Si je rattache à cette règle sur la conduite pratique de l'État les lois que la théorie ci-dessus développée lui imposerait, il en résulte qu'il ne devrait jamais permettre qu'à la nécessité de déterminer la sphère de son activité. En effet, la théorie lui permet seulement de prendre soin de la sûreté, parce que c'est là le seul but que l'homme ne puisse pas atteindre à lui seul ; ce soin est donc le seul qui soit nécessaire. La règle de la conduite pratique lie l'État étroitement à la théorie, en tant que les circonstances actuelles ne l'obligent pas absolument de s'en écarter. C'est donc le principe de la nécessité auquel tendent, comme à leur but suprême, toutes les idées exprimées dans ce travail. En théorie pure, seul le caractère propre de l'homme à l'état naturel détermine les limites de cette nécessité ; dans l'application, la personnalité de l'homme, tel qu'il est en réalité, vient s'y ajouter. Ce principe de la nécessité devrait, suivant moi, servir de règle suprême à tout travail ayant l'homme pour objet. Car c'est le seul qui conduise à des résultats certains et infaillibles. Le critère de l'utilité qu'on pourrait lui opposer ne permet aucun jugement clair et sûr. Il exige des calculs de probabilités qui forcément ne peuvent point être exempts d'erreurs, et qui, de plus, courent le risque d'être déjoués par les moindres circonstances imprévues. Au contraire, la nécessité s'impose à l'âme avec puissance, et ce qu'elle commande est toujours non seulement utile, mais indispensable. De plus, l'utilité, ayant un nombre infini de degrés divers, rend nécessaires une foule d'institutions nouvelles qui se succèdent, tandis que, tout au rebours, quand on s'en tient à ce que la nécessité exige, tout en laissant plus de jeu à la force proprement dite, on diminue le besoin que l'on peut en avoir. Enfin, la préoccupation de l'utile conduit surtout à des

dispositions positives, la préoccupation du nécessaire surtout à des dispositions négatives ; en effet — étant donné la force de l'énergie dont dispose l'homme — la nécessité ne conduit presque jamais qu'à la délivrance de tout lien qui le comprime. De toutes ces raisons, — qu'une analyse plus détaillée pourrait accompagner de beaucoup d'autres — il résulte qu'il n'est point de principe aussi bien compatible que celui-ci avec le respect dû à la personnalité d'êtres conscients et actifs, et avec le soin de la liberté qui naît de ce respect. Enfin, le seul moyen infaillible de donner aux lois la puissance et l'autorité est de les faire naître exclusivement de ce principe. On a proposé des moyens de plus d'une espèce pour arriver à ce but ; comme moyen le plus sûr, on a voulu persuader les citoyens de la qualité et de l'utilité des lois. Mais en admettant, dans un cas déterminé, cette qualité et cette utilité, on se convainc toujours avec peine de l'utilité d'une disposition ; des avis différents entraînent des partis divers, et le penchant lui-même prend le dessus sur la conviction, car l'homme qui saisit toujours aisément l'utilité qu'il reconnaît par lui-même, résiste à celle qu'on lui impose. Au contraire, chacun incline volontairement la tête sous le joug de la nécessité. Quand on se trouve engagé dans une situation compliquée, il est sans doute plus difficile à percevoir même le nécessaire ; mais précisément l'observation de ce principe rend toujours la situation plus simple et en rend toujours la vue plus facile.

J'ai maintenant parcouru la carrière que je m'étais tracée au commencement de ce travail. Je me suis toujours senti animé du respect le plus profond pour la dignité intérieure de l'homme et pour la liberté, qui seule est en harmonie avec cette dignité. Puissent mes idées et l'expression dont je les ai revêtues n'être pas indignes de ce sentiment !