

De l'origine de la justice et de la propriété

David Hume

Extrait du Traité de la nature humaine, Livre III : De la morale, Partie II : « De l'origine de la justice et de la propriété », section 2, (1739).

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

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

C'est par la société seule qu'il est capable de suppléer à ses déficiences et de s'élever jusqu'à une égalité avec les autres créatures et même d'acquérir une supériorité sur elles. Par la société, toutes ses infirmités sont compensées et, quoique, dans cette situation, ses besoins se multiplient à tout moment, ses aptitudes, cependant, se développent toujours davantage et le rendent à cet égard plus satisfait et plus content qu'il ne pourrait jamais le devenir dans cet état sauvage et solitaire. Quand chaque individu travaille séparément et seulement pour lui-même, sa force est trop faible pour exécuter un ouvrage important et, sa peine étant employée à subvenir à tous ses différents besoins, il n'atteint jamais la perfection dans un art particulier ; et, comme sa force et sa réussite ne sont pas tout le temps égales, le moindre défaut dans l'un ou l'autre de ces points s'accompagne d'une ruine et d'un malheur inévitables. La société fournit un remède à ces trois inconvénients. Par la conjonction des forces, notre pouvoir s'accroît, par la répartition des tâches, nos capacités se développent et,

par l'aide réciproque, nous sommes moins exposés à la fortune et aux accidents. C'est par ce supplément de force, de capacité et de sécurité que la société devient avantageuse.

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

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

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

nécessairement produire une opposition de passions et par suite une opposition d'actions qui ne peut être que dangereuse pour l'union nouvellement établie.

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

C'est en vain que nous nous attendrions à trouver dans la *nature inculte* un remède à cet inconvénient ou que nous espérons trouver un principe non artificiel de l'esprit humain qui puisse contrôler ces affections partiales et nous permettre de vaincre les tentations naissant des circonstances où nous nous trouvons. L'idée de justice ne peut jamais servir à cette fin ou être prise pour un principe naturel capable d'inspirer aux hommes une conduite équitable les uns envers les autres. Cette vertu, comme on la comprend maintenant, ne peut jamais avoir été imaginée par des hommes primitifs et sauvages car la notion de justice et d'injustice implique une immoralité ou un vice qui s'exerce à l'encontre d'une autre personne et, comme toute immoralité dérive d'un défaut ou d'une maladie des passions et comme ce défaut vient dans une certaine mesure, doit-on juger, du cours ordinaire de la nature dans la constitution de l'esprit, il sera facile de savoir si nous sommes coupables d'une immoralité à l'égard des autres en considérant la force naturelle et habituelle de ces différentes affections qui se dirigent vers eux. Or il apparaît que, dans la constitution originelle de notre esprit, notre plus forte attention se limite à nous-mêmes puis s'étend ensuite à nos parents et familiers et c'est seulement la plus faible attention qui atteint les personnes étrangères et indifférentes. Donc, la partialité et l'inégalité d'affection doivent non seulement avoir une influence sur notre comportement et notre conduite dans la société mais aussi sur nos idées du vice et de la vertu, au point de nous faire regarder comme vicieuse et immorale une transgression notable d'un tel degré de partialité, soit par un trop grand élargissement, soit par une trop grande contraction des affections. Cela, nous pouvons l'observer dans nos jugements courants sur les actions, quand nous blâmons une personne qui soit concentre toutes ses affections sur sa famille, soit la néglige au point de donner, dans un conflit d'intérêts, la préférence à un étranger ou à une relation fortuite. De cela, il s'ensuit que nos idées naturelles et incultes de la moralité, au lieu de nous fournir un remède contre la partialité de nos affections, se conforment plutôt à cette partialité et lui donnent une force et une influence supplémentaires.

Le remède ne dérive donc pas de la nature mais de l'artifice ou, pour parler plus proprement, la nature fournit dans le jugement et l'entendement un remède à ce qui est

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

Cette convention n'est pas de la nature d'une *promesse* car les promesses elles-mêmes, nous le verrons ensuite, naissent de conventions humaines. Ce n'est qu'un sens général de l'intérêt commun, sens que tous les membres de la société expriment les uns aux autres et qui les amène à régler leur conduite par certaines règles. Je remarque qu'il serait de mon intérêt de laisser l'autre dans la possession de ses biens *pourvu* qu'il agisse de la même manière à mon égard. L'autre est sensible au même intérêt pour régler sa conduite. Quand ce sens commun de l'intérêt est réciproquement exprimé et est connu par l'un et l'autre, il produit la résolution et le comportement appropriés. Cela peut assez proprement être appelé une convention ou un accord entre nous, quoique sans la médiation d'une promesse puisque les actions de chacun de nous se réfèrent aux actions de l'autre et sont accomplies en supposant que quelque chose doit être accompli par l'autre. Deux hommes qui tirent aux rames d'un canot le font par un accord ou une convention quoiqu'ils ne se soient jamais rien promis l'un à l'autre. La règle concernant la stabilité de la possession dérive moins d'une convention qu'elle ne naît graduellement et n'acquiert de la force par une lente progression et par notre expérience répétée des inconvénients de la transgression. Au contraire, cette expérience nous assure encore plus que le sens de l'intérêt est devenu commun à tous nos compagnons et elle nous donne une confiance en la future régularité de leur conduite ; et c'est seulement dans l'attente que nous avons de cette future régularité que se fondent notre modération et notre abstention. C'est de la même manière que les langues s'établissent graduellement par des conventions humaines sans aucune promesse. C'est [aussi] de la même manière que l'or et l'argent deviennent les communes mesures de l'échange et sont estimés être un paiement suffisant pour ce qui en vaut cent fois plus.

Dès que cette convention sur l'abstention des possessions d'autrui a été faite et que chacun a acquis une stabilité dans ses possessions, naissent immédiatement les idées de justice et d'injustice, tout comme celles de *propriété*, de *droit* et de *obligation*. Ces dernières sont

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

Nul ne peut douter que la convention faite pour distinguer les propriétés et pour établir la stabilité de la possession est, de toutes les circonstances, la plus nécessaire à l'établissement de la société humaine et que, après l'accord pour fixer et observer cette règle, il reste peu ou il ne reste rien à faire pour établir une harmonie et une concorde parfaites. Toutes les passions autres que celle de l'intérêt sont facilement contenues ou ne sont pas, quand on s'y abandonne, de pernicieuse conséquence. On doit plutôt estimer que la *vanité* est une passion sociale et un lien qui unit les hommes. Il faut considérer la *pitié* et l'*amour* sous le même jour. Pour ce qui est de l'*envie* et du *désir de se venger*, quoique ce soient des passions pernicieuses, elles agissent seulement par intervalles et elles sont dirigées contre des personnes particulières que nous considérons comme nos supérieurs ou nos ennemis. Seule l'avidité d'acquérir des biens et des possessions pour nos proches et nous-mêmes est insatiable, permanente, universelle et destructive de la société. Rares sont ceux qui ne sont pas mus par elle et il n'est personne qui n'ait aucune raison de la craindre quand elle agit sans retenue et laisse aller ses premiers et plus naturels mouvements. De sorte que, dans l'ensemble, nous devons estimer que les difficultés à établir la société sont plus ou plus moins importantes selon les difficultés que nous rencontrons pour régler et limiter cette passion.

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

concerne l'origine de la société et il n'y a rien d'autre à considérer que les degrés de la sagacité et de la folie des hommes. En effet, que la passion de l'intérêt personnel soit jugée vicieuse ou vertueuse, c'est du pareil au même puisqu'elle seule se limite ; de sorte que, si elle est vertueuse, les hommes deviennent sociaux par leur vertu, et si elle est vicieuse, leur vice a le même effet.

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

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

Cet état doit sans doute être considéré comme une vaine fiction mais cette fiction mérite pourtant notre attention parce que rien ne peut mieux montrer avec évidence l'origine de ces

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

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

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

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

Deuxièmement, nous pouvons conclure du même principe que le sens de la justice ne se fonde pas sur la raison ou sur la découverte de certaines connexions et relations d'idées éternelles,

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

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

Pour rendre cela plus évident, considérez que, quoique les règles de la justice soient établies simplement par intérêt, leur connexion avec l'intérêt est quelque peu singulière et diffère de ce qu'on peut observer en d'autres occasions. Un acte isolé de justice est fréquemment contraire à *l'intérêt public* et, s'il demeure seul sans être suivi d'autres actes, il peut, en lui-même, être très préjudiciable à toute la société. Quand un homme de mérite, de disposition bienveillante, rend une grande fortune à un avare ou à un bigot séditieux, il agit de façon juste et louable mais l'ensemble des hommes en souffre réellement. Tout acte isolé de justice, considéré isolément, ne conduit pas plus à l'intérêt privé qu'à l'intérêt public et on conçoit aisément qu'un homme peut s'appauvrir par un remarquable cas d'intégrité et avoir raison de souhaiter que, à l'égard de cet acte isolé, les lois de la justice soient un moment suspendues dans l'univers. Mais, même si les actes isolés de justice peuvent être contraires soit à l'intérêt public, soit à l'intérêt privé, il est certain que le plan ou le schème d'ensemble conduit hautement ou est en vérité absolument nécessaire au maintien de la société et au bien-être de chaque individu. Il est impossible de séparer le bien du mal. La propriété doit être stable et doit être déterminée par des règles générales. Quoique, en un cas isolé, l'ensemble des hommes puisse en souffrir, ce mal provisoire est amplement compensé par

l'observation ferme de la règle et par la paix et l'ordre qu'elle établit dans la société. Même, chaque individu doit y trouver un gain quand on fait le bilan puisque, sans justice, la société se dissoudrait immédiatement et que chacun devrait retomber dans cette condition sauvage et solitaire qui est infiniment pire que la pire situation qu'on puisse supposer dans la société. Quand donc les hommes ont suffisamment observé par expérience que, quelles que puissent être les conséquences d'un acte isolé de justice accompli par une personne particulière, le système d'ensemble des actions auquel concourt toute la société est pourtant infiniment avantageux à l'ensemble et à chaque particulier, il ne faut pas longtemps pour que s'installent la justice et la propriété. Chaque membre de la société est conscient de cet intérêt. Chacun exprime ce sentiment à ses semblables avec la résolution qu'il a prise de régler ses actions sur cet intérêt, à condition que les autres fassent la même chose. Rien de plus n'est nécessaire pour pousser chacun à accomplir un acte de justice à la première occasion qui devient un exemple pour les autres. Ainsi la justice s'établit par une sorte de convention ou d'accord, c'est-à-dire par le sens de l'intérêt supposé être commun à tous, et où chaque acte isolé est accompli dans l'attente que les autres doivent accomplir la même chose. Sans cette convention, personne n'aurait songé qu'il existait une vertu telle que la justice ou n'aurait été conduit à y conformer ses actions. Prenant un acte isolé, ma justice peut être à tous égards pernicieuse et c'est seulement en supposant que les autres doivent imiter mon exemple que je suis poussé à embrasser cette vertu, puisque rien, sinon cette combinaison, ne peut rendre la justice avantageuse ou m'offrir un motif de me conformer à ses règles.

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

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

Mieux, quand l'injustice est si distante de nous qu'elle ne peut en aucune façon affecter notre intérêt, elle nous déplaît encore parce que nous la considérons comme préjudiciable à la société humaine et pernicieuse pour tous ceux qui approchent la personne qui s'en rend coupable. Nous partageons leur déplaisir par *sympathie* et, comme tout ce qui donne du déplaisir dans les actions humaines, quand on les considère généralement, est appelé vice et que tout ce qui produit de la satisfaction est appelé de la même manière vertu, c'est la raison pour laquelle le sens du bien et du mal moraux suit la justice et l'injustice. Et, quoique ce sens, dans le cas présent, dérive seulement de la considération des actions des autres, nous ne manquons pourtant jamais de l'étendre même à nos propres actions. Les *règles générales* vont au-delà des cas d'où elles proviennent et, en même temps, nous *sympathisons* naturellement avec les sentiments qu'autrui nourrit à notre égard. Ainsi l'intérêt personnel est le motif originel de l'établissement de la justice ; mais une sympathie avec l'intérêt public est la source de l'approbation morale qui accompagne cette vertu.

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

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

Ce qui contribue encore plus à augmenter leur solidité est l'intérêt de notre réputation, une fois que l'opinion qu'un mérite ou un démérite accompagne la justice ou l'injustice est fermement

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

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