

TEXTOS

DE LA LIBERTÉ ET DE L'ÉGALITÉ

Por JEAN-ÉTIENNE-MARIE PORTALIS (*)

Rousseau enseigne que, dans l'ordre de la société comme dans celui de la nature, le bien commun se réduit à deux objets principaux: *la liberté et l'égalité*. Il en conclut que ces deux choses doivent être la base de tout bon système de législation.

Combien n'a-t-on pas abusé de cette doctrine de Rousseau! quelles conséquences n'a-t-il pas tirées lui-même de son principe! Fixons les véritables idées que l'on doit attacher aux mots *liberté et égalité*, et nous pourrons juger ensuite si l'on peut raisonnablement admettre la signification qu'on a donnée à ces deux mots.

La définition de la liberté est encore à faire. Chacun en parle selon ses intentions, ses vues, son intérêt ou ses habitudes. Les uns confondent la *liberté* avec *l'indépendance*, les autres la confondent avec la *participation à la puissance publique*. Il en est qui prennent certains effets ou certains caractères de la liberté pour la liberté entière. La plupart des jurisconsultes ou des publicistes la subdivisent en *liberté naturelle*, *liberté politique*, *liberté civile*, comme si les divers rapports sous lesquels la *liberté* peut être envisagée formaient autant d'espèces particulières de *libertés*. Personne n'a un langage uniforme sur cette matière, qui est pourtant d'un intérêt universel.

Il est évident que l'on ne s'entendra jamais tant que l'on ne commencera pas par examiner quels sont les *éléments de la liberté*.

Pour être vraiment libre, il faut avoir une volonté à soi, et la faculté de réduire cette volonté en acte. De plus, il ne faut rencontrer, hors de soi et dans le fait d'autrui, aucun obstacle injuste à l'exercice de cette faculté.

La *volonté*, le *pouvoir* et la *sûreté*, sont donc les *éléments* nécessaires de la véritable *liberté* du citoyen, de la véritable *liberté* de tout homme vivant avec ses semblables.

(*) Coincidiendo con el bicentenario de la muerte de Portalis, se han reeditado algunas de sus obras y, en particular, *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique durant le XVIII^{ème} siècle*, Paris, Dalloz-Sirey, 2007, en edición del profesor Joël-Benoît d'Onorio. Reproducimos aquí las págs. 266-287.

La *sûreté* ne peut s'acquérir que par quelques sacrifices. Si vous aspirez à vouloir tout ce qui vous plaît, et à faire tout ce que vous voulez, les autres manifesteront la même prétention; bientôt on ne connaîtra plus que l'empire du plus entreprenant et du plus fort; la licence de chacun ne tardera pas à produire le malheur ou l'oppression de tous.

Il importe donc à l'exercice paisible de nos droits que toutes les volontés soient bien dirigées et que tous les pouvoirs soient réglés. Une volonté sans principes serait souvent inique ou insensée; un pouvoir sans bornes serait dangereux.

Conséquemment la *liberté* n'est et ne peut être que l'effet d'une sage composition entre les volontés particulières, les pouvoirs individuels et la *sûreté* commune.

Ce que nous disons est vrai dans ce qu'on appelle l'état de nature (1) comme dans l'état de société. L'essence de la liberté est la même dans ces deux états: car, dans l'un et dans l'autre, c'est un certain ordre résultant de l'équité et de la modération que chacun doit apporter dans l'exercice de ses facultés, qui seul peut rendre les hommes, entre eux, réellement et respectivement libres.

Malheureusement il est plus facile de suivre ses passions que de les contenir. L'homme va jusqu'à ce qu'il rencontre des limites. Abandonné à lui-même, il ne peut être arrêté que par les conseils de sa raison ou le sentiment de sa faiblesse. La raison, dénuée de tout appui, n'empêche pas les tyrans. La faiblesse prépare et fait les esclaves. Dans l'état de nature, l'homme, sans cesse exposé aux abus des autres, et capable d'abuser lui-même de ses propres forces, verrait donc continuellement sa vie troublée par des dangers ou souillée par des crimes. Il serait libre de droit sans l'être de fait; on le trouverait partout et alternativement oppresseur ou opprimé.

Nous voilà donc dans la nécessité de chercher une garantie si nous voulons avoir quelque jouissance assurée. Cette garantie, sans laquelle tous nos droits seraient vains ou précaires, est l'ouvrage de la société et des lois.

Mais les lois ne peuvent utilement nous accorder leur protection qu'au prix de notre obéissance. Alors commence donc à s'ouvrir un nouvel ordre de choses, dans lequel chaque individu, renonçant au droit de se diriger uniquement par sa raison particulière, se soumet sans réserve à la loi, raison publique, et consent, sous une autorité commune, à vivre avec des coobligés, parce qu'il n'aurait pu se promettre, dans son premier état, de ne vivre qu'avec des sages.

Si, dans cette nouvelle situation, l'homme éprouve en apparence plus de gêne, il a réellement plus de *sûreté*; et cet avantage est le premier de tous, puisque, lorsqu'il manque, on ne peut vraiment jouir d'aucun autre.

(1) L'état de nature ne désigne ici et ne peut désigner que l'absence de tout gouvernement, de toute convention ou de toute institution positive: car nous avons prouvé ailleurs qu'il est physiquement impossible que les hommes soient absolument seuls et qu'il n'y ait pas entre eux une société quelconque.

Quand nous disons que ce n'est même qu'en apparence que l'homme soumis à des lois éprouve plus de gêne, nous avançons une vérité incontestable. En effet, quelque supposition que l'on fasse, il est certain qu'il ne peut y avoir d'indépendance absolue pour l'homme. S'il n'est pas gêné par la loi, il le sera par la force. Or, peut-on mettre en parallèle les mouvements irréguliers des passions, qui font mouvoir la force, avec la marche tranquille et raisonnée de la loi?

Il n'y a donc de liberté solide que celle que les lois garantissent.

Cependant tout système de législation n'est pas également favorable à la vraie liberté. Il est des institutions vicieuses que la menacent plutôt qu'elles ne la protègent; il en est qui la détruisent entièrement. Quand on jette les yeux sur les divers codes des nations, on demeure convaincu que, quoique la liberté ne puisse solidement exister qu'avec les lois, les lois n'établissent pas toujours la liberté.

La législation la plus parfaite serait, sans contredit, celle où chaque individu, en perdant le moins possible de ses droits, obtiendrait la sûreté la plus grande. La bonté des lois et leur autorité suprême sont les principales bases de la liberté. Mais développons ceci, et n'outrons rien.

Les hommes n'existent pas pour les lois, mais les lois existent pour les hommes (2). Conséquemment, quand on parle de la bonté des lois, on n'entend parler que d'une bonté relative à la situation, aux mœurs, au génie, aux ressources et aux habitudes du peuple qu'elles doivent gouverner.

Il est des lois bonnes en elles-mêmes, qui ne sauraient être convenables partout. Les meilleures lois, pour une nation, sont celles qui l'assortissent le mieux. Il n'est pas plus possible de donner les mêmes lois à tous les peuples, qu'il ne l'est de former un seul peuple de tout le genre humain. L'utilité commune doit être, dans chaque état, le fondement de la législation; mais cette utilité ne saurait avoir précisément, dans tous les états, le même objet, ni être opérée par les mêmes moyens. Elle est nécessairement modifiée, en chaque pays, par les rapports qui naissent, tant de la position locale que du caractère moral des habitants; et c'est sur ces rapports qu'il faut assigner à chaque peuple un système particulier d'institutions qui lui puisse convenir.

Une grande nation ne peut être gouvernée comme un petit état. Un peuple qui a des mœurs peut comporter des institutions inapplicables à un peuple corrompu. On demanda à Salon si les lois qu'il avait données aux Athéniens étaient les meilleurs. *Je leur ai donné*, répondit-il, *les meilleurs de celles qu'ils pouvaient souffrir*. Platon refusa de donner ses plans de législation aux Arcadiens et aux Cyrénéens, sachant *que ces deux peuples étaient trop riches pour comporter les établissements qu'il aurait voulu leur destiner*.

Il ne faut donc pas se repaître de maximes générales. Il faut apprécier, dans chaque hypothèse, dans chaque contrée, les causes particulières, physiques et morales, qui, ordonnant diversement l'application de ces maximes à chaque peuple, exigent partout des lois différents.

(2) «Hominum causa omne jus constitutum est». *Dig.*, liv. II. De statu hominum.

De la diversité inévitable des lois résultent les différentes manières dont la liberté peut être et est réellement modifiée dans les divers états; et nous devons ici redoubler d'attention, si nous ne voulons pas courir le risque de tomber dans des méprises fâcheuses, et peut-être de calomnier les législations même les plus sages.

L'*indépendance* et la *servitude* sont les deux extrêmes entre lesquels la *liberté* se balance. Le mot *indépendance* offre l'idée d'un pouvoir illimité. Le mot *servitude* présente celle d'une sujétion arbitraire et sans bornes. L'*indépendance* du citoyen est incompatible avec l'essence même de toute société réglée. La *servitude* est contraire à la fin de tout gouvernement légitime. Mais entre la *servitude* et l'*indépendance* il existe un espace considérable, qui peut être rempli par une foule de combinaisons différentes des éléments qui constituent la liberté; et c'est dans cet espace que nous pensons qu'un législateur habile peut exercer son génie pour le plus grand bien des hommes dont le sort est confié à sa sollicitude.

Quelques philosophes du siècle, tels que Rousseau, pleins des idées d'un républicanisme exagéré, ne placent la *liberté* que dans le plus haut degré de pouvoir auquel un homme, vivant en société, puisse atteindre. De là, ils n'appellent libres que les hommes qui, dans leur patrie, sont membres de toutes les magistratures et donnent directement leurs suffrages dans toutes les affaires de l'état. Et quand, d'après l'expérience, on fait observer à ces philosophes que, plus on donne de puissance à chaque citoyen, plus on retranche de la tranquillité de tous; quand nous leur disons que les gouvernements absolument démocratiques sont les plus exposés aux révolutions et aux tempêtes, ils répondent par le mot connu d'un palatin de Posnanie, qu'*ils aiment mieux une liberté inquiète qu'un esclavage tranquille*: comme si l'esclavage proprement dit pouvait être tranquille, comme si une liberté bien ordonnée pouvait être inquiète!

L'erreur du système dont nous parlons vient de ce que les auteurs de ce système font plus cas du *pouvoir* que de la *sûreté* du citoyen, tandis qu'on doit faire plus de cas de la *sûreté* que du pouvoir. En effet, un citoyen a moins d'intérêt réel de conserver un pouvoir très étendu, mais peu sûr, que d'obtenir la plus grande sûreté dans l'exercice du pouvoir et des droits qu'il conserve.

La nature ne nous a point fait hommes pour nous rendre libres, mais elle nous a créés libres pour nous mettre à portée de remplir la destinée commune à tous les hommes.

Or, les hommes sont destinés à vivre en société, et ils ne peuvent y vivre tranquillement sans mettre en commun toute la portion de liberté dont le sacrifice est jugé nécessaire au bon ordre de la société dont ils sont membres. Il n'en est pas de même de notre sûreté. C'est pour elle que nous consentons à toutes nos autres privations. Elle nous garantit la jouissance de tous les biens qui s'offrent à nous. Sans elle, nous serions exposés à tous les maux: nous ne pourrions donc la voir échapper sans perdre entièrement les prix de nos sacrifices.

Dans les sages combinaisons d'un législateur qui veut établir et affermir la liberté, l'intérêt de la sûreté doit donc l'emporter sur l'intérêt du pouvoir. Mais

quelle tranquillité, quelle sûreté pourrait-on se promettre dans la plupart de nos sociétés politiques, si chaque citoyen y partageait activement l'exercice de la souveraineté ! Rousseau lui-même est forcé de convenir que les grands états ne sont pas susceptibles d'une administration démocratique: que ce genre d'administration ne pourrait convenir qu'à un petit peuple, à une petite cité. Il ne se dissimule même pas que, dans la cité la plus réduite, la démocratie, gouvernement fait plutôt pour des anges que pour hommes, entraînerait infailliblement les plus violents orages et les plus grands dangers, si l'extrême pureté des mœurs publiques et privées n'y devenait le garant du bon usage que chaque citoyen doit faire de son autorité et de son influence. Supposez un seul factieux, il n'est point d'instant où l'état ne soit en péril. D'après les vrais principes, c'est donc une absurdité de ne regarder comme libres que les hommes qui vivent dans un pays où chacun est, actuellement et de fait, associé à l'exercice du pouvoir souverain.

La liberté n'est point détruite par les restrictions que les circonstances forcent de mettre au pouvoir de chaque individu; mais elle serait totalement renversée par le défaut de sûreté.

Un citoyen qui, pour son utilité et par l'empire des circonstances, renonce au droit de se gouverner lui-même, et à celui d'avoir une participation active au gouvernement sous lequel il se résigne à vivre, *peut être comparé à un armateur qui fait assurer son vaisseau, et qui, pour la garantie, paie une prime plus ou moins forte, selon la multiplicité et la nature des risques.* Le premier ne cesse pas d'être libre, nonobstant la portion de pouvoir plus ou moins importante qu'il sacrifie, comme le second ne cesse pas d'être propriétaire, nonobstant la diminution plus ou moins grave qu'il consent sur ses profits.

Sans doute, et nous l'avons déjà dit, la liberté parfaite n'est que là où, en cédant le moins que l'on peut de ses droits, on acquiert le plus de sûreté possible. Mais le plus ou moins, dans les sacrifices nécessaires pour obtenir la sûreté, étant subordonné à une foule de circonstances qui ne sont les mêmes nulle part, nous ne pouvons avoir une mesure commune, uniforme et fixe, pour régler, en tous temps et en tous lieux, avec précisions et d'une manière invariable, pour tous les siècles et pour tous les peuples, quelle es la meilleure combinaison à faire des éléments essentiels à la liberté. Telle combinaison serait bonne dans un pays, qui ne le serait pas dans un autre. La diversité des modifications, comme celle des hypothèses, peut aller jusqu'à l'infini.

Ce que l'on peut affirmer, est que les hommes ne jouissent de quelque liberté que dans les contrées où chacun d'eux est compté pour quelque chose, et a l'opinion fondée et confiante de sa sûreté. Il faut le concours de ces deux circonstances. A quoi servirait la sûreté, si on n'avait rien à perdre, et à quoi servirait-il d'être tout, si on ne pouvait rien conserver?

La sûreté étant menacée par la licence de tous autant que par la tyrannie de plusieurs ou d'un seul, il suit qu'il n'y a de liberté véritable que dans les gouvernements dont la constitution est aussi opposée à la tyrannie qu'à la licence.

La licence est le dernier terme de l'abus des pouvoirs individuels. La tyrannie est le dernier terme de l'abus des pouvoirs publics. Le peuple le plus libre est celui dont les lois laissent la moindre possibilité à ces deux espèces d'abus. Quand on avance qu'une bonne législation doit favoriser la liberté, cela signifie donc seulement qu'une bonne législation doit prévenir, autant que faire se peut, l'abus de tous les pouvoirs, soit publics, soit individuels.

S'il y avait une forme connue d'administration, qui pût partout, et avec le même succès, atteindre ce but désirable, nous n'hésiterions pas à dire qu'elle devrait être adoptée partout; mais il résulte des observations précédemment faites que le même régime ne saurait être utile à tous les peuples; et l'expérience démontre que, lorsque le législateur, se trompant dans son objet, prend des mesures différentes de celles qui sont indiquées par les localités, il n'ya a plus que trouble et agitation, jusqu'à ce que l'état soit détruit ou changé, et que *l'invincible nature ait repris son empire*. Ce serait donc mal entendre les intérêts de la liberté, que de ne pas consulter les convenances, et de vouloir forcer les rapports naturels des choses dans l'établissement des lois.

Le projet, manifesté par Rousseau, de diviser la terre en une multitude d'états, qui ne fussent ni trop grands ni trop petits, et qui pussent tous comporter la même organisation politique et civile, doit être renvoyé dans la régions des chimères. Pour exécuter un tel projet, il faudrait, parmi les hommes, un accord unanime, que les passions et mille autres causes dérangeront toujours. Se ce projet pouvait être réalisé un moment, quel serait le garant de sa durée? De plus, remplirait-on jamais la fin que l'on se propose? Que l'on partage le globe comme l'on voudra, le climat, la nature du sol, la situation, qui ont tant d'influence sur nous, modifieront toujours diversement les ressources, le caractère, et conséquemment la force ou la faiblesse respective des peuples.

Le seul principe constant, immuable, éternel, est qu'on n'est libre qu'autant que l'on vit sous des lois, et que ces lois sont sous la sauve-garde d'une puissance réglée. La puissance peut être diversement réglée, selon les divers pays, mais il faut qu'elle le soit.

Je sais que certains écrivains pensent que la liberté n'a d'asyle que dans les démocraties absolues, et qu'ils la déclarent incompatible avec toute autre forme de gouvernement; mais ces écrivains sont-ils bien affermis sur le sens qu'ils attachent au mot *liberté*?

Il est une *liberté de droit* et une *liberté de fait*, et il est, entre ces deux sortes de libertés, la même différence qui existe entre la théorie et la pratique.

Plus les lois laissent, à chaque individu, de pouvoir et d'indépendance, plus elles lui laissent de cette sorte de liberté que j'appelle *liberté de droit*. Ainsi, de droit, rien n'était plus libre qu'un membre de la Convention nationale de France, puisqu'un tel membre appartenait à un corps qui avait un pouvoir illimité, et qui n'était subordonné à aucune constitution, à aucune loi, à aucun

pouvoir: en supposant donc un petit peuple qui pût exercer lui-même directement la souveraineté, comme l'exerçaient les membres de la Convention, ce peuple eût été, par son droit constitutionnel, le peuple le plus libre de la terre. Mais la *liberté de fait*, qui réside essentiellement dans la sûreté, se rencontrerait-elle chez un tel peuple? La négative est démontrée par la triste expérience qu'ont successivement faite les différents partis qui s'étaient élevés dans la Convention, et qui se sont réciproquement opprimés. Une législation ou une constitution politique peut donc être libre de droit, sans l'être de fait; et, sans le fait, qu'importe le droit?

Ce n'est donc pas précisément parce qu'on vit dans une démocratie, que l'on est libre; mais on est libre parce que l'on vit sous une constitution bien ordonnée. Et est convenu que la démocratie est le gouvernement le moins libre de fait, quoique le plus libre de droit. On conviendra sans peine qu'il est telle aristocratie qui pèse plus sur la masse des citoyens que ne pourrait le faire l'autorité d'un seul. Dans la réalité des choses, une monarchie où le prince, pour sa propre sûreté, est tenu d'observer les lois, est un gouvernement plus libre de fait que les démocraties absolues. Les monarchies et les aristocraties tendent au despotisme d'un seul ou de plusieurs; les démocraties tendent à l'anarchie, c'est-à-dire à la licence de tous. Dans ces différents états politiques, la liberté est également menacée, quoique par des dangers différents; mais l'on peut, dans chaque gouvernement, maintenir la liberté convenable, par des mesures relatives à la nature de chaque gouvernement.

Une société de sages serait la société la plus libre de fait, parce que chacun y modérerait ses désirs et ses prétentions, au lieu d'y abuser de ses droits. Le gouvernement le plus libre de fait est celui où l'on rencontre, dans l'exercice de la puissance, le plus de cette modération qui constitue la sagesse et qui produit le bonheur.

Un homme est modéré par ses principes ou par ses habitudes; un gouvernement l'est par ses maximes, par ses coutumes, ou par ses institutions. Ce qui est certain, c'est que, sans la modération, il ne peut y avoir ni paix, ni sûreté, ni liberté.

Dans une monarchie, il faut modérer l'autorité du prince; dans une aristocratie, celle des grands, et dans une démocratie, celle du peuple. L'Angleterre est une monarchie tempérée par des formes républicaines. Rome et Lacédémone (3) nous offraient des républiques tempérées par des formes monarchiques. La constitution républicaine la plus libre est celle où, par la seule force des institutions, le citoyen obéit au magistrat, et le magistrat à la loi; et où la loi a un tel empire, qu'aucun citoyen ne puisse en opprimer un autre, et qu'aucune faction ne puisse troubler l'état.

Les institutions ont d'autant plus de force, qu'en les établissant, on s'est plus occupé de la sûreté des citoyens que de leur indépendance. L'échelle de la

(3) Il y avait deux rois à Lacédémone.

liberté peut être graduée, dans les divers gouvernements et dans les différents siècles, non selon le plus ou le moins d'indépendance ou de pouvoir politique que l'on laisse à chaque citoyen, mis selon le plus ou moins de sûreté qui leur est ou qui leur a été garanti par les lois.

Ceci explique tous les phénomènes que la liberté nous présente dans l'histoire ancienne et moderne, et nous apprend à discerner comment et jusqu'à quel point les hommes qui vivent dans les divers gouvernements peuvent se dire libres.

La liberté n'est point une chose absolue, mais relative à la situation dans laquelle on se trouve. Elle ne peut non plus s'établir par des moyens absolus, mais seulement par des moyens convenables aux circonstances dans lesquelles on vit.

Les idées exagérées de liberté ont conduit aux idées d'égalité extrême. Comment pouvoir admettre des différences entre des individus que l'on suppose ne pouvoir être libre qu'autant qu'ils sont toujours, et en degré égal, membres actuels du souverain? De tels individus doivent avoir la même puissance, les mêmes prérogatives, pour qu'ils ne soient pas réciproquement dépendants; ils doivent avoir la même fortune, pour que l'un ne puisse pas être acheté par l'autre. Toute inégalité serait un renversement de la constitution de l'état. On fonde tout cela sur le droit de la nature, qui, dit-on, nous a fait naître tous égaux.

Mais, de bonne foi, les idées d'une égalité extrême sont-elles aussi naturelles qu'on parait le croire? Les hommes naissent égaux, dans ce sens qu'ils naissent tous hommes; mais les hommes naissent-ils égaux en talents, en beauté, en force? Naissent-ils avec la même taille, avec les mêmes moyens physiques et moraux, avec les mêmes ressources d'esprit et de corps?

Indépendamment des inégalités qui sont l'ouvrage de la nature, il en est qui sont l'ouvrage du hasard, des événements, de l'éducation, et d'une foule de circonstances qu'il est impossible de calculer. Serait-il donc raisonnable de réduire l'égalité absolue en système de législation, et serait-il possible de réaliser un tel système, malgré tout ce qui est, malgré la nature elle-même?

A-t-il jamais existé une société, une république dans laquelle l'égalité parfaite ait été proposé et maintenue entre tous les citoyens (4)? Ce n'est pas que j'applaudisse aux différences injustes ou insultantes que la loi du plus fort a mises, dans certains pays, entre un homme et un autre homme; mais je crois pouvoir soutenir que l'idée de rendre tous les hommes parfaitement et absolument égaux est une des plus dangereuses et de plus insensées qui aient pu entrer dans des têtes humaines.

En effet, établissez inexorablement entre les citoyens la plus exacte parité dans les fortunes et dans les prérogatives politiques; aplanissez tout; *poursuivez*

(4) Dans toutes les anciennes républiques, le gros des hommes était dans l'esclavage. Il y avait à Lacédémone quatre cent mille esclaves et quatorze mille citoyens.

les plus petites prééminences avec le même despotisme qui déterminait Tarquin à couper la tête de tous les pavots qui s'élevaient un peu au-dessus des autres; qu'aurez-vous fait? Les différences et les inégalités renaîtront malgré vos lois. L'homme faible de corps ou d'esprit sera toujours forcé de reconnaître la supériorité du plus fort, du plus industriel, du plus spirituel. Le plus actif, le plus laborieux, le plus sage, le mieux éduqué, aura des moyens d'acquiescer et de conserver qui manqueront à ses associés. D'autre part, détruisant les inégalités et les différences, vous ne subjuguerez pas les prétentions; vous n'ôterez jamais aux hommes le désir ou l'espoir d'une meilleure existence. Les passions lutteront sans cesse contre les principes; et les inégalités de fortune et de puissance pénétreront par toutes les issues que la législation n'aura pu fermer. Quelle fut à Rome la durée du partage égal des terres?

N'aspirez pas à être plus humains que la nature, ni plus sages que la nécessité. Nous ignorons ce que seraient des êtres qui sortiraient des mains du Créateur entièrement formés et parfaitement égaux. Ce que nous savons, c'est que telle n'est pas la condition de notre espèce.

Nous naissons incapables d'agir et de nous conduire. Dans notre enfance, la conservation de notre vie, et le perfectionnement de nos facultés, sont le prix de notre dépendance. Ce premier moment serait mal choisi pour nous prétendre égaux à ceux de la protection desquels nous ne pouvons nous passer.

A la dépendance physique qui lie d'abord les enfants à leurs pères succède une subordination morale qui naît de la reconnaissance et de plus doux sentiments.

Les enfants, entre eux, sont toujours distingués par l'âge, qui assure des avantages réels aux premiers nés, et par les qualités plus ou moins brillantes dans les uns que dans les autres.

Les époux, chefs de la famille, sont unis par des rapports qui tiennent à la différence des deux sexes, et qui placent la protection et le commandement dans les mains de l'homme.

Ainsi, la première, la plus naturelle, la plus simple de toutes les sociétés, la société domestique, n'est fondée que sur des inégalités. Serait-il possible de rencontrer un autre ordre de choses dans les sociétés politiques? Nous entrons dans ces sociétés avec toutes les inégalités qui sont l'ouvrage de la nature, et qui se multiplient et s'accroissent sans cesse par tous les événements: comment donc pourrions-nous y vivre et y demeurer absolument égaux? Nous le serons constamment par le désir et le sentiment du bonheur; nous ne le serons jamais par la situation, par les talents et par la fortune.

Et que l'on ne dise pas que la bonne morale et les bonnes lois ne peuvent avoir pour base solide que le principe d'une égalité absolue entre les hommes. Les plus saintes maximes de la morale, celles qui recommandent la charité, la piété, l'indulgence, la modération, supposent évidemment que la situation des hommes entre eux est bien différente, et qu'il n'est pas donné à tous d'atteindre

au même degré de prospérité et de perfection. Toutes les vertus dont la semence a été jetée dans le cœur humain ont pour objet d'adoucir et de compenser les inégalités qui forment le tableau de la vie.

On affecte perpétuellement de craindre les abus de la richesse et l'effet des distinctions sociales qui peuvent exister entre les hommes. Ah! que l'on se rassure: les besoins réciproques, et la force des choses, établissent entre le pauvre et le riche, entre l'homme industriel et celui qui l'est moins, entre l'homme revêtu d'une magistrature perpétuelle ou à temps, élective ou héréditaire, et le simple citoyen, plus de liens que tous les faux systèmes de philosophie ne peuvent en rompre.

Quand le peuple n'est point trompé par des factieux, il sait qu'il faut qu'il y ait des gouvernements et des gouvernés, des *juridiciants* et des *juridiciés*, une magistrature politique qui soit comme la charpente et l'ossification de la société politique; que tous les membres d'une même cité ne peuvent remplir la même profession; que tous ne sauraient avoir la même industrie ni la même vocation; et que l'ordre social ne subsiste que par les rapports mêmes qui naissent de ces disparités. Qui ne voit en effet que, pour l'utilité même des citoyens, il faut des laboureurs, des artisans, des commerçants, des observateurs, des jurisconsultes, des savants; et que tous ces hommes, nécessairement rangés dans des classes différentes, ne peuvent tous participer à la même puissance ni aux mêmes emplois? Un homme sans éducation, sans lumières et sans fortune, qui serait arraché de son travail, pour être élevé à une magistrature gratuite, serait dans une pire condition que les autres citoyens; et ce même homme, qui serait obligé de négliger ses fonctions, ou qui ne pourrait les bien remplir, mettrait les autres citoyens dans une condition pire que la sienne. On comprend que les plus monstrueuses inégalités résulteraient du faux principe d'une égalité extrême.

Il ne faut abaisser aucun citoyen au-dessous de l'humanité, il ne faut en placer aucun au-dessus de la justice, parce que tout ce qui tient à la justice et à l'humanité forme cet ordre éternel et immuable de choses qui, sans acception de personnes, doit nous régir tous.

Ainsi tout homme a le droit de conserver son existence, de l'améliorer, d'appartenir à une famille, de devenir père et époux, d'être le chef de ses enfants, de faire valoir son industrie et ses talents, de jouir du produit de son travail, d'être vrai propriétaire de sa personne et de ses biens qu'il a légitimement acquis, d'avoir part à tous les objets qui sont demeurés en communauté, d'être mis à couvert de toute injure et de toute violence, d'être secouru et défendu contre les plus forts comme contre les plus faibles; finalement de profiter de tous les avantages pour lesquels la société s'est formée. Mais puisqu'il est certain que, dans l'ordre de la nature, les hommes ne naissent point égaux en talents, en qualités personnelles; puisque la force des choses résiste à ce qu'ils soient entièrement rendus égaux par les lois de la société, nous n'aurons point la démence de vouloir niveler toutes les fortunes, et effacer toutes les distinctions.

Conservation et tranquillité, voilà, de l'aveu des meilleurs philosophes, ce que tout état doit à ses membres et ce qu'il doit à tous.

Pour satisfaire à ces deux points, il faut que le législateur fasse en sorte que les citoyens, toujours nécessairement distingués entre eux par la richesse, par la profession, par le pouvoir, soient également protégés et également liés par les lois. Alors, quoique divisés en apparence, ils auront un même intérêt à se défendre et à se respecter. Ils deviendront égaux, autant qu'ils doivent et peuvent l'être; *non de cette égalité métaphysique qui, confondant les fortunes et les professions, isolerait les hommes, ferait naître l'anarchie et dissoudrait la société; mais de cette égalité morale et sociale que les publicistes regardent comme la première partie de l'équité*; qui ne consiste pas à nous faire tous jouir du pouvoir, mais à n'accorder jamais des privilèges politiques que dans l'intérêt public, et des privilèges exclusifs à personne dans l'ordre civil; à maintenir chacun dans les choses dont il est en possession; et qui, au prix de quelques inégalités inévitables, nous délivre des inégalités plus grandes, plus arbitraires, plus accablantes, que nous aurions éprouvés dans l'état de nature.

Fixons-nous donc à ces vérités simples et fondamentales, qu'il est impossible d'établir parmi les hommes une inégalité parfaite, qu'il serait dangereux de le tenter; mais qu'il est juste, et rigoureusement indispensable, que les lois leur accordent à tous une protection égale. Cela nous conduit à deux conséquences essentielles, qui sont comme la base de toute la science pratique des législateurs: la première, qu'au lieu de chercher à détruire toutes les distinctions, et à confondre toutes les classes, on ne doit s'occuper qu'à les régler avec sagesse et à les assortir au plan général; la seconde, qu'en distribuant les diverses classifications, on doit pourvoir à ce qu'aucune d'elles n'ait la puissance d'en opprimer ou d'en écraser une autre.

Tout privilège exclusif blesse l'égalité véritable; mais on ne doit appeler du nom odieux de *privilège* que les prérogatives accordées pour l'utilité personnelle de ceux qui en jouissent, et non celles qui ont leur base dans l'utilité publique. Ainsi, il serait révoltant qu'une classe privilégiée fût exclusivement appelé aux fonctions militaires, aux magistratures, et aux premières dignités ecclésiastiques; mais il est sage, il est nécessaire que les magistratures et les emplois civils soient remplis par des personnes capables. Il ne faudrait donc pas regarder comme un privilège personnel la loi par laquelle on n'élira à ces emplois que ceux qui justifieront avoir fait certaines études ou avoir passé par certaines épreuves qui puissent leur mériter la confiance générale. Il ne faudrait pas regarder comme déraisonnable l'espèce de présomption qui s'élèvera en faveur de ceux qui, par l'éducation qu'ils auront reçue et par les traditions domestiques dont ils seront entourés, sembleront offrir naturellement ces deux genres de garantie. Pourquoi des avantages réels ne leur seraient-ils pas comptés? Le mérite, le talent et la vertu, peuvent les compenser sans doute et les surpasser; mais est-ce demander trop que de réclamer un partage égal entre des hommes

qui seraient également capables, et dont les uns tiendraient tout de la nature, et les autres seraient en partie redevables de leur capacité aux bienfaits seraient de la société.

Il n'y a point de principe constant pour déterminer, en thèse, que est l'ordre que l'on doit suivre pour que chaque membre d'une société ne soit injustement exclus d'aucune fonction politique, et pour que toutes les fonctions soient remplis au plus grand avantage de la société elle-même: cet ordre dépend partout de la position de chaque peuple.

Nous ne connaissons non plus aucun principe constant pour déterminer, en thèse, quelles sont les différences que l'on peut, sans danger et sans injustice, admettre entre les membres qui composent une même cité. A l'exception de celles qui naissent de la pauvreté, de l'opulence, et de certaines causes qui agissent universellement, presque toutes varient, selon les lieux et les temps. Elles suivent le cours des révolutions de chaque état; elles doivent être relatives à la nature et au principe de chaque gouvernement, au caractère et aux mœurs de chaque nation. Mais il est incontestable qu'un peuple, quoi que l'on fasse, ne sera jamais qu'une réunion d'êtres inégaux. Dans toute société, les uns commandent, et les autres obéissent. Ceux-ci administrent, et ceux-là sont administrés. Il y a une hiérarchie dans les pouvoirs, il y en a une dans les professions. Les fortunes sont graduées; pour être en droit de les niveler, il faudrait pouvoir assigner à chaque homme les mêmes besoins, à chaque famille le même nombre d'enfants, à chaque citoyen le même état, les mêmes moyens, la même force, la même santé, le même bonheur. Sans cela, toutes les lois dont le but est d'établir l'égalité parfaite des biens ne contribueraient qu'à faire ressortir, de la manière la plus cruelle, les inégalités que le législateur ne peut prévenir.

Dans l'impossibilité de faire à chaque homme une part égale des biens et des maux de la vie, et de maintenir constamment entre tous un équilibre parfait, le législateur doit se contenter de n'ôter à personne les moyens légitimes d'acquérir ce qui est à sa portée, et de conserver à tous ce qu'ils ont légitimement acquis.

Les lois, disent certains écrivains, ne se proposent donc que de protéger le riche contre le pauvre, et le fort contre le faible?

Non, sans doute: elles se proposent de protéger tout le monde; et c'est parce qu'elles doivent une égale protection à tous qu'elles ne doivent pas plus permettre l'oppression du riche par le pauvre que celle du pauvre par le riche. Aimerais-on mieux que la richesse et la puissance fussent sans cesse su pillage?

On objecte que ceux qui ont l'autorité et la richesse sont partout le plus petit nombre, et qu'il ne faut pas leur sacrifier la multitude, dont le bonheur doit être le but de l'ordre social.

Rendre à chacun ce qui lui appartient, ce n'est point sacrifier ceux qui n'ont rien à ceux qui ont quelque chose, ceux qui ont peu à ceux qui ont beaucoup: c'est seulement ne pas abandonner ceux qui ont peu ou beaucoup à la

discrétion de ceux qui n'ont rien. D'autre part, si l'autorité est le partage du petit nombre, c'est qu'il n'y aurait que confusion et anarchie si la multitude exerçait l'autorité. Il faut un ordre qui, fixant dans une mesure réglée les droits et les devoirs, puisse obliger chaque homme à porter le poids de sa propre destinée, sans être reçu à rejeter ce poids sur autrui. Etablir un pareil ordre, ce n'est pas sacrifier la majorité à la minorité: c'est, au contraire, pour l'avantage de la majorité, qu'il faut empêcher que la minorité ne lui soit sacrifiée. Qui pourrait résister à la force physique de la multitude, si elle n'était balancée par la force morale des lois? Où s'arrêteraient les troubles, si les lois opposaient frein aux mouvements irréguliers de la multitude?

Il faut pouvoir conserver ce que l'on a, il faut pouvoir acquérir ce que l'on n'a pas; mais par des moyens qui ne soient ni tumultueux ni injustes. Il faut que les ambitions soient réglées. Le but des institutions sociales doit être de maintenir, entre tous les hommes, cet état de justice et de paix que la sagesse maintient entre des hommes modérés. Voilà tout le secret d'une bonne législation.

L'indigent et le pauvre, le puissant et le faible, tous les hommes, sans exception, doivent donc également être protégés dans les droits qui leur appartiennent, et dont le bon ordre et la bonne police ne limitent pas l'exercice. Tous, selon leur position respective, doivent avoir une égale part à la surveillance et à la sollicitude des lois. Je dis *selon leur position respective*: car, pour que la sollicitude du législateur puisse être complètement profitable au malheureux et à l'indigent, elle ne doit pas se borner à une simple application des règles austères de la justice; la justice ne saurait suffire à cette classe nombreuse qui, n'ayant d'autre moyen de subsistance que son travail, est exposée à tous les hasards d'une si mobile ressource. Les indigents et les faibles doivent encore trouver un appui dans les soins de la charité universelle, et c'est au législateur à tempérer la rigueur de leur situation, par des établissements utiles et par des soulagements convenables. Ainsi *l'humanité, la justice et la bienfaisance sont les vrais cordeaux de nivellement, qu'un législateur doit raisonnablement mettre en usage pour égaliser les inégalités inévitables* que l'on rencontre dans la nature et dans la société.

Quelques philosophes se montrent affligés de ce que, dans l'état de nos sociétés civiles, le vice et l'impéritie triomphent souvent au préjudice de la vertu et du talent; mais connaît-on quelque société dans le monde où l'on ait trouvé le secret de n'apprécier les personnes que par leurs qualités morales? en connaît-on quelqu'une où l'on ait pu fermer toute issue à l'intrigue et à la corruption?

Les lois font tout ce qu'elles doivent, en n'excluant pas le mérite, quelque part qu'il se trouve, et en le recommandant; mais elles sont dans l'impossibilité de faire reconnaître sans contradiction le mérite intrinsèque de chaque homme. C'est à cette impossibilité qu'il faut peut-être attribuer la précaution prise dans certains gouvernements *de distinguer les hommes par le dehors*, par

des signes extérieurs qui font présumer une meilleure éducation, une façon de penser plus relevée et une meilleure conduite.

Au reste, malgré l'injustice des hommes, et quelles que soient les institutions, on aura toujours besoin des talents et des vertus dans la conduite des affaires humaines. Les vertus et les talents influent, plus souvent que l'on ne pense, sur l'élévation ou le bonheur de ceux qui les ont en partage. Un mérite supérieur sait se placer, de sa propre autorité, à côté ou même au-dessus des plus éminentes prérogatives et de l'opulence la plus fastueuse. Les monarques les plus absolus ont plus d'une fois courbé leur tête en présence de l'homme de génie. Philippe écrivit, le jour de la naissance d'Alexandre, au plus grand philosophe qu'il y eût alors dans la Grèce: «Les dieux m'ont donné un fils, et je ne les remercie pas tant de me l'avoir donné, que de me l'avoir donné du temps d'Aristote.»

Et que l'on n'ait pas la folle prétention de persuader que, si toutes les différences de fortune et de pouvoir disparaissaient, le mérite seul dominerait constamment. La faveur et la supériorité qu'il pourrait procurer ne seraient-elles donc pas toujours convoitées par les passions?

Vainement on observe que l'opinion est un juge presque infaillible, et que c'est elle qui répartit la considération, l'estime, la renommée. L'opinion ne descend pas directement du ciel; ce sont les suffrages des hommes qui la forment. Or, chaque homme ne donne-t-il pas son suffrage d'après ses connaissances, ses erreurs, ses préjugés, son intérêt?

Entre des êtres qui ne voudraient souffrir aucune inégalité, même naturelle, n'y aurait-il pas rivalité? Or, la rivalité est-elle équitable?

Dans la situation ordinaire des choses, les citoyens étant distribués en différentes classes qui sont distinguées par la richesse, par le genre de vie, par la profession, et qui ont des intérêts différents, si on n'est pas équitablement jugé par ses concurrents, on l'est par le reste des hommes. Il y a un public impartial pour chaque citoyen, parce qu'il y a pour tous une portion d'hommes avec lesquels il ne rivalise pas.

N'allons donc pas nous repaître de fausses idées, et gardons-nous de chercher dans les institutions humaines une perfection dont elles ne sont pas susceptibles. Il est impossible d'égaliser par des pratiques forcées des êtres qui tendent tous à la supériorité, et qui y tendent avec des moyens inégaux. Il ne faut pas gouverner les hommes autrement que leur manière d'exister ne le comporte. Le but général des lois, qui d'ailleurs, dans les détails, doivent se conformer aux mœurs et aux localités de chaque peuple, est d'empêcher l'anarchie et de prévenir ou de réprimer les injustices. Le principe d'une égalité exagérée est contraire à la nature, qui ne conserve ses ouvrages que par des inégalités sagement graduées. Enfin, le Ciel semble avoir voulu nous donner une grande et terrible instruction, en nous montrant que la trop cruelle faux de la mort ne parvient à tout égalise qu'en détruisant tout.