

générales du monde. Si tout est organisé en vue du bien, la moralité est nécessairement en harmonie avec le plan de la création. Il ne s'agit plus de se consulter : l'honneur parle, il suffit. Ce n'est pas l'intérêt, c'est le sentiment du devoir qui fait les héros. Seulement, la *prudence* n'est pas inutile même dans l'accomplissement du bien. Le but n'est pas en question, mais le moyen peut l'être ; car il y a plusieurs manières de faire le bien et il faut choisir la meilleure. Il importe de prendre le moment le plus opportun ou de le préparer, car la précipitation peut tout compromettre ; il importe également de mesurer ses forces, afin d'éviter le ridicule, en tentant l'impossible.

Les *opérations* de la volonté sont les œuvres que l'esprit exécute comme cause dans la vie. Elles correspondent à la notion, au jugement et au raisonnement.

La première opération comprend les *actions simples* qui entrent comme éléments dans la série des états de la volonté : telles sont les œuvres déterminées de l'homme privé ou du citoyen, dans toutes les occupations de la vie. Chaque travail, quelque compliqué qu'il soit, se décompose en une succession d'actes particuliers.

La seconde opération consiste à combiner les actions entre elles, à les développer en rapport les unes avec les autres, pour l'exécution d'un *plan*. Nos actes ne doivent pas être isolés, incohérents, mais réunis ou groupés par l'esprit comme moyens pour l'accomplissement d'une fin commune. C'est ainsi que l'artiste et le savant disposent de leurs forces et font converger leurs actes vers une idée principale, prise comme centre. Cette centralisation des actes en vue d'un plan qu'on cherche à réaliser est un trait distinctif de la valeur et de la maturité de l'esprit. Elle marque la différence fondamentale entre la conduite de l'enfant et celle de l'homme, entre l'activité de l'âme

dans le sommeil et dans la veille, entre les esprits légers et les esprits sensés.

La troisième opération de la volonté a pour objet d'enchaîner à un degré supérieur les relations établies entre les actions, de nouer des rapports entre les liaisons déjà formées, afin d'étendre les plans partiels de l'esprit à toute la vie. Le vrai, le beau, le juste, l'utile ne sont que diverses faces du *bien* ; tous les efforts qu'on fait pour exécuter ces principes doivent donc concourir à la réalisation du bien, comme but général de la volonté. Les actes ainsi rattachés les uns aux autres forment un seul et même tout, dont le *système des devoirs* fait partie. La vie volontaire est alors organisée, comme la vie intellectuelle dans la science : elle a de l'unité, puisque toutes les actions tendent vers le bien ; elle a de la variété, puisque la nature humaine s'y développe sous ses diverses faces ; elle a de l'harmonie, puisque tout est rapporté à tout. Telle est la base de l'*art d'agir*, qui fait de la vie même le premier des arts. Quand les actes de la volonté s'accordent entre eux et avec la raison, quand ensuite le même ordre se trouve dans la série de nos pensées et de nos affections, quand enfin ces trois systèmes s'équilibrent, la vie humaine acquiert toute sa magnificence et présente une parfaite image de l'harmonie de la vie divine. Mais, ici comme partout dans le monde, la réalité diffère de l'idéal.

Les fonctions et les opérations de la volonté, comme celles de la pensée et du sentiment, se manifestent dans la vie de tout homme d'une manière originale, aussi loin que porte l'observation. Ce jeu varié de nos diverses facultés fait ressortir l'individualité de l'âme.

5. Les volitions peuvent *se diviser*, comme les sentiments, et former diverses espèces.

Selon la *qualité* des actes, la volonté est *positive* ou *négative*, soit en elle-même, soit dans son contenu.



Considérée en elle-même, comme *état* de l'esprit, la volonté est positive quand on veut une chose, négative quand on ne la veut pas : telle est la différence entre *velle* et *nolle*. Mais il faut remarquer que la volonté est négative seulement en vue d'un acte déterminé, non en vue de l'activité en général. Il faut vouloir, qu'on le veuille ou non, mais on peut vouloir une chose ou une autre. La négation n'affecte pas nos propriétés mêmes, mais leurs manifestations phénoménales dans la vie.

Considérée dans son *contenu*, la volonté est positive ou négative, selon que l'objet s'accorde ou non avec notre nature. Ce qui est conforme à la nature humaine est un *bien*, qui, comme tel, est voulu ; ce qui est contraire à la nature est un *mal*, qui, comme tel, n'est pas voulu sauf erreur sur le bien et le mal. La santé, le bien-être, l'estime sont voulus ; la maladie, la misère, le mépris ne le sont pas. Ces deux cas peuvent aussi s'allier à divers degrés. Ce qui est en partie conforme, en partie contraire à notre nature provoque une manifestation de la volonté à la fois positive et négative. Une fonction, par exemple, peut être recherchée, parce qu'elle flatte notre ambition, et repoussée, parce qu'elle est au-dessus de nos forces.

La volonté se montre ici comme faculté de *choix* ou de *préférence*, comme *arbitre* entre le bien et le mal. En effet, les objets de la volonté sont multiples et embrassent tout le bien et tout le mal qui sont à notre portée. Or, l'esprit humain, en tant que limité, ne peut effectuer qu'une chose à la fois. Il faut donc, à chaque instant, faire un choix entre toutes les actions qui sont actuellement possibles. La nécessité de cet arbitrage est une conséquence de notre nature : elle est motivée par l'impossibilité où nous sommes, comme êtres finis, de réaliser tout ce qui est réalisable à un moment donné, c'est-à-dire par la *multiplicité*

des possibles jointe à notre *limitation* dans le temps. Nous examinerons bientôt si l'arbitre de l'homme est libre. Il importe de connaître d'abord tous les *objets du choix*.

Il y a six cas. *Sunt bona, sunt mala, sunt bona mixta malis vel mala mixta bonis*. Le *bien*, le *mal* et leur *mélange*, pris deux à deux, présentent les combinaisons suivantes : le bien et le bien, le bien et le mal, le bien et un mélange de bien et de mal, le mal et le mal, le mal et un mélange de bien et de mal, un mélange et un mélange. Le bien pur est un terme commun aux trois premiers cas, le mal pur aux deux cas qui suivent, le dernier n'offre plus que des biens mélangés de maux. Telle est la division mathématique des actes de la volonté, comme faculté de choix ; mais cette division s'applique-t-elle à la vie réelle ? Le choix est-il possible, d'une manière absolue ou relative, entre deux biens, comme l'éducation du corps et celle de l'âme ; entre deux maux, comme le vol et le mensonge ; entre un bien et un mal, comme la connaissance et l'ignorance, la santé et la maladie ; entre deux biens mélangés de maux, comme les plaisirs et les avantages de la nature sensible en collision avec le devoir ? Peut-on préférer le mal comme tel au bien comme tel, ou faut-il que l'esprit soit aveuglé sur le bien et le mal pour faire un choix aussi détestable ? Est-on en toutes circonstances responsable du parti que l'on prend ? Ces questions sont de la plus haute importance pour l'ordre moral de la vie et doivent, en conséquence, être soumises à une analyse rigoureuse.

Le premier cas ne présente pas de difficulté. Le *bien* est tout ce qui s'accorde avec notre nature physique ou morale : la santé et la fortune, les honneurs et l'honneur, l'art et la science, en un mot tous les *buts* de la vie sont compris dans le bien. Les plaisirs et les intérêts sont



eux-mêmes des biens (*Bonum jucundum, Bonum utile*), soit des biens purs, si l'agréable et l'utile sont conformes à l'honnête (*Bonum honestum*), soit des biens mélangés de maux, s'ils sont en opposition avec la moralité. Nous choisissons fréquemment entre plusieurs biens, par exemple dans l'élection d'une carrière ; il le faut, puisque le bien se manifeste dans les divers domaines de la vie et ne peut être réalisé tout entier à chaque instant, ni même dans tout le cercle de notre activité terrestre. Celui qui a reconnu le bien comme la seule fin de l'homme doit donc choisir successivement entre des biens purs. Il n'est pas à craindre, du reste, que la faculté du choix entre les biens vienne à cesser un jour par *épuisement* du bien ; car l'observation ne constate aucune limite au bien dans aucune de ses espèces : l'esprit humain ne tombera jamais dans le mal, faute de biens à effectuer.

Le bien qui est préférable pour chacun, eu égard à la culture de l'esprit et à toute la situation de la vie, est le meilleur. Le choix entre les biens a donc pour objet *le mieux* ou *le plus parfait, Optimum*. Le mieux n'est pas un troisième terme ajouté au mal et au bien, c'est un *bien* ; mais c'est, parmi tous les biens, celui qui s'adapte le plus exactement à notre nature individuelle, selon le temps, le lieu et les circonstances. Le mieux comme le bien ne s'applique qu'à la vie ; mais, tandis que le bien de l'homme comme tel est le même pour tous, le mieux varie selon les individus et change avec les âges, avec l'éducation, avec les aptitudes, avec les positions sociales. Telle est la base de l'*optimisme* dans le gouvernement providentiel du monde, lorsqu'on soutient que Dieu, par sa volonté sainte, réalise à tout instant ce qui est le mieux pour tous et pour chacun, en tenant compte de la liberté des créatures et de l'état actuel de la vie universelle. L'homme aussi doit s'appliquer

à faire ce qui est le mieux pour lui et pour les êtres qui entrent dans sa sphère d'action. Mais il peut se tromper au sujet du mieux, comme au sujet du bien. C'est en considération de ces erreurs, quand on refuse une amélioration présente en vue d'un progrès futur, peut-être illusoire, qu'on dit avec raison : « Souvent le mieux est l'ennemi du bien. » Le mieux n'est donc pas toujours ce qu'on préfère, mais ce qu'on doit préférer, ce qui est préférable. Ce qui convient le mieux au corps malade, c'est le remède, même avec la souffrance ; pour l'âme coupable, c'est le châtiment : la répression est à l'esprit ce que la médecine est au corps, comme le disait Platon. Si le criminel avait la conscience de son état, il demanderait lui-même d'être soumis à un régime pénitentiaire qui fût capable de l'amender, mais il préfère l'impunité.

L'esprit peut-il choisir entre le *bien* et le *mal*? La question est délicate et la solution entraîne de graves conséquences. Une distinction se présente naturellement à la pensée : s'agit-il du *mal pur*, absolu, sans aucun mélange de bien, ou d'un *mal relatif*, tel qu'il se produit dans la vie, plus ou moins mêlé au bien, sinon pour la victime, du moins pour l'auteur de l'offense? Entre le bien et le mal en général, le choix est possible ; entre le bien et le mal pur, il est impossible.

Le choix est possible, en ce sens que l'homme peut faire le bien et le mal *en connaissance de cause*, par conséquent accomplir librement une action qui est mauvaise en elle-même de préférence à une autre, qui est bonne. Cela suffit pour sauvegarder la responsabilité de l'agent. Mais celui qui fait une mauvaise action la fait-il parce qu'elle est mauvaise, ou quoiqu'elle soit mauvaise? Agit-il *en vue du mal*, uniquement *pour mal faire*, ou en vue d'un bien personnel, d'un plaisir ou d'un profit qu'il compte retirer



de son action au préjudice de l'ordre moral ? Nous disons que le malfaiteur ne fait pas *le mal pour le mal*, et qu'en conséquence il ne choisit pas réellement entre le bien et le mal pur, mais entre le bien des autres et son propre bien, entre le devoir et le plaisir ou l'intérêt. Il est encore à ce degré de culture où l'égoïsme trouble la pensée, où l'on croit qu'il est permis de sacrifier les autres à soi. Entre le bien et le mal, le choix est impossible, en ce sens qu'on ne peut pas accomplir le mal dans la seule intention de mal faire.

Le bien n'est donc jamais absent de l'horizon de l'esprit, il est la *loi* de toute action, et l'on peut compter sur son triomphe dans la vie de tous les être raisonnables. Entre l'homme vertueux et le méchant, il n'y a qu'une différence de culture, déterminée par le rapport de la volonté avec *l'ordre des biens* : tous deux recherchent le bien, mais l'un le place dans la satisfaction du moi, l'autre dans la satisfaction de la loi naturelle ; l'un subordonne l'intérêt au devoir, l'autre le devoir à l'intérêt. C'est là un défaut de jugement qui doit disparaître à mesure que la conscience s'éclaire, que le sentiment se développe, que la volonté se perfectionne, par le progrès de l'éducation et de l'instruction. Il faut donc abolir les *peines irréparables*, qui excluent tout retour au bien : il ne faut jamais désespérer du *salut* de ses semblables, quelque égarés qu'ils soient ; il faut avoir pitié des coupables comme des insensés et s'efforcer de les amender. La commisération n'affaiblira pas l'aversion qu'inspire le crime, quand on cessera de confondre l'homme avec ses œuvres. Dieu ne veut pas la perte du pécheur, mais la fin du péché.

Beaucoup d'auteurs soutiennent l'opinion contraire : ils pensent que l'homme peut faire le mal absolument comme le bien et que cette possibilité est un élément même

de notre libre arbitre. Voyons les *arguments* qu'on invoque en faveur de cette thèse : le mal, dit-on, est absolu comme le bien ; l'esprit a un double penchant, l'un pour le bien, l'autre pour le mal ; on peut faire le mal pour le plaisir de mal faire : la volonté, enfin, est omnipotente et indépendante de la nature de l'esprit. Or, toutes ces propositions sont erronées.

Le méchant fait le mal avec discernement, mais il ne le fait pas *pour le mal*, parce que le mal n'est pas *absolu*. Aristote, qui critique la formule platonicienne « personne ne fait le mal de son gré », reconnaît lui-même que l'objet de la volonté est le bien, tel qu'il apparaît à chacun. Faire le mal pour le mal est diabolique, disent les auteurs. Le mal, en effet, n'est que relatif. Il ne consiste pas dans les objets, mais dans leurs *rappports* : aucun être n'est mauvais dans l'ordre de la création ; les poisons mêmes sont utiles ou nuisibles selon la dose. Les relations entre les choses peuvent être conformes ou contraires à la nature : le mal est une fausse relation entre des choses qui sont bonnes. Il est si peu absolu qu'il est de toutes parts entouré de biens et ne se conçoit pas sans eux. Un homicide commis par imprudence est un malheur ; ajoutez-y la connaissance, c'est un crime, et cependant la connaissance est un bien. Analysez l'assassinat, dit Ahrens, et vous reconnaîtrez que tous les éléments qui y entrent, la volonté, les motifs, la pensée, les forces corporelles sont bons isolément et que leur combinaison seule est vicieuse ; la mort même n'est pas un mal quand elle survient en temps et lieu, après l'épuisement du corps. Le mal ne se manifeste que dans la *vie* et ne porte aucune atteinte à l'essence éternelle des êtres ; il entrave seulement le développement intégral et harmonique de leurs qualités ; il n'est jamais que la négation partielle d'un bien déterminé.



Il n'y a donc pas de *principe de mal* dans l'univers. Tout mal sert au bien et trouve sa justification dans l'ordonnance générale du monde. On en peut profiter à titre d'exemple, d'épreuve ou de leçon. Tout excès dans tous les domaines de la vie suscite un remède, et le mal peut être justement nommé, d'après M. Pelletan, l'*agent provocateur* du bien : les intempéries des saisons appellent l'industrie ; les maladies, la science ; le besoin, la force morale ; l'oppression, le droit ; l'intolérance, la liberté ; le doute, la méthode. A quelque chose *malheur* est bon, dit le proverbe. La *douleur* même a ses avantages. « Si la vie n'a pas pour fin le plaisir, mais le perfectionnement de notre être, la douleur n'est pas un mal, elle est un bien, car elle est le plus énergique instrument de la perfection. La douleur est une partie de la grandeur humaine. Elle produit dans l'âme deux effets contraires, mais également utiles : elle fortifie et elle attendrit. Or, l'union de la force et de la tendresse est la perfection du caractère humain. Sans la douceur, la force n'est que dureté et férocité ; sans la force, la douceur est mollesse et lâcheté. La douleur est donc le plus sain des aliments et des remèdes, puisqu'elle sert à la fois de tonique et d'adoucissant (1). »

« Rien n'est beau que le *bien*, le bien seul est *aimable*. » En effet, le bien est le désirable, qui attire le cœur. Le bien est aimé pour lui-même, parce qu'il est absolu. Mais si le mal n'est pas absolu, comment serait-il aimé, désiré ou voulu pour lui-même ? Supposera-t-on l'erreur sur la qualité de l'acte ? C'est alors le bien qu'on aime sous l'apparence du mal. Un vice peut plaire, lorsqu'il passe pour une qualité ; mais un crime reconnu épouvante. Les

(1) PAUL JANET, *Philosophie du bonheur*. Paris, 1863.

criminels ne se lient entre eux que parce qu'ils comptent sur la foi jurée. « L'homme est né menteur, dit La Bruyère. Pascal dit qu'il y a des gens qui mentent simplement pour mentir. Je n'en crois rien ; il y a quelque chose de plus profond et de plus secret dans le mensonge : d'abord, l'*intérêt* qu'on peut avoir à ce que la vérité ne soit pas connue, à ce que le faux soit pris pour le vrai ; mais surtout le *charme* de la création, car tout menteur crée une fiction ou poétise (1) ».

Le mal n'est donc pas absolu et ne peut être voulu que pour l'avantage qu'on y trouve, c'est-à-dire pour le bien qui s'y mêle. La théorie des propriétés de l'âme nous conduit à la même conclusion. La *volonté*, en effet, est subordonnée à l'esprit et ne peut sortir des limites de la nature humaine. L'esprit n'est pas comme il veut, mais il veut comme il est. Or, un être raisonnable est fait pour les fins de la raison, pour le bien, le vrai, le beau. Méconnaître ces fins d'une manière absolue serait se dépouiller de la raison, ce qui est impossible. Réaliser un mal absolu serait nier toute la nature humaine et vouloir le contraire de ce qu'on est, ce qui est de nouveau impossible. Sans doute, on peut agir contre sa nature, mais seulement en partie, en donnant satisfaction à la sensibilité aux dépens de la raison, à l'intelligence au préjudice du cœur, ou réciproquement ; car chaque acte, quelle que soit sa valeur, est déjà une manifestation de la nature, où se déploient toutes les qualités de l'esprit, sans en excepter la volonté. La volonté est donc attachée à la nature, quelque omnipotente qu'elle paraisse, et, en conséquence, chacun veut son bien tel qu'il le comprend.

(1) TISSOT, *Méditations morales*, ch. XI. Paris, 1860.



La théorie du *sentiment* est d'accord avec cette loi de la volonté. Il n'y a pas de fait psychologique peut-être sur lequel les auteurs s'entendent mieux que sur le *désir du bonheur*. Les théologiens et les philosophes, les sensualistes et les rationalistes proclament d'une voix unanime que toute créature recherche son bien-être, sa satisfaction la plus complète, sous l'empire de l'instinct ou de la conscience. Or, une loi fondamentale du cœur, c'est que le bien est senti comme plaisir et le mal comme peine, à moins que le bien et le mal ne se confondent dans l'esprit. Cette confusion n'existe pas quand on suppose que le mal est voulu comme tel. Le mal, en tant que mal, ne peut donc produire qu'un sentiment de peine ou de répulsion ; en conséquence, celui qui sent le mal comme tel ne peut pas le vouloir, s'il a comme ses semblables le désir du bonheur. Faire le mal pour le *plaisir de mal faire* est une expression fautive. Il n'y a de plaisir à mal faire que si l'on se trompe au sujet du bien et du mal, comme dans la folie, dans la passion, dans les affections malveillantes. Quand on pense qu'il est permis de rendre le mal pour le mal, on peut éprouver quelque joie dans la vengeance ; mais cette joie se rapporte au sentiment de la dignité, qui est respectable même dans son égarement. Celui qui fait mal souffre ou doit souffrir dès qu'il reconnaît le mal comme tel. C'est pourquoi le remords s'impose à la conscience et torture tôt ou tard le coupable.

Les *tendances* de l'esprit donnent encore le même résultat. Le choix entre le bien et le mal pur ne pourrait se justifier, en effet, que par un *double penchant*, l'un vers le bien, l'autre vers le mal : les justes obéiraient à la première inclination ; les méchants, à la seconde. Mais si les uns et les autres suivent également la voie de la nature, que signifient l'éloge de la vertu et la flétrissure du vice ?

Il n'y a plus ni mérite, ni démerite, il faut changer les lois de la vie morale ; et comme l'activité morale a une base psychologique, il faut renverser la psychologie moderne et relever le *manichéisme*. Deux tendances contraires détruisent l'unité de l'âme. Il y a en nous des dispositions diverses, non hostiles ; il peut y avoir opposition entre nos actes, non entre nos propriétés : la nature humaine n'est pas une œuvre contradictoire. Si l'esprit n'a que la faculté de réaliser son essence, et que cette réalisation soit bonne, il n'existe en nous qu'un penchant au bien. Seulement, notre bien se présente tantôt en harmonie, tantôt en désaccord avec l'ordre général des biens. Le rechercher dans un cas est un mérite et un devoir ; le poursuivre dans l'autre est un mal et une faute. Il n'y a là qu'une seule tendance dirigée vers le bien, mais se manifestant tantôt comme tendance à complaire à la nature sensible, au détriment de la raison, tantôt comme tendance à accomplir la loi avec abnégation.

Ce que les auteurs prennent pour un *penchant au mal*, c'est une disposition à commettre certains actes qui, à la vérité, son mauvais en eux-mêmes, mais que l'esprit égaré ou corrompu regarde comme bons ou comme unis au bien. Une observation attentive permet de démêler les éléments de cette confusion. La volonté, en effet, prend pour guide l'état actuel de la pensée et du sentiment ; chacun agit selon le degré de culture qu'il a atteint, selon ses goûts et ses convictions. Or, celui qui préfère le mal au bien considère et sent ce mal, soit comme un *bien pur*, soit comme un *bien relatif*, eu égard aux difficultés de la vie, soit comme un *mal permis*, à cause du bien qu'il renferme ou qu'il doit amener.

La *passion* d'abord est un mal qu'un esprit passionné prend aisément pour un *bien pur*. La *vengeance* est le plaisir



des dieux, disaient les anciens ; la vengeance, répètent les modernes, est le droit des forts qui dédaignent la protection sociale et savent se faire justice à eux-mêmes. « L'honneur souillé ne se lave que dans le sang. Il faut rendre le mal pour le mal, si l'on veut se faire respecter. » La haine et les affections malveillantes sont donc regardées comme des devoirs sacrés, non-seulement chez les sauvages, mais chez les peuples policés. La source de tous les dérèglements est l'ignorance, qui nous fait prendre le bien pour le mal et nous persuade que nos défauts sont des vertus. Or, l'ignorance passe elle-même pour un bien, soit dans les esprits incultes qui ne connaissent pas le prix de la vérité, soit chez les hommes prévenus qui redoutent la lumière, parce que l'instruction, en se répandant, provoque inévitablement des transformations dans les institutions sociales et religieuses. Ceux qui agissent sous l'empire de cette conviction font le mal en croyant bien faire. Les partis rétrogrades n'ont pas d'autre mobile dans leur lutte contre la civilisation.

Ensuite, on confond le mal avec un *bien relatif*, eu égard aux circonstances. *Tromper* un ami est odieux ; mais tromper un ennemi, est-ce une faute ? L'ennemi n'est-il pas sur ses gardes ? Tromper les trompeurs n'est pas un mal. — Abuser de l'innocence d'un enfant est une lâcheté ; mais la *ruse* n'est-elle pas permise au faible envers le fort ? Ne voit-on pas, dans l'histoire, que l'artifice est la défense des opprimés contre les oppresseurs, et peut-on condamner une arme aussi naturelle entre gens qui cherchent à se nuire ? — Le *mensonge* est vil, de l'aveu de tous, et chacun s'en abstiendrait s'il vivait avec des anges : mais qui respecte constamment la vérité ? Est-ce donc mal faire que de mentir avec les menteurs, de suivre le courant, de se conformer à l'exemple, surtout quand on est

pressé par la concurrence et qu'on risque de se perdre si l'on abandonne à ses rivaux les avantages du mensonge ? Le mensonge est un mal, soit ; mais ne peut-on pas, sans mentir, voiler la vérité par une restriction mentale ? Tels sont les sophismes dont se paie la conscience peu délicate. Beaucoup d'auteurs ne se montrent pas plus sévères, témoin les casuistes. Machiavel raisonne de la même manière quand il permet aux souverains de violer tous leurs engagements. « Un prince prudent ne doit tenir sa *parole* que lorsqu'il le peut sans se faire tort. Je n'aurais garde de donner un tel précepte si tous les hommes étaient bons ; mais comme ils sont tous méchants et toujours prêts à manquer à leur parole, le prince ne doit pas se piquer d'être plus fidèle à la sienne, et ce manque de foi est toujours facile à justifier. »

Il arrive enfin qu'on commette une faute sans se tromper sur la qualité de l'action, mais en jugeant que le *mal* est inséparablement uni au *bien*, qu'il est le fondement d'un bien futur ou la condition même de l'accomplissement d'un devoir. Personne n'ignore que le *vol* est un délit ; la conscience, sinon la loi, le proclame assez haut. Les voleurs font donc le mal en connaissance de cause, mais pourquoi ? On ne vole pas pour le dangereux plaisir de voler, mais pour avoir du pain, quelquefois pour arriver sans fatigue à la fortune. Le vol est une profession qu'on prend à défaut d'une autre. Il n'y a pas un voleur qui ne consente à vivre honnêtement si on lui garantit une position honorable. Les statistiques constatent que les principales causes des crimes sont la misère et l'ignorance et que les vols surtout se multiplient à mesure que le paupérisme augmente. La comparaison d'une année de disette avec une année d'abondance est tout entière à la décharge de la conscience humaine. Le meurtre n'est souvent qu'un accessoire du vol, un moyen de s'assurer l'impunité.



Mais l'*homicide* en matière politique a d'autres causes que le lucre. Un assassinat est un crime, quel qu'en soit le motif ; cependant, l'histoire ne confond pas les Brutus avec de vulgaires assassins. Ceux qui attentent à la vie d'un tyran croient remplir un devoir envers la patrie. Ils s'imaginent que le salut des États dépend d'un homme, tandis que les gouvernements ne changent qu'avec l'opinion publique. Sous l'empire de cette illusion, ils pensent que le meurtre est sanctifié par l'intention et se dévouent. Ils savent bien que personne n'a le droit de disposer de la vie de ses semblables, mais ils se disent qu'il faut passer par le mal pour arriver au bien et que le mal d'un seul est nul comparé au bien de tous : la fin justifie les moyens. Les anciens casuistes absolvaient ces actes quand ils étaient inspirés par l'intérêt de l'Église ; les rois eux-mêmes donnaient l'exemple du crime en mettant à prix la tête de leurs adversaires. Plus souvent encore, le mal se présente à la conscience comme une nécessité imposée par la justice ou par la piété. Sans doute, la vie de l'homme est sacrée et n'appartient qu'à Dieu ; mais la mort paraît légitime aux plus sages lorsqu'elle est l'expiation d'un crime et qu'elle peut servir à l'édification des impies et des futurs délinquants. Dans les auto-da-fé, c'est au nom de Dieu qu'on ôte la vie à l'homme ; dans l'exécution des criminels, c'est au nom de la loi. La philosophie, qui a éteint les bûchers, abolira aussi la peine de mort. L'homme ne peut jamais être employé comme un moyen pour ses semblables ; c'est un funeste moyen, du reste, celui qui enseigne qu'on peut rendre le mal pour le mal et que la vie humaine n'est pas inviolable.

Il y a donc trois sources d'erreur qui expliquent les actions mauvaises sans qu'on doive admettre un penchant au mal dans la nature humaine. C'est presque toujours

l'ignorance qui suscite l'immoralité, le vice et le crime. La science du bien est encore une des moins connues et des plus embarrassées de propositions fausses. Les théologiens l'ont défigurée par leurs hypothèses sur l'origine du péché, sur la grâce et la prédestination, les casuistes l'ont corrompue, en voulant accommoder la religion aux mœurs mondaines. Que peut-on imaginer de plus abominable que la théorie du probabilisme moral, de la direction d'intention et des restrictions mentales (1) ? De pareilles horreurs n'oseraient plus se produire ; mais bien d'autres erreurs subsistent. Ne dit-on pas que le *mal* renferme de *bonnes* conséquences, que Dieu permet le mal pour en *tirer* le bien, que Dieu *veut* même le mal, soit comme épreuve, soit comme châtement ? Rien, cependant, n'est plus contraire à la logique et à la métaphysique. Le mal ne contient que du mal, comme le bien ne contient que du bien, en vertu du principe d'identité ; mais une action coupable peut être suivie de certains avantages, parce que le mal n'est pas absolu ; c'est cela même qui démontre la possibilité pour nous de faire le mal sans que le bien cesse d'être la loi de la volonté. L'homme peut être *séduit*, parce que le mal, toujours mêlé au bien, fait illusion à l'esprit peu cultivé. Mais cette excuse ne vaut pas à l'égard de celui qui connaît le bien et le mal.

Dieu ne tire pas le bien du mal, mais il fait fructifier le bien qui est mélangé au mal. Dieu ne veut ni ne fait le mal sous aucun rapport, parce que le mal n'existe que dans l'activité imparfaite des créatures. Dieu ne peut donc pas infliger le mal aux créatures pour éprouver leurs forces morales : il y a des *épreuves* sans doute sur la terre, mais

---

(1) PASCAL, *les Provinciales*, Lettres 5-10.