

Première vertu : la justice

(Le fondement de la morale, point 17.)

Arthur Schopenhauer

Considérons d'un peu plus près cet enchaînement de faits, qui nous a paru tout à l'heure le phénomène premier en morale, la pitié : dès le premier coup d'œil, on découvre deux degrés possibles dans ce phénomène, de la souffrance d'autrui devenant pour moi un motif direct, c'est-à-dire devenant capable de me déterminer à agir ou à m'abstenir : au premier degré, elle combat les motifs d'intérêt ou de méchanceté, et me retient seulement d'infliger une souffrance à autrui, de créer un mal qui n'est pas encore, de devenir moi-même la cause de la douleur d'un autre ; au degré supérieur, la pitié, agissant d'une façon positive, me pousse à aider activement mon prochain. Ainsi la distinction entre les devoirs de droit strict et les devoirs de vertu, comme on les appelle, ou pour mieux dire, entre les devoirs de justice et les devoirs de charité, qui chez Kant est obtenue au prix de tant d'efforts, ici se présente tout à fait d'elle-même : ce qui est en faveur de notre principe. C'est la ligne de démarcation naturelle, sacrée et si nette, entre le négatif et le positif, entre le respect de ce qui est inviolable, et l'assistance. Les termes en usage, qui distinguent des devoirs de droit strict et des devoirs de vertu, ces derniers appelés encore devoirs de charité, devoirs imparfaits, ont un premier défaut : ils mettent sur un même plan le genre et l'espèce ; car la justice, elle aussi, est une vertu. En outre, ils impliquent une extension exagérée de la notion de devoir : plus loin je dirai les limites vraies où il faut la renfermer. A la place des deux classes de devoirs ci-dessus nommées, je mets deux vertus, la justice et la charité, et je les appelle cardinales, parce que de celles-là, toutes les autres découlent en pratique et se déduisent en théorie. L'une et l'autre a sa racine dans la compassion naturelle. Or cette compassion elle-même est un fait indéniable de la conscience humaine, elle lui est propre et essentielle ; elle ne dépend pas de certaines conditions, telles que notions, religions, dogmes, mythes, éducation, instruction ; c'est un produit primitif et immédiat de la nature, elle fait partie de la constitution même de l'homme, elle peut résister à toute épreuve, elle apparaît dans tous les pays, en tous les temps : aussi est-ce à elle qu'on en appelle en toute confiance, comme à un juge qui nécessairement réside en tout homme ; nulle part elle n'est comptée parmi les « dieux étrangers ». Au contraire, si elle manque à quelqu'un, celui-là on le nomme un inhumain ; et de même « humanité » bien souvent est pris pour synonyme de pitié.

L'efficacité de ce motif moral vrai et naturel est donc, au premier degré, toute *négative*. Primitivement, nous sommes tous inclinés à l'injustice et à la violence, parce que nos besoins, nos passions, nos colères et nos haines s'offrent à notre conscience tout directement, et qu'ils y possèdent en conséquence le *jus primi occupantis* [droit du premier occupant] ; au contraire les souffrances que notre injustice et notre violence ont causées à autrui, ne s'offrent à notre esprit que par une voie détournée, à l'aide de la *représentation* ; encore faut-il que l'expérience ait précédé : elles arrivent donc à nous *indirectement*. Aussi Sénèque dit-il : « *Ad neminem ante bona mens venit, quant mala.* » [Il n'est personne à qui les bonnes intentions s'offrent avant les mauvaises] (*Ep.*, 50). Tel est donc le mode d'action de la pitié, en son premier degré :

elle paralyse ces puissances ennemies du bien moral, qui habitent en moi, et ainsi épargne aux autres les douleurs que je leur causerais ; elle me crie : Halte ! elle couvre mes semblables comme d'un bouclier, les protège contre les agressions que, sans elle, tenterait mon égoïsme ou ma méchanceté. C'est ainsi que naît de la pitié, au premier degré, la maxime « *neminem læde* », c'est-à-dire le principe de la justice : ici seulement, et nulle part ailleurs, se trouve la source pure de cette vertu, source vraiment morale, franche de tout mélange ; tirée d'ailleurs, la justice serait toute faite d'égoïsme. Que mon âme s'ouvre, dans cette mesure seulement, à la pitié : et la pitié sera mon frein, en toute occasion où je pourrais, pour atteindre mon but, employer comme moyen la souffrance d'autrui ; et il n'importe que cette souffrance doive résulter de mon acte sur-le-champ ou bien plus tard, directement ou à travers des moyens termes. Dès lors je serai aussi incapable de porter atteinte à la propriété qu'à la personne de mon semblable, de le faire souffrir dans son âme que dans son corps : je m'abstiendrai donc de lui faire aucun tort matériel, même de lui emprêter aucune souffrance morale, en le chagrinant, en l'inquiétant, le dépitant, le calomniant. La même pitié me retiendra de sacrifier à mon plaisir le bonheur de toute la vie d'une personne du sexe féminin, de séduire la femme d'autrui, de perdre au moral et au physique des jeunes gens, en les dégradant jusqu'à la pédérasie. Toutefois, il n'est pas du tout nécessaire que dans chaque occasion particulière la pitié elle-même soit éveillée : d'autant que plus d'une fois elle arriverait trop tard ; seulement à une âme bien née, il suffit qu'une fois pour toutes ait apparu l'idée claire des souffrances qu'inflige à autrui toute action injuste, sans parler de ce sentiment de l'injustice endurée, de la violence soufferte, qui accroît encore la douleur : aussitôt naît en elle cette maxime : « *neminem læde* », et ce commandement de la raison s'élève jusqu'à devenir une résolution ferme, durable, de respecter le droit de chacun, de ne se permettre aucune agression contre le droit, de se garder pour n'avoir jamais à se reprocher la souffrance d'autrui, enfin de ne pas rejeter sur autrui, par ruse ou par force, le fardeau et les maux de la vie, quelque lot que nous imposent les circonstances ; de porter notre part, pour ne pas doubler celle des autres. Sans doute, les *principes*, les idées abstraites, ne sont en général point la source vraie de la moralité ; ils n'en sont pas la vraie base ; pourtant ils sont indispensables à qui veut vivre selon la morale : ils sont le barrage, le réservoir [en français dans le texte], où quand s'ouvre la source de la moralité, source qui ne coule pas sans cesse, viennent s'amasser les bons sentiments, et d'où, l'occasion venue, ils vont se distribuer où il faut par des canaux de dérivation. Il en est des choses morales comme du corps, sujet de la physiologie, en qui l'on voit, par exemple, les vésicules du fiel, réservoir de la sécrétion du foie, jouer un rôle indispensable, pour ne pas citer bien d'autres cas semblables. Sans des *principes* solidement établis, dès que nos instincts contraires à la morale seraient excités par des impressions extérieures jusqu'à devenir des passions, nous en deviendrions la proie. Savoir se tenir ferme dans ses principes, y rester fidèle, en dépit de tous les motifs contraires, c'est *se commander soi-même*. C'est ici la cause pourquoi les femmes, dont la raison plus faible est moins propre à comprendre les principes, à les maintenir, à les ériger en règles, sont communément bien au-dessous des hommes pour ce qui est de cette vertu, la justice, et par suite aussi, de la loyauté et de la délicatesse de conscience ; pourquoi l'injustice et la fausseté sont leurs péchés ordinaires, et le mensonge leur élément propre ; pourquoi, au contraire, elles dépassent les hommes en *charité* : en effet ce qui éveille la charité frappe d'ordinaire les *sens* mêmes, excite la pitié : et les femmes sont décidément plus que nous sensibles à la pitié. Mais pour elles, rien n'existe réellement que ce qui s'offre aux yeux, la réalité présente et immédiate : ce qui n'est connu que par des

concepts, ce qui est lointain, absent, passé, futur, elles se le représentent mal. Ainsi là encore il y a compensation : la justice est plutôt la vertu des hommes ; la charité, des femmes. A la seule idée de voir à la place des hommes, les femmes gouverner, on éclate de rire, mais les sœurs de charité ne sont pas de leur côté moins supérieures aux frères hospitaliers. Quant à la *bête*, comme les notions abstraites, ou de raison, lui font défaut, elle n'est capable d'aucune résolution, bien moins de principes, ou *d'empire sur elle-même* : elle est livrée sans défense à ses impressions, à ses appétits. Aussi n'est-elle nullement susceptible de *moralité* accompagnée de conscience, bien que les espèces, et même dans les races supérieures, les individus, aient des degrés fort divers de bonté ou de malice. — En conséquence donc, si l'on considère une à une les actions du juste, la pitié n'y a qu'une part indirecte, elle agit par l'intermédiaire des principes, elle n'est pas tant ici *actu* que *potentia* [pas tant en acte qu'en puissance] ; de même, en statique, la supériorité de longueur d'une des branches du levier fait que ses mouvements sont plus *rapides*, grâce à quoi une masse plus faible y fait équilibre à une plus forte qui est de l'autre côté : dans l'état de repos cette longueur, pour n'agir que *potentia*, n'agit pas moins réellement que *actu*. Néanmoins, la pitié est toujours là, prête à se manifester *actu* : et quand par hasard la maxime de notre choix, la maxime de justice, vient à faiblir, alors il faut qu'un motif vienne à la rescousse, qu'il ranime les bonnes résolutions : or nul n'y est plus propre (toute raison d'égoïsme à part) que ceux qu'on puise à la source même, dans la pitié. Et cela non pas seulement quand il s'agit de tort fait aux personnes, mais même aux propriétés : ainsi quand un homme qui a fait une trouvaille de prix commence d'éprouver ce plaisir tentateur, de la garder : alors (si l'on met de côté toutes les raisons de prudence et de religion), rien ne le ramène plus aisément dans le chemin de la justice, que de se figurer l'inquiétude, le chagrin, les cris du malheureux qui a perdu l'objet. Chacun sent cette vérité : aussi souvent le crieur public qui réclame de l'argent perdu ajoute-t-il cette assurance, que celui qui l'a perdu est un pauvre homme, un domestique, par exemple.

Si peu vraisemblable que soit la chose au premier coup d'œil, toutefois après ces réflexions il est clair, je pense, que la justice, elle aussi, la justice véritable, libre, a sa source dans la pitié. Quelques-uns peut-être trouveront que c'est là un sol bien maigre, pour nourrir à lui seul une telle plante, une vertu cardinale si grande, si à part : qu'ils s'en souviennent, ceux-là, elle est bien petite, la quantité de justice vraie, spontanée, pure d'intérêt, sans fard, qu'on trouverait parmi les hommes ; si on la rencontre, c'est comme une étonnante exception ; et quand on la compare à son succédané, à cette justice née de la simple prudence, et dont on fait partout si grand bruit, l'une est à l'autre, en qualité et en quantité, comme l'or est au cuivre. Cette dernière, je pourrais l'appeler *δικαιοσύνη πάνδημος*, l'autre *οὐράνια* [justice populaire et justice céleste¹], car celle-ci est celle dont parle Hésiode, et qui, à l'arrivée de l'âge d'or, quitte la terre, et s'en va habiter parmi les dieux du ciel. Pour une telle plante, si rare, et qui sur terre n'est jamais qu'exotique, la racine que nous avons fait voir, c'est bien assez.

L'injustice, ou *l'injuste*, consiste par suite à *faire du tort* à autrui. Donc la notion de l'injustice est *positive*, et celle du juste, qui vient après, est *négative*, et s'applique seulement aux actes qu'on peut se permettre sans faire tort aux autres, sans leur faire *injustice*. Il faut joindre à la même classe tout acte dont l'unique but est d'écarter une tentative d'injustice : la chose se voit assez d'elle-même. Car il n'y a pas de sympathie, pas de pitié, qui puisse m'imposer de me laisser violenter par lui, de souffrir qu'il me

¹ À l'instar des deux Aphrodites, « céleste » et « populaire », qu'évoque Pausanias dans *Le Banquet* de Platon..

fasse injustice. Déjà on voit assez combien la notion de *droit* est négative, et celle de *tort*, qui lui fait pendant, positive, par l'explication que donne de cette notion Hugo Grotius, le père de la philosophie du droit, au début de son ouvrage : « *Jus hic nihil aliud, quam quod justum est, significat, idque negante magis sensu, quam ajente, ut jus sit, quod injustum non est.* » (*De jure belli et pacis*, L. I, c. 1., §3) [Le mot droit ici signifie simplement ce qui est juste, et a un sens plutôt négatif que positif : en sorte que le droit, c'est ce qui n'est pas injuste. » (*Du droit de paix et de guerre*).] Une autre preuve du caractère négatif qui, malgré l'apparence, est celui de la justice, c'est cette définition triviale : « Donner à chacun ce qui lui appartient. » Si cela lui appartient, on n'a pas besoin de le lui donner ; le sens est donc : « Ne prendre à personne ce qui lui appartient. » — La justice ne commandant rien que de négatif, on peut l'imposer : tous en effet peuvent également pratiquer le « *neminem læde* ». La puissance coercitive, ici, c'est *l'État*, dont l'unique fin est de protéger les individus les uns contre les autres, et tous contre l'ennemi extérieur. Quelques philosophes allemands, tant notre époque est vénale ! ont tâché de le transformer en une entreprise d'éducation et d'édification morales : on sent là-dessous le jésuite aux aguets, prêt à supprimer la liberté des personnes, à entraver l'individu dans son développement propre, pour le réduire à l'état de rouage dans une machine politique et religieuse à la chinoise. C'est par cette route qu'on aboutit jadis aux inquisitions, aux autodafé, aux guerres de religion. Quand Frédéric le Grand disait : « Sur mon territoire, je veux que chacun puisse chercher son bonheur à sa guise », il entendait qu'il n'y ferait jamais obstacle. Nous n'en voyons pas moins, aujourd'hui même, et partout (il y a une exception : l'Amérique du Nord : mais l'exception est plus apparente que réelle), l'État entreprendre de pourvoir aussi aux besoins métaphysiques de ses membres. Les gouvernements semblent pour principe avoir adopté le mot de Quinte-Curce : « *Nulla res efficacius multitudinem regit, quam superstitio : alioquin impotens, sæva, mutabilis ; ubi vana religione capta est, melius vatibus, quam ducibus suis paret* » [Rien de meilleur pour mener la multitude, que la superstition. Sans la superstition, elle est emportée, cruelle, changeante : une fois séduite par les mensonges d'une religion, elle obéit mieux à ses sorciers, qu'elle ne faisait à ses chefs.]

Les notions de *tort* et de *droit* signifient donc autant que *dommage* et *absence de dommage*, en comprenant sous cette dernière expression l'acte d'éloigner un dommage : ces notions sont évidemment indépendantes des législations, et les précèdent : il y a donc un droit purement moral, un droit naturel, et une doctrine pure du droit ; pure, c'est-à-dire indépendante de toute institution positive. Les principes de cette doctrine ont, à vrai dire, leur origine dans l'expérience, en ce qu'ils apparaissent à la suite de la notion, de *dommage* : mais en eux-mêmes, ils sont fondés dans l'entendement pur : c'est lui qui *a priori* nous met en main cette formule : « *Causa causæ est causa effectus* » [La cause de la cause est aussi cause de l'effet] ; dont le sens ici est que si j'accomplis tel acte pour me protéger contre l'agression d'un autre, je ne suis pas la cause première de cet acte, mais bien lui ; donc je peux m'opposer à tout empiétement de sa part, sans lui faire injustice. C'est comme la loi de la réflexion transportée dans le monde moral. Ainsi, réunissez ces deux éléments, la notion empirique du dommage, et cette règle fournie par l'entendement pur, et aussitôt apparaissent les deux notions capitales, du droit et du tort : ces notions, chacun les forme *a priori*, puis dès que l'expérience lui offre une occasion, il les applique. Si quelque empiriste le nie, il suffit de lui rappeler, à lui qui n'écoute que l'expérience, l'exemple des sauvages : ils savent avec justesse, souvent même avec finesse et précision, distinguer le tort du droit : rien de plus sensible, dans leurs rapports avec les

navigateurs européens, dans leurs trocs, leurs autres arrangements, leurs visites aux vaisseaux. Quand leur droit est bon, ils sont hardis et pleins d'assurance ; le droit est-il contre eux, les voilà tout timides. Dans les contestations, ils s'accordent volontiers à un juste accommodement ; mais une menace imméritée suffit pour les mettre en guerre. — La *doctrine du droit* est une partie de la morale : elle détermine les actes que nous devons ne pas faire, si nous voulons ne pas causer du dommage aux autres, ne pas leur faire injustice. La morale en cette affaire considère donc *l'agent* de l'action. Le législateur, lui, s'occupe aussi de ce chapitre de la morale, mais c'est en considérant le *patient* ; il prend donc les choses à rebours, et dans les mêmes actions, il voit des faits que nul ne doit avoir à souffrir, puisque nul ne doit éprouver l'injustice. Puis l'État, contre ces agressions, élève comme un rempart les lois, et crée le droit positif. Son but est de faire que nul ne *souffre* l'injustice : celui de la doctrine morale du droit, de faire que nul ne *commette* l'injustice².

Les actes d'injustice se ressemblent tous quant à la *qualité* : c'est toujours un dommage fait à autrui, dans sa personne, sa liberté, ses biens ou son honneur. Mais la *quantité* d'injustice peut y varier beaucoup. Cette variabilité dans la *grandeur de l'injustice*, il ne me paraît pas que les moralistes l'aient encore assez étudiée : mais dans la pratique, tous savent en tenir compte, et mesurent là-dessus le blâme dont ils frappent le coupable. De même pour les actions justes. Je m'explique : un homme qui, se voyant près de mourir de faim, vole un pain, commet une injustice ; mais combien elle est peu de chose, au regard de celle du riche qui, par un moyen quelconque, dépouille un pauvre de ses dernières ressources. Le riche qui paie ses journaliers, fait acte de justice : mais que cette justice est peu de chose, comparée à celle du pauvre, qui trouve une bourse d'or, et de lui-même la rapporte au riche. Comment mesure-t-on cette variable si importante, la *quantité* de justice ou d'injustice des actes (la qualité demeurant constante) ? La mesure ici n'est pas absolue ni directe, comme quand on recourt à une échelle de proportions, mais indirecte et relative, comme est celle du sinus et de la tangente. Voici la formule convenable à cet effet : la grandeur de l'injustice de mon acte est égale à la grandeur du mal infligé à autrui, divisée par la grandeur du profit que j'en retire ; — et de même la grandeur de la justice de mon action est égale à la grandeur du profit que j'aurais pu retirer du dommage d'autrui, divisée par la grandeur du préjudice que j'en aurais moi-même ressenti. — Il y a encore une autre sorte : *l'injustice redoublée* : elle diffère en espèce de l'injustice simple, quelle que soit la grandeur de celle-ci ; voici à quoi on la reconnaît : en face d'une injustice quelconque, le témoin désintéressé éprouve une indignation, qui est en raison de la grandeur de l'injustice ; mais cette indignation n'atteint son plus haut degré qu'en face de l'injustice redoublée : alors, elle la déteste, elle y voit un crime prodigieux, qui crie vengeance au ciel, une abomination, un *ἀγος* [sacrilège], devant lequel les dieux même voient leur face. Il y a injustice redoublée, quand un homme a accepté expressément l'obligation d'en protéger un certain autre en telle chose déterminée, si bien que de négliger cette obligation ce serait déjà faire tort au protégé, donc commettre une injustice, et quand ensuite, non content de cela, le protecteur lui-même attaque et lèse celui qu'il devait protéger, et dans la chose où il lui devait protection. Ainsi, quand le gardien constitué, ou le guide d'un homme, se fait meurtrier, quand l'homme de confiance devient voleur, quand le tuteur dépouille le pupille, quand l'avocat prévarique, quand le juge se laisse corrompre, quand celui à qui je demande conseil, me donne avec intention un conseil funeste ; — tous actes que

² On trouvera exposée tout au long la doctrine du droit dans *Le Monde comme volonté et comme représentation*, vol. I, § 62.

l'on enveloppe sous ce mot, la *trahison* ; la chose qui est en exécration à l'univers entier : aussi Dante place-t-il les traîtres dans le cercle le plus profond de son enfer, là où demeure Satan lui-même. (*Inf.*, XI, 61-66.) Je viens de parler d'obligation : aussi bien, c'est le lieu ici de préciser une idée dont on fait grand usage dans la morale comme dans vie ; celle de *l'obligation morale*, du *devoir*. Toute injustice, nous l'avons vu, consiste à causer du dommage à autrui, soit dans sa personne, soit dans sa liberté, ses biens ou son honneur. D'où il suit, ce semble, que toute injustice comporte une agression positive, un acte. Toutefois il y a des actes dont la seule *omission* constitue une injustice : ces actes se nomment *devoirs*. Telle est la vraie définition philosophique du devoir : et cette idée perd tout sens propre et s'évanouit, quand, à l'exemple des moralistes jusqu'à ce jour, on se met à appeler devoir tout ce qui est louable, comme si l'on oubliait que là où il y a *devoir*, il y a aussi *dette*. Le devoir, τὸ δέον, *Pflicht*, *duty*, est donc *un acte dont la simple omission par moi cause à autrui un dommage, c'est-à-dire, lui fait injustice*. Or évidemment pour cela il faut que moi, qui commets l'omission, je me sois engagé à faire cet acte, que je me sois *obligé*. Tout devoir donc repose sur une obligation qu'on a contractée. D'ordinaire, il y a convention expresse, bilatérale, comme entre le prince et le peuple, le gouvernement et les fonctionnaires, le maître et les serviteurs, l'avocat et les clients, le médecin et les malades, et d'une façon générale, entre un homme qui a accepté une tâche, n'importe laquelle, et celui qui lui a donné mandat, au sens large du mot. Aussi tout devoir crée-t-il un droit : car nul ne peut s'obliger sans un motif, c'est-à-dire sans y trouver quelque avantage. Il n'existe à ma connaissance *qu'une seule* obligation qui ne s'impose pas par suite d'une convention, mais bien par le simple effet d'un certain acte : et la raison en est que celui envers qui on la prend n'existait pas encore au moment où on l'a prise : c'est à savoir celle qu'ont les parents envers leurs enfants. Celui qui appelle un enfant à la vie a le *devoir* de l'entretenir, jusqu'au moment où l'enfant peut se suffire à lui-même : et si ce moment ne doit arriver *jamais*, comme c'est le cas pour les aveugles, les infirmes, les crétins, etc., alors le devoir non plus ne s'éteint jamais. Car en s'abstenant de porter secours à l'enfant, par cette seule omission, celui qui l'a créé lui ferait tort, bien plus, le perdrait. Le devoir moral des enfants envers leurs parents est loin d'être aussi immédiat, aussi précis. Voici sur quoi il repose : comme tout devoir crée un droit, il faut que les parents aient un droit sur leurs enfants : ce droit impose aux enfants le devoir de l'obéissance, devoir qui plus tard s'éteint avec le droit d'où il était né ; à la place succède la reconnaissance pour tout ce que les parents ont pu faire au-delà de leur stricte obligation. Toutefois, si haïssable, si révoltante même que soit bien souvent l'ingratitude, la reconnaissance n'est pas un devoir : car qui la néglige ne porte pas tort à autrui, donc ne lui fait pas injustice. Sinon il faudrait dire que le bienfaiteur, au fond de lui-même, avait pensé faire une affaire. — Peut-être pourrait-on voir un exemple d'une obligation qui naît d'une simple action, dans la réparation du dommage infligé à autrui. Cependant comme il ne s'agit que de supprimer les conséquences d'un acte injuste, de faire effort pour les éteindre, il n'y a rien là que de négatif : une négation de l'acte qui lui-même eût dû n'avoir pas lieu. — Une autre remarque à faire ici, c'est que l'équité est l'ennemie de la justice, et souvent lui fait grand tort : aussi ne faut-il pas lui trop accorder. L'Allemand aime l'équité, l'Anglais tient pour la justice.

La loi de la détermination par les motifs est tout aussi rigoureuse ici que celle de la causalité dans le monde physique : la contrainte qu'elle impose n'est donc pas moins irrésistible. En conséquence, l'injustice a deux voies pour en venir à ses fins : la *violence* et la *ruse*. Je peux, par violence, mettre à mort un de mes semblables, le

voler, le contraindre à m'obéir : mais je peux aussi bien y arriver par ruse, en offrant à son esprit des motifs trompeurs, qui l'amèneront à faire ce qu'autrement il n'aurait pas fait. L'instrument convenable ici, c'est le mensonge : si le mensonge est illégitime, c'est pour cette unique raison, et par suite à condition qu'il soit un instrument de tromperie, qu'il serve à violenter les gens à l'aide de la loi des motifs. Or c'est ce qu'il fait ordinairement. D'abord, en effet, si je mens, cet acte non plus ne peut être sans motif : or ce motif, à part de bien rares exceptions, est un motif injuste : c'est le désir de faire concourir à mes desseins telles gens sur qui je n'ai nulle puissance, bref, de leur faire violence à l'aide de la loi des motifs. Il n'est pas jusqu'au mensonge par pure fanfaronnade qui ne s'explique ainsi : le fanfaron veut se faire valoir aux yeux d'autrui plus qu'il ne lui appartient. — Si toute promesse, si tout traité sont obligatoires, c'est pour la même raison : dès qu'on ne les tient pas, ils sont des mensonges, et des plus solennels ; et jamais l'intention de faire moralement violence à autrui n'a été plus évidente, puisque le motif même du mensonge, l'acte qu'on désirait obtenir de la partie adverse, est expressément déclaré. Ce qui rend la fourberie méprisable, c'est qu'hypocritement elle désarme sa victime, avant de l'attaquer. Elle atteint à son comble dans la *trahison*, et alors comme elle rentre dans le genre de l'injustice redoublée, elle devient un objet d'abomination. D'autre part, puisque je peux, sans injustice, donc de plein droit, repousser la violence par la violence, je peux de même, si la force me fait défaut, ou bien, si elle ne me semble pas aussi bien de mise, recourir à la ruse. Donc, dans les cas où j'ai le droit d'en appeler à la force, j'ai droit d'en appeler au mensonge également : ainsi contre des brigands, contre des malfaiteurs de n'importe quelle espèce ; et de les attirer ainsi dans un piège. Et de même une promesse arrachée de force ne lie point. — Mais en réalité, le *droit de mentir* va plus loin encore : ce droit m'appartient contre toute question que je n'ai pas autorisée, et qui concerne ma personne ou celle des miens : une telle question est indiscrete ; ce n'est pas seulement en y répondant, c'est même en l'écartant avec un « je n'ai rien à dire », formule déjà suffisante pour éveiller le soupçon, que je m'exposerais à un danger. Le mensonge en de tels cas est l'arme défensive légitime, contre une curiosité dont les motifs d'ordinaire ne sont point bienveillants. Car si j'ai le droit, quand je devine chez autrui des intentions méchantes, un projet de m'attaquer par la force, de me prémunir d'avance, et aux risques et périls de l'agresseur, par la force ; si j'ai le droit, par mesure préventive, de garnir de pointes aiguës le mur de mon jardin, de lâcher la nuit dans ma cour des chiens méchants, même à l'occasion d'y disposer des chausse-trappes et des fusils qui partent seuls, sans que le malfaiteur qui entre ait à s'en prendre qu'à lui-même des suites funestes de ces mesures ; de même aussi ai-je le droit de tenir secret par tous les moyens ce qui, connu, donnerait prise à autrui sur moi ; et j'en ai d'autant plus de raison que je dois m'attendre plus à la malveillance des autres, et prendre mes précautions d'avance contre eux. C'est en ce cas qu'Arioste dit :

*Quantunque il simular sia le più volte
Ripreso, e dia di mala mente indici,
Si trova pure in molte cose e molte
Avere fatti evidenti benefici,
E danni e biasmi e morti avere tolte :
Che non conversiam sempre con gli amici,
In questa assai più oscura che serena
Vita mortal, tutta d'invidia piena.*

(Bien que le plus souvent le mensonge encoure
Le blâme, et soit la marque d'un dessein méchant,

Pourtant il est arrivé en mille et mille occasions
Qu'il a rendu des services évidents,
Qu'il a épargné à plus d'un, des maux, la honte, la mort :
Car ce n'est pas toujours à des amis que nous avons affaire,
Dans ce monde mortel, plus ténébreux que serein.
Tout plein de jaloux.)

Orlando furioso, IV, I.

Je peux donc sans injustice, dès là seulement que je m'attends à être attaqué par ruse, opposer la ruse à la ruse ; et je n'ai pas besoin, quand un homme s'immisce sans permission dans mes affaires privées, de lui tenir le dé, pas plus que de lui indiquer, par un mot comme celui-ci, « je veux garder le secret là-dessus », le point précis où gît quelque mystère peut-être fâcheux pour moi, peut-être utile à savoir pour lui, et dont la connaissance en tout cas lui donnerait la haute main sur moi :

Scire volant sécréta domus, atque inde timeri. [Ils veulent savoir les secrets de la maison, pour se faire craindre.]

Je suis en droit de me débarrasser de lui par un mensonge, à ses risques et périls, dût-il en résulter pour lui quelque erreur dommageable. En pareille occasion, le mensonge est l'unique moyen de me protéger contre une curiosité indiscreète et soupçonneuse : je suis dans le cas de légitime défense. « *Ask me no questions, and I'll tell you no lies* [Ne me questionnez pas, je ne vous mentirai pas] », voilà la maxime vraie ici. Aussi chez les Anglais où le nom de menteur est le plus sanglant des reproches, et où par suite le mensonge est réellement plus rare qu'ailleurs, on regarde comme inconvenante toute question qu'on pose à autrui sans sa permission et touchant ses affaires : et c'est cette inconvenance qu'on désigne par le mot *questionner*. — Et d'ailleurs il n'est pas d'homme intelligent qui ne se conforme au principe que j'ai posé, et le plus loyal même en est là. Si par exemple, revenant d'un endroit écarté, où il a touché de l'argent, il rencontre un inconnu qui se met à faire route avec lui, et qui lui demande, comme il est d'usage en pareil cas, d'abord où il va, puis d'où il vient, puis peu à peu l'interroge sur ce qu'il y était allé faire, notre homme lui répondra par un mensonge, pour éviter d'être volé. Si on vous rencontre dans la maison d'un homme dont vous souhaitez d'épouser la fille, et qu'on vous questionne sur votre présence, inattendue en pareil endroit, vous ne manquez pas de donner un faux prétexte : à moins que vous n'ayez le timbre un peu fêlé. Et il ne manque pas de cas semblables, où il n'est pas d'homme raisonnable qui ne mente sans le moindre scrupule. Tel est l'unique moyen de faire cesser cette contradiction choquante entre la morale telle qu'on la professe, et la morale telle qu'on la pratique tous les jours, même parmi les hommes les plus sincères et les meilleurs. Bien entendu, il faut restreindre rigoureusement la permission, comme je l'ai fait, au cas de légitime défense ; autrement la théorie souffrirait les plus étranges abus : car il n'est pas d'arme plus dangereuse que le mensonge en lui-même. Seulement, de même que malgré la paix publique, la loi permet à tout individu de porter des armes et de s'en servir, au moins dans le cas de légitime défense ; de même aussi, dans le même cas, dans celui-là seul, la morale nous concède le recours au mensonge. Ce cas mis à part (le cas de légitime défense contre la violence ou la ruse), tout mensonge est une injustice ; la justice veut donc que nous soyons sincères avec tout le monde. Quant à condamner par un arrêt absolu, sans exception, et portant sur l'essence même de la chose, le mensonge, une première remarque nous en détourne déjà : c'est qu'il y a des cas où c'est même un *devoir* de mentir ; ainsi pour les

médecins ; c'est encore, qu'il y a des mensonges *sublimes* : tel celui du marquis Posa dans *Don Carlos*, celui de la *Jérusalem délivrée*, II, 22, et en général tous ceux par lesquels un innocent prend sur lui la faute d'autrui ; c'est enfin que Jésus-Christ lui-même a une fois altéré avec intention la vérité (Jean, VII, 8). C'est dans le même sens que Campanella, dans ses *Poesie filosofiche*, madrigal IX, dit fort nettement : « *Bello è il mentir, si a fare gran ben' si trova* [Belle chose qu'un mensonge qui procure un grand bien]. » Au contraire la théorie du mensonge officieux, telle que la présente la morale à la mode, a l'air piteux, une pièce rajoutée sur une robe de pauvre. — Les raisonnements dont Kant a fourni la matière, et dont on se sert dans bien des manuels, pour démontrer l'illégitimité du mensonge, en la déduisant de notre *faculté de parler*, sont d'une platitude, d'une puérité, d'une fadeur à vous tenter d'aller, pour le seul plaisir de les narguer, vous jeter dans les bras du diable, disant avec Talleyrand : « L'homme a reçu la parole pour pouvoir cacher sa pensée. » — Le mépris dont Kant fait montre en toute occasion, son mépris absolu, infini, pour le mensonge, n'est au fond rien qu'affection ou préjugé : dans le chapitre de sa *Doctrine de la vertu* qu'il consacre au mensonge, il l'habille, il est vrai, des épithètes les plus déshonorantes, mais quant à donner une raison topique pour prouver qu'il est blâmable, il ne le fait point : le procédé eût pourtant été plus efficace. Il est plus facile de déclamer que de démontrer, de faire la morale que d'être sincère. Kant eût été plus sage, s'il eût réservé ce zèle tout particulier pour le déchaîner contre la malice qui se réjouit de la douleur d'autrui : c'est elle, non le mensonge, qui est proprement le péché diabolique. Elle est le contraire même de la pitié ; elle est simplement la cruauté impuissante, qui contemple avec complaisance les maux d'autrui, et qui, ayant été incapable de les créer, remercie le hasard d'avoir pris ce soin. — Sans doute, dans le code d'honneur de la chevalerie, le nom de menteur est un reproche grave, et qui veut être lavé dans le sang de l'insulteur : mais la raison n'en est pas que le mensonge est *injuste* : autrement il y aurait insulte non moins grave, à accuser un homme d'une injustice commise de vive force : ce qui n'est pas, on le sait, la vraie raison ; c'est que dans l'esprit du code de chevalerie, la force est proprement ce qui fonde le droit : or celui qui pour accomplir une injustice, recourt au mensonge, fait assez *paraître que la force lui fait défaut*, ou bien le courage pour en user. Tout mensonge est signe de peur : voilà ce qui le condamne sans retour.