

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 8 (1875)

Artikel: Le libre arbitre : étude critique [suite]
Autor: Goens, van / Scholten, J.-H.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379186>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 11.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LE LIBRE ARBITRE

ÉTUDE CRITIQUE

PAR

J.-H. SCHOLTEN ¹

CHAPITRE II

Développement psychologique de l'idée de la liberté humaine.

En quoi la liberté consiste-t-elle ? Quelle est son *essence* ? Elle existe, pour un être quelconque, là où aucun obstacle ne l'empêche de réaliser sa destination. Je dis un être quelconque, car il peut même être question de liberté dans les opérations mécaniques. Le balancier d'une pendule ne se meut pas librement, si on le fixe ou s'il y a un défaut dans le mécanisme. Le balancier est libre, si rien ne l'empêche d'être ce qu'il doit être comme tel. Il en est de même du monde organique. La plante, l'arbre sont libres, si aucune cause intérieure ou extérieure ne les empêche d'être ce qu'ils doivent être conformément à leur nature. Refusez-leur l'air ou l'espace, qu'un mal se déclare au tronc ou à la racine, leur développement cesse d'être libre. Nous en dirons autant de l'homme captif ou malade.

En qualité d'être *raisonnable*, l'homme n'est pas libre dans sa pensée, lorsque, faute d'un développement suffisant ou aveuglé par les préjugés, il est lié à une autorité ecclésiastique et ne peut mettre en œuvre la réflexion, ou bien lorsque son esprit est affaibli par la maladie ou troublé par la folie. Là où un pareil empêchement n'existe pas, l'homme est libre quant à la pensée.

¹ Voy. livraison d'avril 1875, pag. 254.

La liberté, d'ailleurs, n'existe pas non plus, du moins dans toute la force du terme, là où un être ne peut *pas encore* réaliser ses facultés, chez un enfant, par exemple, qui ne peut *pas encore* marcher, ou qui ne peut *pas encore* parler. Dans les premiers cas le manque de liberté est anormal, dans les derniers naturel et normal, et l'on dit : l'enfant n'est pas encore libre, mais rien ne l'empêche de le devenir un jour. Ici cependant il y a liberté, sinon comme état parfait, du moins comme libre développement.

Appliquée à l'église et à l'état, la notion de la liberté revêt le caractère de la liberté ecclésiastique et politique. L'église n'est pas libre lorsque le pouvoir politique la gêne dans son gouvernement ou son développement, ou lorsque ses membres, quoique affranchis de l'influence de l'état, sont empêchés par les liens d'une autorité extérieure d'affirmer leurs convictions. La liberté politique existe là où aucune cause intérieure ou extérieure n'empêche le développement et la manifestation des forces qui résident dans l'état et l'église. Un peuple n'est pas libre lorsque la puissance de l'état, exercée par un seul ou par plusieurs, empêche les citoyens de manifester leurs pensées ou de se vouer sans entraves à leur métier ou à leur commerce. Cette liberté manque encore là où, grâce à l'anarchie, chaque membre de l'état peut agir à son gré. Ici la liberté désordonnée des individus nuit à la liberté. Un état dans lequel chacun serait libre de s'emparer du bien d'autrui, rendrait la liberté de tous impossible par la liberté indisciplinée de tous ; l'anarchie n'est pas seulement l'abus de la liberté mais le contraire de la vraie liberté. C'est pourquoi il ne saurait y avoir de liberté supérieure, véritable, dans le monde des animaux, alors même que rien n'empêcherait l'animal de suivre sa nature, parce que la liberté indisciplinée de l'un cesse d'être libre par l'instinct également indiscipliné de l'autre. Une pareille liberté ne peut exister que chez l'homme dans lequel la raison s'est développée, puisqu'il appartient à l'essence d'un être raisonnable de restreindre sa liberté dans l'intérêt des autres ou de l'ensemble. La raison donne ici la loi comme restriction de la liberté indisciplinée, mais comme c'est elle-même

qui se donne cette loi, l'homme raisonnable se restreint volontairement. La cessation de cet état d'indiscipline est la suite naturelle du libre développement de l'homme. La restriction émanée de la raison est une restriction que nous nous imposons, par conséquent une liberté, en sorte que l'idéal d'un état libre serait celui où la loi serait l'expression naturelle de la raison parfaitement développée de tous et serait observée de tous volontairement.

Nous passons au domaine de la *moralité*. Ici aussi on peut se représenter un état de perfection qui s'appelle liberté. Si la moralité consiste dans l'empire de l'esprit sur les instincts inférieurs et si la réalisation de cet empire fait partie de la destination de l'homme, il est évident que celui-ci n'est pas moralement libre aussi longtemps qu'une cause intérieure ou extérieure l'empêche d'agir conformément à sa nature morale. Un enfant nouveau-né n'est *pas encore* moralement libre, parce faute de développement, il ne *peut* mener qu'une vie animale. Plus tard, l'homme n'est pas non plus moralement libre, lorsqu'il n'est dirigé que par une loi extérieure, loi civile, loi d'honneur, loi de convenance, de telle sorte qu'il soit privé de la faculté de vouloir et de faire le bien par lui-même, indépendamment de causes extérieures. Dans ce sens Paul appelait la vie sous la loi un esclavage. Il en est de même de celui qui est entraîné par le préjugé, la colère, la volupté, malgré la connaissance qu'il possède d'une loi extérieure qui les condamne, tant que sa meilleure nature morale gémit encore sous la domination des convoitises. Débarrassé du frein d'une loi extérieure, il peut posséder de la liberté et être libre, quant à sa nature animale, d'obéir, comme l'animal, à ses appétits, blesser ses semblables et les dépouiller de leur propriété et de leur vie; il n'est pas *moralement* libre, puisque, assujetti à la passion, il ne peut pas agir sans entraves comme être moral. C'est pourquoi Jésus dit : Celui qui fait le péché est un esclave. (Jean VIII, 34.) Il ne *peut* pas, dit Paul, s'assujettir à la loi de Dieu. (Rom. VIII, 7.) Il en résulte que l'homme est moralement libre lorsque la vie spirituelle a atteint chez lui un tel degré de développement, que le vrai et le bien qu'il est parvenu à reconnaître

servent de règle à sa volonté et à sa conduite. *Pouvoir* être sans obstacle ce que l'homme *doit* être conformément à sa nature élevée, voilà la liberté morale. Dans ce sens Jésus a dit : La vérité vous rendra libres (Jean VIII, 32), et Paul : Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. (2 Cor. III, 17.) L'histoire nous donne à contempler les images d'une pareille liberté dans un Socrate que la crainte de la mort ne saurait contraindre de renier son principe, dans un Caton qui est moralement libre, en même temps que, comme citoyen, il perd la liberté politique, mais surtout en Jésus. Caïphe peut le menacer, le garrotter, le maltraiter, le mettre à mort, mais il ne peut pas réprimer l'esprit moral qui habite dans celui qu'il opprime ; il ne peut pas le forcer d'abandonner sa cause ni l'empêcher de saluer dans sa propre mort le triomphe de la vérité.

La liberté morale est la plus élevée. L'homme animal se livrant sans obstacle à sa convoitise peut passer pour libre ; il ne l'est pas plus que l'animal, puisqu'il se voit restreint à plusieurs égards dans sa liberté par le frein de la loi, par les circonstances, par l'arbitraire de ses semblables. Il y a plus de liberté dans l'homme purement intellectuel, parce que les lumières qu'il a acquises lui permettent de lever des obstacles, insurmontables pour l'homme animal, de garantir sa vie, d'augmenter la somme de ses jouissances, de satisfaire à ses désirs. Mais sa liberté est loin d'être parfaite, puisque l'intelligence la plus pénétrante est hors d'état de réaliser tous ses vœux. Celle-ci rencontre souvent une résistance hors d'elle ou en elle, par exemple, dans le soin de sa réputation. Ici une passion en réprime une autre. Ajoutons enfin que l'intelligence est sujette à s'obscurcir par la passion. Ce n'est que lorsque l'homme s'élève par sa raison à ce qui est vrai et bon et l'accomplit comme la règle de sa vie, qu'il est intérieurement libre, fût-il du reste, comme Socrate, gêné dans ses manifestations. La convoitise est soumise chez lui à la raison et ne suscite pas d'obstacle à ses vœux et à ses plans. Ne désirant pas le mal, il ne peut pas sous ce rapport rencontrer d'obstacle dans une loi extérieure. Il veut et désire ce que la raison approuve, c'est-à-dire ce qu'il approuve lui-même. Il n'obéit qu'à sa nature

morale, et quand même une puissance extérieure l'empêche de réaliser ce qu'il veut, il ne recule pas devant les circonstances et attend de l'avenir, avec une parfaite assurance, l'accomplissement de ses vœux. Persécuté, livré à la mort, il reste libre, car il *se laisse* saisir et mettre à mort. La mort elle-même, tant qu'il y a possibilité physique d'échapper au danger en abandonnant la bonne cause, est un acte de liberté. La mort, comme chez Jésus, ne saurait empêcher l'accomplissement de ses vœux, en sorte qu'en mourant il peut s'écrier : Tout est accompli !

Une telle liberté est à la fois *nécessité*. Si le balancier n'est pas arrêté, il se meut librement ; mais précisément parce qu'il n'est pas empêché, il se meut nécessairement. L'oiseau qui vole sans obstacle, est libre ; mais comme la faculté de voler tient à sa nature, il n'est pas possible dans l'état de liberté qu'il ne vole point, et la liberté coïncide avec la nécessité. L'homme animal, comme tel, est libre d'obéir à ses goûts, si des causes extérieures ne l'empêchent pas ; mais c'est encore nécessairement qu'il y obéit dans cet état déterminé de la vie animale. Il faut qu'il y obéisse. Désirer autre chose, dans l'état où il se trouve, ce serait vouloir l'absurde. Le ψυχικὸς ne peut pas s'élever à l'invisible, tant que sa raison n'est pas suffisamment développée. (1 Cor. II, 14.) Les juifs ne *pouvaient* pas reconnaître en Jésus le Messie, parce que leur point de vue était trop sensuel, trop peu développé, trop inférieur. (Jean V, 44.) Et quand l'apôtre dit que l'homme sensuel ne se soumet pas à la loi, il ajoute : Aussi ne le peut-il pas. (Rom. VIII, 7.) C'est toujours le grand principe : Si l'arbre est bon, son fruit est bon ; si l'arbre est mauvais, son fruit est mauvais. (Math. XII, 38.) En reconnaissant que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits, l'intelligence fait un acte de liberté, en tant qu'aucune puissance extérieure ne peut nous forcer ni nous empêcher mécaniquement de l'affirmer et que le manque de développement n'en empêche pas la connaissance. Mais cette liberté est encore *nécessité*, puisque l'homme, pour peu qu'il soit développé, *doit* reconnaître cette vérité en vertu de sa nature intellectuelle. Il en est de même de la liberté morale. C'est

ce qui faisait dire à Socrate que l'homme ne *peut* rien préférer au bien qu'il a reconnu (Xenoph. Mém. III, 9, 5); et aux apôtres: Nous ne pouvons pas ne pas dire ce que nous avons vu et entendu. (Act. IV, 20.) L'homme moral est parvenu à une telle hauteur de développement, que le mal lui est devenu impossible, non parce qu'il ne le veut pas, mais parce qu'il *ne peut pas le vouloir*. Une pareille nécessité est la plus haute liberté, par la raison qu'ici le motif de la volonté et de l'action ne réside pas hors de l'homme, ni même dans l'attrait du goût sensuel, en un mot dans le non-moi, mais dans sa nature raisonnable, c'est-à-dire en lui-même, dans le vrai moi.

Après avoir considéré l'essence de la liberté, nous devons en étudier la *forme*.

En effet, la liberté ne se révèle pas dans tous les domaines sous la même forme. Le balancier est libre, mais conformément à la forme du mouvement mécanique. L'arbre est libre, mais sous la forme du développement végétal. L'animal est libre, mais sous la forme de l'instinct. Etre raisonnable, l'homme a une autre forme de liberté. Du moment qu'il s'est élevé au-dessus du niveau de la vie animale, sa liberté prend la forme de la *réflexion* et d'un *choix* qui en résulte. L'homme intellectuel est libre parce qu'il possède la faculté d'agir conformément à ce que son intelligence choisit comme le meilleur; ce qui souvent n'est autre chose que la meilleure manière d'obéir à son goût sensuel. Dans le domaine moral la liberté se présente sous la forme de la raison la plus élevée aussitôt que l'homme a appris, à l'aide de sa raison, à distinguer entre le bien et le mal et possède la faculté de choisir entre l'un et l'autre. Si la forme générale de la liberté est la *spontanéité*, la forme particulière que la liberté revêt chez l'homme en qualité d'être raisonnable consiste à être libre parce qu'il veut et agit en vertu d'un choix qu'il a fait. Cette spontanéité générale devient chez l'homme un *choix spontané* (*electio spontanea*).

Cette faculté de choisir est en rapport intime avec la *volonté*. Si l'intelligence ou la raison a choisi et que la représentation de ce qui a été reconnu comme bien a fait une impression, le sentiment s'éveille, et ce que la raison a reconnu opère par le

sentiment sur la volonté. Le choix accompli devient volonté. Si l'on demande quelle est la faculté désignée par le terme de volonté, il faut bien se garder de confondre le sens propre et le sens figuré. Dans le sens figuré on attribue aussi aux animaux une volonté; on dit : le cheval ne *veut* pas marcher. On applique même cet usage aux objets inanimés : le vent souffle où il *veut* ; le feu ne *veut* pas brûler. Mais ces expressions sont inexactes. La volonté n'appartient qu'à l'homme, qui possède la faculté de juger avec intelligence, de choisir et de conclure et ainsi de se déterminer sciemment à agir. Du moment que ce que l'homme fait ne repose pas sur une détermination rationnelle ou intellectuelle, mais résulte uniquement d'un goût sensuel, on ne peut pas affirmer, à parler exactement, qu'il *veut* ; il faut dire qu'il souhaite ou désire (*appetitus*, ἐπιθυμία). Ainsi, en parlant d'un affamé, il est plus exact de dire qu'il *désire* manger que de dire : il *veut* manger. Cette dernière locution ne serait fidèle que dans le cas où l'appétit manquant, l'intelligence lui dirait qu'il serait bon pour sa santé de prendre de la nourriture, quoique l'appétit fasse défaut. Quoique l'homme encore purement animal possède la faculté de vouloir, il faut dire cependant qu'en réalité il ne *veut* pas encore ; il désire seulement. Dans la période du conflit, s'éveille, à côté du désir du mal, la conviction du bien et la volonté d'être bon. Lorsque la moralité est parfaite, tout dans l'homme devient détermination, volonté. Il fait le bien parce qu'il le veut.

Mais, dit-on, il y a bien des hommes qui ne désirent pas seulement le mal, mais qui le veulent. Ici il faut distinguer entre volonté et volonté. Ce qui fait que l'homme immoral veut, c'est l'application des moyens que son intelligence a choisis pour réaliser ses désirs sensuels. La passion rend le tyran désireux d'étendre son pouvoir. L'intelligence lui dit que, dans les circonstances où il se trouve, le but peut être atteint et que les moyens sont à sa disposition. Pénétré de cette conviction, il *veut*, résout d'accomplir ce que la passion lui fait désirer, il se détermine à faire le mal après avoir été déterminé *avant tout* par sa passion. On le voit, il n'y a pas ici de complète détermination par le sujet lui-même. Celle-ci n'existe que là où la pas-

sion est entièrement soumise à la raison, là où l'activité rationnelle de l'intelligence ne s'étend pas seulement aux moyens, mais encore au but, bref, là où tous les désirs et leur accomplissement sont devenus un fruit de la raison ou du véritable moi. Le tyran qui *veut* s'est déterminé, par suite de la réflexion, pour le parti auquel son égoïsme l'a conduit. L'homme moral, lui aussi, s'est déterminé, mais pour le parti qu'il avait pris sous l'inspiration de sa raison. Ici tout est détermination du moi ; but et moyens émanent de la souveraineté de la raison. Ici la volonté n'est pas à côté du désir, mais au-dessus de lui. La raison gouverne en souveraine.

Voilà donc la forme de la liberté humaine : elle consiste dans la volonté fondée sur un choix intellectuel ou rationnel. Etre libre c'est vouloir. Celui qui fait ce qu'il veut — non pas ce qui lui plaît — est libre. La spontanéité devient *volontaire*. La liberté n'est donc pas la faculté de vouloir sans aucune détermination de la réflexion ou de la raison ; elle ne se manifeste pas non plus sous la forme de la nécessité physique ou de l'instinct ; mais elle se réalise par la volonté qui dépend d'un choix fait par l'intelligence ou la raison.

Il résulte de cette définition que la faculté de vouloir, c'est-à-dire de se déterminer, est *proportionnée* au développement intellectuel et moral ; la forme sous laquelle se produit la liberté correspond à son essence ; l'une est inséparable de l'autre ; elles se confondent et ne se distinguent que logiquement. L'enfant qui ne discerne pas ou pas exactement le bien d'avec le mal ne peut pas choisir ou ne le peut qu'imparfaitement ; il ne peut pas vouloir, c'est-à-dire se déterminer pour le bien ou le mal ; les objets sensibles déterminent ses actions par l'influence qu'ils exercent sur ses appétits. Il en est de même de l'homme *ψυχικὸς*. A cette période de l'enfance en succède une autre, celle de la moralité qui s'éveille ; le bien et le mal commencent à se poser devant l'homme. Faute d'une connaissance morale suffisante, il n'a pas encore pris de parti définitif. C'est la période de la moralité naissante. On se trompe en admettant qu'ici la volonté soit entière ; elle ne l'est que dans la mesure de la connaissance morale et du développement moral. L'homme pure-

ment charnel ne choisit pas du tout ; l'homme purement légal ne choisit pas entre le bien et le mal, mais parmi leurs suites respectives ; l'homme à la moralité naissante, placé entre le bien et le mal, choisira et voudra le bien dans un grand nombre de cas, mais ne sera pas assez fort ou ne se représentera pas toujours le bien avec une vivacité assez intense pour le préférer dans tous les cas ; il n'y a que l'homme parfait qui choisisse toujours le bien.

Nous nous résumons. Qu'est-ce que la liberté morale ? C'est la faculté de réaliser sa destination sans entraves. Sous quelle forme cette liberté se manifeste-t-elle chez l'homme ? Sous la forme de la détermination du moi, sous la forme du choix et de la volonté. La connaissance morale, le sentiment moral, en un mot l'état moral ne suivent pas le choix et la volonté, mais les précèdent et les déterminent.

CHAPITRE III

Objections contre le libre arbitre.

La notion vulgaire du libre arbitre en fait une faculté qui permet à l'homme, dans un moment donné, de choisir entre plusieurs alternatives l'une autant que l'autre, et notamment dans le domaine moral, le bien autant que le mal. Le libre arbitre est donc le contraire de la liberté morale. Ici la volonté de l'homme est soumise à son état moral. L'homme moralement libre ne peut que vouloir le bien qu'il a reconnu comme tel. Liberté et nécessité sont identiques. Le libre arbitre, au contraire, exclut non-seulement la contrainte extérieure, mais aussi la nécessité morale. La liberté morale est un état de détermination ; le libre arbitre un état d'indétermination. C'est l'arbitraire. Je ne connais point, dit-on avec Fénelon, d'autres raisons de mon vouloir que mon vouloir même.

On appelle cette théorie *atomistique*, parce qu'elle envisage la vie individuelle comme un assemblage de volitions indépendantes et purement accidentelles ; c'est dans le même esprit que Démocrite et Epicure considéraient le monde comme un assemblage d'innombrables atomes réunis par hasard en unensem-

ble sans cohésion nécessaire. On l'appelle aussi *indifférentiste* ou *équilibriste*, parce qu'elle affirme que la volonté se trouve indifférente en face de chaque motif entre le bien et le mal, comme la languette de la balance.

Cette théorie prête le flanc à des objections très sérieuses.

1^o Il en résulte que d'un moment à l'autre un coquin peut se transformer en honnête homme et un ange en démon; hypothèse qui ne blesse pas seulement la religion, mais qui brise encore la continuité de la vie morale.

2^o Elle est de plus en flagrante contradiction avec la confiance dont les hommes à principes solides jouissent dans la société. Cette confiance ne reposerait sur aucune base rationnelle, si la théorie était vraie; la vie sociale serait impossible et l'homme de bien, aux yeux de ses semblables, ne l'emporterait pas sur le méchant.

3^o Une volonté libre au point de pouvoir se garder de tout péché à chaque moment de la vie contredit le fait avéré de l'universalité du péché, car il est peu probable que la volonté revêtue du pouvoir de ne pas pécher ne l'eût jamais manifesté chez personne.

4^o Cette théorie blesse la nature humaine, puisque l'homme qui peut vouloir le bien, mais ne le veut pas, serait non un homme, mais un démon.

5^o Si l'on considère le péché non comme la suite du développement défectueux de la vie spirituelle, mais uniquement comme le fait de l'homme qui, quoique capable de ne pas vouloir le péché, veut pourtant s'y livrer, on suppose une perversion et une méchanceté du moi qui ne se conçoit qu'en admettant le péché comme un mauvais principe *positif*. Or cette hypothèse est en contradiction avec la thèse constatée par l'observation, que ce qui est positif et réel est bon, tandis que tout mal est une négation et tout péché non un principe, mais une absence de principes.

6^o Si le libre arbitre appartenait à l'économie de la nature humaine, cette faculté devrait se maintenir dans l'état de la plus profonde décadence morale comme dans celui de la moralité la plus parfaite. Or l'expérience nous apprend le contraire.

Plus l'homme s'abaisse, moins il peut vouloir le bien et plus il lui coûte d'éviter le péché. D'autre part, plus l'homme devient moral, plus il perd la force de vouloir également le bien et le mal et entre dans une condition spirituelle qui finalement ne lui permet plus de faire le mal. Admettez le libre arbitre, et le bien reste incertain même dans la phase la plus élevée du développement moral : la vraie liberté morale est rendue impossible.

7° Le libre arbitre place chaque manifestation de la vie morale en dehors de tout rapport avec ses manifestations et ses conditions antérieures. Or, c'est placer la vie humaine dans un isolement contraire à la loi du *développement* que l'expérience nous révèle dans le domaine moral comme dans tous les autres.

8° Cette théorie ne résiste pas non plus à la loi logique bien constatée de la *causalité*. A la question : pourquoi veux-tu ? on répond : parce que je veux. A la question : pourquoi veux-tu vouloir ? on répond : je veux vouloir, parce que je veux. Et ainsi à l'infini. Or, nous nous trouvons ici en contradiction avec l'expérience qui apprend que personne ne veut sans motifs, c'est-à-dire sans une cause pour laquelle il veut ou ne veut pas, veut ceci et non cela.

9° Le libre arbitre suppose un être qui peut aussi ne pas être, une chose sans cause, par conséquent quelque chose qui n'émane de rien. Or, comme rien n'émane de rien, il en résulte que le libre arbitre, produit de rien, n'est rien lui-même et n'existe point.

10° Vouloir et vouloir telle ou telle chose est une opération de l'homme dans un moment donné. Donnons à l'homme qui veut le nom de A. L'indéterminisme aboutira à la thèse : A peut aussi ne pas être A et contredira le principe d'identité, suivant lequel $A = A$ et ne peut pas être autre chose que A. D'où il résulte que l'homme ne veut et ne peut vouloir que ce qui trouve en lui dans ce moment la cause déterminante.

11° Disons enfin qu'une volonté que rien ne détermine, ni intellectuellement, ni moralement, est en contradiction avec la notion de la liberté que nous avons puisée dans l'expérience.

La volonté, à la différence du désir, est une détermination prise à la suite d'un choix accompli par l'intelligence ou par la raison. Celles-ci choisissent. Ce qui est approuvé et choisi s'imprime dans le sentiment. Et c'est le sentiment qui provoque la détermination, c'est-à-dire la volonté. Loin d'être indéterminée la volonté est déterminée par le sentiment, comme celui-ci est éveillé par le choix que la raison et l'intelligence ont fait. Vouloir indéterminément, vouloir uniquement parce qu'on veut, est en conséquence une absurdité psychologique, repoussée par l'expérience. Là où l'intelligence et la raison n'agissent point, il n'y a pas de volonté ; il n'y a que désir sensuel ou convoitise. *Stat pro ratione* — non, comme on dit abusivement *voluntas* — mais *libido*¹.

CHAPITRE IV

Examen des preuves alléguées en faveur du libre arbitre.

Le libre arbitre, dit-on, échappe à toute démonstration, car prouver, c'est indiquer les causes ; or la liberté étant sans cause ou, pour parler avec Descartes, étant une idée innée dont la vérité est garantie par Dieu lui-même, il est évident qu'on ne saurait la prouver. L'aveu est significatif : le libre arbitre ne saurait être l'objet d'une recherche scientifique et l'on se contente d'affirmer que personne n'en doute excepté le philosophe, l'homme scientifique. A ce compte, on aurait pu prouver, au moyen âge, la réalité des sorcières et des revenants, en montrant que personne n'en doute, à moins de s'être convaincu de leur inanité par des preuves philosophiques. Par un tel aveu l'indéterminisme se juge lui-même.

Cependant il recourt, comme Bossuet², à des *essais*. Dites-moi laquelle des deux mains je lèverai, et je ferai exactement le contraire. J'ignore quelle main vous nommerez, mais je sais que je ferai le contraire de ce que vous dites et je vous prouverai ainsi que je puis faire l'un ou l'autre à mon gré et que

¹ Cic. *de Finibus*, I, 6.

² *Traité du libre arbitre*, chap. 2.

ma volonté est indéterminée. Eh quoi ! indéterminée ? Nullement. Elle est déterminée d'abord par la résolution que vous avez prise de me montrer l'indépendance de votre volonté. Ensuite ce n'est pas par hasard que vous levez telle main, ou telle autre ; ceci dépend de celle que l'on nommera. J'ai nommé la droite ; vous étiez donc *obligé*, pour prouver votre prétendue indépendance absolue, de lever la gauche. Il y avait donc une raison déterminante pour telle ou telle manifestation de la volonté.

Eh bien, dit l'indéterministe, j'ai la *conscience* d'avoir une volonté que rien ne détermine. Mais cette conscience suffit-elle ? Tel a la conscience d'avoir vu un revenant ; il y eut même un temps où cette conscience était générale. En résulte-t-il que l'existence des revenants soit fondée et réelle ? Tout dépend ainsi des bases rationnelles sur lesquelles repose cette conscience. Or l'indéterministe déclare qu'il ne peut pas en fournir. Au reste, où allons-nous, si dans le domaine de la vérité, il suffit d'un simple appel au sentiment pour se dispenser de toute preuve ? Quelle est l'erreur qui, à ce prix, ne puisse pas prétendre à la vérité ? Cette conscience, dit-on, est *universelle*. Soit. Mais cette universalité ne prouve rien. N'a-t-on pas généralement admis le dualisme qui fait de l'homme un composé de deux substances ? Et cependant la science a démontré le contraire. Disons plutôt que plus une croyance est généralement répandue, plus il y a danger à ce qu'elle ne soit pas vraie, si elle ne peut pas se justifier convenablement. La vérité n'appartient qu'au petit nombre. Le vote de la majorité est inadmissible dans l'espèce et un Galilée protestera toujours contre l'illusion de son siècle. Et c'est bien à une illusion que nous avons affaire ici. Rappelez-vous la prétendue indépendance qui, dans une gageure, lève à son gré la main droite ou la main gauche. Mais d'où vient-elle, cette illusion ? S'explique-t-elle psychologiquement ? Sans doute. *Généralement* parlant, vous pouvez lever la droite aussi bien que la gauche, si le jeu des muscles ne vous empêche pas de le faire ; mais l'illusion consiste à soutenir que vous auriez pu faire le contraire de ce que vous faites dans un *moment donné*. Ici vous étiez dominé par le

désir de faire preuve d'indépendance. Il n'en est pas autrement dans le domaine de la moralité. Un homme s'est livré à la colère. Revenu à lui-même, il a la conscience d'avoir la force morale nécessaire pour résister à la tentation et il prouve par sa conduite subséquente qu'il possède effectivement cette force d'âme. Mais l'illusion consiste à conclure de la conscience d'aujourd'hui que dans des conditions toutes différentes, tant intérieures qu'extérieures, il aurait pu vouloir et réaliser hier exactement la même chose. La conscience d'aujourd'hui est abusivement confondue avec celle d'hier. Une sentinelle s'endort à son poste. Le lendemain il demeure éveillé. Mais ne comptez-vous donc pour rien l'expérience de la veille et ne faut-il pas dire que ce qu'il a fait aujourd'hui, il ne pouvait pas le faire également hier ? — Le fait est donc que dans la période de la moralité naissante, l'homme peut vouloir le bien, quoiqu'il fasse le mal. Voilà la donnée de l'expérience. Mais ce qui lui est contraire, c'est de soutenir qu'on puisse, au milieu des mêmes circonstances intérieures et extérieures, vouloir et ne pas vouloir, vouloir ceci autant que cela dans un moment donné. Cette conscience repose sur une illusion.

Nous ne sommes pas au bout de l'apologie du libre arbitre. Vouloir c'est commencer, disent les indéterministes avec Aristote, qui appelait la volonté *ἀρχὴ πράξεων*. Il en résulte que sans libre arbitre la volonté ne se conçoit pas. Mais ceci revient à construire le libre arbitre à l'aide d'une définition aprioristique de la volonté. Or l'expérience nous enseigne que la volonté ne commence à se déployer que lorsque l'homme commence à s'élever de l'état sensuel à l'état intellectuel et moral.

Le même vice aprioristique règne dans la démonstration de M. Jules Simon, qui déduit la réalité du libre arbitre de l'existence de son idée. Il en est ici comme d'Anselme et de Descartes qui concluent de l'idée de Dieu à son existence. Nous leur disons : Ne dites pas que vous *avez* l'idée, mais prouvez-nous que vous *avez le droit* de l'avoir, c'est-à-dire prouvez que l'existence de Dieu est à la base de votre idée de Dieu. En serait-il autrement de l'idée du libre arbitre ? Prouvez la vérité de cette idée, au lieu d'en appeler à des notions con-

damnées par l'expérience et de vous contenter pour toute preuve de l'affirmation que vous avez l'idée. Ce procédé est contraire à toute saine méthode philosophique.

Un philosophe allemand, M. Ritter ¹, s'est avisé d'établir le libre arbitre sur un syllogisme, ce qui est assez étrange, au reste, chez un indéterministe qui dit que le libre arbitre ne se prouve pas. Dans chaque phase plus élevée de la perfection, dit-il, on a atteint un *plus* qu'on ne possédait pas dans celle qui la précédait. On ce plus ne s'explique ni par une phase antérieure, car rien ne peut être la cause de ce qu'il ne porte pas en lui-même; ni par l'influence des circonstances, sans cela les mêmes circonstances devraient avoir aussi chez tous la même influence morale; ni par une faculté latente en nous ou par une inclination qui en serait la suite, car cette faculté n'est pas encore autre chose que la possibilité de l'action. Il en résulte que le *plus* est le produit du libre arbitre. La conclusion est fausse. De ce que le *plus* ne s'explique pas par les raisons alléguées, il ne résulte pas qu'il soit dû au libre arbitre. Il peut l'être à d'autres causes. La conclusion ne serait admissible, qu'après qu'on aurait prouvé que le *plus* est dû au libre arbitre.

Signalons un dernier effort de nos adversaires. Ils repoussent l'application de la loi de la causalité au libre arbitre. « C'est une invention de la spéculation, disent-ils. La volonté est une cause, mais elle-même n'en a point. C'est ce que la spéculation repousse parce qu'elle ne saurait admettre des phénomènes qui ne trouvent pas leur raison nécessaire dans d'autres phénomènes. » L'accusation est gratuite. La spéculation n'a pas inventé la loi de la causalité.

En effet, à priori, c'est-à-dire avant l'expérience, l'homme ne possède que la raison à l'état de *faculté*, capable de connaître les lois objectives de la nature et de s'approprier la logique objective de l'univers, en d'autres termes de comprendre ce qui est en nous et hors de nous. Nous ne trouvons pas notre logique en nous toute faite, mais nous possédons la faculté d'apprendre la logique par la nature et par celle de Dieu. Nous

¹ *System der Logik und Metaphysik*. II, s. 129. f.

rejetons également la théorie de la table rase et celle des idées innées. L'application de notre principe est fort simple.

Le savant instruit par l'observation a appris à connaître des lois générales qu'il applique partout ; la loi de la causalité occupe parmi elles la première place. L'anthropologue suit son exemple, en sorte que, s'il postule une raison déterminante pour la volonté, il n'agit pas autrement que l'astronome qui, en observant certaines perturbations dans la marche des planètes, en tire la conclusion que ces perturbations doivent avoir une cause. Il est donc évident qu'en appliquant à la volonté la loi de la causalité, le déterministe n'obéit pas à une spéculation abstraite. On prétend que l'observation constate la présence de phénomènes qui n'ont pas de cause. Il n'en est rien. L'expérience prouve seulement qu'un grand nombre d'hommes soutiennent au nom de leur conscience ou, comme Leibnitz l'appelait, d'un prétendu sens vif et interne, c'est-à-dire s'imaginent qu'ils ont un libre arbitre ; mais l'expérience ne prouve pas que la volonté soit réellement un phénomène sans cause. La simple question : *Pourquoi* as-tu voulu ceci ? prouve que la volonté est soumise à la même loi de la causalité que les phénomènes du domaine physique. — On soutient enfin qu'en admettant que chaque cause en a une, la loi de la causalité commanderait un *regressus in infinitum*, et l'on en déduit l'obligation d'admettre une cause première qui n'en a point. Mais ici il importe de remarquer d'abord qu'en admettant une cause première libre, l'indéterministe ne peut pas admettre l'existence d'autres causes premières ou libres, en d'autres termes, que l'idée de Dieu conçu comme cause libre exclut le libre arbitre de l'homme. Observons ensuite qu'on confond ici la cause première, la *causa sufficiens* de Leibnitz, avec la cause libre dans le sens de l'indéterminisme. En effet, si la cause première n'est pas dépendante d'une autre, elle ne laisse pas, en qualité de cause première, que d'être absolument *nécessaire* dans son existence. La cause première parce qu'elle est cause doit *nécessairement* opérer quelque chose, sans quoi l'idée de cause elle-même s'évanouit. Le libre arbitre, au contraire, peut être également cause et ne pas l'être, pur contingent qui appar-

tient au domaine des éventualités. Si la cause première était libre dans le sens de la volonté indéterministe, le monde ne serait qu'une contingence et toute la notion de cause première s'évanouirait ; Dieu pourrait à son gré vouloir et ne pas vouloir, être et ne pas être, ce qui revient à dire que l'existence de Dieu, transformée en contingence, cesserait d'être nécessaire. Nous concluons donc qu'il n'y a pas le moindre rapport entre l'idée d'une volonté indéterminable, qui peut arbitrairement être cause et ne pas l'être, et l'idée d'une cause suprême, qui est déterminée par elle-même dans ses opérations et opère en conséquence nécessairement en vertu de l'idée même de cause.

CHAPITRE V

Le libre arbitre et la moralité.

Nous n'avons pas encore poursuivi l'indéterminisme dans ses derniers retranchements. Il prétend que le libre arbitre entraînerait dans sa chute la moralité, les notions de vertu, péché, conscience, repentir, honte, culpabilité, responsabilité. S'il en était ainsi, il se trouverait que la raison rejette ce que la moralité postule. Nous avons donc en vertu du principe de la philosophie moderne *de omnibus dubitandi*, à soumettre les notions morales traditionnelles à un contrôle rigoureux. Ici encore, comme partout, règne un dogmatisme dont le point de départ demande à être examiné.

1. Nous commençons par la *vertu*. Elle est, dit-on avec l'ancienne Académie, le fait du libre arbitre. Avant de l'admettre, il faut évidemment constater ce que c'est que la vertu. La vertu est l'état de l'homme où sa nature morale se réalise. L'homme est vertueux lorsque la raison domine en lui les goûts inférieurs de son être. Cette notion de la vertu laisse la question du libre arbitre intacte. Cette question ne se présente que du moment qu'on recherche *comment* l'homme devient vertueux. Or la vertu naît là où la raison reconnaît le vrai moral c'est-à-dire le bien, et où la volonté est portée à agir conformément à l'impression qu'elle a reçue de ce qui est reconnu vrai

et bon, c'est-à-dire conformément au sentiment moral. L'homme vertueux, lorsqu'il s'est approprié la vérité, se voit obligé, en vertu de sa nature morale, par la vérité elle-même, de l'aimer et de la pratiquer. La vérité, du moment qu'elle est dégagée de tout préjugé, ne peut pas ne pas inspirer de l'amour pour elle et cet amour détermine la volonté et la vie morale. Il naît ici un effort, une lutte, grâce à la nature animale de l'homme; mais la vérité, reconnue par la raison et acceptée par le sentiment, pousse à cette lutte, au renoncement. Y a-t-il ici trace de libre arbitre? Y a-t-il ici une volonté indéterminée dont il dépend de reconnaître ou de ne pas reconnaître arbitrairement la vérité? Ne voyons-nous pas ici, au contraire, la suite du rapport où l'homme doué de raison se voit placé avec les objets qui se présentent à elle et que l'éducation et l'enseignement lui expliquent? Reconnais-je ici la vérité parce que je *veux* la reconnaître? ne faut-il pas dire plutôt que je *suis obligé* dans la mesure de mon développement à la reconnaître, dès qu'elle se présente rayonnante d'évidence à mes yeux? Prenons un homme qui ne saisit pas la vérité du théorème de Pythagore. Dira-t-on: il ne le saisit pas parce qu'il ne *veut* pas le saisir, quoiqu'il le *puisse*? Non, on dira: il ne le saisit pas parce qu'il n'est pas assez avancé pour pouvoir le saisir. Et s'il le saisit, on affirmera qu'il l'accepte, non parce qu'il le veut, mais parce que, grâce à un développement sérieux, fruit de la recherche et de l'enseignement, il est obligé de l'accepter. En serait-il autrement de la reconnaissance de la vérité morale? N'est-ce pas par suite de son éducation et de son expérience que les facultés morales d'un homme sont forcées de se rendre à la vérité? La reconnaissance de la vérité n'est-elle pas l'effet nécessaire du rapport dans lequel le sujet qui reconnaît se trouve placé vis-à-vis de la vérité, objet de la connaissance? Lorsqu'un objet se présente à mes yeux et que mes yeux sont bons, dépend-t-il de moi de ne pas voir? Et si le sentiment, comme la raison, appartient aux facultés de l'âme, l'homme ne sentira-t-il pas dans la mesure du développement du sentiment moral, ce que sa raison reconnaît, et ce qu'il sent vivement ne le voudra-t-il pas? La vertu n'est donc

pas un effet arbitraire, mais le résultat du développement entier de l'homme.

Dira-t-on que la *lutte* par laquelle se réalise la vertu soit incompatible avec le déterminisme et qu'il ne lui reste que le laisser-aller ? Ce serait oublier que si, dans la première période, la chair règne sans conteste, il se déclare plus tard, par le développement de la vie spirituelle, un conflit entre la convoitise et la raison, et que l'esprit de l'homme parvenu à un certain degré de développement est *obligé*, en vertu de sa nature, de rompre les fers de l'égoïsme. Les luttes de la vertu sont les douleurs inséparables de l'enfantement de l'esprit qui aspire à se dégager, *avec une nécessité morale*, des liens de la nature sensuelle. Dans le développement spirituel la nécessité morale remplace la contrainte physique et repousse la possibilité de toute autre chose. Pour Paul, qui déclarait que la nécessité (*ἀνάγκη*) d'évangéliser lui était imposée (1 Cor. IX, 16), la prédication de l'évangile était aussi nécessaire qu'il l'est pour l'arithméticien que deux fois deux font quatre ou qu'il l'est pour la pierre lancée dans les airs de retomber sur la terre. La nécessité est la même. La différence consiste en ce que dans un cas elle est morale et dans l'autre physique.

Mais, s'il en est ainsi, la vertu n'a pas *de prix*, nous dit le partisan du libre arbitre. Quoi ! le bien dans le domaine moral n'est-il pas tout aussi objectif que le beau dans le domaine esthétique ? Si le bien se réalise dans l'homme, l'homme vertueux n'a-t-il pas son prix parce qu'il est objectivement bon, autant que le tableau qui répond à l'idéal du beau ? Le prix s'évanouit-il du moment que le bien s'acquiert par la voie du développement et conformément à la loi de la causalité ? Non, le déterminisme ne prive pas la vertu de son prix, mais de tout caractère *méritoire* et il le fait au nom de la moralité elle-même.

2. On insiste et on prétend qu'en supprimant le libre arbitre, le déterminisme rend le *péché* inévitable ; car, dit-on, la douleur du péché consiste dans la conscience d'avoir pu agir autrement. Il faut évidemment ici expliquer la nature du péché.

Animal et d'abord semblable aux animaux, l'homme apporte

avec lui un principe supérieur, destiné dans son développement à se soumettre les désirs et les appétits inférieurs. Là où la domination de l'esprit sur la chair n'existe pas, là où manque le rapport requis entre la raison et le sentiment moral, l'homme n'est pas ce qu'il doit être en vue de sa destination, l'idée humaine n'est pas réalisée et il existe un état que nous appelons *péché*, *ἀμαρτία*, c'est-à-dire déviation du vrai moral, du bien. Cet état d'imperfection morale engendre les *péchés* c'est-à-dire des actes qui, rapprochés de la vérité objective, de la loi morale, sont contraires à ce qu'ils doivent être. Là où le péché existe comme condition, comme domination des appétits sur l'esprit, les péchés en sont la suite nécessaire. C'est dans cet état que se trouvaient les Juifs, dont Jésus déclare qu'ils ne *pouvaient* pas croire. (Jean V, 44.) C'est l'affection de la chair dont Paul a dit qu'elle ne *peut* pas se soumettre à la loi de Dieu. (Rom. VIII, 7.) Le péché présente ici le caractère d'un égoïsme animal, inséparable de la vie animale. Il subsiste donc nécessairement tant que, faute de développement suffisant, la raison n'a pas fait comprendre à l'homme que la tendance égoïste à s'isoler et à ne vivre que pour soi, comme l'animal, est contraire à la vérité ; que chaque membre de la société ne doit être rien de plus et rien d'autre que cela et qu'il agit contrairement à la vérité, lorsqu'il prétend à vivre et à jouir uniquement pour lui-même aux dépens de la société. L'égoïsme est donc nécessairement là où la raison n'a pas encore saisi la vérité du contraire et n'a pas substitué à l'égoïsme la loi de l'amour, c'est-à-dire le désir de maintenir l'ensemble et de vivre pour le bien du prochain. Cet état de développement spirituel defectueux rend l'activité égoïste ou le péché nécessaire. Ici le péché n'est pas l'effet d'un libre arbitre qui n'a qu'à vouloir pour ne pas pécher, mais le résultat d'un développement encore defectueux de l'homme dans le domaine de la vie morale.

Comment l'homme est-il parvenu à cet état où, de l'aveu même des indéterministes, le péché en est la suite nécessaire ? En vertu de son libre arbitre ! disent-ils. On leur objecte qu'on ne saurait trouver dans la vie individuelle de l'homme un seul

moment où il péchait uniquement parce qu'il le voulait quoiqu'il eût pu également ne pas le vouloir. On leur objecte encore que dans la vie humaine chaque manifestation de la volonté se trouve en rapport intime avec un certain degré de développement spirituel qui modifie nécessairement la volonté à chaque moment donné. Que font-ils alors? Les uns imaginent un état paradisiaque où l'homme, sans être sous l'influence d'un état déterminé, veut ou ne veut pas à son gré. Les autres, repoussant une fiction psychologiquement inadmissible, postulent un état de libre arbitre où chaque homme se serait trouvé avant sa naissance. Cette dernière idée est adoptée par Julius Müller à l'exemple de Platon. Mais chacun sent qu'une pareille préexistence ne possède pas la moindre indication psychologique et que d'ailleurs la question est renvoyée, non résolue.

L'apôtre Paul a donné une autre réponse à la question : d'où vient le péché? Le premier homme, dit-il, est de la terre, par conséquent animal, non spirituel. (1 Cor. XV, 45-49.) Le péché est ainsi, selon lui, la suite nécessaire du fait que l'homme, animal dans ses origines, devait s'élever peu à peu par la vie légale à la vie spirituelle et parvenir par la période du péché et de l'égoïsme au règne de l'esprit. Ce qui est spirituel, dit-il, n'est pas le premier, mais ce qui est animal; ensuite vient ce qui est spirituel. (1 Cor. XV, 46.) Le péché, selon lui, ne résulte pas plus d'une volonté indéterminée que d'un état primordial de liberté. Il est l'effet naturel du développement de l'espèce humaine s'élevant de l'état de nature, qui est animal, vers la liberté et le règne de l'esprit. C'est ainsi que s'explique l'universalité du péché, inexplicable au point de vue indéterministe, puisqu'il est absurde d'admettre que, tandis que tous les hommes pouvaient ne pas pécher, aucun d'eux ne s'en soit abstenu.

Il résulte de ces données que le péché de l'humanité et de l'individu consiste à ne pas être ce qu'ils doivent être en vertu de leur destination, négation destinée à se résoudre dans une phase plus élevée de la vie spirituelle. En effet, l'idée du péché, comme antinomie absolue du bien moral, comme mal absolu, est chimérique, puisque le mal étant un *ens negativum*, un non-

être, pour parler avec les anciens théologiens réformés ¹, on ne saurait lui attribuer l'être comme s'il était quelque chose de positif. On ne peut pas plus parler du *principe* du péché que du principe des ténèbres ou du froid. Les ravages que fait un homme par égoïsme partent sans doute de quelque chose de positif, c'est-à-dire de la prédominance de la chair, comme les dévastations opérées par l'orage ou par les bêtes féroces; mais ce positif, cette puissance de la chair n'est chez lui pas plus que chez l'animal quelque chose de mauvais en soi, mais au contraire quelque chose de naturel. Si dans un être raisonnable la réflexion se joint à ces manifestations de la nature animale, cette puissance positive obtient un caractère encore plus dévastateur que chez l'animal; mais cette activité positive de l'intelligence en soi n'est pas non plus quelque chose de mauvais. Il n'y a de *mal moral* dans l'un et l'autre cas que lorsque ces ravages de l'égoïsme et la réflexion destinés à accomplir les désirs de la chair se rencontrent dans un être, qui, comme l'homme, est appelé à dominer par la raison sur les passions. Cependant le mal qui règne ici est négatif, une absence de ce que l'homme doit être selon sa destination, une absence du vrai caractère humain, non une puissance, mais une impuissance morale. Les forces chimiques qui se déploient dans le cadavre sont, en soi, positives, naturelles et bonnes, mais envisagé en rapport avec la vie organique, l'état de la mort est un mal, comme négation. Il en est de même du péché ou du mal moral: il est négatif, une absence de ce que l'homme doit être comme être moral.

Gardons-nous de penser que, par ce que le péché n'est pas un principe positif, l'homme qui a acquis la conscience de cette négation, se refusera soit à rejeter cet état négatif destiné à disparaître et contraire à la vérité de l'idée, soit à céder au pouvoir du bien qu'il a reconnu pour aspirer à un état supérieur, quoiqu'il ait la conscience de s'être trouvé jusqu'ici dans une

¹ Cf. par exemple, *Calv. Cons. Gen.* apud *Niemeyer*, Coll. Confess. in Eccl. Ref., pag. 229: Vere ab Augustino dictum amplector in peccato s. in malo nihil positivum esse. — *Maresius* syst. theol. 64: Coram Deo peccatum non est quid substantiale. — *Wendelinus* Christ. theol. syst. majus 153: Malum non est ens, sed entis alicujus privatio et negatio.

condition inférieure. Ceux qui pensent que la conviction de cette nécessité conduit l'homme à l'indifférence à l'égard du bien moral partent de la supposition erronée que le bien moral en soi manque de valeur ou d'attrait. S'il en manque, il n'y a pour personne une raison d'y aspirer; s'il n'en manque pas, il ne pourra pas ne pas déployer sa vertu, en sorte que l'homme qui a appris à connaître le bien moral l'appréciera et l'aimera en vertu de sa nature morale et souhaitera de le réaliser dans sa vie. L'affirmation si universelle : si le péché est nécessaire, il m'est indifférent d'être vertueux ou non ! atteste une grande irréflexion et une déplorable mollesse morale. Le malheureux atteint d'une souffrance corporelle se laissera-t-il entraîner par la conviction que sa souffrance résulte nécessairement de telle ou telle cause, jusqu'à dire : peu m'importe ! et en conséquence ne se souciera-t-il pas d'appliquer des moyens ? — Voilà un homme que les accords d'une belle musique ravissent, mais qui se sent faible musicien, nécessairement faible par les obstacles qu'il a rencontrés dans son éducation. Dira-t-il en conséquence : que je fasse ou non de la musique, peu m'importe ! Et lorsque l'occasion s'en présente, négligera-t-il de cultiver son talent ? Certainement pas. Et pourquoi ? Parce que l'idée de la santé fait une telle impression sur le malade, la beauté de la musique en fait une si profonde sur l'homme musical, qu'ils ne peuvent pas rester indifférents, mais veulent devenir l'un sain, l'autre musicien, puisque, déterminés par la puissance qu'exerce la représentation objective sur le sentiment et la volonté, ils sont obligés de le vouloir. N'en sera-t-il pas de même dans le domaine moral ? Je suppose que vous ayez la conviction que votre état moral défectueux résulte nécessairement de vos conditions extérieures et intérieures. Cette conviction vous laissera-t-elle froids à l'égard du bien, s'il est vivement présent à votre esprit et si vous possédez la conscience de pouvoir devenir bons, tout pécheurs que vous êtes ? Ceux qui le soutiennent n'ont jamais appris à connaître le mal dans sa vraie forme, ni le bien dans tout son prix et dans tout son irrésistible attrait. Ils méconnaissent la nature morale de l'homme, qui justifie la parole de Jésus : qui-

conque est de la vérité entend ma voix ; il l'entend comme l'oreille perçoit le son.

3. Nous abordons maintenant la question du *repentir*. Celui-ci, dit l'indéterministe, n'est possible que dans la conviction qu'on aurait pu agir autrement dans un moment déterminé. Ici il conviendra, avant tout, de fixer la vraie notion du repentir.

Se repentir d'une chose, c'est en ressentir de la douleur. Un homme a fait un achat ; réflexion faite, il doit s'avouer qu'il n'en retirera pas les avantages qu'il s'en était promis. Il s'en repent, c'est-à-dire cet achat lui cause de la douleur. En résulte-t-il que cet homme ait la conscience d'avoir pu agir autrement dans les circonstances où il se trouvait et avec la lumière qu'il possédait au moment où l'achat s'est fait ? Nullement. Disons plutôt que lors même qu'il est convaincu qu'il n'aurait pas pu agir autrement qu'il ne l'a fait et qu'il agirait de la même manière dans les mêmes circonstances, il éprouvera néanmoins de la douleur après avoir acquis la conviction de ces dommages. Il n'en est pas autrement au moral. Pierre se repent. Ceci ne suppose pas qu'il fut convaincu qu'au moment où il renia Jésus, il eût eu la force de ne pas tomber ; cela ne suppose pas non plus qu'il renia son Maître, parce qu'il le voulait et le voulait quoiqu'il eût pu ne pas le vouloir dans ce moment. Chez un Pierre une pareille supposition serait psychologiquement absurde. Mais Pierre pleure sa faute parce que, rentré en lui-même, il reconnaît sa mauvaise conduite et déplore la faiblesse, qui, malgré son ardent amour pour Jésus, l'avait porté dans ce moment à s'oublier lui-même. Le repentir, c'est la douleur, la douleur sincère que cause le péché comme condition, tristesse selon Dieu qui a pour effet la conversion (2 Cor. VII, 10) ; mais cette tristesse n'est pas liée, du moins chez l'homme rationnel, à l'idée abstraite enfantée par l'imagination, qu'on eût pu vouloir autrement dans tel moment-là. Un pareil repentir dit avec raison : On ne change pas les faits accomplis ; prends garde de ne pas y retomber. — On réplique : Toute douleur n'est pas repentir ! J'éprouve la *douleur* lorsque sans le vouloir, j'ai offensé mon ami

ou qu'à la chasse je l'ai blessé par mon fusil qui est parti même sans aucune imprudence de ma part, mais je n'en éprouve pas de *repentir* ! Ces exemples prouvent, en effet, que toute douleur n'est pas repentir, mais ne prouvent point que le repentir soit encore autre chose. La douleur est une idée générique dont le repentir est une espèce. Le repentir consiste dans la tristesse que c'est *moi* qui l'ai fait et que par conséquent il manque quelque chose à mon état moral. Dans les cas cités je ne me repens point parce que ce n'était ni ma volonté, ni mon intention, ni ma passion, à moi, qui causèrent l'offense ou la blessure de mon ami ; ce n'est que dans le cas que j'en suis la cause, que j'éprouverai la repentance ; je l'éprouverai non pas dans la conviction que j'aurais pu agir autrement dans ce moment déterminé, mais au contraire, dans la conscience que ma condition morale était encore si défectueuse que j'étais obligé d'agir ainsi dans ce moment-là, en sorte que revenu à moi-même je ne pleure pas seulement sur mon *ami* mais aussi sur *moi-même*, sur mon péché. Mais pourquoi, dit-on, s'attrister de ce qui est inévitable ? Je réponds que pour l'homme moral, en vertu de sa nature morale, cette douleur est aussi nécessaire que celle qu'on ressent d'une blessure, quoiqu'on ait la conviction que cette blessure est nécessairement dûe à telle ou telle cause. Le déterministe pleure ainsi ses péchés, parce que la nature humaine est faite de manière que la douleur morale s'allie nécessairement à la conscience du péché. Le repentir, au point de vue indéterministe, ne peut concerner que l'*action*, qu'on condamne, qu'on maudit lorsqu'on en trouve les suites désastreuses pour soi, ou nuisibles, désagréables aux autres. Un tel repentir finit par plonger dans un déraisonnable désespoir le pécheur, qui, quoi qu'il le désire, ne peut pas anéantir son action. Il n'y a pas de place ici pour la douleur sur soi-même, car puisque l'action n'est pas la suite nécessaire d'un état de péché, mais uniquement celle du libre arbitre, l'indéterministe conséquent n'a pas à s'inquiéter de son état. S'il a risqué une somme au jeu, il s'affligera s'il perd, non s'il gagne, mais il ne déploiera pas la passion qui le porte au jeu, comme détestable en elle-même, soit qu'on gagne, soit qu'on perde. Qu'il en est

autrement du déterministe! Ici le cas peut se présenter que le pécheur, déplorant son *état* de péché, finisse par ne plus éprouver de douleur à cause de l'*action* qui en résulta, si elle l'a découvert à lui-même et lui a suggéré une nouvelle force morale. Qui ne songe ici à la chute de Pierre? n'a-t-elle pas été un moyen de convertir le disciple présomptueux et étourdi en un serviteur humble, prévoyant et fidèle, sur lequel le Seigneur pouvait bâtir son église?

Mais, continue-t-on, que deviennent avec le système de la nécessité, les *reproches* qu'on s'adresse après une action immorale? Elles ne sont compatibles qu'avec le libre arbitre. Examinons. Reprocher quelque chose à quelqu'un, c'est lui attribuer quelque chose de mauvais. Si la condition morale défectueuse d'un homme est la cause de ce qu'il ne veut pas le bien, cet homme est la cause du mal et je lui *reproche* le mal qui a été fait. Sa condition morale défectueuse ne l'empêche pas d'être la cause, lui, du mal accompli. Dans ce sens, Jésus pouvait reprocher aux Juifs de ne pas venir à lui, tout en reconnaissant que, grâce à leur état moral, ils ne le *pouvaient* pas. (Jean V, 44; VI, 44.) C'est ainsi qu'on reproche à quelqu'un sa maladresse qui a fait avorter une œuvre qui lui avait été confiée, quoiqu'on soit convaincu que cette maladresse n'a pas été due à un acte arbitraire de sa volonté, mais à son incapacité.

Jusqu'ici on peut admettre le reproche. Mais si, allant plus loin, on ne se contente pas d'attribuer à un homme la faute qu'il a commise, mais qu'on l'*accuse*, comme s'il n'eût dépendu que de lui de l'éviter, qu'on lui impute toutes les suites qui en découlent, on agit immoralement. Est-ce là faire aux autres ce que nous voudrions qu'ils nous fissent? Est-ce là ce que Jésus a fait? Il n'a pas reproché dans ce sens aux Juifs leur état moral qui les porta à le livrer à la croix, car il était convaincu qu'ils agissaient ainsi parce qu'égarés par le préjugé et la passion, ils ne savaient pas ce qu'ils faisaient, et que, mieux éclairés, ils ne l'auraient pas crucifié. Au lieu de les accabler dans ce sens de reproches, il pria pour eux. Il en résulte que si la douleur morale peut se manifester sous la forme d'accusations qu'on s'a-

dresse, cette forme n'a pas de raison d'être ; logiquement, elle conduit au désespoir. Aussi celui que la douleur a amené à la conversion est-il élevé au-dessus de ces reproches-là et connaissant leur faiblesse, il n'en adresse pas non plus à ses frères.

On a dit : si chaque action mauvaise est nécessaire dans un moment donné, je puis dire adieu au *remords*. Ici encore, il faut distinguer. Si l'on entend par *remords* la douleur morale que cause la conscience ou le souvenir du mal qu'on a fait, nous dirons que l'homme moral ne s'en dispensera pas, par la simple raison que psychologiquement parlant, il ne le peut pas. Que si l'on entend par remords quelque chose qui tient du désespéré, « *furiis agitatus Orestes*, » nous ne saurions l'accepter, car il est contraire à la vraie douleur qui, tristesse selon Dieu, jette le pécheur entre les bras du suprême amour en sorte qu'au lieu de remords, il a le bonheur de sentir la paix. Le remords étranger à l'homme religieux, au chrétien, appartient au serviteur du monde qui, sans vraie douleur sur le péché lui-même, est tourmenté soit par les sombres images d'une imagination épouvantée, soit par la frayeur de la colère de Dieu, au pardon duquel il ne saurait croire, soit par la crainte d'être atteint par le juge terrestre, ou par l'opinion publique. Un Judas a du remords. Un Pierre a du repentir.

Mais, continue-t-on, vous identifiez des douleurs très diverses. Autre est celle que cause le péché, autre celle qui résulte d'un défaut corporel ou de l'absence d'une qualité de l'âme. C'est une erreur. Toute douleur, selon nous aussi, n'est pas la même. La conscience d'un défaut moral excite une tristesse toute différente de celle qu'inspire la conscience d'être dénué d'un talent musical. La moralité étant ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme, la douleur qui en résulte doit être la plus profonde. La douleur qui saisit un Paul au souvenir de son passé est beaucoup plus grande que celle qui résulte pour Thémistocle des trophées de Miltiade, ou pour Démosthènes de la supériorité d'Isée. La douleur qui se ressent dans le domaine moral diffère d'ailleurs de celle qui résulte de défauts corporels ou psychiques parce qu'on peut remédier au premier mal, tandis que les autres sont souvent irréparables. Ici la douleur est ac-

compagnée de mauvaise humeur, ou, si l'on est religieux, de résignation. L'homme alors s'élève au-dessus de sa destinée et est grand. La conscience de ne pas être moralement bon déprime; ici on ne se résigne pas au mal comme s'il n'y avait rien à changer, mais sachant qu'on peut devenir meilleur on soupire après la délivrance et poursuit un état supérieur. On le voit, la différence existe, selon nous, mais le libre arbitre n'a rien à voir ici.

4. Au point de vue déterministe, dit-on, on peut sympathiser avec le pécheur, mais on ne saurait le reprendre ni le punir. Point de colère sainte, point d'*indignation*. C'est une erreur. Le péché, considéré objectivement, n'est-il pas une imperfection et ne peut-on pas y rendre le pécheur attentif, tancer le mal et rejeter les actions mauvaises? l'homme moral, au point de vue déterministe, n'est-il pas obligé de le faire? pourra-t-il s'en dispenser? sa nature morale ou son amour du prochain le déterminent à combattre le mal par la censure et le blâme. Et il le fait dans la juste attente que ce procédé exercera une influence déterminante sur la volonté de son prochain. L'indéterministe peut reprendre lui aussi, mais pourquoi le ferait-il? selon lui, la volonté est libre, c'est-à-dire indéterminable. La colère et l'indignation ne sont pas non plus exclues dans le système du déterministe. Il hait et doit haïr le péché, tandis qu'il a pitié du pécheur, comme l'homme esthétique ressent et doit ressentir une horreur pour ce qui est laid, quoiqu'il ne soit pas au pouvoir de cet objet de ne pas l'être. L'indéterministe, s'il est conséquent, haïra le pécheur qui peut le bien, mais qui ne le veut pas; qui, tandis qu'il peut rester debout, ne tombe que parce qu'il veut tomber. S'il y avait un démon, nous n'aurions pas pitié de lui.

Le phénomène de la *honte* a été exploité aussi en faveur du libre arbitre. On rougit plus, a-t-on dit, de défauts inévitables et qui n'ont rien de commun avec la volonté que d'une négligence volontaire. Ainsi l'on rougira plus d'être un parvenu que d'être immoral, plus de l'ignorance qui résulte de la faiblesse de l'intelligence que de celle qui découle de notre propre faute. Comment cela s'explique-t-il? par le libre arbitre, dit l'indéter-

ministre ; grâce à la volonté libre, on peut mettre fin, à son gré, aux défauts moraux, non à ceux de la condition sociale ou de l'étroitesse d'esprit. On a plus honte de l'inévitable que de ce qui ne l'est pas.

Le fait est incontestable, mais il ne prouve pas ce qu'on veut lui faire prouver, c'est-à-dire le libre arbitre. Ce phénomène s'explique par l'irréparabilité de tel défaut et la réparabilité de tel autre.

On rougira d'être borgne ou sourd, et l'on tâchera de cacher soigneusement ces défauts ; mais on ne rougira pas d'avoir une migraine ou la fièvre. Pourquoi ? parce que réputés incurables, les premiers défauts amoindrissent aux yeux de nos semblables la valeur du corps auquel nous attachons du prix tandis que la migraine et la fièvre ne sont que des indispositions passagères qui ne décident guère du prix de notre corps. Or, résulte-t-il de la honte qu'inspirent les premiers défauts, tandis que les seconds n'en inspirent point, qu'on a la conscience de tenir la migraine et la fièvre du libre arbitre ? Il en résulte seulement que la migraine et la fièvre sont des affections passagères, tandis que les infirmités du borgne et de l'aveugle ne le sont pas. Il en est de même du fait que l'homme rougit moins de ses défauts moraux que de sa difformité corporelle : c'est qu'on peut surmonter les premiers, non la seconde. Ajoutons, au reste, que la honte que l'on vient de signaler est la fausse honte, qu'elle n'appartient qu'aux âmes vulgaires et est indigne de l'homme moral. La seule honte admissible dans le domaine moral a pour objet non les défauts du corps mais le péché.

5. Mais c'est surtout au nom de la *conscience* que l'on défend le libre arbitre. Le déterminisme, dit-on, n'en laisse rien subsister. Il importe de s'entendre sur la notion de *conscience*. La conscience, l'étymologie l'indique, *συνείδησις*, est une science, une connaissance ; la connaissance de soi-même, *scientia sui*, *conscire sibi*. La conscience n'enseigne ni n'ordonne en impératif catégorique ce qui est bon ou mauvais ; c'est là la mission de la *raison* ; mais elle déclare à l'homme, si, jugé d'après la règle du bien et du mal que la raison lui révèle, il a agi ou non

en conformité avec elle. Dans ce sens la conscience peut être appelée *témoin*, en tant qu'elle témoigne que l'homme, jugé d'après le degré de connaissance morale qu'il possède, a agi bien ou mal ; *accusateur*, puisqu'elle témoigne contre moi que j'ai mal agi ; *juge*, lorsqu'elle absout ou condamne. Elle devient même *bourreau*, lorsque la conviction d'avoir mal agi fait une impression douloureuse sur le sentiment moral. Conçue de cette manière, la conscience n'a rien affaire avec la question du déterminisme ou de son contraire. Elle ne décide pas si telle ou telle action, résultat d'une prétendue cause libre, aurait pu être évitée aussi bien qu'accomplie dans un moment donné. Cette décision appartient à la raison qui recherche le pourquoi et le comment de chaque action par la voie expérimentale.

Il s'agit spécialement de s'expliquer ici sur la *culpabilité*. On appelle *coupable* celui qui, dans le domaine légal ou moral, a été la cause d'un mal *de propos délibéré, volontairement* et l'on dit : c'est sa faute ! Un homme tombe d'un étage supérieur et écrase un enfant dans sa chute. Sa chute est la cause de la mort de l'enfant, non sa réflexion, sa volonté et je dis : ce n'est pas sa faute. En revanche, si une mauvaise passion, une délibération méchante se mêle à une action désastreuse, je dis : c'est sa faute ! Ici le déterminisme et l'indéterminisme sont d'accord. Le déterminisme éthique explique l'action mauvaise par le mauvais état moral de l'homme ; il est donc forcé de dire : tel malheur eut lieu *parce que* A était imprévoyant, colère, cupide, ambitieux ou lâche, c'est-à-dire parce qu'il manquait quelque chose à sa moralité. C'est sa faute !

Mais l'usage va plus loin dans l'acception de la culpabilité et suppose que l'homme à chaque transgression aurait pu agir autrement, en vertu du libre arbitre qui permet, dit-on, à l'homme, en face de la loi, de vouloir ou de ne pas vouloir ceci ou cela, à son gré, à chaque instant de la vie. Il s'agit de savoir si cette notion de la culpabilité est exacte.

Au point de vue du code civil, le bien est un acte extérieur, légal, que l'homme est tenu d'observer sous peine de souffrir en cas de transgression. Ce point de vue juridique se transporte dans le domaine moral : l'accomplissement du bien est une obli-

gation légale, la transgression une dette contractée et Dieu est le juge qui réclame la dette non payée à l'aide de la punition. Ici la *faute* devient *coulpe*. Or, Paul affirmait déjà que ce point de vue est transitoire et subjectif. Il montre que l'homme comme *ψυχικὸς* — et voilà ce qu'il est avant que sa vie spirituelle se réveille — ne peut pas accomplir la loi (Rom. VIII, 3, 7); d'où il résulte qu'au point de vue légal, qui suppose que l'homme peut accomplir la loi, tous sont sous le coup de la justice de Dieu, punissables, coupables. (Rom. III, 19.) Admettons avec ceux qui veulent qu'au moment où l'on accomplit une action on aurait pu agir et vouloir différemment, l'objectivité de la coulpe, il faudra admettre aussi que Dieu réclamera la dette, car il ne peut ni sacrifier sa justice, ni considérer comme non avenu ce qui existe objectivement; il faudra admettre de plus que tous périssent grâce à l'objectivité de la dette et l'insolvabilité des débiteurs. Il n'en est pas ainsi, dit Paul. L'homme étant *ψυχικὸς* et par conséquent incapable d'accomplir la loi, Dieu n'impute point la coulpe, qui n'existe qu'au point de vue légal et n'a pas de réalité objective.

Cependant cette non-imputation n'est pas un acte accompli dans le temps, comme si Dieu avait d'abord réclamé la dette pour en dispenser plus tard, mais un acte fondé de toute éternité dans l'essence divine. Il en résulte que, tandis que l'homme au point de vue légal avec l'objectivité de la coulpe se *représente* Dieu comme un créancier, de même que l'enfant dans l'état de minorité se représente sa relation vis-à-vis de son père comme celle du serviteur vis-à-vis de son maître (Gal. IV, 1-4), Dieu n'impute point la coulpe, puisqu'elle n'est qu'une représentation subjective de l'homme. Voilà la vérité que le christianisme enseigne, selon Paul. La conscience que Christ nous a donnée de notre vrai rapport avec Dieu a anéanti le point de vue légal et avec lui la notion et le sentiment de la culpabilité légale. C'est pourquoi le chrétien ne se considère plus dans le domaine moral comme un damné, mais comme un être faible; libéré, par l'amour paternel de Dieu, des liens de la chair, il se sent appelé à être formé et élevé pour la vie spirituelle et implore le pardon avec la confiance que Dieu

n'est pas pour lui un créancier qui insiste sur l'acquittement de la dette, mais un père vis-à-vis de son faible enfant qu'il veut élever à sa communion. Au point de vue légal, qui est celui de l'indéterminisme, le paiement de la dette doit être réclamé ; il peut y être question de *πῶρεσις* — d'une non punition qui passe aux hommes leurs péchés commis précédemment, — non de *ἄφεσις*, de pardon. (Rom. III, 25.) Au point de vue évangélique, l'homme qui a acquis la conscience de ne pas paraître devant Dieu comme un accusé devant son juge, mais comme un enfant devant son père, s'écrie : heureux celui à qui les péchés sont pardonnés ! La foi lui fait voir l'acte de la loi dont les clauses lui étaient contraires, cloué à la croix et lui permet de se glorifier dans l'anéantissement de sa coulpe, non, comme si Christ avait changé les dispositions de Dieu, mais parce que grâce au Christ le point de vue légal a été anéanti et que la conscience que celui-ci avait créée a changé.

C'est pour avoir conservé l'ancienne notion légale de la coulpe, malgré le nouveau point de vue introduit par le christianisme, que l'église chrétienne a provoqué la doctrine de la satisfaction qui est contraire à l'évangile.

En effet, maintenez l'idée de coulpe dans son sens objectif, conformément au point de vue légal ; admettez que chaque transgression, œuvre arbitraire, peut également ne pas se commettre, — il est évident que l'homme qui en transgressant la loi a contracté une dette, la doit payer. Or, comment ce paiement se fera-t-il ? Il est impossible que ce qui est fait ne le soit pas ! Se corriger et témoigner désormais de l'obéissance, ne sert à rien : car cette obéissance est toujours due ; l'ancienne dette demeure. Ajoutez que le débiteur l'augmente toujours par une transgression journalière. Il faut donc recourir à la punition. Mais, comme l'homme ne peut jamais satisfaire pour la dette accumulée et la rend toujours plus considérable, il doit rester toujours digne de punition, ce qui justifie la théorie des peines éternelles. Pour que le transgresseur y échappe, il ne reste que la substitution d'un autre, qui soit puni à sa place. Ici un simple homme, pécheur lui-même, ne suffit pas. Il doit souffrir pour lui-même. Si c'est un juste qui accomplit toute la

loi, il ne fait que ce qui est dû. D'ailleurs faire subir à une créature les peines dûes à d'autres créatures, est en contradiction avec la justice légale. Il faut donc ici un être qui soit à la fois *Dieu* et *homme* : Dieu, puisqu'un simple homme ne peut pas porter la peine et y succomberait ; homme, parce que la nature humaine doit satisfaire. Dieu devait donc se faire homme pour se charger de la peine et payer la dette contractée par l'humanité. Cette théorie du moyen âge a été maintenue par la Réforme. Elle repose sur l'idée judaïque légale de la culpabilité que Paul a déclarée subjective. Si quelques indéterministes de nos jours abandonnent cette théorie tout en conservant la notion de la culpabilité sur laquelle elle repose, ils sont tout simplement inconséquents comme l'étaient autrefois les sociniens justement repris des orthodoxes. De deux choses l'une : ou il faut déclarer la culpabilité objective, mais alors aussi adopter toute la doctrine orthodoxe : ou bien si cette doctrine est inadmissible, abandonner le terrain sur lequel elle repose et déclarer que la notion vulgaire de culpabilité, appartenant à un point de vue aboli par le christianisme, est fictive et doit être remplacée par une meilleure.

Cette notion meilleure la voici. L'homme est obligé de réaliser l'idée de sa nature, c'est-à-dire d'obéir à la loi morale. Mais il n'est pas tenu de le faire dès à présent, parce qu'il ne le peut pas. Ici règne la loi du développement intérieur et de la réalisation successive. Ce n'est pas à l'aide de menaces et de punitions mais par l'éducation que l'homme quitte peu à peu l'état animal, puis l'état légal, pour réaliser progressivement, sous la puissance croissante de l'esprit, l'idée de sa destination. Cet idéal sera un jour réalisé, cette dette, τὸ ὀφείλειν, sera payée. L'ordre moral triomphera. Ce qui garantit ce triomphe c'est la nature morale de l'homme en rapport avec tous les moyens destinés à son développement, notamment avec l'apparition de Jésus-Christ. L'idéal moral réalisé en Christ est la garantie de sa réalisation en tous. C'est dans ce sens qu'il a été satisfait à l'ordre moral, à Dieu. Si cette idée est vraie, l'indéterministe n'a pas le droit de prouver le libre arbitre par une notion fictive de la culpabilité. Il ne lui est pas non plus permis de dire que

le libre arbitre et son acception juridique de la culpabilité servent la moralité plus que le déterminisme. L'acception que nous venons d'exposer n'enlève rien à la valeur objective du bien, et l'inévitabilité du péché dans le domaine moral n'encourage pas plus l'indifférence que la conviction de l'inévitabilité de la maladie ne rendra le malade indifférent à la santé, ni le portera à repousser les remèdes propres à la recouvrer.

Et que faites-vous de l'imputation ? demande-t-on. Ne suppose-t-elle pas le déploiement du libre arbitre ? — Remarquons que si l'on combine avec l'idée d'imputation celle de *rétribution*, il faut la repousser comme appartenant au point de vue légal, incompatible avec le point de vue éthique. La vraie morale défend d'appliquer dans ce sens l'imputation à nos semblables. L'homme parfait, qui « injurié, ne rendait pas l'injure et qui maltraité, ne faisait pas de menaces, » n'imputait point à ses ennemis leurs péchés quoiqu'il les considérât moralement comme péchés, mais il implora pour eux le pardon dans la conviction qu'ils ne savaient pas ce qu'ils faisaient. L'homme religieux est convaincu que, comme il est disposé à ne pas imputer à ses frères leurs fautes, Dieu ne lui impute pas non plus les siennes. (Math. VI, 12.) Que si l'indéterministe demande ce qu'on fait donc de l'imputation, Paul lui répond : Dieu a réconcilié le monde avec lui, en n'imputant point aux hommes leurs péchés (2 Cor. V, 19) et il en a donné la preuve la plus convaincante dans l'envoi du Christ. Insiste-t-on en disant que, si le péché n'est pas imputé, son imputabilité subsiste, nous répondons que ce qui est censé imputable au point de vue légal qui envisage Dieu comme un juge, n'est pas imputé au point de vue évangélique, puisqu'ici règne la conviction que Dieu sait de quoi nous sommes faits (Ps. CIII, 14) et que si l'homme avait été mieux éclairé, il n'aurait pas commis le mal qu'il a fait. Si le péché était effectivement imputable, comment serait-il possible que Dieu ne l'imputât pas à l'homme, sans abandonner sa justice ou sans créer un équivalent dont l'évangile ne sait rien ? Si l'indéterministe insiste tant sur l'ancienne notion de l'imputation, c'est qu'elle résulte nécessairement de sa théorie : Dieu doit condamner sans miséricorde celui qui

peut vouloir le bien, mais qui ne le veut pas. Au point de vue éthico-religieux Dieu n'impute pas le péché d'une part parce qu'il nous comprend et que tout comprendre c'est tout pardonner (1 Jean III, 19, 20), et de l'autre, parce que l'ordre moral est organisé de manière que le principe moral dont l'homme est doué peut céder d'abord à la puissance de la sensualité, mais est destiné finalement à se manifester dans toute sa force. Ici il n'y a plus de place pour le juge ; il n'y en a que pour le Père, le Père saint.

S'il en est ainsi, de quel droit le pécheur est-il puni ? Cette question demande un examen sérieux. Il faut fixer la notion de la *punition*. Prise dans le sens de rétribution, la punition appartient comme tant d'autres idées aux anciennes notions juridiques que l'on a transportées malencontreusement dans le domaine moral. Ici Dieu n'est pas un juge qui punit, mais un père qui pardonne et sanctifie. Quelques passages du Nouveau Testament qui expriment le contraire n'empêchent pas d'affirmer que l'idée religieuse du christianisme ne permet pas la notion d'une punition juridique appliquée à Dieu. Cela se voit bien dans le quatrième évangile où l'Esprit de vérité nous présente les idées religieuses du Maître, dégagées de leur forme temporaire. Il n'y est question ni de géhenne, ni d'un tribunal *seusu forensi*, ni d'une *κατάκρισις* c'est-à-dire d'une condamnation, mais du *jugement κρίσις* que le péché entraîne en vertu de sa nature par l'impuissance et la misère qui l'accompagnent et qui finalement, à moins d'être arrêtées, aboutissent à une négation totale du principe moral dans l'homme, à la mort morale (*θάνατος*.) Ce jugement qui se manifeste sur la terre par la détérioration de la vie morale (Jean III, 18) ne finit pas, du moins dans l'espèce, par son anéantissement total, puisque Christ, la résurrection et la vie, ranime ceux qui sont moralement morts, par la puissance de son esprit en faisant pénétrer jusque dans leurs tombeaux (Jean V, 25) sa voix, qui pour être peu entendue d'abord, n'en finira pas moins par attirer tous les hommes par la puissance de la vérité. (Jean XII, 32.) Celui qui croit en Christ n'est point jugé. (Jean III, 18.) Christ le délivre du jugement, inévitable pour le pécheur livré à lui-même ; il n'est pas

venu pour juger de monde, mais pour le sauver. (III, 17.) Si son avènement amène un jugement (V, 22 ; IX, 39) en révélant par la vérité au monde impur son impuissance et son néant (III, 19), ce jugement, qui s'accomplit par la puissance de la vérité (XII, 48), n'est pas une condamnation dans l'ancienne acception juridique, mais ou une perte totale de la vie morale ou une phase dans son développement, de telle sorte que le pécheur qui a appris à connaître par sa propre expérience le péché comme la voie de la perdition, est amené à Christ. Le Saint-Esprit convaincra un jour le monde de péché et de jugement c'est-à-dire de la misère du péché (XVI, 8, 9) et l'heure sonnera où toute l'humanité ne sera qu'un seul troupeau sous un seul berger. D'après cette conception morale du monde, le péché dans son apparition temporaire est un non-pouvoir aussi nécessaire (V, 44 ; VI, 44 ; XII, 39) que la rédemption est un reveil nécessaire de la mort spirituelle à la vie véritable. Où est ici la place que l'on pourrait assigner à la notion juridique de la punition ?

Il nous reste à dire un mot de la *responsabilité*. Sans le libre arbitre, dit-on, elle n'existe pas. Ici encore, définissons le terme. La responsabilité est l'obligation de *répondre* à la question pourquoi l'on a agi de telle ou telle manière, par exemple, comme directeur dans une administration, comme accusé devant le tribunal. Dans le domaine moral, c'est la réponse à la question si nos actes peuvent supporter l'application de la loi morale reconnue par la raison. L'homme est tenu d'agir de telle sorte que sa conduite puisse se justifier devant la raison. Il doit pouvoir *répondre* à la question : As-tu agi conformément à la raison, c'est-à-dire, as-tu bien agi ? S'il ne le peut pas, on est fondé à lui dire : Tu ne pourras pas te justifier, si tu réfléchis rationnellement sur ta conduite. Le déterministe accepte une pareille responsabilité. Mais l'indéterministe supprime la vraie responsabilité, puisque avec sa théorie il est impossible de répondre, c'est-à-dire de donner les motifs de sa conduite, de dire pourquoi l'on a agi de telle manière ou de telle autre. Il ne peut pas dire : J'ai agi ainsi *parce que* cette manière m'a paru la meilleure, car la considération de ce qui

est meilleur n'est pas pour lui une raison déterminante pour la volonté. Il ne peut jamais rendre compte de ses actions. A la question : pourquoi as-tu voulu cela ? il ne peut donner qu'une seule réponse : je l'ai voulu parce que je l'ai voulu !

6. Pour achever notre démonstration de l'incompatibilité de l'indéterminisme c'est-à-dire du hasard dans le domaine moral, nous voulons montrer qu'il combat *la vraie moralité* et la rend même impossible.

Et d'abord il autorise l'*orgueil*, qui porte l'homme à mépriser ses semblables et à se dire : O Dieu ! je te rends grâce de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes. (Luc XVIII, 11.) La saine morale condamne l'orgueil par la raison qu'un homme, quels que soient ses avantages, ne se les doit pas, à lui, mais à sa nature, à son éducation, à ses destinées, aux circonstances par lesquelles il est devenu ce qu'il est. Il doit toujours se dire : Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ? L'indéterministe qui en dernière analyse fait dériver tout ce qu'il est de son libre arbitre, a lieu d'en être fier. Il doit considérer ses semblables comme des êtres méprisables, qui ne sont pas ce qu'ils doivent être parce qu'ils ne l'ont pas voulu, tandis qu'ils auraient pu vouloir le contraire. Le pharisien est parfaitement dans son droit. Eh quoi ? tous les indéterministes sont-ils donc orgueilleux ? Non, sans doute. Mais cela est dû, malgré la théorie, aux meilleures inspirations de leur nature.

Un autre effet inévitable de l'indéterminisme, c'est l'*absence de charité*. Qui est-ce qui pourra être touché du sort d'un frère qui ne veut ce qu'il veut que parce qu'il le veut ? Qui est-ce qui pourra sympathiser avec un homme dont la conduite est déréglée, non parce qu'il est faible, mais parce qu'il l'a voulu ? Qui est-ce qui pourra s'empêcher de le haïr ? Il y a plus. Pour s'intéresser au bien-être moral de son semblable, il faut croire à la possibilité de pouvoir contribuer à sa conversion. L'indéterministe peut-il y croire, lui, qui déclare la volonté indéterminable ? Rien ne peut la plier, ni motif, ni exemples. Le triomphe de la vérité ne dépend que de la volonté qui la reconnaît ou ne la reconnaît pas à son gré. A ce point de vue, travailler à la conversion de ses frères, est une œuvre oiseuse. Tout ce

qu'on peut faire, c'est de fournir au pécheur l'*occasion* de se convertir ; mais le convertir on ne le peut pas, puisqu'on a affaire à une volonté indéterminable en présence des conseils, des motifs, des exhortations qu'on lui offre.

On en peut dire autant de la *constance* qui veut habituellement le bien. Comment peut-elle être le partage de celui dont la volonté n'est déterminée par rien, pas même par le caractère de l'individu ? Dans l'hypothèse du libre arbitre, l'inconstance dans le bien n'est pas un défaut, au contraire, elle est naturelle. La mobilité est inhérente à tout ce qui est dû au hasard. Est-il vraisemblable que le dé tombe vingt fois de suite sur le même chiffre ?

On reproche au déterminisme de nourrir une funeste *sécurité*. Cette objection peut s'adresser à un prédestinatianisme qui enseigne que l'homme est passif et qui absorbe l'activité humaine dans l'activité divine. Elle ne regarde pas le déterminisme moral. Ici la conscience morale est éveillée, puisque le déterministe éthique, en vertu de sa nature morale, peut tout aussi peu rester indifférent en présence du bien, qu'un déterministe affamé peut l'être en présence de la nourriture qui lui est offerte. Disons plutôt que c'est l'indéterminisme qui conduit à la sécurité. N'a-t-on pas, en vertu du libre arbitre, la conversion à chaque moment entre ses mains ? Aujourd'hui autant que dans une année ? Supposez un homme qui peut toujours se procurer de l'argent ; y aurait-il pour lui des motifs d'économie ou de soucis à l'égard de ses finances ? La seule considération qui puisse engager l'indéterministe à ne pas renvoyer sa conversion, consiste (si c'est là sa croyance religieuse) dans la crainte d'être surpris par la mort et de ne plus avoir l'occasion de se convertir. Le déterministe, au contraire, qui est convaincu que sa volonté dépend de son état moral, a grande raison de s'alarmer : le péché n'empire-t-il pas chaque jour son état moral ? Sa conversion ne devient-elle pas chaque jour plus difficile ? La banqueroute morale n'est-elle pas possible ?

Mais il faut insister surtout sur l'*intolérance*. De quel côté sera-t-elle ? En jugeant ses semblables l'indéterministe ne

se met pas à leur point de vue. Il n'admet pas que tel pense autrement que lui en vertu d'une nécessité intérieure ; en conséquence il ne cherche pas à le comprendre ; il ne voit dans la différence d'opinion qu'un acte arbitraire de la volonté qui s'obstine à ne pas entrer dans la même voie par la simple raison qu'elle ne le veut pas. Ici l'intolérance est inévitable. Le déterministe, au contraire, cherche à saisir chaque conviction dans ses causes ; ce qui lui permet, tout en la rejetant, de rester tolérant et de ne recourir à d'autres armes qu'à celle de la persuasion, en abandonnant tout, du reste, au temps et à l'ascendant de la vérité.

L'église romaine, partisan du libre arbitre, voit dans quiconque s'écarte d'elle un réfractaire qui ne s'attache pas à elle, parce qu'il ne *veut* pas croire. Si Calvin avait compris qu'il y avait pour Servet des raisons en vertu desquelles il ne *pouvait* pas embrasser la doctrine de l'église sur la Trinité ; s'il était resté fidèle à son principe religieux que la foi ne dépend pas du libre arbitre, mais qu'elle est un don de Dieu, il aurait tâché de convaincre Servet ; il n'aurait pas consenti à sa mort et n'aurait pas qualifié ceux qui pensaient autrement que lui de chiens et d'insensés. L'intolérance envers les personnes résulte du fait qu'on ne les comprend pas et on ne les comprend pas parce qu'on part de l'idée d'une volonté indéterminée, suspendue en l'air comme un effet sans cause. Je ne comprends pas que cet homme pense et agisse ainsi ! C'est ainsi qu'on parle et on se fâche. Si l'on comprenait pourquoi il pense et agit ainsi, on pourrait tout en rejetant cette pensée et cette conduite, tâcher de les corriger, mais on ne s'en fâcherait pas. Lorsque Spinoza, selon Auerbach¹, traîné devant le tribunal de la synagogue et accablé des malédictions des rabbins, fut sommé d'abjurer ses opinions : Je ne puis pas autrement, dit-il, ni vous non plus ; c'est pourquoi je ne vous maudis pas ! Voilà la vraie tolérance, digne de celle du Crucifié qui pria pour ses bourreaux au lieu de les maudire.

Disons, enfin, que la théorie du libre arbitre anéantit la *morale elle-même* dans son objectivité.

¹ Spinoza. *Ein Denkerleben*, pag. 367.

La morale est la science du bien moral et des obligations qui en dérivent pour l'homme. Elle suppose l'existence objective et invariable d'un ordre moral, comme les sciences naturelles supposent celle des lois éternelles de la nature. En conséquence, si chaque action dépend du libre arbitre, si la volonté est un commencement qui n'a pas de *prius determinans*, il en résulte qu'il n'y en pas non plus pour la volonté de Dieu et que Dieu ne veut et ne commande pas le bien parce qu'il est bon et parce que la volonté du bien est nécessairement fondée dans sa sainte et invariable nature, mais uniquement, parce que et tant qu'il le veut. Si Dieu cesse de le vouloir (et cela est, au point de vue indéterministe, aussi possible que le contraire), le bien cesse d'être bien. Le bien et le mal ne reposent plus sur la vérité éternelle et immuable, mais sur le libre arbitre de Dieu qui peut commander aujourd'hui ce qu'il a défendu hier. Voilà la morale des nominalistes scolastiques appliquée par les jésuites. Selon eux, Dieu qui défend le meurtre dans sa loi, a pu ordonner par l'église à un assassin de tuer Guillaume d'Orange. Ici la dispense de tous les commandements moraux est possible et il faut dire avec M. Sécretan¹ : Dieu peut à son gré vouloir ou non vouloir. Sa volonté est supérieure à toutes les lois. Si l'ordre moral préexistait à Dieu, il n'y aurait plus de Dieu libre. Dieu ne trouve en lui-même aucun motif d'action. La logique elle-même (ajoutons : la morale) est contingente et dépend du libre arbitre de Dieu. Avec de pareils principes, il est évident que c'en est fait d'un ordre moral objectif, nécessaire, immuable et par conséquent de la morale elle-même.

VAN GOENS.

(A suivre.)

¹ *Philosophie de la liberté*, II, 6, 14, 17, 74.