

Le déterminisme de Vauvenargues

Autor(en): **Morlais, M. / Goens, F.-C.-J. van**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **15 (1882)**

PDF erstellt am: **21.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379311>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LE DÉTERMINISME DE VAUVENARGUES

PAR

L'ABBÉ M. MORLAIS ¹

L'ouvrage que nous annonçons nous invite à considérer successivement un célèbre moraliste, un problème ardu et un critique convaincu.

I

« Ame grande dans un petit destin ! » c'est ainsi que Sainte-Beuve a caractérisé Vauvenargues ². Et il faut dire qu'on ne saurait résumer en moins de mots un jugement plus conforme à la vérité.

Luc de Clapiers, marquis de Vauvenargues, gentilhomme pauvre, officier au régiment du roi, naquit à Aix en Provence en 1715 et mourut à Paris en 1747, à l'âge de trente-deux ans. Sa constitution délicate ne lui permettant pas de faire des études régulières, l'instruction qu'il reçut fut fort incomplète. Laisse à lui-même, il se débrouilla comme il put. Entré en service à l'âge de vingt-quatre ans, il fit une campagne en Italie et monta au grade de capitaine. Ses camarades lui donnaient le nom de père. La guerre de la succession le conduisit en Bohême. On sait ce que les troupes françaises eurent à souffrir dans cette pénible campagne et surtout dans la fameuse retraite

¹ *Le déterminisme de Vauvenargues. Etude sur le traité du libre arbitre de Vauvenargues, par l'abbé M. Morlais, ancien élève de l'école des Carmes, docteur ès lettres.* — Paris, E. Thorin, 1881.

² *Causeries du lundi*, XIV, pag. 2.

de Prague qui s'exécuta au mois de décembre 1742. Le froid fut excessif. Vauvenargues en souffrit plus que tout autre. Rentré en France avec une santé ruinée et une fortune peu considérable épuisée, il quitta son état pour se livrer aux études, lorsqu'il fut atteint d'une petite vérole de l'espèce la plus maligne qui défigura ses traits et le laissa dans un état d'infirmité sans remède. Il s'ensevelit dans la solitude et termina non seulement dans la souffrance, mais dans un état de détresse, une vie où n'avait jamais brillé un instant de bonheur. « Il est mort en héros, dit Voltaire, sans que personne en ait rien su¹. »

Vauvenargues personnifie la fierté chevaleresque, éprise de la double passion de la gloire et des lettres. Les vies de Plutarque, les lettres de Sénèque à Lucilius, celles de Brutus à Cicéron, firent de bonne heure une impression profonde sur son esprit. « Je mêlais, dit-il, ces trois lectures et j'en étais si ému que je ne contenais plus ce qu'elles mettaient en moi ; j'étouffais, je quittais mes livres et je sortais comme un homme en fureur pour faire plusieurs fois le tour d'une assez longue terrasse, en courant de toutes mes forces jusqu'à ce que la lassitude mît fin à la convulsion². » Il détestait le jeu et le commerce des femmes. « Les femmes, disait-il, ont pour l'ordinaire plus de vanité que de tempérament et plus de tempérament que de vertu³. » Il consacrait à la méditation les nuits que ses amis passaient au sein du repos ou du plaisir. La lecture était sa passion et lorsque ses yeux, atteints de la maladie qui l'avait défiguré, ne la lui permettaient plus, il engagea deux lecteurs, l'un du matin et l'autre du soir. Il était généreux et bienfaisant sans être prodigue. Il aimait la guerre à cause du courage, de la patience et de la persévérance qu'elle permet de déployer et de la mort qu'elle ordonne d'affronter. Bref, il unit un esprit mûr à un cœur jeune et vif.

¹ *Œuvres de Vauvenargues*, par D.-L. Gilbert, Paris 1857, I, pag. 372. Toutes nos citations sont puisées dans cette édition classique. Les éditions ordinaires ne contiennent pas le traité ; de là l'ignorance générale qui règne sur ce point.

² *Œuvres*, II, pag. 193.

³ *Ibid.* I, pag. 469.

Nous l'avons dit, ses connaissances étaient peu étendues et peu disciplinées. Il n'attachait qu'un prix médiocre au savoir et voulait surtout qu'on désapprît aux hommes les choses inutiles. « Socrate, disait-il, savait beaucoup moins que Bayle et que Fontenelle ; il y a peu de sciences utiles ¹. » Ne connaissant qu'imparfaitement l'antiquité et partageant les préjugés de son siècle à l'égard du moyen âge, il ne remontait guère plus haut que Montaigne. Autant il fait cas de la Fontaine, de Boileau et de Racine, autant il en fait peu de Corneille et de Molière. Penser comme Pascal, écrire comme Bossuet, parler comme Fénelon, voilà son idéal ². Pascal est, selon lui, l'homme de la terre qui savait mettre la vérité dans le plus beau jour et raisonner avec le plus de force ³. Disons cependant que, grâce à une différence profonde de vues sur l'homme et sur la destinée humaine, cet enthousiasme ne l'empêcha pas d'écrire une sorte de parodie de l'apologétique de Pascal ⁴. Il faut signaler sur tout les rapports qui existèrent entre lui et Voltaire. A entendre celui-ci personne ne fit sur lui une impression aussi profonde que Vauvenargues. « Si vous étiez né quelques années plus tôt, dit Voltaire, mes ouvrages en vaudraient mieux ⁵. » Et ailleurs : « si jamais je veux faire le portrait du génie le plus naturel, de l'homme du plus grand goût, de l'âme la plus haute et la plus simple, je mettrai votre nom au bas ⁶. » L'hommage de Voltaire était bien flatteur ; mais Vauvenargues le lui a bien rendu lorsque, en lui offrant une de ses compositions, il lui écrit : « aimez, monsieur, malgré cette faiblesse (de cultiver la poésie) un homme qui aime lui-même si passionnément tous les arts ; qui vous regarde, dans leur décadence, comme leur unique

¹ Ibid. pag. 481.

² Pag. 270.

³ Pag. 266. On trouve un admirable parallèle entre Bossuet et Pascal pag. 269.

⁴ *Imitation de Pascal*, I, 222-224.

⁵ II, 272.

⁶ Pag. 294. Voir encore Voltaire dans l'*Eloge des officiers morts dans la campagne de Bohême*, cité par Vinet, *Histoire de la littérature au XVIII^e siècle*, I, pag. 279.

soutien et respecte votre génie autant qu'il chérit vos bontés ¹. »

Cet hommage rendu à Voltaire onze années après ses *Remarques* (antichrétiennes) *sur les Pensées de M. Pascal* ², prouve que leurs relations n'empêchaient pas Vauvenargues d'être religieux. Mais il n'est pas facile de définir cette foi, tant elle est ondoyante. Souvent elle s'affirme nettement. « Le plus sage et le plus courageux de tous les hommes, M. de Turenne, a respecté la religion et une infinité d'hommes obscurs se placent au rang des génies et des âmes fortes seulement à cause qu'ils la méprisent ³. » « Newton, Pascal, Bossuet, Racine, Fénelon, c'est-à-dire les hommes de la terre les plus éclairés, dans le plus philosophe des siècles et dans la force de leur esprit et de leur âge, ont cru Jésus-Christ, et le grand Condé, en mourant, répétait ces nobles paroles : Oui, nous verrons Dieu comme il est ; *sicuti est, facie ad faciem* ⁴. » Quelquefois cette foi s'identifie avec le catholicisme, voire même avec le jansénisme. « L'autorité de l'Eglise fait pencher la balance et décide la question ⁵. La vérité ne peut pas se trouver hors de l'Eglise catholique et du pape qui en est le chef ⁶. Tant de nations idolâtres que Dieu laisse dans l'erreur et qu'il aveugle lui-même, comme le dit l'Ecriture, prouvent-elles par leur misère et par leur abandonnement que Dieu veut aussi leur salut ? Pensez-vous que Dieu veuille sauver cet homme qu'il a si fort aveuglé ⁷ ? » Signalons enfin « une méditation sur la foi, » où l'auteur s'écrie : « que vous êtes heureuses, âmes simples, âmes dociles, vous marchez dans des sentiers sûrs. Auguste religion, douce et noble créance, comment peut-on vivre sans vous ? et n'est-il pas bien manifeste qu'il manque quelque chose aux hommes

¹ Pag. 281 et I, 216 : « Comme il ne dépend pas de M. de Voltaire de n'être pas le plus beau génie de son siècle, il ne dépend pas de moi de n'être pas le plus passionné de ses admirateurs et de ses amis. »

² L'hommage est de 1745 ; les *Pensées* de Voltaire de 1734.

³ I, 487.

⁴ Pag. 492.

⁵ Pag. 209.

⁶ Pag. 214.

⁷ Pag. 212.

lorsque leur orgueil vous rejette ¹ ? » Cette méditation est suivie d'une prière très élevée qui se termine par ces mots : « Trinité formidable au crime, recevez mes humbles hommages ². » Après avoir reçu cette « méditation » de l'auteur, Voltaire lui écrivit : « Il y a là des choses qui ont affligé ma philosophie. Ne peut-on pas adorer l'Être suprême sans se faire capucin ? N'importe, tout le reste m'enchanté ; vous êtes l'homme que je n'osais espérer et je vous conjure de m'aimer ³. » Malgré les instances de Voltaire dont « ces choses affligeaient la philosophie, » Vauvenargues les a maintenues, sans en ôter un seul mot, dans la seconde édition de ses œuvres, commencée par lui-même, mais achevée après sa mort ⁴.

D'autre part, nous trouvons la foi absente presque partout où elle aurait occupé sa place naturelle. C'est ainsi que dans l'éloge lyrique, je dirai volontiers dithyrambique de son ami de Seytres, officier au régiment du roi, mort à Prague, nous entendons l'accent de la compassion et de l'amitié ; mais la grande espérance est muette et la foi se borne à ce cri lugubre : « Redoutable juge des morts, prends pitié de mon désespoir ⁵ ! » Parcourez ses « réflexions et ses maximes, » vous en trouverez fort peu qui respirent un esprit religieux ; la morale de Vauvenargues n'est rien moins que religieuse. « Il ne prend pas le point de vue de sa morale dans les profondeurs de l'âme, mais il la fait ressortir tout entière aux relations sociales ⁶. » Plus équitable que les déistes de son temps, il blâme et méprise l'arrogance de l'incrédulité et les plaisanteries dont le christianisme était l'objet ; mais sa vie intime, habituelle, se passe des inspirations de la foi. Ajoutons qu'on trouve çà et là des traits indirects contre la religion (d'autorité ?) « Les hommes se défient moins de la coutume et de la tradition de leurs ancêtres que de leur raison. » (Maxime 317.) « Il est aisé de tromper les plus

¹ Pag. 227.

² Pag. 230.

³ II, pag. 236.

⁴ Pag. 225.

⁵ Pag. 150.

⁶ Vinet, l. I. pag. 231.

habiles, en leur proposant des choses qui passent leur esprit et qui intéressent leur cœur. » (Maxime 319.)

Que faut-il penser de ces deux hommes chez Vauvenargues ? Faut-il voir dans les passages religieux le langage de l'accommodation, dicté par la circonspection ? Non, dirons-nous avec Vinet ¹, « la candeur est le trait caractéristique de son individualité ; on peut dire de lui le candide Vauvenargues. Il a la candeur de l'esprit comme celle du caractère et c'est ce qui donne la clef de ses qualités et de ses défauts. C'est un esprit qui connaît imparfaitement, mais qui est toujours loyal. » « De là, dit Gilbert ², ses inconséquences et ses contradictions. Il note ses impressions à mesure qu'elles lui viennent, hier incrédule, aujourd'hui croyant ou regrettant de ne pas l'être. Il a des moments où il s'inquiète sérieusement de la grande question. S'il ne croit point, du moins jamais il n'a pris son parti de ne pas croire ; son esprit hésite et va tour à tour de la foi au doute et du doute à la foi. » Ajoutons qu'il se trouve placé entre les écrivains du XVII^e siècle et les philosophes du XVIII^e. « Nul, disons-nous avec M. Morlais ³, n'a plus soigneusement conservé l'empreinte de ses prédécesseurs et plus fidèlement exprimé les sentiments et les aspirations de ses contemporains. Par la noblesse et la pureté de son style, par le respect des croyances religieuses, il appartient au grand siècle ; par la hardiesse de la pensée et la foi dans la raison humaine, par l'amour de la gloire et de l'humanité, il est de son temps. »

Tout le monde connaît les « réflexions et maximes » de Vauvenargues. Il occupe une place distinguée parmi les moralistes français. Mais il est surprenant qu'on ait si souvent fermé les yeux sur le sens et la portée des fragments réunis sous le titre de *Traité sur le libre arbitre*. Ni Suard dans sa notice, ni Vinet, ni Gérusez ⁴ ni Nisard n'en parlent. Gilbert, l'auteur de l'édition

¹ l. l. pag. 305. Ajoutez : « V. n'avait de passion que celle de la vérité ; il était par conséquent sérieux, comme tout homme profondément vrai. » Pag. 279.

² I, 232.

³ Pag. 32.

⁴ M. Gérusez avait si peu lu le traité qu'il a pu écrire naïvement : « V. avait tout à défendre contre son siècle, religion, libre arbitre, vertu,

classique de Vauvenargues, trouve ses opinions tellement extrêmes qu'il n'a pu se défendre de les combattre. Il est même tenté de croire que ce traité a été écrit dans une pensée ironique¹. Prévost Paradol² refuse d'y voir seulement des objections qu'il se faisait à lui-même ou les opinions de sa jeunesse consignées dans ses écrits pour mémoire ; non, « ces pages profondes éclairent le reste des écrits de Vauvenargues et sont éclairées par eux d'une vive lumière. » M. Edm. Scherer appelle ce traité « un morceau d'une observation profonde, d'une psychologie déliée, qui fait du libre arbitre une illusion de la conscience humaine et où l'on est fondé à chercher le dernier mot de l'auteur et comme le secret de toutes ses doctrines. Vauvenargues nous offre l'exemple très digne d'attention d'une philosophie de la vie humaine étrangère à des notions qu'on regarde généralement comme inséparables de la morale³. »

En présence d'un traité où la philosophie joue un rôle considérable, on se demande si Vauvenargues a connu le monisme absolu de Spinoza, la nécessité purement physique de Hobbes, le déterminisme de Locke, les objections subtiles de Bayle, l'idéalisme de Malebranche, la nécessité morale de Leibniz. Sans doute, il en a connu quelques-uns, quoiqu'il ne les cite que rarement : il ne prononce le nom de Spinoza qu'une seule fois et indirectement⁴. Mais il appelle Locke un grand philosophe ; il lui doit beaucoup⁵. Il oppose « la profondeur méthodique de Locke à la mémoire féconde et dé cousue de Bayle⁶. » Il parle des « magnifiques erreurs de Descartes, génie créateur⁷. » S'il admire infiniment le génie de Pascal, comme nous l'avons dit, il est loin de partager toutes ses vues et éprouve surtout un vif éloignement pour cette dure sévérité que les écri-

dignité et responsabilité morale ; il a tout *maintenu* avec force et mesure. » *Histoire de la littérature française*, II, pag. 453. — 1861.

¹ I, préface VII et pag. 214.

² *Études sur les moralistes français*, 1880, pag. 229.

³ *Études sur la littérature contemporaine*, 1866, III, pag. 43.

⁴ I, 362.

⁵ I, 206, 424 ; II, 133.

⁶ II, 246.

⁷ I, 361, 412.

vains du grand siècle avaient montrée à l'égard de la nature humaine. Tandis que Pascal prétend tout expliquer par la chute, Vauvenargues répète sous toutes les formes : « il n'y a pas de contradiction dans la nature ¹. » Autant Pascal réproouve les passions de l'âme « qui troublent les sens et leur font des impressions fausses, » autant Vauvenargues en demande une explication équitable et en exalte le prix. « L'esprit est l'œil de l'âme, non sa force ; sa force est dans le cœur, c'est-à-dire dans les passions. Nous devons peut-être aux passions les plus grands avantages de l'esprit. Aurions-nous cultivé les arts sans les passions ? La morale austère anéantit la vigueur de l'esprit, comme les enfants d'Esculape détruisent le corps, pour détruire un vice du sang souvent imaginaire ². » Entre toutes les passions la plus vivement recommandée est l'amour de la gloire. « Quelles sont les vertus de ceux qui méprisent la gloire ³ ? » Si en fait de simplicité, de vérité dans l'âme et le style, Pascal n'a de pareil que Vauvenargues, il faut se hâter d'ajouter qu'ils diffèrent en profondeur, en énergie, en passion, et se séparent à l'égard de la conception du monde et de la nature humaine autant qu'ils se rencontrent dans l'effrayante prédestination augustinienne.

Vauvenargues ne nous paraît donc pas avoir puisé beaucoup dans les théories philosophiques qui se trouvaient à sa portée. Et si on pouvait en douter il suffirait de relire les confidences qu'il a faites à l'un de ses amis : « Vous me faites trop d'honneur, en cherchant à me soutenir par le nom de philosophe, dont vous couvrez mes singularités ; c'est un nom que je n'ai pas pris ; on me l'a jeté à la tête ; je ne le mérite point. Ce sont mes inclinations qui m'ont rendu philosophe ou qui m'en ont acquis le titre ; *toute ma philosophie a sa source dans mon cœur* ⁴. » Ce n'est pas qu'il néglige l'usage de la raison ; au

¹ Maxime 289.

² Maximes 149, 151, 153, 166.

³ I, pag. 33. Comp. les belles réflexions de *Prévost Paradol*, l. c. pag. 223-227. Elles contrastent avec la critique amère de M. D. Nisard, *Histoire de la littérature française*, IV, pag. 319-324, édition de 1861.

⁴ II, pag. 115.

contraire, s'il n'est pas un savant, il est grand raisonneur ; mais c'est le sentiment, l'instinct, le cœur qui commandent. De là aussi ces grandes contradictions dans lesquelles il tombe, dont il convient lui-même, mais dont il ne s'embarrasse guère. Je n'en citerai qu'un exemple éclatant. Il s'agit du rôle qu'il faut assigner à la raison. Tantôt la raison est sans valeur : « ma philosophie consiste proprement dans l'amour de l'indépendance et le joug de la raison lui serait plus insupportable que celui des préjugés ¹. » Tantôt la raison est le fruit le plus lent, le plus délicat, le plus rare de la nature, mais c'en est aussi le meilleur et le plus puissant sur l'âme. On ne peut le cultiver trop ni s'en promettre assez ². Tantôt, prenant un terme moyen, l'auteur dira : la raison et le sentiment se conseillent et se suppléent tour à tour. Quiconque ne consulte qu'un des deux et renonce à l'autre, se prive inconsidérément d'une partie des secours qui nous ont été accordés pour nous conduire ³. C'est ce qui n'empêche pas de dire plus loin : « Je porte rarement au tribunal de la raison la cause du sentiment : l'un et l'autre s'accusent avec trop de partialité ⁴. » Ici nous apprenons que la raison nous trompe plus souvent que la nature (le sentiment), qu'elle ne connaît pas les intérêts du cœur ⁵ ; là on nous dit que « c'est bien mal s'expliquer que de dire que la nature (le sentiment) l'emporte sur la raison, puisque la raison fut toujours la production de la nature la plus forte et la plus heureuse ⁶. » On le voit, Vauvenargues est un grand cœur servi par une belle intelligence. C'est ce qui fait que les déclarations qui accordent la prééminence au cœur expriment le plus fidèlement sa pensée et peignent le plus sûrement sa noble personnalité. « Il sert peu d'avoir de l'esprit lorsqu'on n'a pas d'âme ; c'est l'âme qui forme l'esprit et qui lui donne l'essor ⁷. Connaître par

¹ Ibid.

² Pag. 177.

³ I, pag. 389.

⁴ Ibid., pag. 94.

⁵ Maximes 123, 124.

⁶ Œuvres, II, 177.

⁷ I, 69.

sentiment est le plus haut degré de connaissance ¹. Les grandes pensées viennent du cœur ². »

Nous savons maintenant à quoi nous en tenir en abordant le « traité du libre arbitre. » C'est l'œuvre d'un contemplatif, non celle d'un savant. Loin d'être un travail relativement définitif, elle n'est qu'une théorie à peine ébauchée, partie d'un penseur solitaire qui écoutait les voix du dedans bien plus que celles du dehors. Il en résulte souvent un manque de clarté, de justesse, de cohérence, bref quelque chose d'embarrassé. « C'est, comme M. Morlais l'a fort bien dit ³, l'effort d'une pensée qui cherche sa voie et essaie de se rendre compte d'elle-même. On y trouve des hésitations et, ce qui est pis, des contradictions ; mais ces contradictions sont moins le reflet de systèmes opposés qui se disputent l'intelligence du jeune philosophe que la naïve expression d'un esprit qui n'est pas encore sûr de lui-même et qui essaye d'introduire la lumière dans les notions confuses qui se trouvent primitivement au fond de toute intelligence. »

II

La question du libre arbitre remonte à une haute antiquité. Aristote, Epicure, l'Académie se sont prononcés en sa faveur. On connaît les débats qui ont eu lieu entre Pélage et Augustin. Le moyen âge compta les nominalistes Duns Scot et Occam parmi les chauds partisans du libre arbitre. C'est lui qui opposa Erasme à Luther. C'est lui qui établit un abîme entre le catholicisme et la réforme ; qui, au sein du catholicisme, suscita

¹ Ibid. pag. 112.

² Maxime 127. Voici le beau commentaire que Vinet (l. c. p. 308) donne sur cette belle pensée : « Principe singulièrement vrai dans tous les sujets où le sentiment peut avoir un rôle à jouer. Le cœur ne pense point ; mais en bien des cas il détermine le point de vue d'où nous pensons. Un sentiment élevé est comme une haute montagne d'où l'on embrasse un plus vaste horizon. Et combien de grandes pensées ne sont que de grands sentiments dont l'esprit se rend compte ! combien de talents ont été dilatés par le sentiment ! combien d'esprits éveillés par une affection vive ! »

³ Pag. 9, 10.

la querelle entre Baïus et Molina et qui, au sein du protestantisme, traça une nuance très distincte entre les luthériens et les réformés. C'est lui encore qui est débattu en sens divers par les plus grands philosophes, par Descartes et Spinoza, par Kant et par Hegel. Ajoutons que les sectes les plus sévères du paganisme et du christianisme, les stoïciens, les calvinistes et les jansénistes ont pu se passer du libre arbitre sans que leur morale fût corrompue ou leur volonté énervée. Et l'on conviendra que le problème ne manque ni d'importance ni de difficulté et qu'on est loin de s'entendre même après des débats séculaires. Si Vauvenargues n'apporte qu'une très humble pierre à la grande discussion, il ne sera pas sans intérêt de voir ce noble esprit essayer de se rendre compte à sa manière des grandes contradictions qui troublent les croyants et divisent les philosophes.

Commençons par définir le libre arbitre. Je ne saurais mieux entrer dans l'esprit de Vauvenargues qu'en empruntant la définition à Fénelon auquel il a rendu un hommage si éclatant¹. « Quand je veux une chose, dit l'archevêque de Cambrai, je suis maître de ne la vouloir pas. Je sais que j'ai un vouloir à deux tranchants qui peut se tourner à son choix vers le oui et le non. Je ne connais point d'autre raison de mon vouloir que mon vouloir même. Rien n'est tant en ma puissance que de vouloir ou de ne vouloir pas. Les objets peuvent me solliciter à les vouloir ; les raisons de vouloir peuvent se présenter à moi avec ce qu'elles ont de plus vif et de plus touchant ; Dieu peut aussi m'attirer par ses plus persuasives inspirations ; je demeure le maître de ma volonté pour vouloir ou ne vouloir pas². » Cela revient à dire que le libre arbitre est la faculté de vouloir sans raison, de choisir sans motif entre deux partis³.

Le « traité du libre arbitre » est destiné à combattre le rôle que l'indéterminisme assigne à la volonté. Il distingue deux séries d'arguments : la première est empruntée à la psychologie,

¹ I, 270.

² *Sur l'existence de Dieu*, § 6.

³ *Liberum est homini unum semper ex duobus agere, cum semper utrumque possumus. Pelagius, Ep. ad Demetriadem, cap. 8.*

la seconde à la foi, ou, si l'on veut, à la théologie. Notre analyse laissera autant que possible à l'auteur sa parole si vive et si élevée, si lumineuse et si éloquente ; ce sera entrer dans l'esprit de celui qui a dit : « deux études sont importantes : la vérité et l'éloquence ¹. »

Nous avons rapproché les idées de Vauvenargues de celles des philosophes qu'il a pu connaître, mais surtout de celles de Port-Royal. Si nous n'avons pas cité le livre de Jansénius intitulé : *Augustinus*, qui était à la base de la doctrine de Port-Royal, c'est que ce livre est sorti tout entier d'Augustin et qu'Augustin est resté jusqu'au bout le père du jansénisme. Jansénius avait lu dix fois Augustin la plume à la main et ses écrits contre les pélagiens trente fois. Nous avons donc cité des passages parallèles d'Augustin. Il nous a paru, enfin, intéressant de rapprocher plusieurs thèses de Vauvenargues d'assertions analogues de théologiens réformés. Il est curieux de constater qu'il les a ignorés, malgré leurs points de contact, autant que Port-Royal leur a livré une guerre violente ². Leur affinité mutuelle n'en est pas moins incontestable. Et la connaissance de cette ancienne théologie réformée est, ce nous semble, assez peu répandue et assez importante pour justifier ces rapprochements. Il n'est pas rare qu'un ami des « anciens sentiers » attribue la ruine de la religion et de la morale à des principes et à des raisonnements qui se retrouvent chez les plus illustres docteurs de l'Eglise réformée.

Nous allons maintenant laisser la parole à Vauvenargues.

Les hommes regardent la volonté qui conduit leurs actions comme le premier principe qui est en eux et comme un principe indépendant.

Ce sentiment est faux de tout point. S'il est vrai que la volonté soit en nous le premier principe, tout ne doit-il pas dé-

¹ I, pag. 284.

² Voyez Nicole, *Préjugés légitimes contre les calvinistes*. On se demande, en face de la profession commune de la grâce irrésistible et de la justification, à quoi il faut attribuer cette animosité. Je pense que les docteurs de Port-Royal voulaient se faire pardonner leur opposition au saint-siège et montrer qu'ils étaient des catholiques sincères.

river de ce fond et de cette cause ? Cependant, combien de pensées qui ne sont pas volontaires ! Combien même de volontés opposées les unes aux autres ! La volonté est, au contraire, le dernier ressort de l'âme ; c'est l'aiguille qui marque les heures sur une pendule et qui la pousse à sonner. Je conviens qu'elle détermine nos actions, mais elle est elle-même déterminée par des ressorts plus profonds et ces ressorts sont nos idées et nos sentiments actuels¹. Si la volonté triomphe de l'appât d'un plaisir trompeur, c'est par la raison ; si la volonté succombe, c'est le sentiment qui prévaut parce qu'il se trouve plus vif ou parce que les idées sont plus faibles. Vous dites : il ne tiendrait qu'à ce sage de fortifier ses idées, il n'aurait qu'à le vouloir. Oui, le vouloir fortement ; mais afin qu'il le veuille ainsi, ne faudrait-il pas jeter d'autres pensées dans son âme qui l'engagent à le vouloir ? Nulle volonté sans idées et sans passions qui la précèdent. La raison et les passions dominant tour à tour, selon leur degré de force et selon nos habitudes ; selon notre tempérament, nos principes, nos mœurs ; selon les occasions, les pensées, les objets qui sont sous les yeux de l'esprit.

On nous oppose l'exemple des malheureux qui se perdent dans le crime contre leurs lumières ; donc, ce n'est ni leur connaissance ni le goût de la félicité qui déterminent leur cœur ; c'est leur volonté seule qui les pousse à ces excès. Il n'en est rien. Le malheureux qui connaît le vrai bien, qui le veut et qui s'en écarte, n'y renonce nullement, il le perd de vue ; l'idée en est dans sa mémoire, mais il ne la rappelle pas ; elle ne paraît qu'à demi ; elle est éclipsée ; des sentiments plus vifs l'écartent, la dérobent, l'exténuent ; ces sentiments impérieux remplissent la capacité de son esprit corrompu. Ce n'est

¹ Leibniz, *Essais sur la bonté de Dieu*, etc., première partie, § 51 : « Nous suivons toujours, en voulant, le résultat de toutes les inclinations qui viennent tant du côté des raisons que des passions. » III, § 320 : « Vouloir qu'une détermination vienne d'une pleine indifférence absolument indéterminée, est vouloir qu'elle vienne naturellement de rien. Cette doctrine introduit quelque chose d'aussi ridicule que la déclinaison des atomes d'Epicure. »

pas le bien le plus grand qui nous remue toujours, mais celui qui se fait sentir avec le plus de vivacité et dont l'idée nous est le plus présente. Ce sont nos idées actuelles formées par les objets extérieurs qui font naître des sentiments, ces sentiments des volontés, ces volontés des actions en nous et hors de nous. Nous avons très souvent des idées fort contraires et des sentiments opposés; mais les idées les plus sensibles, les plus entières, les plus vives l'emportent enfin sur les autres; le désir qui prend le dessus change en même temps de nom et détermine notre action.

Un homme tire sa bourse et demande pair ou non; je lui réponds l'un ou l'autre; n'est-ce pas ma volonté seule qui détermine ma voix? y a-t-il ici quelque jugement ou quelque passion qui devance? Certainement. Il faut dire pair ou non, et le désir du gain m'échauffe; les idées de pair et d'impair se succèdent avec vitesse, mêlées de crainte et de joie; l'idée de pair se présente avec un rayon d'espérance; la réflexion est inutile, il faut que je me détermine, c'est une nécessité et sur cela je dis pair, parce que pair se présente en ce moment à mon esprit. Cherchez-vous un autre exemple? Levez vos bras vers le ciel: c'est autant que vous le voudrez que cela s'exécutera; mais vous ne le voudrez que pour faire un essai du pouvoir de la volonté ou par quelque autre motif; sans cela je vous assure que vous ne le voudrez pas¹. Ce qui dérobe à l'esprit le mobile de ses actions, n'est que leur vitesse infinie. Nos pensées meurent au moment où leurs effets se font connaître; lorsque l'action commence, le principe est évanoui; la volonté paraît, le sentiment n'est plus; on ne le trouve plus en soi et l'on doute qu'il y ait été².

¹ Cet exemple se trouve aussi chez Bossuet, *Traité du libre arbitre*, chap. II. Nourri de ce grand auteur, il est probable que V. ait fait un emprunt. Mais certainement il n'en a pas fait un au savant professeur de Saumur, Amyraut, qui dit la même chose: « Ceux-là mêmes qui disent que la volonté agit quelquefois contre le mouvement de l'entendement, afin de montrer sa liberté, n'aperçoivent-ils pas qu'en parlant ainsi ils assignent à cette action de la volonté *cette raison, qu'elle veut montrer sa liberté?* » — *Traité de la prédestination*, pag. 158.

² Spinoza, *Ethique II* de l'avant-propos, 35 schol. « Les hommes pensent

Supposons qu'on eût des volontés qui n'eussent point de principe, sans guide, sans règle, sans cause. Nos actions iraient au hasard ; il n'y aurait plus que des caprices ; tout ordre serait renversé. Il y a plus. S'il y avait une volonté qui ne dépendît pas du sentiment et de la réflexion qui la précèdent, il s'ensuivrait que cette volonté serait à elle-même son principe ; il faudrait dire qu'une chose qui a commencé a pu se donner l'être avant que d'être ; que cette volonté qui hier n'était point s'est pourtant donné l'existence qu'elle a aujourd'hui.

Les beaux guides, dit-on, que vous donnez à la volonté ! les sentiments de l'homme sont si trompeurs, ses vues sont si courtes et si fausses, qu'elle s'égare continuellement. C'est vrai. Mais ce guide, quoique incertain, vaut mieux qu'un instinct aveugle ; une raison imparfaite est beaucoup au-dessus d'une absence de raison. La raison débile de l'homme et ses sentiments illusoire le sauvent encore néanmoins d'une infinité d'erreurs ; l'homme entier serait abruti, s'il n'avait pas ce secours.

Qu'est-ce donc que la liberté, si la volonté n'est pas indépendante, parce qu'ils ont conscience de leurs actions et ignorent les causes qui les déterminent. » — Leibniz, *Théod.* I, § 50. « Nous ne nous apercevons pas toujours des causes, souvent imperceptibles, dont notre résolution dépend. C'est comme si l'aiguille aimantée prenait plaisir de se tourner vers le nord ; car elle croirait tourner indépendamment de quelque autre cause, ne s'apercevant pas des mouvements insensibles de la matière magnétique. » — Ed. Scherer, *Études sur la littérature contemporaine*, IV, pag. 356 : « L'homme se croit libre parce qu'il se sent libre. Eh bien, le libre arbitre, pour quiconque y regarde de plus près, est l'illusion naturelle d'un être qui a la conscience de lui-même comme cause, et n'a pas la conscience de lui-même comme effet ; qui est le produit de mille actions et influences indépendantes de sa volonté, et qui ne les distingue point, précisément parce qu'elles constituent sa nature et le fond même de sa personnalité. — G. Renard, *L'Homme est-il libre ?* Paris, Germer Baillière & C^{ie}, 1882, donne plusieurs raisons de ce qu'il appelle l'illusion du libre arbitre : une distraction de la conscience qui a laissé passer un motif inaperçu ; le nombre, la diversité, l'obscurité des motifs qui déterminent l'homme ; la lutte qui se passe souvent entre les divers motifs, l'analyse délicate, l'effort d'attention qu'il faut pour prendre sur le fait le changement d'humeur ou d'opinion qui a entraîné le changement de conduite. (Pag. 57-63.)

pendante ! C'est suivre les lois éternelles sans contrainte, c'est la puissance d'agir conformément à la loi de Dieu. C'est toujours Dieu qui agit ; mais quand il nous meut malgré nous, cela s'appelle contrainte, et quand il nous conduit par nos propres désirs, cela se nomme liberté¹. On réplique : ce n'est point agir de soi-même que d'agir par une impression et des lois étrangères. Erreur ! L'impression et les lois de Dieu ne nous sont pas étrangères ; elles constituent notre essence et nous n'existons qu'en elles ; elles sont entièrement nôtres et nous pouvons dire hardiment que nous agissons par nous-mêmes quand nous n'agissons que par elles. Croyez-vous votre âme étrangère parce qu'elle vient de Dieu et n'existe qu'en lui ? Non, vous dites : mon âme. Votre volonté, votre action sont donc vôtres aussi. Ainsi la nécessité n'exclut pas la liberté ; elles subsistent ensemble. Une action involontaire n'est pas libre ; mais une action nécessaire peut être volontaire et par conséquent libre².

¹ V. reproduit ici, sans s'en douter, Thomas d'Aquin, *Summa*, I, 105, 4 : « Illud quod movetur ab alio dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam ; sed si moveatur ab alio quod sibi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi. » V. n'a pas distingué les divers domaines de la liberté. Elle est, sans doute, en général, la faculté d'agir sans contrainte et sans entrave, par soi-même, c'est-à-dire, conformément à sa nature. Mais on est *physiquement* libre lorsqu'on peut suivre sans obstacle ses appétits ; on est *intellectuellement* libre lorsqu'on est dirigé non par les préjugés ou l'autorité des hommes, mais par la conviction. Est enfin *moralement* libre quiconque obéit sans contrainte et sans empêchement à sa nature morale. Voilà ce que l'Évangile appelle être lié par l'esprit, être esclave de la justice.

² Amyraut, *Défense de la doctrine de Calvin sur le sujet de l'élection et de la réprobation*, Saumur, 1644, pag. 69 : « Il y a trois sortes de nécessités. L'une est celle qui convient aux natures brutes ; c'est ainsi que nécessairement le feu brûle, que le fer suit l'aimant. La seconde est celle qui vient d'un principe externe. Ainsi le vent emporte le navire. La troisième est celle qui dépend de certaine convenance et de certaine proportion qui se trouve naturellement entre les facultés douées de raison et les objets qui se rapportent à leur nature. Ainsi l'entendement de l'homme aperçoit et reconnaît *nécessairement* la vérité si on la lui propose clairement et distinctement. Car, je vous prie, qui est-ce, d'entre tous les hommes qui n'ont pas perdu l'usage de la raison, qui *peut résister* à la

On dit : si tout est nécessaire, il n'y a plus de vice. Je réponds qu'une chose est bonne ou mauvaise en elle-même et nullement parce qu'elle est nécessaire ou ne l'est pas. La maladie, la santé changent-elles de caractère parce qu'elles sont imposées ? Celui qui s'est blessé lui-même n'est-il pas aussi réellement blessé que celui qui a reçu à la guerre un coup de fusil ? Je dis plus : plus le vice est nécessaire, plus il est vice ; rien n'est plus vicieux dans le monde que ce qui par son fond est incapable d'être bien. Dira-t-on que Dieu n'est point parfait parce qu'il est nécessairement parfait ? Ne faut-il pas dire, au contraire, qu'il est d'autant plus parfait qu'il ne peut être imparfait ? — Mais, dit-on, si le vice est une maladie de l'âme, il ne faut pas traiter les vicieux autrement que les malades. En effet, rien n'est si juste, rien n'est plus humain : il faut traiter un scélérat comme un malade. Or comment en use-t-on avec un malade ? par exemple avec un blessé qui a la gangrène au bras ? Si on peut sauver le bras sans risquer le corps, on sauve le bras ; mais si on ne peut sauver le bras qu'au péril du corps, on le coupe. Il faut donc en user de même avec un scélérat : si on peut l'épargner sans faire tort à la société dont il est membre, il faut l'épargner ; mais si le salut de la société dépend de sa perte, il faut qu'il meure ; cela est dans l'ordre. Ah ! du moins, continue-t-on, vous ne direz pas, à votre point de vue, que ce criminel est un homme méprisable, odieux. Et

vérité de cette proposition que, si des choses égales vous ôtez choses égales, le reste demeurera égal ? Et c'est de cette sorte de nécessité encore que la volonté se porte à la recherche du souverain bien, nécessairement et pourtant spontanément. Si cette sorte de nécessité est fatale, il faudra dire que la sainteté de Dieu est fatale de même, parce qu'il ne se peut faire qu'il ne soit saint ; que le destin nous gouvernera encore au ciel, parce qu'il sera absolument impossible qu'on y pèche, et finalement que ç'a été encore par la force de la fatalité que notre Seigneur Jésus a exercé la vertu et la sainteté, puisqu'il n'y a pas de chrétien qui osât affirmer qu'il lui ait pu arriver de commettre aucune faute. » Il en résulterait enfin, comme dit le même docteur réformé, que « l'homme déterminé au bien serait le moins libre. » — *De libero arbitrio*, 46-47. Amyraut a développé ici la distinction que Calvin avait faite entre la nécessité et la contrainte. *Inst.* II, 3, 5, la nécessité et la fatalité. *Ibid.* I, 16, 8.

pourquoi ne le dirai-je pas? Ne dites-vous pas vous-même, d'un homme qui manque d'esprit, que c'est un sot? et de celui qui n'a qu'un œil ne dites-vous pas qu'il est borgne? Assurément, ce n'est pas leur faute s'ils sont ainsi. On n'est point injuste quand on ne pense en cela que ce qui est vrai et ce qu'il est très impossible de ne pas penser. A l'égard de ceux que la nature a favorisés des beautés du génie ou de la vertu, il faudrait être bien peu raisonnable pour se défendre de les aimer par cette raison qu'ils tiennent tous ces biens de la nature¹. Ils sont bons nécessairement, je les aime de même. Qu'y a-t-il de beau et de grand que ce que la nature a fait? qu'y a-t-il de difforme et de faible que ce qu'elle a produit dans sa rigueur? quoi de plus aimable que ses dons, ou de plus terrible que ses coups? Mais, poursuivez-vous, je ne puis m'empêcher d'excuser un homme que la nature a fait méchant. Eh bien! excusez-le². Pourquoi vous défendre de la pitié? La nature a rempli le cœur des bons de l'horreur du vice; mais elle y a mis aussi la compassion, pour tempérer cette haine trop fière et les rendre plus indulgents. Si la créance de la nécessité augmente encore ces sentiments d'humanité, si elle rappelle les hommes plus fortement à la clémence, quel plus beau système? — On pensera peut-être qu'en établissant la nécessité de nos actions je détruis la nécessité des bonnes œuvres. Il est vrai qu'on

¹ « Direz-vous que nous n'avons pas le droit d'aimer et de louer la vigne, parce qu'elle produit nécessairement des grappes savoureuses. » Renard, l. c., pag. 95.

² Cela est conforme à Celui qui a dit : « Père! pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font. » (Luc XXIII, 34.) « Un progrès réservé à l'avenir, ce sera de comprendre que toute faute est le fruit d'une faiblesse intellectuelle et morale, c'est-à-dire d'une véritable maladie de l'esprit; ce sera de considérer tout criminel comme un fou et d'assimiler les prisons aux maisons de santé, où les pensionnaires obtiennent tous les égards, toutes les facilités compatibles avec la sécurité d'autrui et avec la cure mentale qu'on essaye sur eux. En ce temps-là, qui n'est peut-être pas si loin qu'on pense, on mettra en pratique cette belle parole qu'a trouvée le cœur de M^{me} de Staël et qu'approuve la raison : « Qui pourrait tout comprendre voudrait tout pardonner. » On la concevra du moins comme l'idéal dont il faut se rapprocher, et par cela seul la morale aura fait un grand pas en avant. » Renard, pag. 109.

peut en inférer que ces mêmes œuvres sont en nous des grâces de Dieu, qu'elles ne reçoivent leur prix que de la mort du Sauveur et que Dieu couronne dans les justes ses propres bienfaits. Mais cette conséquence est conforme à la foi et si conforme qu'une autre doctrine lui serait tout à fait contraire et ne pourrait s'expliquer.

Nous voici arrivé au second ordre de preuves dirigées contre le libre arbitre ; elles sont empruntées à la religion.

La théorie du libre arbitre méconnaît la dépendance totale et continue de l'homme à l'égard de Dieu. Or, voilà ce que j'attaque, voilà l'objet de ce discours ; je ne me suis attaché à prouver la dépendance de la volonté à l'égard de nos idées que pour mieux établir par là notre dépendance entière de Dieu. En effet, l'esprit de l'homme n'est-il pas créé et tout être créé ne dépend-il pas des lois de sa création ? peut-il agir par d'autres lois que par celles de son être ? et son être n'est-ce pas l'œuvre de Dieu ? Comment l'homme changerait-il ces lois, lui qui ne subsiste qu'en elles et qui ne peut rien que par elles ? Faites donc qu'une pendule se meuve par d'autres lois que par celles de l'ouvrier ou de celui qui la touche. Mais la comparaison est imparfaite ; les productions des hommes peuvent être dérangées, détruites ou conservées par d'autres hommes ; mais les ouvrages de Dieu ne dépendent que de lui, parce qu'il est l'auteur de tout ce qui existe, non seulement pour la forme, mais aussi pour la matière. Il ne peut donc y avoir d'action dont il ne soit le principe ¹. Faire cesser l'influence des lois de

¹ Zwingli, *de providentia*, opp. IV, pag. 91 : « Quidquid est, in Illo est imo quod est et quod existit, ex illo est. » Pag. 116 : « Quum ergo sua virtute nihil sit aut existat, nihil vivat aut operetur, nihil intelligat aut deliberet, sed omnia ista præsens numinis virtus gerat, *quomodo libera esset humana consultatio ?* » Calvin, *Inst.* I, 18, § 1 : « Quod autem nihil efficiant homines, nisi arcano Dei motu, nec quicquam *deliberando* agitent, nisi quod ipse jam apud se decreverit et arcana sua directione constituat, innumeris et claris testimoniis probatur. » Vinet, *Homilétique*, pag. 595. « Tout ce que Dieu opère dans l'ordre moral, il l'opère par nous ; mais c'est lui qui évoque notre volonté, qui la détermine ; c'est lui qui pénètre et qui coordonne les éléments que lui offre notre nature ; nous ne

la création sur la volonté de l'homme, rompre la chaîne invisible qui lie toutes ces actions, n'est-ce pas l'affranchir de Dieu? Qu'on ne dise pas que Dieu suspend ses lois pour laisser agir son ouvrage; car l'action n'est qu'un effet de l'être; or l'être ne nous est pas propre; comment l'action le serait-elle?

Et pourquoi se révolter contre notre dépendance? C'est par elle que nous sommes sous la main du Créateur, que nous sommes protégés, encouragés, soutenus, que nous tenons à l'infini et que nous pouvons nous promettre une sorte de perfection dans le sein de l'Être parfait. L'excellence de l'homme est dans sa dépendance; sa sujétion nous étale deux images merveilleuses: la puissance de Dieu qui comprend toutes choses et la dignité de notre âme, émanée d'un si grand principe, vivante, agissante en lui, participante ainsi de l'infinité de son être par une si belle union.

On poursuit: Si tout est en nous par Dieu, Dieu est aussi l'auteur du mal, et conséquemment vicieux. Je demande à mon tour: qu'entendez-vous par le mal? Dieu a donné aux créatures leur degré d'imperfection; elles sont imparfaites et, comme imparfaites, vicieuses; car le vice n'est autre chose qu'une espèce d'imperfection¹. Je sais bien que les vices sont

lui donnons que ce qu'il nous a donné, nous ne faisons que ce qu'il fait en nous; il est, en un mot, la force de nos forces, par conséquent il est tout; notre vie est sa vie, et nous, c'est lui toujours. » On se rappelle ici involontairement le mot célèbre d'Augustin: « Da quod jubes et jube quod vis. » *Conf. X*, 37.

¹ Augustin, *de civ. D.* XI, 9: Mali nulla natura est, sed *amissio boni mali nomen accepit*. 18-23: Le mal est à la perfection du monde ce que les ombres sont aux lumières dans un tableau, ce que les tons bas sont aux tons hauts dans une mélodie. XII, 7: *perversæ voluntatis causa non efficiens est sed deficiens*. C. Jul. I, 9: *Nihil est malum, nisi privatio boni*. Calvin, *Cons. Gen.* « Vere ab Augustino dictum libenter amplector, in peccato s. in malo nihil positivum esse. » Les théologiens réformés du dix-septième siècle s'accordent unanimement sur cette définition. Voir Schweizer, *Die Glaubensl. d. Ev. ref. Kirche*, II, 32, 325. Mais il est important de constater l'explication qu'ils donnent de ce caractère négatif ou privatif du péché. Ainsi B. Pictet, prof. de théol. à Genève, dit (*Théol. chr.* I, 420): « de ce que le péché est une privation de justice, il

quelque chose de mauvais, parce qu'ils entraînent toutes sortes de désordres et la ruine des sociétés ; mais les maladies ne sont-elles pas mauvaises, les pestes, les inondations ? Cependant cela vient de Dieu et c'est lui qui fait les monstres et les plus nuisibles animaux ; c'est lui qui crée en nous un esprit si fini, un cœur si dépravé. Que s'il a mis dans notre esprit le principe des erreurs et dans notre cœur le principe des vices, pourquoi répugnerait-il de le faire auteur de nos fautes et de toutes nos actions ? Nos actions ne tirent leur être, leur mérite et leur démérite que du principe qui les a produites ; or, si nous reconnaissons que Dieu a fait le principe qui est mauvais, pourquoi refuser de croire qu'il est l'auteur des actions qui n'en sont que les effets ? N'y a-t-il pas de contradiction dans ce bizarre refus ? Il ne sert de rien de répondre que Dieu met en nous la raison pour contenir ce principe vicieux et que nous nous perdons par le mauvais usage que nous faisons de notre volonté. Notre volonté n'est corrompue que par ce mauvais principe et ce mauvais principe vient de Dieu.

Au moins, dites-vous, serait-il injuste de punir dans les créatures une imperfection nécessaire. Oui, selon l'idée que vous avez de la justice. Il est vrai qu'il n'y a rien au monde de meilleur que la justice, que l'équité, que la vertu ; mais ce qu'il y a de plus grand dans les hommes est tellement impar-

ne s'ensuit pas que ce soit une pure privation de vie. Il faut juger des maladies de l'âme comme des maladies du corps. Comme donc les maladies corporelles ne sont pas seulement une privation de santé, mais encore une mauvaise disposition dans les humeurs, il faut raisonner de la même manière des maladies de l'âme. » L'homme est pourtant toujours censé *coupable*, à cause du libre arbitre attribué au protoplaste. Vauvenargues semble se rattacher davantage à Spinoza qui a dit : « les idées de bien et de mal, de perfection et d'imperfection, comme celles de beauté et de laideur, sont filles de l'imagination et non de la raison ; elles n'expriment rien de positif et d'absolu qui appartienne effectivement aux êtres et ne marquent autre chose que la constitution et la faiblesse de l'esprit humain. » *Ethique*, I^{re} partie. Appendice. Disons plutôt que V. tombe dans les plus étranges contradictions : tantôt il dira « pratiquons la vertu, c'est tout » et tantôt : « la conscience est la plus changeante des règles ; elle est l'organe du sentiment qui nous domine et des opinions qui nous gouvernent. » (*Œuvres* I, 133, 386.)

fait, qu'il ne saurait convenir à celui qui est parfait ; c'est même une superstition que de donner nos vertus à Dieu¹. Je ne pense donc pas que la justice humaine soit essentielle au Créateur ; elle nous est indispensable parce qu'elle est des lois de Dieu la plus vive et la plus expresse ; mais l'auteur de cette loi ne dépend que de lui seul, n'a que sa volonté pour règle, son bonheur pour unique fin. Je crois que Dieu peut à son gré disposer de ses créatures ou pour un supplice éternel ou pour un bonheur infini, puisqu'il est le maître et ne nous doit rien². Voici quelle est sa justice : il donne une règle aux hommes qui doit juger leurs actions et il les juge exactement par cette règle ; il n'y déroge jamais. Par cette égalité il se montre juste, puisque la justice n'est autre chose que l'amour de l'égalité. Mais cette égalité qu'il met entre les hommes, n'est point entre les hommes et lui : peut-il y avoir de l'égalité dans une distance infinie des créatures au Créateur ?

— Il se contredit, dites-vous, s'il est vrai qu'il nous donne une loi dont il nous écarte lui-même. — Non, il ne se contredit pas ; sa loi n'est pas sa volonté ; il nous a donné cette loi pour qu'elle jugeât nos actions ; mais comme il ne veut pas nous rendre tous heureux, il ne veut pas non plus que tous suivent

¹ Calvin, *Inst.* III, 24, 17 : « Vere Augustinus perverse facere contendit qui justitiæ humanæ modo divinam metiuntur. » Il distingue entre une volonté divine *révélée* et *cachée*, entre une volonté *præcipiens* et une volonté *efficax*. « Quod homo injuste perpetrât, quum Deus justo licet occulto judicio per manum ejus faciat, non potest in Eum quadrare peccati nomen. » *Consens. Gen.* de Calvin. Niemeyer, *Coll. confess.* pag. 307. Zwingli, *de Prov.* c. 5 : « Ubi non est lex, ibi non est prævaricatio. Deo non est lex posita, idcirco nec peccat, dum hoc ipsum agit in homine, quod homini peccatum est. »

² Aug. *de civ. Dei*, XV, 1 : Unum eorum genus qui secundum hominem, alterum eorum qui secundum Deum vivunt, appellamus duas civitates, quorum una prædestinata est in æternum regnare cum Deo, altera æternum supplicium subire cum diabolo. Calvin, *Inst.* III, 21, 5 : Prædestinationem vocamus æternum Dei decretum quo apud se constitutum habuit quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes ; sed aliis vita æterna, aliis damnatio æterna præordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam, vel ad mortem prædestinatum dicimus. »

sa loi. S'il juge tous les hommes par la même loi, il ne donne pas à tous la même grâce¹.

Dieu n'est donc pas bon, direz-vous. — Il est bon puisqu'il donne à *tant* de créatures des grâces qu'il ne leur doit point et qu'il les sauve ainsi gratuitement. Il aurait plus de bonté, selon nos faibles idées, s'il voulait nous sauver *tous*. Sans doute, il le pourrait puisqu'il est tout-puissant; mais puisqu'il le pourrait et qu'il ne le fait pas, il faut conclure qu'il ne le veut pas et qu'il a raison de ne pas le vouloir².

Il le veut, me répondez-vous, mais c'est nous qui lui résistons. — O le puissant raisonnement! Quoi? celui qui peut tout, peut donc vouloir en vain? Il manque donc quelque chose à sa puissance ou à sa volonté? Car si l'une et l'autre étaient entières, qui pourrait leur résister? Sa volonté, dit-on, n'est que conditionnelle; c'est sous des conditions qu'il veut notre salut; mais quelle est cette volonté? Dieu peut tout, il sait tout; et il veut mon salut que je ne ferai pas, qu'il sait que je ne ferai pas et qu'il tient à lui d'opérer! Ainsi Dieu veut une chose qu'il sait qui n'arrivera pas et qu'il pourrait faire arriver! Quelle étrange contradiction! Si un homme sachant que je veux me noyer et pouvant m'en empêcher sans qu'il lui en coûte rien et m'ôter même cette funeste volonté, me laissait cependant mourir et suivre ma résolution, dirait-on qu'il veut me sauver, tandis qu'il me laisse périr? Tant de nations idolâtres que Dieu laisse dans l'erreur et qu'il aveugle lui-même,

¹ Ne nous étonnons pas des sophismes de Vauvenarges en nous rappelant ceux des plus grands docteurs. Ainsi Luther répond à ceux qui lui opposent que Dieu ne veut pas la mort du pécheur: Ce n'est là qu'une parole et la parole de Dieu n'est pas Dieu lui-même. (Luther, *de servo arbitrio*, opp. Witt. II, 451.) Calvin dira que pour rendre les pécheurs plus inexcusables, Dieu excite en eux une certaine foi qui les porte à se regarder comme justifiés. (*Inst.* III, 2, 11.) Leibniz prétend qu'il suffit de considérer l'immensité du monde sidéral pour se convaincre que le mal d'un si grand nombre d'hommes damnés éternellement n'est « presque rien en comparaison du bien. » (Leibniz, *Théod.* I, § 19.)

² Calvin, *Inst.* III, 23, 2: Summa est justitiæ regula Dei voluntas, ut quicquid vult, eo ipso quod vult, justum habendum sit. Ubi ergo quaeritur cur ita fecerit Dominus? respondendum est: quia voluit.

comme le dit l'Écriture, prouvent-elles, par leur misère et par leur abandonnement, que Dieu veut aussi leur salut ? Il est mort pour tous, j'en conviens, c'est-à-dire que sa mort les a tous rendus capables d'être lavés des souillures du péché originel et d'aspirer au ciel qui leur était fermé : grâce qu'ils n'avaient point avant ; mais de ce que tous sont rendus capables d'être sauvés, peut-on conclure que Dieu veut les sauver tous ? Pensez-vous qu'un Américain, d'un esprit simple et grossier, comme sont la plupart des hommes, qui ne connaît pas Jésus-Christ, à qui l'on n'en a jamais parlé et qui meurt dans un culte impie, soutenu par l'exemple de ses ancêtres et défendu par tous ses docteurs ; pensez-vous, dis-je, que Dieu veuille aussi sauver cet homme qu'il a si fort aveuglé ? pensez-vous au moins qu'on le croie sur votre simple affirmation et vous-même le croyez-vous¹ ?

Vous craignez, dites-vous, que ma doctrine ne tende à corrompre les hommes et à les désespérer. — Pourquoi donc cela, je vous prie ? qu'ai-je dit à cet effet ? J'enseigne, il est vrai, que les uns sont destinés à jouir et les autres à souffrir toute l'éternité ; c'est la créance inviolable de tous ceux qui sont dans l'Église et j'avoue que c'est un mystère que nous ne comprenons pas. Mais voici ce que nous savons avec la dernière évidence ; voici ce que Dieu nous apprend : ceux qui pratiqueront la loi sont destinés à jouir, ceux qui la transgresseront, à souffrir. Il n'en faut pas davantage pour conduire ses actions et pour s'éloigner du mal. J'avoue que si cette notion ne se trouve pas suffisante, si elle ne nous entraîne pas, c'est qu'elle trouve en nous des obstacles plus forts ; mais il faut convenir aussi que, bien loin de nous pervertir, rien n'est plus capable, au contraire, de nous convertir ; et ceux qui s'abandonnent,

¹ Calvin, *Inst.* III, 24, 13 : *Ecce, vocem ad eos dirigit, sed ut magis obsurdescant, lucem accendit, sed ut reddantur cæciores; doctrinam profert sed ut magis obstupescant, remedium adhibet, sed ne sanentur. Neque hoc controversi potest, quos Deus illuminatos non vult, illis doctrinam suam ænigmatibus involutam tradere, ne quid inde proficiat, nisi ut in majorem hebetudinem tradantur.* Pascal, *Pensées*, II, pag. 52, ed. Havet: « On n'entend rien aux ouvrages de Dieu si on ne prend pour principe qu'il a voulu aveugler les uns et éclairer les autres. »

dans la vue de leur sujétion, agissent contre les lumières de la plus simple raison, quoique nécessairement. Il ne faut donc pas dire que notre doctrine soit plus dangereuse que les autres, rien n'est moins vrai que cela : elle a l'avantage de concilier l'Écriture avec elle-même et vos propres contradictions ; il est vrai qu'elle laisse des obscurités ; mais elle n'établit point d'absurdités, elle ne se contredit pas¹. Cependant je sais le respect qu'on doit aux explications adoptées par l'Église ; et si l'on peut me faire voir que les miennes leur sont contraires, ou même qu'elles s'en éloignent, quelque vraies qu'elles me paraissent, j'y renonce de tout mon cœur, sachant que notre esprit, sur de semblables matières, est sujet à l'illusion et que la vérité ne peut pas se trouver hors de l'Église catholique et du pape qui en est le chef².

D'une part nous devons attendre en tremblant les secrets jugements de Dieu, courber notre esprit sous la foi et nous écrier avec saint Paul : O profondeur éternelle, qui peut sonder tes abîmes ? qui peut expliquer pourquoi le péché du premier homme s'est étendu sur sa race ? pourquoi des peuples entiers qui n'ont point connu la vie, sont réservés à la mort ? pourquoi tous les humains, pouvant être sauvés, sont tous exposés à périr ? Mais, d'autre part, adorons la hauteur de Dieu qui

¹ Il est curieux de relever comment Arnobe combat ceux qui font dériver le péché du libre arbitre. Si Dieu, dit-il, nous a donné le libre arbitre par lequel nous commettons le péché, on fait pourtant de Dieu la cause indirecte du péché. Dieu n'a pas empêché ce qu'il aurait dû empêcher. *Disput. adversus gentes*, lib. II.

² Pascal, *Pensées*, II, pag. 347, éd. Havet : « Je n'ai d'attache sur la terre qu'à la seule Église catholique, apostolique et romaine, dans laquelle je veux vivre et mourir, et dans la communion avec le pape, son souverain chef, hors de laquelle je suis très persuadé qu'il n'y a point de salut, » ou comme il est dit ailleurs (pag. 336) : « hors laquelle il n'y a que malédiction. » M. Gilbert ne voit dans cette affirmation de V. qu'une ironie. (I, 214.) Je ne le crois pas. Je préfère admettre que l'homme religieux a outré ici sa pensée et a été dupe de son entraînement. D'autre part, il est très possible que, sans s'en douter peut-être, il ait invoqué l'autorité de l'Église (janséniste) parce que les doctrines de la transmission du péché originel et de l'irrésistibilité de la grâce corroboraient sa démonstration dirigée contre le libre arbitre.

règne dans tous les esprits, comme il règne sur tous les corps ; déchirons le voile funeste qui cache à nos faibles regards la chaîne éternelle du monde et la gloire du Créateur ! Quel spectacle admirable que ce concert éternel de tant d'ouvrages immenses et tous assujettis à des lois immuables ! O majesté invisible ! votre puissance infinie les a tirés du néant et l'univers entier, dans vos mains formidables, est comme un fragile roseau. L'orgueil indocile de l'homme oserait-il murmurer de sa subordination ?

III

Il n'y a pas de lecteur attentif du traité dont nous venons de reproduire la substance qui n'ait de graves objections à faire. On trouvera à y relever des lacunes et des sophismes ou à s'attaquer au point de vue où s'est placé Vauvenargues. Celui de M. l'abbé Morlais n'est pas douteux, surtout si on se rappelle qu'« il éprouve le besoin, avant d'aborder des problèmes qui touchent de si près à l'essence de la vraie religion, de soumettre son étude au jugement de l'Eglise et de condamner d'avance ce qu'elle pourrait renfermer de téméraire ou d'inexact. » (Préface V.) Le point de vue de M. Morlais est donc celui d'un bon catholique, fidèle aux canons du concile de Trente. Or, on sait que la question du libre arbitre a été le point de départ de l'opposition du catholicisme et du protestantisme, comme les débats entre Erasme et Luther le prouvent ¹. Le concile de Trente, cherchant, comme le semi-pélagianisme, à tenir le milieu entre Augustin et Pélagie, enseigne que, quoique les hommes aient perdu par la transgression d'Adam leur innocence, le libre arbitre, quoique atténué, n'est pas éteint en eux, et prononce l'anathème sur quiconque prétend qu'après le péché d'Adam le libre arbitre est perdu et éteint et sur celui qui nie que les dons de Dieu soient aussi des mérites du justifié ou que le justifié, par les bonnes œuvres qu'il fait par la grâce de Dieu, mérite une augmentation de grâce, la vie éternelle, etc. ² Si la grâce excite et assiste l'homme à se

¹ Baur, *Dogmengeschichte*, III, B, pag. 118.

² Conc. Trid. Sess. VI, 1, 5.

convertir, l'homme consent et coopère librement, c'est-à-dire d'une manière indépendante de Dieu, à cette grâce. Ce n'est plus Dieu qui produit le vouloir et le faire (Philip. II, 13); cette œuvre se partage entre Dieu et l'homme. Si l'action de l'homme dépend de Dieu, celle de Dieu ne dépend pas moins de celle de l'homme. Bref, l'homme est à la fois dépendant et indépendant de Dieu. M. Morlais se place tout à fait à ce point de vue théologique.

M. Morlais avait aussi à discuter le point de vue psychologique sur lequel le concile de Trente ne s'est pas expliqué. Or, c'est ici qu'on est frappé des affirmations les plus contradictoires. D'une part, indépendance de la volonté. « Il y a en nous une force autonome, indépendante qui triomphe de la pensée et de la passion à son gré. » (Pag. 58.) « La volonté est le moi, la personnalité qui intervient dans la formation de la pensée et du sentiment; la pensée et le sentiment sont impersonnels. » (Pag. 91.) « La volonté est une force maîtresse, indépendante des mobiles qui l'ont mise en mouvement. » (Pag. 59.) « Entre la délibération et la détermination s'accomplit un acte d'autorité immédiatement créé par l'âme et produit en nous, en dehors de l'enchaînement des causes et des effets, une sorte de création *ex nihilo*. » (Pag. 61, 62.) « La volonté n'a point de direction à recevoir, c'est elle au contraire qui impose son autorité. » (Pag. 106.) « Elle dirige la raison à son gré; elle peut en user selon qu'il lui plaît pour obtenir l'évidence ou pour s'y dérober. » (Pag. 170.) « Libre dans ses déterminations, elle peut à son gré mépriser la raison qui l'éclaire ou fouler aux pieds la passion qui cherche à l'entraîner, quelle que soit l'évidence de la vérité ou la violence de la passion ¹. » (Pag. 93.)

¹ Qu'on me permette ici d'alléguer les réflexions de M. Renard, l. c. pag. 81: « Vous conviendrez bien que nous n'avons pas les opinions que nous voulons; car si vous osiez n'en pas convenir, je vous dirais: croyez donc que deux fois deux font cinq, que Mahomet vécut avant Jésus-Christ, que Socrate fût romain. Il en est de même de nos sentiments: nous ne pouvons à notre gré aimer, nous mettre en colère, nous indigner et si quelqu'un en doutait, je lui dirais à son tour: ayez peur, je vous prie, de cette petite fille qui joue là-bas, retrouvez l'ardeur de vos premières amours, détestez votre mère. Opinions et sentiments s'imposent à nous. »

« En nous donnant le libre arbitre, Dieu a remis notre destinée entre nos mains. » (Pag. 178.) « Il laisse à l'homme le soin d'exécuter les lois de l'ordre moral. » (Pag. 179.)

D'autre part M. Morlais affirme la dépendance de la volonté. « Notre tempérament, nos pensées, nos sentiments influent sur nos volontés. » (Pag. 105.) « La volonté a besoin d'être provoquée et mise en éveil par les pensées et le sentiment ; cette impulsion première est la condition de la volition. » (Pag. 71.) « La désobéissance est un acte qui dépend des pensées et des sentiments qui l'ont précédé. » (Pag. 82.) « Il n'y a pas de volonté qui ne soit précédée et accompagnée de quelque passion ou de quelque réflexion. Vouloir sans aucun motif, *indifferentia ad velle et non velle*, c'est vouloir sans but, c'est-à-dire ne pas vouloir, car on ne peut vouloir sans vouloir quelque chose. » (Pag. 59.) Il serait monstrueux qu'il y eût un effet sans cause. (Pag. 65.)

On le voit, M. Morlais repousse également le libre arbitre qui consiste, comme dit Fénelon, « à n'avoir d'autre raison de son vouloir que son vouloir même, » à vouloir indifféremment une chose ou son contraire, sans raison, et la liberté morale qui consiste à être déterminé dans sa volonté par la condition intérieure où l'on se trouve dans un moment donné. M. Morlais ne consent pas plus à être déterministe qu'indéterministe : la volonté est, selon lui, à la fois dépendante et indépendante de toute influence déterminante. Il faut pourtant opter ; de deux choses l'une : la volonté se trouve dans un rapport causal avec la condition morale de l'homme, ou bien elle est une cause primordiale, absolue. Abandonner dès la première application une vérité qu'on a reconnue et ne pas cesser pourtant de la reconnaître, c'est-à-dire, l'affirmer et la nier tout à la fois, c'est être inconséquent, c'est outrager la logique, c'est consacrer, comme disait Shakspeare, une mauvaise philosophie, celle du oui et du non. Posons nettement le problème suivant : L'apôtre Pierre renie son Maître. Je demande : Pierre, dans ce moment et dans ces circonstances, pouvait-il également vouloir le contraire et ne pas renier son Maître ? Sans doute, répondent les partisans du libre arbitre, il aurait

pu s'en dispenser dans ce moment ; il avait un libre arbitre. Dans ce cas, on attribue à Pierre la faculté de vouloir ou de ne pas vouloir une chose dans un moment donné. Il n'a pas voulu parce qu'il n'a pas voulu. C'est l'*indifferentia ad velle aut non velle*. Que si la liberté de Pierre ne consistait pas dans une telle faculté, nous obtenons le cas contraire, à savoir que Pierre était encore trop faible pour se soutenir dans ces circonstances et dans ce moment donné ; ce qui revient à dire que sa conduite dépendait de son état moral en rapport avec les circonstances où il se trouvait dans ce moment ; en d'autres termes, qu'il était déterminé par la peur, la surprise, la fausse honte et n'était pas encore tout à fait moralement libre. Dans ce cas, c'est le déterminisme éthique qui est dans le vrai. Voilà l'alternative. Il n'y a pas de milieu. Il faut opter. De deux choses l'une : tout acte est déterminé par un motif caché ou apparent, ou bien la volonté peut se déterminer d'elle-même sans motif aucun. Eh bien ! c'est pour s'être refusé à cette option, c'est pour s'être débattu dans des contradictions perpétuelles que M. Morlais n'a pu fournir qu'une critique très insuffisante et que sa discussion n'a pas abouti. Son livre n'offre qu'un assemblage d'affirmations contradictoires et d'assertions gratuites. La solution du problème n'a pas fait un seul pas. Il est inutile d'entrer dans les détails. Pour se faire une idée des raisonnements de M. Morlais il suffira d'avoir vu un échantillon comme celui-ci : « Entre nous et Dieu il y a un abîme infini ; nos actions ne peuvent rien ajouter à ses perfections essentielles et dès lors on ne voit pas pourquoi l'homme ne pourrait pas agir par lui-même, en dehors de l'activité divine ¹. »

Nous croyons devoir appliquer une critique plus sérieuse que M. Morlais au traité de Vauvenargues.

Son point de vue moral et religieux est caractéristique : avec Port-Royal il admet l'entière dépendance de l'homme à l'égard de Dieu et la prédestination des élus et des réprouvés. En revanche, loin de partager la foi de Port-Royal à la chute et à la corruption totale du genre humain, il exalte la grandeur de la

¹ Pag. 83, 84.

nature humaine et n'a aucune idée sérieuse du péché. De là résulte une autre différence capitale dans l'affirmation d'une conviction commune : l'un et l'autre nient le libre arbitre ; mais tandis que Port-Royal, comme Augustin et les réformateurs, en attribue la perte à la chute, Vauvenargues refuse d'en admettre la réalité et déclare le libre arbitre chimérique, au nom de la psychologie et de la foi en Dieu ¹. Nous ne nous arrêterons pas à discuter ici la reproduction de Pélagé et d'Augustin. Une pareille discussion sortirait tout à fait du cadre dans lequel notre sujet nous a renfermé ; nous n'avons demandé qu'à caractériser le point de vue de notre jeune penseur.

Il s'agit, après M. Morlais, de nous prononcer à notre tour sur « le traité du libre arbitre. »

Commençons par rendre cette justice à Vauvenargues qu'il a considéré avant tout la question comme un chapitre de psychologie, en se demandant si la volonté est ou non déterminée par l'état intellectuel et moral de l'homme ou, comme il l'appelle, par « ses sentiments et ses pensées. » Ce n'est qu'après cette étude qu'il a essayé de démontrer l'inanité du libre arbitre, en le rapprochant de la foi religieuse. Mais, il faut le dire, la démonstration est bien insuffisante. Que d'objections dont il n'a pas tenu compte, tirées du sentiment immédiat du libre arbitre ², de la vertu, du péché, du remords, de la honte, du

¹ Sous ce rapport il se sépare encore de Voltaire qui, s'il a fini aussi par nier le libre arbitre qu'il avait soutenu auparavant contre Frédéric le Grand, n'a jamais invoqué la religion pour établir sa négation. Voir *le Philosophe ignorant*, chap. XIII.

² Descartes, *Princ. phil.* I, 41, disait que « nous avons une telle conscience de notre libre arbitre, qu'il n'y a rien que nous comprenions plus clairement et plus parfaitement. » Qu'on me permette d'y opposer les réflexions de M. Renard, l. c. pag. 43 : « Il en est de la conscience comme de nos sens. Si elle nous trompe, c'est seulement quand on lui demande ce qu'elle ne peut nous donner. Qu'elle se borne à constater que nous éprouvons telle sensation, que nous avons telle idée. Elle s'en tient alors à sa fonction propre et dans ces limites son témoignage est irrécusable. Mais quant à décider si un objet réel correspond à cette sensation et à cette idée, c'est là une chose qui dépasse sa compétence. A ce compte, elle peut bien constater qu'un homme croit à son libre arbitre ; mais cet homme a-t-il raison d'y croire, ou n'est-il, comme dit Bayle, qu'une girouette qui se croit libre ? C'est une question qu'elle ne saurait résoudre. »

devoir, de la coulpe, de l'imputation, de la responsabilité, de la punition, de la moralité; celles que fournit la religion: la prière, le pardon des péchés, la justice et la sainteté de Dieu! Si notre auteur en a touché quelques-unes, il faut convenir qu'il a usé trop souvent tour à tour d'échappatoires, de sophismes ou de paradoxes. On lui objecte qu'il y a de l'injustice à punir dans les créatures une imperfection nécessaire. Au lieu de s'expliquer sur la vraie notion de la justice divine, que fait-il? Il en appelle à la même injustice qu'admet l'Eglise lorsqu'elle enseigne que Dieu punit le péché d'Adam jusque dans sa postérité et impute aux peuples idolâtres l'infraction de lois qu'ils ignorent¹. On lui fait un reproche d'admettre un Dieu qui voue les uns au supplice éternel et les autres au bonheur infini. On lui dit que son Dieu aurait plus de bonté s'il voulait les sauver tous. Que répond Vauvenargues? Si Dieu ne le fait pas, c'est qu'il ne veut pas et que, s'il ne veut pas, il a raison de ne pas vouloir². Convenons que si Vauvenargues, moins préoccupé de sa prédestination janséniste, avait refusé à Dieu le libre arbitre comme il l'a refusé à l'homme, s'il avait entrevu que Dieu ne peut vouloir que ce qui est conforme à sa nature, c'est-à-dire, à son saint amour, il n'aurait pas pu enseigner que Dieu a des raisons de vouloir la perte de la majorité de ses créatures raisonnables.

Faible et insuffisant dans l'appréciation des objections de ses contradicteurs, il ne l'est pas moins dans l'exposition des arguments qui militent en faveur de sa thèse! Que d'objections peut-on faire au libre arbitre qu'il n'a pas seulement soupçonnées! Nous n'en signalerons que quelques-unes des plus importantes³.

La première se puise dans la nature de la volonté. Celle-ci n'est pas, comme le suppose l'indéterminisme, une pure possibilité qui peut se diriger également dans tous les sens, pour

¹ I, 210, 211.

² I, 212.

³ Nous empruntons les considérations suivantes au prof. O. Pfeleiderer, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, Berlin 1878, pag. 544, 545.

rentrer, après chaque action, en elle-même, vide et indéterminée comme auparavant ; au contraire, la volonté, dans chaque individu, a un contenu déterminé, qui cache le motif déterminant de chaque action. Si la liberté consiste dans la détermination de soi-même, il faut dire qu'elle consiste précisément à agir non par suite de l'indétermination vide d'un moi possible et non réel, mais par un effet du moi déterminé, d'un être distinct de tous les autres ; l'indétermination ne pourrait jamais produire une action réelle, fondée sur un choix réfléchi et sur des motifs dont on puisse se rendre compte.

Notons ensuite la loi du développement. Le libre arbitre rend impossible la continuité de la vie morale et la formation du caractère ; il n'admet qu'une série d'actes isolés, atomistiquement juxtaposés, mais sans connexion intime. Or, c'est s'inscrire en faux contre la loi qui préside à toute vie et par conséquent à la vie morale et qui consiste dans le développement continu résultant de l'action réciproque de l'intérieur et de l'extérieur, dans un processus de *devenir* où l'antécédent est absorbé par le conséquent et où chaque facteur successif est un fruit préparé par les phases antérieures de la vie.

Relevons encore l'influence que l'éducation et l'enseignement exercent sur la volonté. Si chaque acte de la volonté n'est qu'une décision prise sans motif, indéterminément, il est inutile de lui inculquer les meilleurs motifs, les principes les plus purs ; on ne réussira jamais à lui imprimer une direction continue et ferme.

Ajoutons que toute confiance mutuelle d'homme à homme manque de fondement raisonnable. Il faudra admettre la possibilité que l'homme de bien se transforme d'un moment à l'autre en un méchant également capable de tromper son prochain et de lui tenir parole.

Disons enfin que l'indéterminisme est en contradiction manifeste avec les deux doctrines évangéliques capitales, celles du péché et de la rédemption. En effet, si le mal est l'effet du libre arbitre et dépend d'une décision arbitraire, on ne saurait prouver l'universalité du péché et on ne conçoit pas que la volonté, capable de se garder du mal, n'en soit exempte chez personne

et que nous trouvions au dedans de nous cette force à combattre dès le début de la vie morale, sans pouvoir jamais en triompher entièrement, comme le christianisme l'enseigne à bon droit. La doctrine de la rédemption sera également sapée dans ses fondements ; seul auteur du mal, le libre arbitre individuel sera aussi en conséquence le seul auteur du bien et la libre action de l'homme sera son mérite. Ainsi l'indéterminisme, comme au reste l'histoire du pélagianisme ancien et moderne nous l'apprend, attaque le centre de la doctrine chrétienne du salut et lui substitue le froid bon sens et la propre justice irrégieuse d'un moralisme judaïque.

On le voit, il y avait bien autre chose à dire en faveur de la thèse de Vauvenargues, qu'il n'a dit. Mais je recule à la pensée d'en vouloir à ce jeune officier solitaire du siècle dernier de ne pas avoir défendu sa cause comme l'ont fait d'illustres théologiens protestants du XIX^e siècle. Jugeons les écrits d'après leurs dates ; rendons hommage au noble esprit qu'a tenté un problème aussi important qu'ardu, et remercions M. Morlais de nous avoir fourni l'occasion de pénétrer dans l'intimité de l'un et de faire une étude renouvelée de l'autre.

F.-G.-J. VAN GOENS.
