

À propos de l'axiome : tout est possible à Dieu

Autor(en): **Miéville, Henri-L.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **8 (1958)**

Heft 4

PDF erstellt am: **24.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380690>

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.

A PROPOS DE L'AXIOME : TOUT EST POSSIBLE A DIEU

La nature de l'activité qui se manifeste dans le devenir universel échappe à toutes nos tentatives de définition. Elle est le grand, le fondamental Mystère. Ni l'idée de liberté ni celle de nécessité, *poussées toutes deux à l'absolu*, ne sont propres à remplir cet office.

L'idée de liberté absolue n'est pas seulement difficile à concevoir, elle est contradictoire. L'absolue liberté, ce serait la toute-puissance que *rien* ne pourrait limiter, le pouvoir d'être et de faire n'importe quoi, en même temps qu'on ne le ferait pas, d'être ou de ne pas être, de faire ou de ne pas faire. La liberté absolue serait le pouvoir de se choisir (librement) capable de choisir ; elle consisterait à pouvoir créer par libre choix les alternatives qui rendraient ce choix possible *tout en découlant de lui*. Le Dieu absolue liberté aurait choisi d'être plutôt que de ne pas être, et cependant il n'aurait pu choisir d'être, s'il n'était déjà ! De même, on devrait pouvoir dire qu'il a pu faire commencer le temps, et qu'il aurait alors existé antérieurement au premier moment du temps !

Bref, il est évident pour qui n'est pas décidé à fermer les yeux et à passer outre, que le théisme classique commet l'erreur d'user du concept de liberté absolue sans avoir examiné au préalable les conditions de son emploi. En fait ce concept ne peut servir à définir un comportement pas plus que le concept de grandeur absolue ne détermine positivement une grandeur. On pourra l'utiliser, si l'on veut, pour signifier ce que l'« action divine » n'est pas : c'est-à-dire déterminée par un facteur extra-divin ; mais des difficultés insurmontables surgissent lorsqu'on veut lui faire jouer un rôle constructif. Elles sont la rançon d'une erreur grave où il faut voir la source de la plupart des faux problèmes qui ont alimenté, qui alimentent encore certaines controverses théologiques : problèmes de la grâce, de la prédestination, de la théodicée, etc. : « Pourquoi, écrit le philosophe Guyau, si l'on prend au sérieux l'idée de la toute-puissance divine, pourquoi ce Dieu ne nous a-t-il pas créés plus libres, aussi libres que lui-même ? — Nous aurions été des dieux ! — Eh bien, tant mieux ! Il ne saurait y avoir trop de dieux. Nous ne voyons pas pourquoi Dieu se serait

réduit à être *un* comme si le nombre (ou certaine logique) était une loi plus puissante que lui. »

Tout cela montre assez que l'idée de liberté ne prend un sens intelligible que dans le fini, rapportée à une situation déterminée qui dessine et délimite les possibilités de choix de l'agent libre. Cette situation peut être due pour une part à un acte antérieur de liberté. Mais la liberté, *qui est choix d'un préférable*, ne peut créer, par libre choix, les conditions initiales de son exercice. Cela revient à dire que liberté et détermination sont des *notions corrélatives : absolutisées, elles deviennent contradictoires*.

La détermination devient alors le déterminisme universel, doctrine qui étend à la totalité de ce qui est le rapport de détermination dont voici la formule : si un phénomène A se produit, le phénomène B et non un autre se produira nécessairement. Ce rapport n'implique pas que le phénomène A doive se produire lui aussi nécessairement. Le règne de la détermination pourrait être limité. En décidant qu'il ne l'est pas, la théorie déterministe énonce une affirmation arbitraire. Supposons en effet qu'elle soit vraie : il faudrait alors que cette affirmation, en tant qu'acte intellectuel, fût, elle aussi, un produit nécessaire du déterminisme qu'elle énonce. La conséquence en est que la doctrine déterministe contient, comme l'un de ses corollaires, sa propre négation, car elle fait apparaître comme également nécessaire tous les jugements énoncés, qu'ils soient arbitraires ou non, vrais ou faux, qu'ils affirment ou nient le déterminisme universel.

Liberté et détermination ne se peuvent concevoir que comme se limitant et se conditionnant réciproquement. L'erreur des théologies et des philosophies qui absolutisent l'idée de liberté ou celle de détermination nécessaire, croyant y voir une définition possible de Dieu ou de la réalité première, consiste à les isoler d'un contexte hors duquel elles perdent toute signification et d'en faire le principe générateur du Tout.

* * *

C'est une caractéristique de la mentalité primitive et enfantine de croire toutes choses possibles. Pour le primitif tout peut se changer en tout : dans un animal, dans un arbre, il peut voir un ancêtre ; il croit à l'universelle métamorphose et cherche dans la magie le moyen de se préserver contre les dangers imprévisibles dont jour et nuit il se sent menacé. L'étonnant, pour cette imagination que l'observation et le raisonnement conduits avec méthode n'ont pas encore disciplinée, ce serait que tout (ou presque tout) ne fût pas possible.

C'est à partir du moment où s'est révélée à la pensée des hommes — des plus évolués des hommes — l'existence d'un ordre stable dans le monde comportant du prévisible et du calculable, du possible et

de l'impossible, *du possible parce qu'il y a de l'impossible, et réciproquement*, qu'un ordre de civilisation a pu naître basé sur une connaissance peu à peu élargie de l'ordre cosmique. La plus grande découverte de l'esprit humain fut peut-être celle qui fit comprendre que tout n'est pas possible, comme c'est encore la tendance de l'esprit superstitieux de le croire.

Il y a des religions qui pensent grandir la divinité en concevant le pouvoir souverain comme une toute-puissance que définirait la formule : *tout est possible à Dieu*. Prise au pied de la lettre, cette croyance n'est que projection des désirs et des craintes, des « jeux » de l'imagination. C'est ce que les religions les plus évoluées ont implicitement reconnu. « De ces pierres, déclare un texte biblique, Dieu peut susciter des enfants à Abraham » (Matthieu 3 : 9). Mais apparemment il ne le veut pas, et nul croyant ne songerait à le lui demander. Pourquoi ne le veut-il pas ? On répond : « Ce serait, de la part de Dieu, contrevenir à l'ordre qu'il a instauré, ce serait se contredire. » Mais comment savons-nous que Dieu ne peut pas se contredire ? que la contradiction, l'inconséquence dans les actes, est chose intolérable et mauvaise qui ne *doit* pas être ? C'est que nous sommes ainsi faits que nous ne pouvons rien entreprendre si, d'une main, nous détruisons ce que nous avons construit de l'autre. Il ne faut pas « tenter Dieu », dit un autre texte de la Bible qui nous ramène de la région du chimérique à celle du réalisable.

Pour que certaines choses soient possibles, il faut que certaines autres ne le soient pas. Poser le possible, c'est, du même coup, définir l'impossible. Il en suit que tout n'est pas possible à Dieu, et cela, non parce qu'il serait « impotent », mais parce qu'il est l'ordre souverain, en vertu duquel il y a des possibles. Car le possible n'est *réellement possible* que s'il est possibilité déterminée, possibilité de ceci ou de cela (de tel acte ou de tel phénomène). Ce qui revient à dire que toute possibilité se fonde sur des déterminations de l'être. Ce qui est premier, absolument parlant, ce n'est pas le pur possible, c'est l'être. *L'absolument indéterminé, le « pur » possible, est pure abstraction de la pensée logique ; ce n'est pas la liberté.*

On comprend dès lors qu'il ne soit pas « possible » à Dieu de faire que ce qui a été n'ait pas été et qu'il serait absurde de lui demander de renverser la marche du temps. Il ferait alors, par un coup de sa baguette magique, coïncider le présent et le futur avec le passé, le fleuve du temps refluant vers sa source. Il y aurait encore une succession temporelle, mais retournée. Elle reproduirait le déjà réalisé dans l'ordre inverse de sa production : demain deviendrait hier et après-demain avant-hier, et cependant demain serait encore demain et après-demain serait après-demain, car le temps ne s'arrêterait pas, ne cesserait pas d'être succession de moments. On voit la consé-

quence : inverser le temps, ce serait le détruire ; le non-réalisé (le futur) serait alors du déjà réalisé ! Aucune puissance au monde n'a le pouvoir de faire en sorte que le temps soit sa propre négation. Pourquoi ? Parce que Dieu est Dieu et qu'il est l'ordre qui régit toutes choses, qui fonde et délimite les possibles et, par là même, décide de l'impossible et le définit.

* * *

Le πάντα ρεῖ (tout coule, tout change) héraclitéen constitue lui-même le plus majestueux des « invariants ». Il ne peut s'énoncer comme *vérité* que si *tout* ne change pas, si le changement ne cesse pas d'être le changement et si la loi qui fait que tout change ne change pas.

* * *

Citant un « moqueur ancien », Montaigne lui reproche de parler irrévérencieusement de Dieu : on le dit tout-puissant, et il ne peut se tuer, quand il le voudrait, il ne peut faire revivre les trépassés, ni que celui qui a eu des honneurs ne les ait point eus, ni que deux fois dix ne soient vingt ! Et l'auteur des *Essais* de blâmer « cette folle fierté de langage que recherchent les hommes pour ramener Dieu à leur mesure ». Mais il ne suffit pas de refuser l'objection et de la taxer d'irrévérence. Il faut montrer d'où elle tire sa force apparente.

C'est à la notion de toute-puissance (c'est-à-dire de liberté absolue) que manifestement elle se réfère. Elle en fait un usage spéculatif à l'exemple de certaine théologie et elle le pousse jusqu'au bout, niant toute détermination, toute liaison nécessaire. *Tout alors semble devenir possible au niveau de Dieu.*

Mais les conséquences extrêmes du principe vont nous révéler le vice qu'il recèle. Et ce n'est pas la première fois qu'un moqueur aura servi la cause de la droite raison : nul pouvoir au monde ne peut faire que ce qui a été cesse d'avoir été. Le principe de contradiction élève ici une nette et péremptoire protestation. Que si nous voulions passer outre à cette protestation, comment serions-nous encore assurés de ce que nous affirmerions ? De l'idée que tout doit être possible à Dieu nous aurions tiré les conséquences logiques, mais du même coup nous nous serions privés du droit de les énoncer comme valables ; nous aurions brisé le lien de nécessité qui unit un principe à ses conséquences, puisque nous aurions attribué à Dieu le pouvoir et le droit de rompre en tout temps toute liaison nécessaire, jusqu'à celle qui unit le même au même, le vrai au vrai, Dieu à Dieu.

Ne faut-il pas en conclure que la formule : « Tout est possible à Dieu » est trompeuse, et qu'il la faut refuser ? *Tout n'est pas possible*

à Dieu, parce que Dieu est Dieu et qu'étant l'ordre des possibles, il est aussi celui de l'impossible qui est limite du possible.

* * *

Parler de la liberté divine est chose aventureuse qui nous induit à de fausses inférences.

Vous me dites : ne doit-on pas admettre que Dieu aurait pu et pourrait, s'il le voulait, instaurer d'autres possibilités que celles qui jouent dans le cadre des lois actuelles de l'univers ? Que notre courte sagesse permette à Dieu de choisir d'autres possibles, s'il le trouve bon !

Mais en raisonnant ainsi, nous serions victimes d'une illusion. Le choix entre des possibles doit être un choix raisonnable, autrement il serait livré au hasard d'un caprice, d'un « pile ou face ». Tous les choix qui se pourraient effectuer auraient même valeur — alors, pourquoi choisir ? Mais si tous les choix ne s'équivalent pas, s'il en est de raisonnables et d'autres qui ne le sont pas, il est impossible que Dieu n'ait pas choisi ce qui est raisonnable : il ne pourra pas ne pas faire choix du meilleur. Où est alors sa liberté ? Et comment parler encore d'un choix ? On ne choisit pas ce qu'on ne peut pas ne pas choisir !

Disons-nous, pour sortir d'embarras (opposant Descartes à Leibniz), que ce que Dieu choisit est raisonnable et bon du fait même que Dieu l'a choisi ? Mais ce serait oublier que choisir, c'est préférer, avoir une raison de préférer et que la raison qu'on a de préférer ne peut être donnée par le choix qu'elle doit rendre possible.

On doit en conclure que c'est humaniser Dieu que de lui attribuer une liberté de choix. Dieu ne choisit pas entre des possibles ; il est l'ordre même des possibles qui fonde, pour les êtres que nous sommes, la possibilité des choix que nous avons à assumer.

* * *

L'intelligence humaine ne peut explorer tout le domaine sans doute illimité des possibles ; il en naît sans cesse de nouveaux à partir du réalisé. Ce qui était impossible hier est devenu possible aujourd'hui : le vol par-dessus les mers et les continents, la voix humaine transmise jusqu'aux antipodes, la vie mieux défendue contre la mort. Mais rien de tout cela n'a pu se faire sans que fussent respectées les lois de l'ordre souverain qui lient le possible à ce qui doit être préalablement pour que cette possibilité soit « fondée ». Le nouveau n'est jamais sans attaches avec l'ancien : il y a été préparé et il en surgit, il ne tombe pas du ciel.

En certain cas, nous pouvons calculer des probabilités, faire jouer la loi des grands nombres. Mais quelque large que soit l'horizon que la probabilité semble ouvrir devant nous, puisqu'elle compte l'improbable au nombre des possibles, elle ne nous permet pas d'affirmer que rien n'est impossible. Car les lois de la probabilité excluent encore ce qui les réduirait à néant : elles témoignent d'un ordre qu'elles présupposent ; définissant le possible dans le domaine qui est le leur, elles définissent du même coup l'impossible qui serait leur négation.

* * *

Mais encore, direz-vous, ce Dieu qui ne possède pas ce que nous croyons posséder : la liberté de choisir entre des possibles, le voici diminué jusqu'à ne point posséder la plus haute marque de perfection dont nous avons été dotés. Ne conviendrait-il pas de revenir à la position traditionnelle du théisme qui fait jouer ici les opportunes ressources du principe d'analogie ? Dieu, dira-t-il, est *éminemment* ce que nous ne sommes qu'à un moindre degré. Mais l'analogie est-elle autre chose qu'un trompe-l'œil, s'il s'agit du saut qui sépare la liberté humaine d'une liberté qui serait absolue ? Car cette liberté-là est censée déterminer par choix les possibles qui doivent être *donnés* pour qu'un choix soit concevable.

Force nous est de constater que le théisme classique — considéré dans ses affirmations théoriques — aboutit à une totale impasse. Il nous faut revenir sur nos pas, si nous ne voulons pas fermer les yeux et consentir à professer une formule qui se révèle un mirage verbal, lorsqu'on l'examine de plus près. Chercher l'erreur commise devient alors une nécessité, un devoir urgent.

Elle réside, semble-t-il, dans le fait que l'idée de Dieu est interprétée — suivant la pente naturelle de l'imagination humaine — comme celle d'un être *séparé, numériquement distinct* de la Réalité totale (de l'absolu de l'être) en laquelle nous sommes enracinés et qui est présente et agissante en tout devenir, en tout surgissement de nouvelles formes d'êtres.

La conséquence inéluctable de cette particularisation *individuelle* de l'Être absolu qui est présence totale, c'est la naissance en l'esprit humain de ce qu'on peut appeler le *mythe divin* : l'idée de Dieu se présente alors dans le revêtement que lui donne l'affabulation imaginative : on croira à l'existence *séparée* d'un ou de plusieurs êtres divins conçus sur le modèle plus ou moins déformé, « sublimé », des êtres finis.

Au niveau du polythéisme, l'idée de ces êtres divins ou démoniques — en lesquels l'infirmité humaine cherche des protecteurs et

des guides ou voit des adversaires qu'elle redoute — ne paraîtra pas susciter trop de difficultés à la pensée. Elle satisfait l'imagination et répond à certains besoins du cœur : une piété parfois émouvante en a pu nourrir parmi leurs adorateurs les vivantes images.

Ce n'est qu'au stade du monothéisme que se révèlent insurmontables les difficultés qui naissent de l'erreur commise par la pensée religieuse, lorsqu'elle prête à l'absolu divin *la forme individualisée d'un être séparé, numériquement distinct de l'être universel qui se perpétue dans la vie du Tout*. Car il faudra que ce Dieu séparé soit conçu comme unique et infini, il faudra lui attribuer les qualifications qui conviennent à l'être universel et cependant lui prêter le comportement d'un être fini. On dira qu'il a pris un jour la décision d'appeler à l'existence un autre être, le monde avec ses habitants. Mais cette décision, il savait de tout temps qu'il la prendrait — décide-t-on ce qu'on a toujours décidé ? Et surtout, comment un Dieu qui serait la perfection (toutes les perfections réunies) éternellement *réalisée* pourrait-il sans faillir à cette perfection susciter à l'existence un monde grevé d'imperfection et qui jamais ne pourra l'égaliser ? Nulle subtilité dialectique ne pourra surmonter la difficulté que suscite l'idée du Dieu parfait, créateur de l'imparfait, *dégradateur de l'être qu'il détient seul à la plus haute puissance*.

Elle surgit dès que l'on fait de l'idée de perfection la définition d'un être qui serait la perfection *réalisée*, alors que la fonction de cette idée est d'être une idée-force qui nous guide et nous aide à nous dépasser dans le relatif des possibilités humaines. Hypostasiée en être divin, l'idée de perfection se mue en un Dieu-juge qui est comme la vivante condamnation de tout ce qui n'atteint pas, ni ne saurait atteindre à l'absolu d'une perfection égale à la sienne. Que d'âmes torturées, écrasées par cette vision confuse d'une perfection absolue, qu'elles pensent être réalisable, puisqu'ils la croient réalisée exemplairement en Dieu. Et elles ne songent pas que la perfection qu'elles attribuent à Dieu — au Dieu séparé, individualisé — n'étant pas le fruit d'aucun effort, se trouve dépourvue des mérites que nous reconnaissons à la plus humble vertu que fait vivre le vouloir humain au travers de ses luttes.

Mais voici revenir l'objection de tout à l'heure : n'avons-nous pas grandi l'homme aux dépens de Dieu ? — Non pas : sur le terrain où nous nous mouvons maintenant cette question est dépourvue de sens : Dieu et l'homme ne sont plus des grandeurs comparables de telle nature que l'on puisse dire que l'homme est à Dieu comme le *moins* est au *plus*. Dieu n'est pas « moins » que ce que nous sommes, parce qu'on pense qu'il n'a pas de choix à faire ni de décisions à prendre selon ce qu'ordonne la loi du bien, car on le conçoit alors comme étant l'Ordre souverain source et régulateur de toutes les possibilités qui

prennent corps dans l'évolution des mondes, dans l'histoire des animalités et des humanités passées et futures.

* * *

Ce qui crée le mirage du « tout est possible à Dieu » c'est le langage imagé que parle la religion. Le Dieu qui pourrait, s'il le voulait, faire tout autre chose que ce qu'il fait, mais qui décide de ne pas dévier de sa ligne, est une réplique agrandie de l'homme de bien. Mais, ne l'oublions pas, cette idée est aussi l'expression *symbolique* d'une intuition inhérente à l'esprit humain, car l'homme ne peut vivre et agir et penser, si l'univers n'est point « ordonné » d'une manière constante : s'il devait le croire soumis aux caprices d'un irrationnel et impensable pouvoir dont les « décisions » pourraient, à chaque instant, bouleverser l'ordre du monde et jusqu'aux lois qui règlent l'usage efficace de la pensée.

C'est cette intuition fondamentale ou, si l'on préfère user d'un autre terme, ce « postulat » initial sous-jacent à tout exercice de la pensée, cette « foi » — car c'en est une — qui s'exprime sous une forme imagée dans les mythes religieux de la Création.

* * *

Le mythe de la Création, qui revêt dans le monothéisme sa forme la plus épurée, est l'expression symbolique d'une intuition qui paraît caractériser les « existants » que nous sommes. Il s'agit du sentiment, né avec nous, mais qui demeure pour l'ordinaire à l'arrière-plan de la conscience, d'une radicale dépendance de notre être — je dis bien : *radicale*, qui tient aux racines — à l'égard de l'Être absolu, de l'Être total dont nous sommes — faut-il dire un « acte », ou une « création » ou une « manifestation » ? Aucune formule n'est ici satisfaisante, et l'erreur de la pensée mythique qui ne se connaît pas comme telle, l'erreur aussi d'une théologie qui dogmatise n'est que de n'en avoir pas conscience. Car — il faut le redire encore — nous empruntons toutes nos formulations (et notamment l'idée de cause agissante et celle de but) à la sphère humaine et aux relations que nous pouvons observer entre les phénomènes et les êtres finis. Aucune n'est exactement applicable au rapport religieux que nous « vivons » et traduisons chacun à notre manière, selon nos dispositions et nos expériences personnelles et façonnés par la tradition qui nous a formés.

* * *

Qu'avons-nous tenté de faire en somme ? Nous n'avons voulu que rendre à leur usage légitime certaines notions fondamentales dont se sert la pensée religieuse. Nous avons tenté de les exorciser sans les

vider de leur signification vitale qui est d'intégrer la réalité humaine dans la Réalité totale dont elle émerge et où elle puise ses énergies. Car le *mythe du Dieu créateur* conçu comme un être séparé pourvu des attributs de la toute-puissance (de la liberté *absolue*), de la toute-science (comportant la prévision totale de l'avenir) et de la perfection morale, est dépourvu de toute valeur théorique d'explication : les notions qui y sont amalgamées ne correspondent à rien de pensable et répugnent à la synthèse. Mais l'idée de Dieu dont ce mythe représente l'une des formes possibles peut et doit s'interpréter autrement. Elle symbolise de façon suggestive l'insondable et mystérieuse Réalité dont nous sommes issus et qui nous porte ; *elle est un acte de foi dans les possibilités toujours partiellement inexplorées offertes à l'humanité en marche vers une maîtrise accrue de ses ressources physiques et morales.*

Le Dieu que *signifie* l'idée de Dieu ainsi entendue n'est ni intérieur à l'homme à la manière d'un état de conscience ou d'une opération de l'intellect ni extérieur à lui, comme un existant l'est à un autre existant. Ne doit-on pas penser que Dieu est là où il agit ? Peut-être en va-t-il à cet égard comme de ce qui se passe dans un organisme. La méthode de culture de cellules, écrit le professeur Champy, a montré que, libres de l'organisme, les cellules peuvent se multiplier indéfiniment, d'où les végétations cancéreuses. On doit en conclure que la croissance normale de l'organisme, sa *régulation*, résulte de l'action de l'ensemble. Le synergisme ainsi « réglé » des éléments qui composent ce tout est un fait inanalysable. Il n'en est pas moins réel, perceptible dans ses effets. N'a-t-on pas le droit de supposer que dans le Tout les choses pourraient se passer d'une façon analogue : comme si une finalité y était agissante, un pouvoir de régulation, qui laisserait une indépendance relative aux éléments composants. Ceux-ci pourraient — telles les cellules cancéreuses — refuser de s'intégrer dans le Tout dont cependant elles ne cesseraient pas de dépendre. Nul être humain ne peut s'émanciper totalement de l'emprise des *lois de l'espèce* et des *normes qui sont les régulatrices de la vie de l'esprit*. C'est pourquoi le révolté se révèle si souvent être un désespéré qui n'a pu harmoniser en son moi déchiré les tendances antagonistes qui l'habitent. Le suicide est au bout de l'impossible révolte qui se voudrait totale. Réaliser l'harmonie intérieure, unifier le vouloir et consentir à la condition humaine dans l'acceptation des tâches qui nous sont proposées, c'est là s'intégrer à un « Vouloir » qui agit dans le Tout et qui nous dépasse infiniment, *mais dont nous pouvons devenir les collaborateurs* : le mot est de Saint Paul — *συνθελεῖν*, disaient les Stoïciens. C'est dans ce consentement qu'est la source de la paix de l'âme que symbolise l'idée religieuse de la grâce.

HENRI-L. MIÉVILLE.