

der, être *sui juris*, être cause de ses actes ; c'est pouvoir déterminer son avenir et faire sa destinée.

Les minéraux, les plantes, les animaux mêmes ne sont que des choses, car ils ne s'appartiennent pas, ils n'agissent pas par eux-mêmes, ils sont plutôt « agis ». L'animal ne vit que pour l'espèce ; c'est l'instinct qui le conduit ; incapable de maîtriser les impressions qui surgissent en lui, il les suit fatalement.

Seul l'homme peut revenir sur ses actes et se dégager par cette réflexion des suggestions de la sensibilité ; seul il puise dans sa nature raisonnable des motifs d'agir et introduit dans le monde une série de faits, qui ne résultent pas nécessairement des antécédents posés. Il joue un rôle bien à lui (*personam agere*) ; il se fait l'acteur, l'artiste de sa destinée et il peut se rapprocher de plus en plus de l'idéal de conduite que la raison lui assigne.

Voilà les éléments psychologiques de la personnalité : ils constituent pour l'homme un for intérieur inviolable aux influences du dehors, si l'homme sait vouloir <sup>(1)</sup>.

B) **Conséquences morales de la distinction des personnes et des choses** : I. — La personnalité supposant la conscience réfléchie et la liberté, il s'ensuit que la personne a des *devoirs* ; elle est par conséquent *responsable*, peut mériter et démériter, être punie et récompensée. Les animaux, étant dénués de conscience réfléchie et de liberté, n'ont pas de devoirs.

II. — Mais si la personne a des devoirs, elle a aussi des *droits* ; elle a surtout le droit de n'être pas entravée dans la pratique du devoir. Elle doit être traitée, selon le mot de Kant, comme une fin et non comme un moyen (Cf. *Morale*). La loi morale s'adresse donc aux personnes et non aux choses.

III. — La personnalité est encore l'un des fondements de l'immortalité de l'âme (Cf. *Métaphysique*).

**Conclusion** : nous pouvons conclure par ces paroles de M. de Biran : « Deux pôles de toute science humaine : la personne moi d'où tout part, la personne Dieu où tout aboutit ». L'homme conçoit les êtres inférieurs comme des *individualités* ayant quelques

(1) C. PIAT, *La personne humaine*.

analogies avec l'individualité humaine ; et il se représente Dieu comme une *personnalité* d'une perfection infinie.

**Remarque** : il ne faut pas confondre les notions suivantes :

1° **Essence** : ce par quoi un être est ce qu'il est.

2° **Substance** : c'est un être en soi ; *Ens in se*.

3° **Individualité** : c'est un être *tout entier* en soi. Les Scolastiques l'appelaient *suppôt* (*suppositum*) ou *hypostase* (*ὑπόστασις*). Le mot de *suppôt* est réservé aux êtres privés de raison ; le mot *hypostase* est appliqué indifféremment aux êtres raisonnables et irraisonnables. — Le pied dans un animal, la feuille dans la plante sont des substances, mais pas des individus ou *suppôts*, parce qu'ils ne sont pas tout entiers en eux-mêmes, ils font *partie* d'un tout dont ils dépendent.

4° **Personne** : c'est un individu raisonnable tout entier en soi ; *Suppositum rationale*. — L'âme séparée du corps n'est pas proprement une personne, parce qu'elle est naturellement destinée à faire *partie* du composé humain.

5° **Nature** : dans l'ancienne langue philosophique, ce mot signifie le *principe de l'activité*. C'est encore le sens usité chez Descartes. Les Scolastiques distinguent deux principes d'opération : a) la *nature*, qui est le « *principium remotum qua agit ens* ». — b) les *facultés*, qui sont les « *principia proxima quibus agit ens* ». Dans la langue actuelle le mot *nature* s'emploie souvent dans l'acception d'essence.

## 206. — QUALITÉS, DÉFAUTS, MALADIES DE LA VOLONTÉ

I. — **Qualités** : l'acte volontaire normal, pris dans son ensemble, se compose de trois éléments : *délibération*, *résolution*, *exécution*. Les caractères d'une volonté saine seront donc les suivants. Il faut être capable :

1° De *délibérer* : pour cela, il faut se posséder, savoir se maîtriser, n'être pas à la merci de toute impression de la sensibilité ;

2° De *se résoudre*, de se fixer dans un choix, de prendre un parti entre des actes et des motifs contraires ;

3° D'*agir*, d'*exécuter* ce que l'on a résolu.

II. — **Défauts** : ils consistent, tout à l'opposé, dans un manque : 1° de *réflexion* ; — 2° de *décision* ; — 3° d'*énergie* dans l'exécution. Quand ces défauts prennent des proportions exceptionnelles, sous l'influence de troubles organiques, ils revêtent un caractère pathologique : ce sont des *maladies* de la volonté (1). On les a ramenées aux types suivants.

III. — **Maladies** : le malade est plus ou moins *incapable* :

1° De *délibérer*, soit parce que les impulsions de la sensibilité sont trop fortes ou trop faibles, soit parce que l'attention volontaire n'est pas suffisante.

2° De se *résoudre*, parce qu'il est en proie à la manie du doute et de l'irrésolution ; l'intelligence est nette, le but et les moyens clairement perçus, mais le passage à l'acte est impossible : la volonté est rétive.

3° De *résister* à une idée impulsive ; le pouvoir d'« inhibition » est plus ou moins paralysé. Tantôt, l'impulsion subite détermine une exécution immédiate, sans qu'on ait pu s'en rendre compte ; tantôt le malade est obsédé par une idée futile, extravagante ou criminelle ; il résiste d'abord ; mais l'idée revenant à la charge, il est entraîné par le « vertige » de la représentation. — C'est cette forme de maladie qu'on appelle proprement l'*aboulie* (ἀβουλία).

4° D'*exécuter* une décision, parce qu'il est comme paralysé par l'idée même de l'action.

Ce sont là des cas pathologiques qui sont des maladies du cerveau et non de la volonté. L'intelligence comme la volonté restent intactes ; mais, dans l'état actuel d'union intime entre l'âme et le corps, ces facultés, bien que purement spirituelles, sont conditionnées dans leur exercice par l'organisme. Quand les conditions sont défectueuses, les conditionnés s'en ressentent. C'est ainsi que le talent d'un grand artiste sera paralysé dans l'exécution s'il n'a à sa disposition qu'un mauvais instrument (Cf. *Métaphysique*).

(1) RIBOT, *Maladies de la volonté*. — CH. MOURRE, *Les causes psychologiques de l'aboulie* (*Revue philosophique*, sept. 1900, p. 277).

## 207. — DIVERSES ESPÈCES DE LIBERTÉS

Le mot *liberté* est employé en des sens divers. Un trait commun cependant se retrouve dans ces acceptions multiples : c'est l'*exemption de quelque nécessité*. On peut distinguer les espèces suivantes :

I. — **Liberté morale ou libre arbitre** : c'est le pouvoir de choisir entre plusieurs actes possibles sans y être contraint par aucune force, ni extérieure, ni intérieure. L'essence du libre arbitre consiste dans la *possibilité du choix*. Sans doute dans l'homme ce choix porte sur le bien et le mal. Mais il suffit à l'essence de la liberté que le choix soit possible entre plusieurs biens ou entre divers moyens d'obtenir un même bien ; c'est même la forme parfaite de la liberté, telle qu'elle existe en Dieu. — C'est de la liberté morale, fondement de toutes les autres, qu'il sera question dans ce chapitre. C'est la liberté *vraie*, car elle est au-dessus de toute coaction.

II. — **Liberté physique ou d'action** : pouvoir extérieur d'agir et de se mouvoir sans contrainte. C'est l'exemption de toute *violence extérieure*. Cette forme de liberté n'est que le complément de la liberté morale (198). Elle fait défaut au prisonnier et au paralytique, qui gardent la liberté essentielle : la liberté morale.

La liberté d'action a des manifestations diverses :

A) **Liberté civile** : pouvoir, garanti par les lois, de jouir des droits naturels, vg. posséder, tester, vendre, acheter, fonder une famille, aller et venir.

B) **Liberté politique** : pouvoir de participer au gouvernement de son pays : vg. par le vote.

C) **Liberté religieuse ou de conscience** : pouvoir de professer ses croyances.

D) **Liberté de pensée** : pouvoir de manifester ses opinions par la parole ou par la plume.

Nous examinerons en Morale dans quelles limites l'exercice de ces diverses libertés est légitime.

III. — **Liberté de perfection** : c'est l'affranchissement de toute passion dérégulée. Elle consiste à n'obéir qu'à la raison et aux inclinations supérieures : *Eo magis est libertas*, dit excellemment Leibniz, *quo magis agitur ex ratione*. C'est l'idéal auquel tout homme doit tendre en usant bien de son libre arbitre. « La liberté de perfection est à peu près identique à la vertu, à la sagesse ; elle s'oppose à l'esclavage, auquel on se réduit par le vice et le désordre » (1). C'est en ce sens qu'Alcuin définissait la liberté, quand il disait : « La liberté, c'est l'innocence ».

#### 208. — LES PREUVES DU LIBRE ARBITRE

L'activité volontaire complète c'est l'activité réfléchie et libre. Le premier de ces caractères n'est pas contesté ; le second est l'objet de nombreuses controverses (2). On peut tirer les preuves du libre arbitre soit du témoignage de la conscience personnelle :

(1) RABIER, *Psychologie*, p. 536.

(2) A consulter sur la liberté et le déterminisme : ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, L. III, notamment Ch. IV, VI ; L. VII, Ch. II. — *De l'interprétation*, Ch. IX. — S. THOMAS, I P., q. 82, 83. — I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 8, 9, 10. — BOSSUET, *Traité du libre arbitre*. — MAINE DE BIRAN, *Œuvres inédites*. — JOUFFROY, *Cours de droit naturel*, T. I, Ch. 1 et s. — SCHOPENHAUER, *Essai sur le libre arbitre*. — RENOUVIER, *Psychologie ; Essai d'une classification des systèmes philosophiques*. — SECRÉTAN, *La philosophie de la liberté*. — FOUILLEE, *La liberté et le déterminisme*. — J. SIMON, *Le Devoir*, L. I. — MARION, *La Solidarité morale*. — S. MILL, *Système de Logique*, L. VI, Ch. II ; *La philosophie de Hamilton*, Ch. XXVI. — BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Ch. III. — RABIER, *Psychologie*, Ch. XXXIX, LX. — PALMIERI, *Institutiones philosophicæ*, t. II, *Anthropologia*, Thes. 40. — PIAT, *Historique du problème de la liberté au XIX<sup>e</sup> siècle ; Le problème de la liberté*. — FONSEGRIVE, *Essai sur le libre arbitre*. — TH. DE REGNON, *Travaux contemporains sur la question du libre arbitre*, article dans la revue *les Etudes*, 1888. — E. NAVILLE, *Le libre arbitre*. — M. D'HULST, *Conférences de Notre Dame*, 1891, 3<sup>e</sup> conférence. — JAMES, *Principles of psychology*, C. XXVI. — BOUTROUX, *La contingence des lois de la nature*. — DE BROGLIE, *Le positivisme et la science expérimentale*, II<sup>e</sup> P., L. I, Ch. VIII.

c'est la preuve *directe* ; soit de la croyance universelle de l'humanité, de certains faits de l'ordre moral et de l'ordre social : ce sont les preuves *indirectes*, preuves de raisonnement, fondées sur le principe de raison suffisante.

#### § A. — TÉMOIGNAGE DE LA CONSCIENCE

C'est une preuve de *fait* (1). Considérons l'acte volontaire dans son ensemble :

A) **Avant** de se déterminer, on *délibère*. Or, celui qui délibère sent qu'il est libre. En effet, celui qui délibère a conscience qu'il peut choisir l'un ou l'autre des deux partis qui le sollicitent ; il n'est pas à la merci des motifs et des mobiles ; il sent au contraire que la décision est en son *pouvoir*.

B) **Au moment même** de la détermination, il a conscience qu'en prenant tel parti, il pourrait prendre le parti opposé ; il a conscience d'un *effet propre*, dont il se sent la cause unique et immédiate, qui s'ajoute à l'un ou à l'autre des motifs et le fait prévaloir.

C) **Après** sa détermination, il a conscience d'être *responsable* de cet acte ; on ne se sent responsable que de ce que l'on a fait librement.

Ainsi, conscience du pouvoir d'agir à mon gré, conscience d'un acte émané de ce pouvoir, conscience de la responsabilité de cet acte, tel est le triple témoignage de la conscience ; or, la certitude de la conscience est irrécusable (73).

**Objection 1<sup>o</sup> de Stuart Mill** : « la conscience me dit ce que je fais ou ce que je sens. Mais ce que je suis capable de faire ne tombe pas sous la conscience. La conscience n'est pas prophétique ; nous avons conscience de ce qui est, non de ce qui sera ou de ce qui peut être » (2). Bref, nous n'avons conscience que des actes *présents*, et non des actes possibles, car ce qui est possible n'existe pas encore.

(1) Le Père Buffier apporte un exemple frappant (Cf. *Œuvres philosophiques*, III<sup>e</sup> P., Ch. III). — L. NOËL, *La conscience du libre arbitre*.

(2) *Examen de la philosophie de Hamilton*, Ch. XXVI, p. 551.

**Réponse :** la conscience de la liberté n'est pas la conscience d'un *possible*, de quelque chose de *futur*, mais d'un *pouvoir*. Nous concédons qu'un possible n'existant pas encore, on ne peut en avoir conscience. Mais un pouvoir est une chose *réelle et actuelle*. Je puis donc en avoir conscience. Or, ce que je sens, ce n'est pas sans doute la *décision opposée* à celle que je prends, car elle n'existe pas ; mais je sens le *pouvoir* de la prendre, c'est-à-dire une *énergie capable* de faire équilibre à tous les motifs. C'est là ce qui rend possibles des déterminations contraires et me fait croire à leur possibilité.

**Objection II<sup>e</sup> de Hobbes, de Spinoza, de Bayle :** d'après eux la croyance au libre arbitre est illusoire. Elle provient de l'*ignorance* des causes qui nous font agir : « L'idée que les hommes se font de leur liberté vient de ce qu'ils ne connaissent point la cause de leurs actions... » (1) Hobbes apporte la comparaison de la toupie, Bayle celle de la girouette, Leibniz celle de l'aiguille aimantée. « Une toupie fouettée par des enfants, si elle avait conscience de son mouvement, penserait que ce mouvement procède de sa volonté, à moins qu'elle ne sentit qui la fouette ». Si une girouette se prenait à désirer de tourner du côté du nord et si, à ce moment même, le vent à son insu, la tournait de ce côté, ne se croirait-elle pas la véritable cause de ce mouvement ? (2) Il en serait de même d'une aiguille aimantée qui, dans l'ignorance de la force magnétique qui l'entraîne, croirait se tourner librement vers le nord (3).

**Réponse :** 1<sup>o</sup> Ces exemples renferment une confusion entre le désir et la volonté. C'est dans le sentiment de l'*effort intérieur* par lequel nous *consentons* au désir ou nous lui *résistons*, que se manifeste la conscience de la liberté. Etant donné un désir, une impulsion, nous pouvons vouloir ou ne pas vouloir nous y abandonner : tel est le pouvoir de la volonté libre. Or, il n'y a rien de pareil dans les comparaisons alléguées. Il s'agit de savoir si au moment où la toupie, la girouette et l'aiguille aimantée sont

(1) SPINOZA, *Éthique*, II<sup>e</sup> P. Scholie de la proposition xxxv.

(2) BAYLE, *Réponse aux questions d'un provincial*, Ch. cxi.

(3) LEIBNIZ, *Théodicée* I<sup>e</sup> P. § 50 (Édit. Jacques).

poussées d'un côté, elles sentent qu'elles peuvent se diriger du côté opposé. C'est précisément en cela que consiste la liberté.

2<sup>o</sup> D'après cette théorie, la croyance au libre arbitre devrait être en *raison inverse* de la connaissance que nous avons de nos raisons d'agir. *Moins* nous connaîtrions les causes qui nous déterminent, *plus* nous devrions croire à la liberté. Or, les faits attestent précisément le contraire. Quand cette connaissance des motifs nous fait complètement défaut, nous nous déclarons irresponsables ; quand nous sommes entraînés par une suggestion presque inconsciente, nous nous sentons moins libres. En revanche, nous assumons d'autant plus la responsabilité d'un acte que nous avons agi en plus parfaite connaissance de cause. L'expérience prouve donc que la croyance au libre arbitre est en *raison directe* de la connaissance des motifs et mobiles qui nous poussent à agir.

**Conclusion.** — Il peut arriver cependant des cas où la croyance à la liberté est illusoire : vg. l'aliéné, l'homme ivre, le malade en délire, l'hypnotisé, parfois se croient libres et ne le sont pas. Mais il ne faut pas juger de l'âme humaine et de ses facultés par les cas morbides. C'est donc en vain que Spinoza (1) essaie de tirer de ces faits anormaux une conclusion contraire à la liberté ; c'est comme si l'on prétendait assimiler la santé à la maladie. D'ailleurs comment l'aliéné, l'homme ivre, etc., pourraient ils s'imaginer être libres, s'ils n'avaient jamais eu la conscience de l'avoir été véritablement ? Il faut donc dire avec Bossuet : « Que chacun de nous s'écoute et se consulte soi-même, il sentira qu'il est libre, comme il sentira qu'il est raisonnable (2) ». « Ainsi un homme, qui n'a pas l'esprit gâté, n'a pas besoin qu'on lui prouve son franc arbitre, car il le sent et il ne sent pas plus clairement qu'il voit, ou qu'il vit, ou qu'il raisonne, qu'il ne se sent capable de délibérer et de choisir (3) ». Concluons enfin avec Descartes : « Nous sommes tellement assurés de la liberté et de l'indifférence qui est en nous, qu'il n'y a rien que nous connaissions plus clairement (4) ».

(1) SPINOZA, *Éthique*, III<sup>e</sup> P. Scholie de la proposition. II, p. 109.

(2) BOSSUET, *Traité du libre arbitre*, Ch. II.

(3) BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, Ch. I, § 18.

(4) *Les principes de la philosophie*, I<sup>e</sup> P., § 41.

## § B. — TÉMOIGNAGE DE L'HUMANITÉ

Tous les hommes croient à la liberté et le petit nombre de ceux qui, théoriquement, la mettent en doute, agissent comme s'ils n'en doutaient pas. « Cette croyance est naturelle et invincible <sup>(1)</sup>. » Cette croyance universelle ne peut provenir ni de l'influence des *passions* intéressées à l'étouffer; — ni de l'*ignorance*, car elle est plus précise chez les peuples cultivés; — ni d'une *illusion* persistante et générale, comme nous venons de le prouver en répondant à Spinoza, etc. (§ A); — ni de l'intervention des *législateurs* incapables d'imposer une doctrine si gênante pour les mauvais instincts dans ses conséquences morales (responsabilité, etc.); — ni de l'*éducation* ou des *préjugés*, car ils varient avec les temps, les lieux et les personnes. Elle doit donc être fondée sur l'évidence même de l'existence de la liberté; autrement elle n'aurait pas de raison d'être : ce serait un effet sans cause.

On objectera peut-être contre l'universalité de cette croyance le fait des religions *fatalistes*. Pour toute réponse il suffit de remarquer que ces religions ont cependant reconnu la responsabilité morale et la responsabilité sociale, car elles acceptent comme légitimes les lois et les tribunaux et elles parlent de remords et de satisfaction morale, ce qui serait absurde si elles n'avaient pas admis la liberté. En réalité leur fatalisme n'est pas la négation du libre arbitre mais de la liberté physique (210, § A).

## § C. — PREUVES MORALES

Toutes les notions de l'ordre moral, notamment les notions du *devoir* et de la *responsabilité*, postulent la liberté. Sans la liberté elles n'ont plus de raison d'être; elles sont inexplicables et impraticables. Donc il faut ou bien rejeter toute la morale ou admettre l'existence du libre arbitre.

(1) J. SIMON, *Le devoir*, 1<sup>re</sup> P. *La liberté*, Ch. 1.

I. — **Devoir** : nous nous sentons *obligés* d'obéir à la loi morale, d'accomplir le *devoir* qu'elle commande d'une façon catégorique (Cf. *Morale*, L. I, Ch. II). Or, devoir implique pouvoir : si je dois, je puis, comme le remarque Kant. En effet, si l'homme n'est pas libre, lui imposer une obligation est inutile ou absurde. *Inutile* s'il observe nécessairement la loi morale; *absurde* s'il la transgresse nécessairement, car « à l'impossible nul n'est tenu ».

II. — **Responsabilité** : la *responsabilité* et les autres conséquences de la moralité, le *mérite* et le *démérite*, la *vertu* et le *vice*, la *satisfaction* et le *remords* de la conscience, l'*estime* et le *mépris*, etc., supposent aussi l'existence du libre arbitre.

Nous ne nous sentons *responsables* que des actes que nous avons posés librement. Ce qui rend le *remords* intolérable, c'est la pensée qu'on pouvait s'abstenir de mal faire, si on l'avait voulu. Si le mal commis l'a été involontairement, par inadvertance (vg. on tue un de ses amis à la chasse), on éprouve des regrets mais non pas des remords. De même les *joies* de la conscience, après une bonne action, ne sont pas concevables si l'on a fait le bien forcément.

Si l'homme agit nécessairement, où sont le *mérite* et le *démérite*? le *vice* et la *vertu*? Il n'a pas plus de mérite ou de vertu que l'arbre qui donne de bons fruits; il n'a pas plus de démérite ou de vice que le lion qui dévore sa proie. C'est ainsi « qu'on ne blâme ni on ne châtie un enfant d'être boiteux ou laid, mais on le blâme et on le châtie d'être opiniâtre, parce que l'un dépend de sa volonté et que l'autre n'en dépend pas <sup>(1)</sup> ».

Si l'homme est soumis à une inéluctable nécessité, l'*estime* et le *mépris* n'ont plus de portée ni de sens. Comment estimer ou mépriser quelqu'un qui fait le bien et le mal sans le vouloir? Il faut donc conclure, avec Kant, que la moralité a pour condition nécessaire la liberté.

(1) BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, Ch. 1, § 18. M. Ad. GUILLOT, longtemps juge d'instruction, constate, dans son livre *Les Prisons de Paris* (Ch. V), que les détenus eux-mêmes ne cherchent pas à décliner la responsabilité de leurs crimes en niant la liberté.

## § D. — LA JUSTICE SOCIALE

Les peines et les récompenses, édictées par les lois humaines, sont-elles une preuve du libre arbitre ? Leibniz et à sa suite les déterministes prétendent qu'on peut concevoir les peines et les récompenses sans admettre le libre arbitre. Leibniz a imaginé une théorie de la peine qui, selon lui, peut se passer de la notion de liberté (1). Même en supprimant la liberté, les châtimens peuvent subsister comme moyen :

1° De **défense** pour la société.

2° De **correction** pour empêcher les criminels de récidiver.

3° D'**intimidation** pour arrêter ceux qui seraient tentés de les imiter.

Les récompenses persisteraient à titre d'**encouragement**.

Ces raisons prouvent que les peines et les récompenses seraient **utiles**, quand même l'homme ne serait pas libre. Mais cette théorie fausse la notion de la peine et celle de la récompense, car ces deux notions n'emportent pas seulement l'idée d'utilité, mais encore et surtout l'idée de **justice**. Aux yeux de l'opinion publique, qui est, ici, l'écho fidèle de la raison, une peine n'est vraiment peine et une récompense n'est vraiment récompense que si l'une et l'autre sont méritées. Leibniz apporte l'exemple des fous furieux et des animaux nuisibles qu'on peut détruire. C'est vrai ; mais, dans la répression, on ne traite pas les criminels comme les fous ou les animaux. Si l'on rejette le libre arbitre, cette différence de traitement n'est pas fondée. Dépouiller la justice humaine de toute considération relative à la responsabilité, au mérite et au démérite, c'est la ravalier à l'exercice du droit du plus fort.

**Conclusion** : en niant la liberté, on nie du même coup le devoir, la responsabilité, la justice, c'est-à-dire la moralité ; on ne peut les comprendre sans la liberté. La liberté est donc la seule *raison* qui rende *suffisamment* compte des faits les plus importants de la vie morale et sociale.

(1) LEIBNIZ, *Théodicée*, P. I, § 67 et s. (Édit. Jacques).

**Remarque : preuves insuffisantes.** — On a voulu voir une preuve en faveur de la liberté dans certains phénomènes moraux qui se manifestent dans la vie privée ou sociale, comme *vg.* les *lois* ; — les *promesses*, les *contrats*, les *paris* ; — les *ordres*, les *conseils*, les *prières*, les *menaces*, etc. Ces faits rappelés, on raisonne ainsi : Pourquoi supplier qui n'est pas maître de vous exaucer ? A quoi bon conseiller ou menacer qui est déterminé à agir ? Comment peut-on s'engager à faire ce qu'on ne peut exécuter ? A quoi bon faire des lois pour qui n'est pas capable d'y obéir ? etc. L'existence de ces faits suppose donc la liberté.

**Critique** : c'est bien là l'interprétation naturelle et générale de ces faits. Mais cette interprétation ne vaut que comme indice de la croyance universelle à la liberté. Il ne faut donc pas les séparer de cette preuve (§ B). Pris séparément ils n'ont pas de valeur contre un déterministe. Les *lois*, répond-il, les *contrats*, les *promesses*, les *prières*, etc. deviennent autant de *motifs d'agir* et gardent par conséquent, même sans la liberté, leur raison d'être vis-à-vis de celui qui est nécessairement déterminé à agir par le motif le plus fort. On modifie l'effet des causes fatales en modifiant ses causes : *vg.* on peut changer le cours d'un fleuve en lui créant un nouveau lit. De même en employant les *prières* etc., on *renforce* les motifs d'agir dans un sens plus que dans un autre, et finalement la volonté est déterminée dans ce sens.

Comme ces faits d'ordre moral peuvent, dans une certaine mesure, s'expliquer sans recourir à la liberté, nous rejetons comme insuffisante la preuve qu'on a parfois voulu en tirer, pour nous en tenir aux arguments décisifs apportés plus haut.

## 209. — ERREURS OPPOSÉES A LA LIBERTÉ

L'existence du libre arbitre est attestée par la conscience psychologique ; la morale l'exige rigoureusement et la justice sociale la suppose. Il semble donc qu'aucune vérité ne soit mieux prouvée, et pourtant aucune n'a été plus combattue. On peut ramener à deux les systèmes qu'on a essayé de lui opposer : le **fatalisme** et le **déterminisme**.