

I. — **Comparaison :** A) Le fatalisme est une doctrine *métaphysique et religieuse* : il explique nos actions et les événements du monde, par une cause *unique et surnaturelle* qui échappe à toute règle. — Le déterminisme est une doctrine *scientifique et psychologique* : il rend compte de nos actions et des événements du monde par des causes *multiples et naturelles*, qui obéissent à des lois.

B) Le fatalisme aboutit à l'*inertie*, le déterminisme conclut à l'*action*.

II. — **Réfutation d'ensemble :** pour les réfuter ensemble il faut leur opposer des raisons qui portent également contre l'un et l'autre. En voici deux :

A) Si l'acte volontaire n'est pas libre, soit parce qu'il subit l'influence cachée d'une force surnaturelle, soit parce qu'il résulte nécessairement du cours de nos passions et de nos idées, l'*obligation* et la *responsabilité* n'ont plus de raison d'être. En effet :

1° Qu'est-ce que notre conscience pourrait nous reprocher, quels comptes aurions-nous à rendre à Dieu, si chacun de nous a fait ce qu'il ne pouvait s'empêcher de faire ?

2° La responsabilité *morale* suppose la croyance que nous aurions pu faire notre devoir, et de plus le sentiment de l'*obligation*, car l'idéal moral n'est pas seulement désirable, il est encore *impératif*. Or ces deux éléments de la responsabilité morale impliquent l'un et l'autre la liberté et c'est justement par eux que le remords se distingue du simple regret (208, C).

3° Quant à la responsabilité *légale* ou *sociale*, elle n'existe pas non plus : si les fautes sont les effets inévitables de la destinée ou d'antécédents déterminants, il est *injuste* de les punir (208, D). Dans l'hypothèse *déterministe*, les châtimens gardent encore une raison d'utilité comme moyens de correction, d'intimidation et de défense (208, D). Mais dans la théorie *fataliste*, ils sont *inutiles*, puisque c'est le destin qu'il faudrait atteindre ; or le destin est inaccessible et inévitable (1).

B) Argument tiré du témoignage de la conscience (208, A).

(1) Nous avons raisonné dans l'hypothèse du fatalisme radical et conséquent qui nie la liberté morale, et non dans celle du fatalisme vulgaire, doctrine illogique, qui ne supprime que la liberté d'action (210, § I).

210. — LE FATALISME*

C'est une doctrine d'après laquelle l'homme serait nécessairement soumis à des influences déterminantes provenant d'une puissance supérieure. Le fatalisme attribue donc les actes de l'homme à une cause unique et surnaturelle. Il se présente sous trois formes ; on distingue le fatalisme *vulgaire*, le fatalisme *panthéistique*, le fatalisme *théologique*.

§ I. — FATALISME VULGAIRE

A. — **Exposé :** c'est le fatalisme des anciennes religions (*μοῖρα*, *fatum*, *destin*) et des Mahométans (*fatum mahometanum*, comme dit Leibniz (1)). Il soumet les événements de la vie soit à une force impersonnelle et aveugle, soit aux décrets irrévocables d'Allah. Pour toute raison il donne celle-ci : « C'est écrit, Dieu le veut », sans chercher la preuve de cette volonté divine.

B. — **Critique :** cette doctrine est : 1° **illogique et inconséquente**, car elle n'est pas, comme elle le prétend, la négation du libre arbitre. Elle tombe dans le sophisme qu'on nomme : *ignotio elenchi* (ignorance du sujet). Il y a confusion entre la *détermination intérieure* et l'*action extérieure*. En effet, c'est sur l'action que le destin pèse et non sur la volition ; ce sont les événements qu'il règle et non les volontés ; il décide de ce que nous ferons, non de ce que nous voudrions. L'homme peut toujours ou accepter le destin ou protester contre ses arrêts. Aussi voit-on les personnages antiques, soumis à la fatalité, s'estimer cependant responsables : vg. c'est en vertu du destin, qu'Œdipe tue son père, mais Œdipe ne veut pas ce meurtre.

2° **Aboutit à l'inaction**, au sophisme appelé par les anciens, le *sophisme paresseux* (*λόγος ἀργός*) : vg. serai-je reçu bachelier ? S'il est écrit que je serai refusé, j'aurai beau travailler, je serai

(1) *Theodicée*, I^e p., § 55 ; Cf. *Ibidem*, Préface, p. 36.

refusé quand même; — s'il est écrit que je serai reçu, je le serai, alors même que je ne travaillerais pas. De toute façon, le travail est inutile.

Ce raisonnement est absurde, car il repose sur cette hypothèse fautive que les événements sont directement produits par une cause surnaturelle, sans la coopération des causes secondes. Les effets ne sont prévus et écrits que dépendamment du concours des causes. « La réponse est toute prête, dit Leibniz; l'effet étant certain, la cause qui le produira l'est aussi, et si l'effet arrive, ce sera par une cause proportionnée. Ainsi votre paresse fera peut-être que vous n'obtiendrez rien de ce que vous souhaitez, et que vous tomberez dans les maux que vous auriez évités en agissant avec soin » (1).

Le seul fatalisme, *vraiment logique*, est donc celui qui se ramène au déterminisme, c'est-à-dire qui nie la liberté morale, la liberté de la détermination. C'est le cas du fatalisme *panthéistique* et du fatalisme *théologique*.

§ II. — FATALISME PANTHÉISTIQUE

A. — **Exposé** : la négation de la liberté est la conséquence logique du panthéisme (Stoïciens, Spinoza, Hegel, etc.). Tout est fatal et déterminé parce que tout dérive nécessairement de la substance divine. C'est ainsi que, d'après Spinoza, il n'y a qu'une substance unique qui est Dieu. Cette substance a une infinité d'attributs, qui se développent nécessairement en une infinité de modes finis. Deux seulement nous sont connus : la *pensée* et l'*étendue*. Les esprits sont les modes de la pensée divine; les corps sont les modes de l'étendue divine. Donc « il n'y a rien de contingent dans l'ordre des choses, car tout ce qui existe et agit est déterminé par Dieu même à l'existence et à l'action » (2).

B. — **Critique** : 1° Spinoza n'a pas démontré que tout dérive

(1) LEIBNIZ, *Théodicée*, I^e P. § 55; Cf *Ibidem*, Préface, p. 39.

(2) EM. SAISSET, *Introduction* à la traduction des œuvres de Spinoza, p. CXLVII; Cf. SPINOZA, *Ethique*, I^e P. De Dieu, Prop. XXVI, XXVII, XXIX.

nécessairement de la nature de Dieu. Le fondement de son système reste donc *hypothétique*. Or toute hypothèse doit être prouvée par les faits. Mais les faits démentent celle de Spinoza, puisque la conscience nous atteste l'existence de notre activité libre et de notre personnalité distincte (208, § A). — A ce témoignage de la conscience, Spinoza oppose une objection que nous avons réfutée (208, § A).

2° On prouve, en Métaphysique, que la liberté de choix convient éminemment à Dieu pour les actes *ad extra* (Cf. *Théodicée*). Si la liberté existe en Dieu, pourquoi n'existerait-elle pas dans quelqu'une de ses œuvres? Spinoza aurait dû prouver qu'une telle liberté répugne en Dieu (1).

§ III. — FATALISME THÉOLOGIQUE

On essaye de tirer une objection contre le libre arbitre de son apparente incompatibilité avec certains attributs de Dieu comme la *prescience*, la *bonté*.

A. — **Comment concilier le libre arbitre avec la prescience divine?** — Dieu, étant infiniment parfait, sait tout et d'une science infailible; il connaît l'avenir aussi bien que le présent et le passé, par conséquent nos décisions futures. Ces actes arriveront donc comme Dieu les a prévus. Mais des actes, absolument certains avant d'être accomplis, sont nécessairement déterminés d'avance : ils ne sont pas libres.

Réponse : l'antiquité païenne n'a pas tenté la conciliation des deux termes; elle a sacrifié l'un ou l'autre. Ainsi Aristote sacrifie la science divine et les Stoïciens la liberté humaine. Aristote admet la liberté humaine, mais son Dieu ne connaît pas le monde. Les Stoïciens, au contraire, reconnaissent une Providence dont la science embrasse tout l'enchaînement des phénomènes, mais l'homme doit se soumettre à cet enchaînement inflexi-

(1) Au lieu de cela, Spinoza se contente d'affirmer que Dieu agit par une nécessité immédiatement inhérente à sa nature, *nécessité* qu'il appelle *liberté*, faisant violence au sens usuel des mots, *Ethique*, I^e P., Définition VII; — E. SAISSET, *loc. cit.* p. CXLVI.

ble. C'est depuis le christianisme qu'on a tenté la conciliation des deux termes. Avant de rapporter les divers essais de conciliation, une remarque préalable s'impose. Il est certain d'une part que Dieu *sait tout*; autrement il ne serait plus Dieu, n'étant pas infiniment parfait. Il n'est pas moins certain d'autre part que l'homme est libre; autrement il faut rejeter le témoignage immédiat de la conscience et bannir toute certitude: c'est le scepticisme. Quand même nous n'arriverions pas à voir *comment* s'accordent ces deux vérités incontestables, l'une prouvée par la raison, l'autre attestée par la conscience, ce ne serait pas un motif suffisant pour les nier. Cette impuissance ne prouverait qu'une chose, les bornes de notre intelligence. C'est la remarque de Bossuet: «... Quiconque connaît Dieu ne peut douter que sa providence, aussi bien que sa prescience, ne s'étende à tout; et quiconque fera un peu de réflexion sur lui-même connaîtra sa liberté avec une telle évidence que rien ne pourra obscurcir l'idée et le sentiment qu'il en a; et on verra clairement que deux choses, qui sont établies sur des raisons si nécessaires, ne peuvent se détruire l'une et l'autre. Car la vérité ne détruit point la vérité... C'est pourquoi la première règle de notre logique, c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne, quand on veut les concilier; mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu, par où l'enchaînement se continue » (1).

Premier essai de conciliation : la prévision divine ne nécessite pas nos actes futurs, parce que c'est une dénomination *extrinsèque* à ces actes. Prévoir, même avec certitude un événement, ne change pas sa nature et ne le produit pas. C'est ainsi que la prédiction d'une éclipse par un astronome ne la nécessite pas: l'éclipse arrivera non pas parce qu'elle est prédite; mais elle a été prédite parce qu'elle devait arriver. De même les actes futurs n'ont pas leur cause dans la prescience divine: ils n'existent pas

(1) *Traité du libre arbitre*, Ch. IV. — Descartes a fait une remarque analogue (Cf. *Les principes de la philosophie*, I^e P.).

parce que Dieu les prévoit, mais Dieu les prévoit parce qu'ils *seront* et *tels* qu'ils seront.

La nécessité ne porte donc pas sur la nature des actes (qui peuvent être libres ou non), mais sur la prévision de Dieu qui se réalisera nécessairement, parce que sa science est infaillible. C'est ce qu'a bien compris Leibniz: « La vérité est prévue parce qu'elle est déterminée » (c'est-à-dire certaine), « parce qu'elle est vraie; mais elle n'est pas vraie parce qu'elle est prévue; et en cela la connaissance du futur n'a rien qui ne soit aussi dans la connaissance du passé ou du présent » (1).

Second essai : les adversaires insistent et disent: l'acte libre ne peut être prévu par Dieu ni dans sa réalité, car il n'existe pas encore, ni dans sa cause possible, la volonté libre; car, par définition, la volonté libre est une puissance *indéterminée*, pouvant agir ou ne pas agir, capable de choisir entre les partis contraires. Or ce qui est indéterminé ne peut être prévu.

Réplique : la difficulté par rapport à la liberté s'évanouit, si l'on admet (comme on le démontre en Théodicée) que pour Dieu il n'y a pas prévision, mais vision; prescience, mais science: *Omnia, quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia* (2). Dieu n'est pas dans le temps, il est éternel. Le caractère du temps c'est d'être successif, le caractère de l'éternité c'est d'être toujours entière. Il n'y a place dans l'éternité ni pour le passé, ni pour le futur, c'est un perpétuel présent: *Non est ibi fuit et erit, quia et quod fuit jam non est, et quod erit nondum est, sed quidquid ibi est, non est nisi est* (3). Dieu voit tout dans cet éternel présent qui embrasse tous les temps. Il connaît de toute éternité, dans une même intuition, les actes tels qu'ils sont, les actes libres comme libres, les actes nécessaires comme nécessaires, car la vision ne change rien à la nature des choses vues. C'est ainsi que, du haut d'un pont, nous pouvons voir du même regard et le cours fatal du fleuve et les personnes qui se promènent librement sur ses bords. Le témoin d'une action n'influe pas sur son existence et sa nature.

(1) LEIBNIZ, *Théodicée*, I^e P., § 38.

(2) S. THOMAS, *Summa theol.* P. I, Q. XIV, A. XIII in corp.

(3) S. AUGUSTIN, *Enarration. in Psalm.* Cl.

Dieu connaît de toute éternité tous les possibles et tous les futurs contingents. Il voit, par exemple, les différentes séries d'actes que tel homme poserait librement s'il était placé dans telles ou telles conditions; il voit la volonté de cet homme se déterminant librement; il la voit en acte. Cette connaissance ne peut nuire à la liberté. Supposons, parmi cette infinité de possibles libres, que Dieu choisisse telle série et décrète qu'elle arrivera à l'existence. Quand cette série se réalisera dans le temps, c'est-à-dire passera de la possibilité à la réalité, elle restera telle qu'elle est connue par Dieu de toute éternité, elle restera libre. Il n'y a, entre cette série connue et cette même série existante, d'autre différence qu'une différence d'état : elle est passée de l'état possible à l'état réel; mais il n'y a pas de différence de nature : de libre elle ne devient pas nécessaire. C'est la solution des théologiens *molinistes*; elle a été approuvée en ce point par Leibniz : «... Nous avons un principe de la science certaine des contingents futurs, soit qu'ils arrivent actuellement, soit qu'ils doivent arriver dans un certain cas, car, dans la région des possibles, ils sont représentés tels qu'ils sont, c'est-à-dire contingents libres. Ce n'est donc pas la prescience des futurs contingents ni le fondement de la certitude de cette prescience qui nous doit embarrasser ou qui peut faire préjudice à la liberté » (1). Etant admis que Dieu voit tout dans

(1) LEIBNIZ, *Théodicée*, I^e P., § 42. — Telle n'est pas la solution de l'école *bannésienne*. BOSSUET (*Traité du libre arbitre*, ch. VI, VIII), après avoir résumé très brièvement la théorie *moliniste* de la science moyenne, expose très longuement la doctrine *bannésienne* de la *prémotion* et de la *prédétermination physique* et s'y rallie. D'après les théologiens de cette école, « Dieu ne connaît que ce qu'il opère. » C'est donc dans ses décrets prédéterminants que Dieu connaît les actions que nous appelons libres. On conçoit difficilement comment des actes prédéterminés par Dieu peuvent demeurer libres. Je crois que tout penseur, qui n'est engagé dans aucun système d'école, soit *moliniste*, soit *bannésien*, conclura avec M. Boirac (*La dissertation philosophique*, sujet 180) contre les *Bannésiens* en disant : « Ici, ce n'est plus un mystère, c'est une contradiction. » Et ce ne sont pas les distinctions et les sous-distinctions subtiles, accumulées par les *Bannésiens* pour sauver la liberté, qui sont capables d'infirmer cette conclusion; elles laissent au contraire l'impression d'efforts désespérés. Les *Bannésiens* devraient aussi se souvenir qu'ils sont, sans le vouloir assurément, les alliés naturels des déterministes contemporains, comme ils le furent jadis

un éternel présent, il n'y a donc plus de difficulté par rapport à la liberté humaine et à la science divine (1). La difficulté est déplacée. Il s'agit d'expliquer la coïncidence du temps et de l'éternité. Comment concevoir que Dieu connaisse comme présent ce qui est pour nous l'avenir? La chose n'est peut-être pas aussi incompré-

des Calvinistes qui se réclamèrent de leur doctrine : *Fas est ab hoste doceri*. Est-ce pour ce motif que le R. P. Monsabré, dans l'une de ses belles *Conférences de Notre-Dame* (Année 1876, 6^{me} C.), a parlé du *Molinisme* sur un ton et avec des égards, dont les disciples de Bañes et de Billuart ne sont pas coutumiers? Toujours est-il que l'éminent conférencier, tout en laissant deviner sa naturelle préférence pour la *prémotion physique*, a déclaré hautement que d'un côté comme de l'autre on était « en bonne compagnie... »

C'est un point très contestable et très contesté de savoir si saint Thomas a vraiment admis la doctrine de la *prémotion physique*. Nombre de théologiens prétendent même que cette opinion n'est pas le fait de l'école thomiste tout entière; elle ne remonterait pas au delà du XVI^e siècle. Ce fut Bañes, théologien espagnol, qui eut le mérite de la réduire en corps de doctrine : d'où le nom de *Bannésiens* donné à ses défenseurs. C'est ce que semble avoir nettement établi le P. Schneemann (*Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia, initia et progressus enarravit Gerardus Schneemann, S. J.* — Friburgi Brisgoviae, Sumptibus Herder, 1881). On lira aussi avec plaisir le très intéressant ouvrage du P. Théodore de Régnon (que Mgr d'Hulst n'a pas craint d'appeler un « métaphysicien de premier ordre » *Conférences de Notre-Dame*, Année 1891, p. 370). Cet ouvrage a pour titre : *Bañes et Molina* (Paris, H. Oudin, 1883). Il n'est que juste d'indiquer la réponse du R. P. Dummermuth, O. P. : *S. Thomas et Doctrina præmotionis physicæ seu Responsio ad R. P. Schneemann S. J. aliosque scholæ thomisticæ impugnatores*. Parisiis, 1886. — Le P. Victor Frins, S. J. répliqua au P. Dummermuth par l'ouvrage intitulé : *Sancti Thomæ Aquinatis O. P. doctrina de cooperatione Dei cum omni creatura creata præsertim libera, seu S. Thomæ prædeterminationis physicæ ad omnem actionem creatam adversarius* (Paris, Lethielleux, 1893). Nouvelle réponse du P. Dummermuth : *Defensio doctrinæ sancti Thomæ Aquinatis de promotione physicæ* (Louvain, 1895). — Dernière réplique du P. Frins dans la revue les *Etudes*, mai 1896, p. 142 et s. Cf. *Ibidem*, mai 1893, p. 37 et s. un article du P. Portalié.

DERNIÈRE REMARQUE. — On est étonné de voir Bossuet entrer si peu dans l'idée du système de Molina qu'il l'expose à peine et le réfute à la légère. Ne serait-ce pas parce que la tendance de son esprit autoritaire et très favorable au pouvoir monarchique absolu l'a naturellement incliné vers le système des décrets prédéterminants, qui sauvegardent d'emblée l'omnipotence divine, au détriment de la liberté humaine?

(1) A. GRATRY, *De la connaissance de l'âme*, t. I.

hensible qu'elle le paraît de prime abord. Est-ce que nous ne connaissons pas dans le présent le passé qui n'est plus ? (111) Pourquoi Dieu ne pourrait-il pas connaître dans le présent le futur qui n'est pas encore ? Tous les temps sont présents à l'intelligence divine, parce que l'éternité, dans sa simplicité indivisible, équivaut à un temps indéfini. C'est pourquoi tout ce qui arrive dans le temps est connu par Dieu comme présent et n'a la raison de passé ou de futur que relativement à une autre partie du temps. C'est ainsi que, dans un cercle, le centre regarde simultanément tous les points de la circonférence et est avec chacun d'eux dans le même rapport, tandis que les points de la circonférence sont disposés dans un ordre successif et qu'on peut distinguer entre eux des relations d'avant et d'après (1). A la place du centre, mettez un œil voyant de tout côté et la comparaison sera plus frappante encore.

Conclusion : quand même cette concordance de la durée successive avec un éternel présent serait pour nous absolument inexplicable, on n'en pourrait rien conclure contre la liberté. C'est une autre question ; c'est l'une des faces du difficile problème de la coexistence du fini et de l'infini. La solution de S. Thomas a le grand mérite de mettre la difficulté là où elle est. Elle n'est pas dans la conciliation de la liberté humaine et de la science divine, puisque la vision d'un acte accompli sous nos yeux n'en modifie pas l'essence ; il reste libre s'il est libre, il reste nécessaire s'il est nécessaire. Mais la difficulté est de comprendre comment Dieu peut connaître le passé et le futur dans l'éternel présent de sa connaissance infinie. La raison montre clairement qu'il en *doit* être ainsi : autrement il y aurait en Dieu, succession et changement, donc imperfection, ce qui répugne. Par conséquent il n'y a pas de contradiction. Mais *comment* cela est-il ? Là est le mystère et il est bien à sa place dans l'infini. On peut essayer, comme nous l'avons fait, de soulever un coin du voile ; mais l'intelligence humaine ne saurait le soulever complètement. Rien d'étonnant que le fini ne puisse comprendre l'infini, car l'infini déborde de toute part le fini. Or, comprendre c'est évaluer. La connaissance

(1) S. THOMAS, *Contra gentiles*, L. I, C. 66.

parfaite consiste dans une sorte d'équation entre le sujet connaissant et l'objet connu : *Adæquatio rei et intellectus*. Quand rien de l'objet ne reste en dehors des prises de l'intelligence, il y a connaissance parfaite, *compréhension*. « Nous ne savons le tout de rien » dans la nature créée ; comment saurions-nous le tout de l'Être incréé ? L'infini seul peut comprendre l'infini.

B. — Comment concilier le libre arbitre avec la bonté divine ? — Le libre arbitre implique, chez l'homme, à cause de l'imperfection inhérente à tout être créé, la possibilité de faire le mal, et par conséquent l'expose au démérite et au châtement. Comment admettre que la bonté divine ait donné à l'homme un pouvoir si dangereux ?

Réponse : 1° Le libre arbitre implique aussi le pouvoir de bien faire ; l'homme peut donc s'en servir pour son bonheur. En usant des moyens mis à sa disposition par la Providence, il peut non seulement éviter le mal, mais acquérir une grande facilité à pratiquer le bien.

2° La liberté est la condition de la *responsabilité* et du *mérite* pour l'homme. Dieu a traité la créature raisonnable avec respect et honneur en lui permettant de coopérer à l'œuvre de son bonheur. Le bonheur, obtenu par la liberté humaine aidée du concours divin, n'est pas un don pur et simple, c'est une conquête, c'est une récompense ! (Cf. *Théodicée*, Problème du mal).

Remarque : comment concilier le libre arbitre avec la *tout-puissance* de Dieu ? (Cf. *Théodicée*, Le concours divin).

211. — LE DÉTERMINISME EN GÉNÉRAL

Les phénomènes physiques sont sous la dépendance des circonstances, présents, absents et variant avec elles. Ils sont régis par le principe : *Dans les mêmes circonstances, les mêmes causes produisent les mêmes effets*. Il n'en est pas ainsi pour les actions volontaires : elles sont *indépendantes* des circonstances qui les accompagnent. Après une action, nous sentons que *les circonstances restant les mêmes, nous aurions pu agir autrement*. L'idée

de *liberté* est donc en complète opposition avec l'idée de *détermination* (208, A).

Les défenseurs du déterminisme universel prétendent au contraire que les actes volontaires dépendent des circonstances et sont le résultat nécessaire des antécédents une fois posés. On distingue trois formes principales du déterminisme, selon la nature des phénomènes que l'on considère en relation avec les actes volontaires : 1° le déterminisme *scientifique* ; — 2° le déterminisme *physique et physiologique* ; — 3° le déterminisme *psychologique*.

Parlant *en général* on peut dire que le déterminisme est le système de ceux qui assimilent les lois du monde moral aux lois du monde physique et qui soutiennent conséquemment que la volonté est déterminée par des influences nécessitantes.

212. — DÉTERMINISME SCIENTIFIQUE

Il consiste à opposer la liberté soit aux conclusions de certaines sciences *particulières*, comme la *statistique*, soit aux *principes* et aux résultats de la science positive *en général*.

§ A. — STATISTIQUE ET LOIS DES GRANDS NOMBRES

I. — **Objection** : Fr. Bernouilli a établi cette loi du calcul des probabilités, qu'on nomme « lois des grands nombres ». Qu'on examine un très grand nombre d'événements, ces événements, envisagés isolément, semblent ne dépendre que du hasard ; mais considérés dans leur ensemble ils présentent une *grande régularité*. Les résultats de la *statistique*, qui sont l'expression de la loi des grands nombres, prouvent que dans une contrée déterminée on peut prévoir le nombre de meurtres, de vols, de suicides, de mariages, etc., qui auront lieu dans une année, quoique chacun de ces actes, considéré séparément, semble dépendre de la liberté humaine.

II. — **Réponse** : 1° D'une année à l'autre, les nombres relevés par les statistiques ne sont que relativement constants ; il y a toujours des variations susceptibles d'être mises au compte de la liberté.

2° Les statistiques ne régissent que la *collection* des individus et non les *individus eux-mêmes* ; elles ne déterminent que les *moyennes* et non les *cas particuliers*. C'est pourquoi Cl. Bernard disait : « Le médecin n'a que faire de ce qu'on appelle la *loi des grands nombres*, loi qui, suivant l'expression d'un grand mathématicien, est toujours vraie en général et fautive en particulier. » (1) Quand même il y aurait, chaque année, tant de meurtres dans une région, cela ne contraint aucunement tel ou tel individu à commettre un assassinat.

3° On ne peut rien conclure des statistiques contre la liberté. En effet, la liberté est une cause irrégulière, dont les interventions opposées se compensent et s'annulent. Or les statistiques ne mettent en lumière que les déterminations régulières, c'est-à-dire les résultats des causes constantes et fatales. Elles éliminent forcément l'action des causes variables et libres.

§ B. — LA LIBERTÉ ET LE PRINCIPE DE CAUSALITÉ

On objecte ensuite que la liberté est en opposition avec certains principes de la science, comme le principe de *causalité* et le principe de la *conservation de l'énergie*.

I. — **Objection** : c'est un argument que Kant tire du déterminisme de la nature. (2) L'esprit humain croit spontanément que *tout ce qui arrive a une cause* et la science constate que tout se tient dans la nature. Tous les phénomènes sont reliés entre eux par des rapports nécessaires et forment des séries régulières, où « chacun d'eux est appelé par ceux qui le précèdent et appelle à son tour ceux qui le suivent. » (3) De la sorte, le phénomène conséquent

(1) *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, II^e P., ch. II, § IX, p. 242-243.

(2) *Critique de la raison pure*, Trad. Tissot, T. I, n. 530 et suiv.

(3) LACHELIER, *Fondement de l'induction*.