

elles résultent du développement même de la vie et du conflit des êtres finis agissant ensemble dans le temps et dans l'espace. Il en est du *châtiment* comme des épreuves. Toute faute mérite punition, d'accord ; mais la peine doit être un *bien*, non un *mal* : il ne faut pas punir pour punir, rendre le mal pour le mal, mais punir pour amender le coupable et réparer le tort qui a été fait. Le système pénitentiaire, admis chez les peuples civilisés, reconnaît à la peine un but moral et la distingue ainsi de la vengeance (1). Seulement, la peine amène la souffrance à sa suite, en vertu des lois de la vie du cœur : le coupable sent le bien comme mal aussi longtemps que son état moral n'est pas modifié. La justice divine n'est pas plus inexorable que la justice humaine. Justice et amour ne font qu'un en Dieu. Ces exemples suffisent pour signaler les préjugés et les lacunes qui existent encore dans l'esprit de la plupart des hommes au sujet du bien et du mal. Or, quand l'intelligence n'est pas mieux fixée sur ces notions fondamentales, faut-il s'étonner qu'on fasse si souvent le mal en croyant bien faire ?

L'homme peut choisir entre le bien et le bien ; il peut choisir également entre le bien et le mal, pourvu qu'on reconnaisse qu'il fait le mal non en vue du mal, mais en vue du bien, avec lequel il le confond ou qui y est engagé de quelque manière. Que faut-il penser maintenant des cas suivants ? Le choix est-il possible entre le *bien* et un *bien mélangé de mal*, par exemple entre un acte de dévouement et un acte d'égoïsme, entre le devoir et l'intérêt personnel ? Il n'y a pas de doute, puisque le choix entre le bien et le

(1) ROEDER, *zur Begründung der Besserungstheorie*. Heidelberg, 1847.

mal n'existe, en réalité, qu'entre le bien et un mélange de bien et de mal, par l'impossibilité où nous sommes de faire le mal pour le mal. Mais il faut remarquer que la préférence accordée aux mobiles intéressés ou passionnés s'efface graduellement ou devient moralement impossible lorsque l'esprit s'élève au degré supérieur de culture. Si le mal ne doit pas disparaître complètement du monde, du moins il diminue en intensité et en étendue à mesure que le règne de la vérité, de la justice et de la charité s'avance. Le salut est promis à la raison. L'homme, sans doute, ne peut éviter tout contact avec le mal, mais il ne doit pas le réaliser lui-même, ni le faire passer pour un bien ou laisser croire qu'il est dupe de cette confusion.

Entre *deux maux*, dit-on, il faut choisir le moindre. Cet aphorisme s'applique moins au mal accompli sciemment qu'au malheur qui survient dans la vie, indépendamment de la volonté. Quand deux événements fâcheux nous menacent, la prudence commande d'affronter le moindre, si nous n'avons pas de motif sérieux de nous exposer à l'autre. Mais entre deux actions mauvaises le choix est impossible, à moins que l'une d'elles ou toutes deux ne soient regardées comme des biens en tout ou en partie. Ici se présentent de nouveau les diverses circonstances énumérées plus haut, d'après lesquelles le mal fait l'effet d'un bien pur ou d'un bien accompagné de mal. Un malfaiteur choisit entre un vol et un mensonge ; un meurtrier, entre un assassinat par le fer ou le poison ; mais l'un et l'autre agissent d'après cette conviction vulgaire que le bien sort du mal et que les hommes doivent tous souffrir ou faire le mal pour arriver au bien. Si l'esprit pouvait choisir entre le mal et le mal comme tels, il pourrait aussi se perdre à l'infini dans l'abîme de l'imperfection, car le mal n'est pas moins multiple que le bien, ce qui est contraire à l'ex-

périence et à la raison. Il reste toujours quelque bonne pensée dans la conscience la plus pervertie.

Reste à examiner les deux derniers cas. Peut-on choisir entre une action mauvaise et une action dans laquelle le mal s'unit au bien, par exemple entre un meurtre et un duel? Si le mal est reconnu comme tel, le choix est moralement impossible : il faut faire ce qui est partiellement bon ou s'abstenir, pour ne prendre aucune part au mal. Si le mal est pris pour un bien ou pour un mal mélangé de bien, le cas change et le choix se fait soit entre un bien et un mélange, soit entre deux biens mélangés de maux. Que faut-il décider dans cette dernière circonstance, lorsqu'on vise, par exemple, deux buts qui sont à la fois bons et mauvais, un plaisir et un intérêt personnel, défendus par les convenances ou par la loi? Le choix est possible, à cause du bien qui se rencontre dans les deux actes, et doit se faire en faveur du plus grand bien ou du moindre mal. Mais celui qui s'est élevé à la culture de la raison s'abstiendra, plutôt que de participer au mal par sa volonté. Le plaisir et l'intérêt ne doivent pas être recherchés pour eux-mêmes. La seule fin de la volonté est le bien, et le seul motif digne de la raison, le respect du bien; faire le bien parce que c'est bien résume toute la loi. L'esprit qui a reconnu cette loi comme exacte et certaine ne choisira pas entre des actions qui sont en partie répréhensibles.

6. D'après son *objet*, la volonté est *personnelle* ou *désintéressée*, selon qu'elle se porte sur le bien du moi ou sur le bien général.

La volonté personnelle n'est pas mauvaise en elle-même : chacun peut vouloir son bien en réalisant son essence, son amélioration, en développant ses tendances rationnelles, sa félicité, comme résultat de l'accomplissement du devoir. Rien de plus juste, en ce sens, que le désir

du bonheur. Mais chacun doit aussi, quand il acquiert la conscience de sa limitation, vouloir son bien dans ses justes rapports avec le bien de tous les êtres de la création. Sinon, la volonté devient *égoïste*, en méconnaissant que le bien de chacun est subordonné au bien de tous.

La volonté *désintéressée* tend au bien de tous les êtres, conformément à l'ordre du monde. La métaphysique enseigne que tout être a une fin, que cette fin consiste dans le développement intégral de sa nature, et qu'elle fait partie de la fin générale de la création. L'ordre est le mouvement régulier de toutes choses vers cette fin (1).

Chacun doit cultiver sa volonté dans la double direction de l'immanence et de la transcendance, en rapportant son propre bien au bien de tous et en poursuivant le bien de tous pour son propre bien. De l'union de tous les êtres vivant dans le même monde résulte, en effet, la loi de *solidarité*. De même que, dans un organisme, chaque membre souffre de la souffrance des autres, de même, dans le monde, chaque être qui manque à son rôle laisse une lacune qui s'étend de proche en proche, et chaque être qui atteint sa mission facilite la réalisation de la destinée de tous. Les membres d'une famille, les citoyens d'un État, les nations et les races du globe sont solidaires entre eux, qu'ils le veuillent ou non, comme parties d'un même tout; et l'humanité terrestre tout entière est solidaire du règne animal et du règne végétal, qui se développent avec elle sur le même point de l'espace. D'où il suit que le bien d'autrui est une *condition* de notre propre bien et que chacun, individu ou peuple, se fait tort à lui-même en ne contribuant pas, dans la mesure de ses forces, au perfec-

(1) TH. JOUFFROY, *Cours de droit naturel*, 29^e leçon. 1842.

tionnement des autres. C'est ainsi que l'intérêt du moi s'harmonise avec l'intérêt général de la création. Cette harmonie est méconnue, d'un côté par les matérialistes, qui sacrifient le monde au moi, de l'autre par les panthéistes et les mystiques, qui prêchent le renoncement à soi-même. On peut dire, avec le sage du Portique, qu'il n'y a qu'un seul droit, un seul État, que l'homme est citoyen du monde ou membre de la cité de Dieu, mais il ne faut pas absorber la personnalité dans l'État, ni la nationalité dans le cosmopolitisme. On peut dire aussi, avec les âmes contemplatives, que l'homme doit s'attacher à Dieu de tout son esprit et de tout son cœur, mais il ne faut pas oublier l'action pour la spéculation. L'homme a des devoirs à remplir envers ses semblables et des droits à faire valoir dans le monde. Qu'il développe sa personnalité et réalise de mieux en mieux sa propre mission : voilà son droit ; qu'il travaille au bien général et se dévoue à l'humanité : voilà son devoir. Ces deux manifestations de la volonté ne sont pas divergentes et hostiles, mais convergentes et complémentaires.

7. D'après sa *source* et son *degré de culture*, la volonté est sensible ou non sensible, c'est-à-dire individuelle ou générale. La volonté *individuelle* a pour objet un bien particulier, qui se réalise dans le temps et qui intéresse le moi ou le non moi. La volonté *générale* s'applique à une fin éternelle et rationnelle à poursuivre dans la vie infinie. Au-dessus de ces deux modes se place la volonté *absolue*, indéterminée, qui embrasse le bien un et entier et qui est dans l'organisme de la volonté ce qu'est la connaissance indéterminée dans l'organisme de la pensée. La volonté va invariablement au bien ; mais le bien se présente à la conscience soit comme bien individuel, qui doit se faire à tel ou tel moment de la durée, soit comme bien général, qui reste

valable pour tous les temps, soit comme bien absolu, qui comprend en soi tous les ordres du bien. De là trois modes de la volonté, qui se coordonnent aux notions individuelles, aux notions générales et aux notions absolues et qui correspondent aux trois degrés de culture de l'esprit.

La volonté dans son essence est *absolue*, car elle est la détermination propre de l'esprit, comme cause première, indépendante de toute influence extérieure. Elle est absolue encore d'après son but, puisqu'elle doit faire le bien, tout le bien, rien que le bien, et que le bien est le divin qui se réalise dans l'infinie présence, et qui doit être accompli par cela seul qu'il est divin. Faire le bien pour le bien, c'est agir divinement ou donner à la volonté le caractère de l'absolu au point de vue du motif qui la guide.

La volonté est *générale* quand elle poursuit comme fin la réalisation d'une idée éternelle de la raison, qui devient un idéal pour toute la vie. Elle est constante et immuable en elle-même, puisqu'elle ne change pas d'objet ; mais elle se diversifie selon la vocation des esprits, c'est-à-dire selon les divers ordres d'idées générales que la raison nous offre et que nous prenons pour but dans la société. L'un s'adonne, de préférence, à la recherche du *vrai* ; l'autre, à la culture du *beau* ; un troisième, à l'application du *juste* dans la vie publique. Mais, comme le vrai, le beau, le juste, l'utile, la vertu, la piété, l'éducation, qui divisent les carrières des hommes, sont eux-mêmes des biens et que la volonté absolue embrasse le bien un et entier, il est évident que l'esprit ne peut pas se borner à un but partiel, mais doit, autant que possible, atteindre l'ensemble des buts de la vie. Il faut que l'homme ne reste étranger à aucun bien, ni à la science, ni à l'art, ni à l'industrie, ni aux affaires publiques, puisqu'il a pour mission de se développer tout entier ou de réaliser tout son bien ; il peut

seulement, à cause de la limitation de la vie, faire un choix entre ces biens, se consacrer à l'un ou à l'autre d'une manière prédominante, comme objet de sa volonté générale, et grouper les autres autour du but principal de son activité, en les éloignant, mais sans les perdre de vue.

La volonté générale et la volonté absolue sont toutes deux non sensibles et correspondent à la pensée et au sentiment des choses rationnelles ou divines. Cette face supérieure de la volonté ne se perfectionne qu'à mesure que l'esprit s'éclaire et que le cœur se purifie. La science est donc une condition de la *culture* de la volonté, comme elle est une condition de l'éducation du sentiment. L'homme ne saurait choisir le vrai, le juste ou le beau, comme objets de sa vocation, sans les connaître, et s'applique d'autant plus à les manifester qu'il les connaît mieux. Le motif moral ne se présente dans sa pureté à la conscience individuelle qu'avec la notion pure du bien. La même loi se vérifie dans l'histoire des peuples. La cruauté des sauvages est un indice de l'oubli des idées divines qui président à l'activité des hommes. Les nations passent de la barbarie à la civilisation, de la passion à la vertu, de la guerre à la paix quand la pensée de Dieu, le sentiment de l'ordre moral et la conscience d'un idéal rationnel commencent à germer dans les âmes. Aussitôt qu'une idée illumine l'esprit et remue le cœur, elle attire la volonté et devient un but pour la vie. C'est ainsi que la notion de l'humanité, une fois reconnue, sollicite la volonté à combattre tout ce qui répugne aux droits naturels de l'homme, à détruire l'esclavage, à briser le despotisme, à effacer les inégalités sociales les plus révoltantes, et communique aux mœurs un caractère tout nouveau, qui rend désormais impossibles les horreurs d'un autre âge.

La volonté *individuelle* est la volonté d'un bien déter-

miné qui s'effectue dans le temps. L'homme ne fait pas le bien en général, il veut à chaque moment un bien particulier, qui change dans le cours de la vie. La volonté se détermine d'une manière continue au point de vue de son objet et de ses motifs. Le bien qui s'accomplit ainsi dans le temps n'est pas étranger à l'idée générale du bien, il en est une image fugace et toujours nouvelle. C'est ainsi que les œuvres du poète ou du savant sont conformes à l'idée qu'il se forme du beau ou du vrai. La volonté individuelle n'est donc que l'*application* de la volonté générale ou absolue aux circonstances multiples qui se présentent dans la vie. Comme le sensible et le non-sensible s'unissent, comme les principes éclatent dans les faits, la volonté générale et la volonté individuelle se combinent, et de ce cette harmonie résulte le choix du *mieux*.

Cette division de la volonté trouve son application dans la métaphysique, quand on reconnaît Dieu comme étant, à la fois, la *providence générale*, qui règle éternellement le plan de l'univers, et la *providence spéciale*, qui pourvoit à tout, qui détermine à tout instant, dans la continuité de la vie, ce qui est le mieux pour tous et pour chacun, eu égard à toute la situation du monde.

8. D'après la *force*, considérée en elle-même, dans son mouvement ou dans son élasticité, la volonté est énergique ou faible, violente ou douce, vive ou lente, raide ou flexible. Ces manifestations diverses de l'activité volontaire sont permanentes ou habituelles, lorsqu'elles expriment le caractère et le tempérament, passagères ou transitoires, quand elles marquent les moments succesifs du développement de notre spontanéité dans la vie. Dans ce dernier cas, la volonté se fortifie ou s'affaiblit, s'élève ou tombe d'une manière brusque ou continue, lente ou rapide, en passant par tous les degrés de l'énergie, depuis le ca-

price ou la velléité la plus légère jusqu'à l'obstination et à l'héroïsme.

Le *caprice* désigne une volonté faible et sans consistance, qui flotte au gré des circonstances ou des excitations du dehors. L'*obstination* ou l'*opiniâtreté* est une volonté énergique, mais exclusive, au service d'une opinion personnelle qui paraît évidente, mais dont l'objet est mal déterminé. On s'obstine dans une erreur quand on croit avoir raison; si l'erreur fait place à la vérité, l'obstination change de nature et s'appelle *fermeté*. Rendre témoignage de la vérité est un devoir qui ne souffre pas d'accommodement. La volonté *héroïque* est celle qui adhère au bien, au juste, au vrai, en dépit de tous les obstacles suscités par les intérêts de la nature sensible, qui préfère la mort au déshonneur. Mais la volonté la plus puissante a encore son élasticité : souplessé n'est pas mollesse; la rigidité qui se rencontre dans l'entêtement n'est pas un indice de force, mais de dureté; la véritable force morale n'exclut pas la douceur ni la prudence. La volonté ne doit pas entraîner l'esprit, mais rester à son service pour l'accomplissement de sa fin, au moment qu'il juge opportun. Le choix du mieux entre tous les biens possibles demande une extrême circonspection et suppose une volonté qui se prête à des ménagements, non pour reculer devant le péril, mais pour faire le devoir avec plus de délicatesse et moins de froissements pour autrui.

9. D'après ses rapports, enfin, avec la *conscience* du bien et du mal, par conséquent avec la vie et la destination de l'esprit, la volonté est *morale* ou *immorale*. La première est la bonne volonté; la seconde, la mauvaise volonté ou la volonté perverse; l'une est positive, conforme à la voix intérieure, et consiste dans l'intention de bien faire; l'autre est négative, opposée au dictamen de la conscience, et

réside dans l'intention de faire le mal. De là, les hommes de bonne volonté, qui méritent tout appui, quels que soient leurs antécédents, et les hommes de mauvaise volonté, qui méritent le blâme, quelle que soit leur position.

La *bonne volonté* est nécessairement dans un rapport positif et fortifiant avec la vie des êtres raisonnables. Elle inspire à l'homme le sentiment de sa dignité, elle le soutient dans les revers, l'encourage dans le succès, exerce une influence salutaire sur toute son activité; elle lui communique en toutes circonstances la paix et la sécurité. La bonne volonté est le vrai mérite, comme la bonne conscience, d'où découle la sérénité de l'âme, est la plus haute récompense du devoir accompli. Celui qui fait le bien dans la mesure de ses forces n'a rien à se reprocher ni rien à craindre. Il peut souffrir et être brisé dans le conflit des événements, mais il est calme et se repose avec confiance en la Providence, qui fait mûrir le bien. Il peut se dire : Je n'ai pas été envoyé sur la terre pour garder ma vie, mais pour remplir mon devoir. Dans la prospérité, la bonne volonté est la joie de la vie, comme elle en est la consolation dans l'adversité. La gaieté, ce doux parfum de la vertu, ne se fait sentir que dans la conscience pure. La volonté morale se développe et se détermine à tous les points de vue dans le système des devoirs.

La *mauvaise volonté* se trouve, au contraire, dans un rapport négatif et débilitant avec l'activité et la destination de l'esprit. Elle trouble l'âme, aigrit le caractère, assombrit la vie, parce qu'elle est forcément en contradiction avec les lois de la nature et de la société humaine. Elle empoisonne les sentiments bienveillants, l'amour, la pitié, la gaieté, elle devient le tourment de la vie, en attendant qu'elle plonge la conscience dans le désespoir. Mais, comme elle se fonde en partie sur l'ignorance et sur le doute, il

est impossible qu'elle s'égaré jamais dans la voie du mal d'une manière permanente, pour la vie entière. La psychologie établit que la volonté est liée au bien, et la métaphysique enseigne que Dieu veut le salut de tous les êtres raisonnables, que cette volonté sainte doit s'accomplir pour tous, au temps marqué par le développement de chacun, et qu'ainsi toutes les créatures, aujourd'hui perdues dans le mal, rentreront un jour dans la bonne voie, avec l'aide de Dieu et de leurs semblables. C'est ce que soutenaient aussi les premiers Pères de l'Église chrétienne (1).

10. La *liberté* de l'esprit concerne à la fois la pensée, le sentiment et la volonté. L'âme est libre ou servie dans toutes les faces de sa nature et dans toute la série de ses actes ; mais sa liberté signifie qu'elle est la propre cause et la *cause première* de son activité, par conséquent, qu'elle est douée de *volonté*. Ce n'est que par l'effet de notre vouloir que le cours de nos pensées et de nos sentiments peut être libre. C'est donc au sujet de la volonté qu'il faut examiner la question du libre arbitre.

Aucune propriété de l'esprit n'a donné lieu à plus de contestations que la liberté. On n'est pas encore d'accord sur la valeur de ce mot, sur son étendue, sur ses conditions, sur ses rapports avec la volonté, avec l'esprit, avec les motifs de nos actes. Tantôt on entend par là l'activité purement spontanée, tantôt l'activité volontaire, tantôt l'activité consciente ou réfléchie, tantôt enfin l'activité rationnelle. En maintenant la distinction établie entre la *liberté*, la *volonté* et la *spontanéité*, nous prenons la liberté, dans le sens moral, comme exprimant l'activité accompagnée de conscience, ce qui implique la volonté et la

(1) H. RITTER, *Geschichte der christlichen Philosophie*. 1841. — E. VACHEROT, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*. 1846.

spontanéité ; car tout acte de conscience est volontaire, et tout acte volontaire est spontané. La liberté est donc, pour nous, « la propriété que possèdent les êtres raisonnables de se décider en conscience à faire le bien ou le mal » : c'est ce qu'on appelle le *libre arbitre*, la *liberté morale* ou la *liberté de choix*. Cette définition concorde avec celle de Pélagé : *unum semper ex duobus agere, quum semper utrumque possumus*, et avec celle des Jésuites : *facultas qua homo, positis omnibus ad agendum requisitis, potest agere vel non agere*.

La *liberté rationnelle* ne diffère pas en nature, mais seulement en degré, de la liberté morale : elle en est l'idéal, le but, l'achèvement. Elle suppose que l'esprit est assez éclairé pour se décider toujours en faveur du bien, contre le mal, ou pour agir en toutes circonstances conformément à la raison. Le libre arbitre est une volonté arbitraire, qui est engagée tantôt dans le bien, tantôt dans le mal, et dont le plus haut mérite est de pouvoir ne pas pécher (*posse non peccare*) ; la liberté rationnelle est la liberté divine, toujours droite et ferme, dont le mérite est de ne pouvoir plus pécher (*non posse peccare*). L'homme doit, par le libre arbitre, s'efforcer d'acquérir la liberté rationnelle, en s'élevant, à mesure qu'il se perfectionne, au-dessus de la possibilité morale de mal faire. Qu'il fasse le bien ou le mal, il est libre ; mais d'un côté est l'usage, de l'autre l'abus de la liberté. C'est dans l'usage et non dans l'abus qu'un être raisonnable montre le mieux qu'il est libre.

La liberté n'est pas une propriété matérielle, mais *formelle*, inhérente à la détermination propre et consciente. Elle est à la *causalité* de l'esprit comme la *forme* est au fond : elle est la forme de la volonté réfléchie. Quand on demande *comment* est l'esprit, en tant qu'il pose lui-même ses actes en connaissance de cause, on reconnaît qu'il est

libre. La causalité, voilà le fond ; la liberté, voilà la forme pour le moi. Dans la nature, il y a des causes aussi, mais elles ne sont ni volontaires ni conscientes : les corps agissent comme des forces aveugles et gravitent vers leur centre d'une manière fatale ; leur activité est liée, enchaînée, continue. La fatalité est la forme de la causalité physique, comme la liberté est la forme de la causalité spirituelle.

Ce rapport entre la liberté et la causalité de l'esprit nous permet d'écarter déjà l'objection la plus commune que les fatalistes formulent contre le libre arbitre : un acte libre serait un acte sans cause ; dès que la cause est connue, l'acte n'est plus libre ; la thèse de la liberté est donc la négation du principe de causalité (1). Cette objection est un oubli complet de la nature de l'esprit, qui est de vivre en soi et d'agir de soi comme cause. Loin de nier la causalité, le libre arbitre en est une forme et repose sur la distinction des esprits et des corps, des causes libres et des causes fatales.

Le *domaine* de la liberté est la *vie*, c'est-à-dire la série des actes ou des états qui marquent le devenir et le développement de l'esprit. La liberté s'étend aussi loin que la causalité de l'âme, mais pas au delà : comme notre causalité est certaine, la liberté l'est aussi ; mais comme notre causalité est bornée, la liberté a également ses bornes : elle a pour objet tout ce à quoi s'applique notre détermination propre. L'esprit est cause de ses *actes*, non de ses propriétés ou de son essence ; il règle la succession de ses états, non les lois, ni les conditions de leur existence : tel est aussi le champ de la liberté. Dans ces limites, la liberté

(1) B. CONTA, *Théorie du fatalisme*, chap. III, sect. IV. Bruxelles, 1877.

est manifeste, parce que chaque phénomène de la vie spirituelle provient directement, comme nous l'avons souvent constaté, non d'un phénomène antérieur, mais de l'initiative de l'esprit tout entier, agissant comme volonté ou comme raison déterminante. Les auteurs qui ne saisissent pas de lien de causalité entre l'esprit et ses actes, qui ne cherchent la cause d'un phénomène de conscience que dans un état précédent et s'efforcent de remonter jusqu'à l'origine de cette série, ne peuvent trouver dans l'activité de l'âme qu'un enchaînement fatal où tout est déterminé par tout, excepté par l'esprit lui-même (1).

La liberté ne s'étend qu'à nos actes, et cette restriction met fin de nouveau à bien des débats entre les partisans et les adversaires du libre arbitre. Nous ne sommes pas « libres d'agir ou de ne pas agir », mais d'agir d'une façon ou d'une autre, d'agir bien ou mal. Tout ce qu'il y a d'involontaire dans le cours de nos actes est soustrait à la liberté de l'âme. Nous ne sommes pas non plus « libres de vouloir ou de ne pas vouloir », mais seulement de diriger notre volonté sur l'un ou l'autre objet, de prendre telle ou telle résolution. L'exécution même de notre résolution n'est pas toujours en notre pouvoir : la liberté n'est pas la *puissance* ou la force physique, comme le prétendent les matérialistes ; elle est tout entière dans la *décision*, abstraction faite de l'accomplissement extérieur de ce que nous avons décrété ; en ce sens, les stoïciens et les Pères de l'Église disaient avec raison que les esclaves sont aussi libres que les citoyens.

La liberté morale regarde nos *actes internes*, accomplis ou non. C'est en quoi elle diffère de la *liberté civile* ou

(1) L.-A. GRUYER, *Essais philosophiques*, liv. II, 1855.

politique, qui ne porte que sur les actes externes, permis par la loi. La liberté morale embrasse à la fois ce qui est licite et ce qui est illicite, mais se renferme strictement dans la sphère de la conscience, où elle est inviolable. La liberté civile a pour limites le droit, et dans ce domaine son exercice et ses procédés peuvent être strictement réglementés; quand elle transgresse le droit, elle n'est plus que *licence* et devient justiciable des cours et tribunaux. Le libre arbitre est plus étendu, il permet le bien et le mal, il n'est pas susceptible de réglementation et ne relève que de la conscience.

La liberté morale est évidemment la *base* de la liberté civile et politique. La première est immuable, la seconde se modifie selon les époques et les pays et se développe à mesure que l'esprit acquiert mieux la conscience de sa valeur. Comment l'homme pourrait-il aspirer à la liberté dans la société s'il n'avait pas le sentiment de sa liberté interne? Comment revendiquerait-il le droit de choisir entre les cultes, entre les professions, entre les écoles, entre les partis s'il n'était pas capable de choisir entre le bien et mal? C'est donc une étrange inconséquence, de la part d'un grand nombre d'écrivains modernes, de soutenir à la fois la cause de l'esprit-serf et la cause des libertés publiques.

Le libre arbitre est soumis à deux *conditions* dépendant, l'une, de la *volonté*, l'autre, de l'*intelligence*. Ces deux conditions, sans lesquelles on ne pourrait concevoir de liberté morale, sont la conscience complète de soi ou la connaissance de soi-même et l'empire de soi : *mens sui conscia et sui compos*. Pour qu'un acte soit libre, il faut qu'il soit clairement *connu* et décidément *voulu*.

La *conscience de soi* suppose la possibilité, pour l'esprit, de se concentrer en lui-même, de se détacher, par consé-

quent, de tout ce qui n'est pas lui, de se soustraire, en se réfugiant chez soi, à toute influence extérieure, sensible ou non, et d'agir alors avec une spontanéité momentanément indépendante ou absolue. Le moi, comme être fini, n'est pas isolé et ne peut se suffire à lui-même; il ne saurait se cultiver sans un ensemble de conditions étrangères; mais s'il a le pouvoir de se replier sur lui-même, de se mettre à l'abri de toute action venant du dehors, il peut certainement agir de lui-même, avec *autonomie*, en s'inspirant de ses propres lumières et suivant sa propre voie, comme s'il était seul et absolu. Les lumières qu'il possède n'ont pas été acquises sans le concours de ses semblables, mais elles sont devenues siennes, et quand il se guide dans la vie sans autre flambeau que sa conscience, quelle qu'ait été sa dépendance antérieure, il est maintenant affranchi et peut agir dans sa sphère limitée, comme Dieu dans la présence infinie.

Un être non conscient de soi, qui ne connaît ni ses qualités, ni ses actes, ne saurait être moralement libre : tel est l'animal. Il ne sait ce qu'il fait; sa volonté, privée du pouvoir de se concentrer à l'intérieur, reste attachée aux excitations du dehors, enchaînée aux choses sensibles, c'est-à-dire asservie. Quand on a étudié son instinct et ses mœurs, on peut prévoir avec certitude comment il agira dans une circonstance donnée et le prendre au piège. L'homme, au contraire, défie toute prévision et ne peut être trahi que par lui-même, s'il veut demeurer fidèle à ses antécédents, à sa parole, à ses convictions apparentes ou réelles. Qui peut savoir, par exemple, dans une compétition d'héritiers, ce que contient l'acte de dernière volonté déposé chez le notaire?

Tout être qui a la conscience de soi a la liberté *en puissance*. Mais puisque le libre arbitre dépend de la cons-