

cience et que la connaissance de soi-même n'est pas permanente dans la vie, tous les actes d'un agent libre ne sont pas toujours libres. La liberté peut exister en puissance sans exister *en acte*, par exemple dans tous les états périodiques et morbides de l'âme. Pour que l'acte soit libre, il faut que la conscience propre soit actuelle ou qu'on ait conscience de soi en agissant. Or, la *conscience actuelle de soi*, c'est, en d'autres termes, l'action accomplie sciemment, en connaissance de cause, avec discernement ou clairvoyance, de propos délibéré, avec l'intention formelle de faire ce que l'on fait. Celui qui agit sans réflexion ni délibération, dans un moment de distraction ou d'oubli, n'agit pas librement, parce qu'il ne sait pas ce qu'il fait, tout en conservant la faculté d'être libre. Faire le bien ou le mal sans intention, dans un état d'aliénation ou d'inadvertance, c'est agir en aveugle, sans que l'esprit ait résolu ce qu'il exécute.

Cette première condition du libre arbitre indique en même temps quelles sont les *causes* qui entravent la liberté : tout ce qui supprime ou affaiblit la conscience actuelle de soi supprime ou affaiblit dans la même mesure la liberté morale et l'imputabilité des actes. La liberté exclut l'ignorance, la folie et les émotions inconscientes qui empêchent l'esprit de se reconnaître. L'homme est donc d'autant plus libre qu'il est plus éclairé. Notre responsabilité augmente avec nos connaissances. Le développement de l'intelligence est la condition indispensable du développement de la liberté. Quand il fait nuit dans les âmes, la fatalité pèse sur elles. C'est l'instruction qui dissipe les ténèbres morales et livre les âmes à elles-mêmes, à leur propre conseil, soumis à leur propre gouvernement. C'est donc déplacer la question que de considérer l'instruction primaire obligatoire comme une atteinte

portée à la liberté du père de famille : le père a des devoirs envers ses enfants, et son premier devoir est de les élever pour la liberté et la vie morale.

Mais il ne faut pas, pour qu'un acte soit libre, qu'il soit analysé dans tous ses rapports avec les actes *passés* et *futurs*, avec toute la série des causes qui agissent sur le moi et peuvent modifier son activité, comme le suppose Spinoza. A ce titre, aucun acte des êtres finis ne serait libre. Nous ne pouvons pas tout savoir et n'en avons pas besoin pour agir librement. Il nous serait impossible de déterminer un de nos actes dans tous ses rapports avec le passé et avec le futur, parce que nous n'avons conscience ni d'un premier ni d'un dernier acte dans la série de nos états : la chaîne de nos souvenirs se brise à tout instant et la chaîne de nos prévisions est bien difficile à nouer. A quoi bon, du reste ? On se trompe quand on suppose entre nos actes un rapport de *causalité*, comme si le passé engendrait le présent, et le présent, l'avenir. Il n'y a là qu'un rapport de *succession* et souvent un rapport de conditionnalité, qui assurent le progrès, mais qui n'intéressent pas la liberté. C'est l'esprit lui-même, on ne saurait assez s'en convaincre, qui est la cause immédiate de tous ses actes, quels que soient leurs racines dans le passé et leurs fruits dans l'avenir. Chaque phénomène de la vie spirituelle est une création de la volonté, où l'on peut sans doute avoir égard à ce qui précède et à ce qui va suivre, sans qu'il en résulte aucune nécessité pour l'homme de rester en toutes choses fidèle à sa conduite antérieure ou d'être engagé dans la suite par son activité présente. Voilà pourquoi l'esprit est libre quand il sait ce qu'il fait et ne doit pas se préoccuper de l'enchaînement universel des effets et des causes pour agir avec autonomie.

La seconde condition du libre arbitre est l'*empire de*

soi. Tout en agissant avec intention et clairvoyance, on pourrait céder à une *contrainte* physique ou morale. C'est là un second ordre de causes qui abolit le libre arbitre, en paralysant la volonté, comme l'ignorance paralyse l'intelligence. Cet obstacle, cependant, n'est pas toujours invincible. La contrainte physique ou la *coaction* n'a aucune action sur la conscience; elle peut forcer l'homme à poser des actes qu'il n'a pas décrétés, mais ces actes sont externes et retombent sur celui qui emploie la violence, non sur celui qui la subit. La victime d'un outrage ou d'une torture n'est pas responsable, parce que, loin de prendre part au mal, elle proteste contre son accomplissement; l'action n'est pas faite par elle, mais contre elle. La *contrainte morale*, par contre, peut toujours être repoussée, parce que la volonté est *incompressible*; elle ne détruit pas, mais affaiblit la liberté, en raison inverse de la résistance qu'on y peut opposer; la liberté est d'autant moins atteinte, que la réaction est plus forte contre l'action du dehors. Le libre arbitre exclut la violence à tous les degrés et sous toutes les formes; car la violence jette l'esprit hors de lui-même et lui ôte le *choix des actes*. La liberté suppose que l'âme se détermine elle-même et ne reçoit pas l'impulsion du dehors, que la volonté suive sa propre direction et ne subisse pas d'entraînement, que le choix entre tous les actes possibles qui peuvent être exécutés reste à notre entière discrétion, au lieu d'être dicté par une influence étrangère. Agir de soi-même, voilà la liberté dans son essence et voilà ce qui est en souffrance sous l'empire d'une contrainte, soit que la violence morale vienne d'une personne ou d'une autorité, qu'elle s'exerce sur l'intelligence, sur le sentiment ou sur la volonté, par la sophistique, par la séduction ou par le commandement; car elle tend toujours à substituer une autre cause à notre

propre causalité ou à faire de notre volonté l'instrument de la volonté d'autrui.

L'empire de soi faiblit à mesure que la contrainte grandit. Mais l'empire de soi a d'autres ennemis encore, d'autant plus redoutables qu'ils se dissimulent mieux sous le masque d'amis ou de flatteurs: ce sont les préjugés, les habitudes, les passions, les intérêts, hôtes passagers d'abord, accueillis peut-être avec joie dans le désœuvrement, mais qui bientôt s'emparent du caractère et du tempérament et finissent par nous dominer. De là une pression nouvelle qui attaque la volonté *au dedans*, tandis que la contrainte l'attire au dehors. Pour que la liberté reste intacte dans ce conflit d'influences internes et externes, il faut que l'homme soit maître de lui-même, qu'il commande à son cœur, qu'il ordonne sa vie, qu'il conserve la pleine et entière disposition de sa volonté et qu'il puisse la porter où il veut, malgré les excitations de l'extérieur et le tumulte des passions.

La seconde condition du libre arbitre est enveloppée dans la première, en ce sens que tout être qui a conscience de soi *peut* avoir de l'empire sur soi. Mais, *en fait*, les deux conditions sont distinctes, parce que l'équilibre est souvent troublé entre l'intelligence et la volonté. On peut avoir une grande intelligence, sans être actuellement capable de se gouverner soi-même, et posséder une volonté énergique sans savoir ce que l'on fait; en d'autres termes, on peut subir une contrainte sans l'ignorer, et l'on peut agir par ignorance sans être contraint. Néanmoins, le développement de la conscience de soi réagit sur le développement de l'empire de soi. C'est à la faveur de l'ombre qui se projette à l'intérieur de l'âme que la volonté est si souvent subjuguée par les passions, les habitudes et les préjugés. Éclairer la conscience, l'esprit se reconnaîtra lui-même et

se distinguera de ce qui n'est pas lui, de ce qui est indigne de lui et doit être sacrifié. Du moment que rien n'obscurcit l'horizon de la pensée, rien n'embarrasse la libre décision de la volonté.

L'homme, sous ces conditions, est libre, d'autant plus libre qu'il sait mieux s'observer et se vaincre lui-même; car la liberté a des *degrés* comme l'intelligence et la volonté.

Que pourrait-on *objecter* contre cette notion du libre arbitre? Que l'âme a toujours quelque *raison* d'agir comme elle le fait et qu'ainsi sa volonté est déterminée par un *motif*? La volonté serait donc un *effet*, et le motif une *cause*, et comme il existe entre l'effet et la cause une connexion nécessaire, la volonté serait nécessairement enchaînée au motif qui à chaque instant la fait agir. C'est là une vieille subtilité que le sens commun n'a jamais comprise et qui n'existe que pour la théorie. Comment! je fais ce que je veux, et parce que je n'agis pas comme une force aveugle, sans motif, je ne suis pas libre! C'est donc l'intelligence qui fait ma servitude! Une âme végétative ou bestiale serait plus indépendante que l'âme raisonnable! Cela ne paraît guère sérieux, et cependant la plupart des objections qu'on a soulevées contre la liberté humaine viennent de cette question des motifs. Il y a là une confusion entre les causes et les conditions de nos actes, qu'il importe de faire cesser.

Si les motifs de nos actes étaient des *causes efficientes*, étrangères à l'esprit, qui pussent non-seulement influencer, mais dominer la volonté, l'homme, sans nul doute, perdrait sa liberté: la cause de ses actes serait hors de sa portée, sa volonté serait *serve*. Mais si les motifs ne sont que les *conditions* de nos actes, s'ils accompagnent la volonté, sans la contraindre, l'homme ne cesse pas d'être libre,

quoiqu'il agisse par des motifs, pas plus que les émotions qui surgissent avec nos pensées n'en interrompent le cours. C'est ce qu'il faut examiner. Nous savons que la conditionnalité exprime le rapport des diverses parties d'un tout qui sont toujours ensemble, les unes avec les autres, et que ce rapport existe à la fois pour la pensée, pour le sentiment et pour la volonté, comme organes de la vie spirituelle. Chaque faculté a donc les conditions de son activité dans l'activité des autres. Or, les *conditions internes* de la volonté sont les motifs. Car la volonté n'est pas un effet, mais une cause ou du moins, une manifestation de la causalité de l'esprit, comme nous l'avons vu; seulement, cette cause n'est pas isolée, elle réclame le concours de l'intelligence et du sentiment. Elle n'est pas despotique, puisqu'elle est éclairée, mais elle n'est pas asservie non plus, parce qu'elle a un guide. Le guide nous pilote, mais nous laisse à notre propre conseil; nous écoutons ses avis, libres encore de les suivre ou de les dédaigner: la décision nous appartient. Les motifs sont le flambeau qui répand la lumière sur le mouvement de la volonté: ils n'entravent pas, ils aident.

Cette notion des motifs s'appuie d'abord sur la nature de l'esprit qui, en vertu de son essence propre, agit de lui-même et qui, en vertu de sa limitation, a besoin d'excitants; ensuite sur la définition de la volonté comme faculté de détermination et sur ses rapports avec les autres facultés dans l'organisation de la vie humaine. Pour la contester, il faudrait abolir les facultés inhérentes à la substance de l'esprit et concevoir la volonté comme une pure série de phénomènes produits par des causes externes. La liberté n'est pas un fait incohérent, elle a ses racines dans toute la constitution de l'esprit.

Voyons maintenant si notre explication des motifs correspond à la réalité.

Les motifs sont *internes* : un objet extérieur n'agit pas sur nos déterminations sans qu'il soit *connu* ou *senti*. Les motifs sont donc nos pensées et nos sentiments, nos idées et nos émotions ; mais comme tous les phénomènes de la vie spirituelle, ils ont leur *source* soit dans la sensibilité, soit dans la raison. Les motifs sont tantôt des notions ou des sentiments sensibles, se rapportant à quelque objet déterminé offert par les sens ou par l'imagination, tantôt des notions ou des sentiments non sensibles, se rapportant à quelque objet rationnel, comme la justice, l'humanité ou Dieu. Dans les deux cas, les motifs peuvent être conscients ou inconscients, c'est-à-dire réfléchis en instinctifs. Pourquoi l'enfant préfère-t-il un jeu à un autre ? parce qu'il le connaît et s'y intéresse. Pourquoi l'homme s'applique-t-il à la science, à l'art, à l'industrie ? parce qu'il sait ou qu'il sent que le travail, sous toutes ses formes, est le lot de l'humanité. Toujours des pensées et des émotions qui poussent la volonté. Mais la loi de la volonté est le *bien*. Les motifs dirigeants de l'âme ne peuvent donc être que la pensée et le sentiment d'un bien. Le jeu est un bien pour l'enfant, le travail, pour l'homme. Seulement, le bien est tantôt sensible, tantôt non sensible. Il y a des biens agréables ou utiles, qui flattent la sensibilité ou apportent le bien-être ; il y a des biens honnêtes, qui plaisent à la raison, qu'ils soient favorables ou non à la nature sensible. Ces motifs se nomment vulgairement le *plaisir*, l'*intérêt* et le *devoir*, et la science n'en connaît pas d'autres. Les deux premiers sont sensibles et consistent dans la satisfaction actuelle de la sensibilité ou dans la somme des avantages extérieurs à répartir sur toute la vie ; on les appelle quelquefois les *mobiles*, les impulsions, les attraites de la volonté ; le devoir est un *motif* rationnel. Pourquoi l'enfant joue-t-il ? parce que le jeu est un plaisir. Pourquoi l'homme

se fatigue-t-il ? parce que le travail est un plaisir, un intérêt ou un devoir : un plaisir pour les désœuvrés ; un intérêt pour la classe industrielle ; un devoir pour ceux qui comprennent la haute mission de l'humanité.

Le plaisir, l'intérêt et le devoir qui président à tous nos actes sont des biens de divers ordres, *bona jucunda, utilia vel honesta*. Cependant, ce n'est pas le bien *comme tel* qui appelle la volonté, c'est le bien tel qu'il apparaît en nous, le bien *connu* ou *senti*. L'âme se meut elle-même, en qualité de substance spirituelle. Rien d'extérieur n'a d'action sur elle que si elle s'ouvre à l'influence du dehors. Le bien nous attire en nous affectant. Les motifs ne sont donc pas des biens considérés objectivement, en eux-mêmes, mais là connaissance et le sentiment de certains biens, avec les erreurs qui se mêlent à nos jugements et la perversion qui modifie nos émotions. Tel agit en vue du plaisir, qui ne recueille que la douleur ; tel autre croit remplir un devoir quand il commet une infamie. Les motifs sont donc d'abord les vues ou les opinions de l'esprit sur le bien et le mal, ensuite les sentiments ou les passions du cœur, à quelque objet qu'ils s'appliquent. Ces motifs font l'*intention* ou la moralité : ils sont intéressés quand on recherche avant tout le bien du moi, au mépris de l'ordre général des choses ; ils sont désintéressés quand on fait le bien sans autre motif que de bien faire. De là la philosophie du plaisir ou *sensualisme*, la philosophie de l'intérêt ou *utilitarisme*, et la philosophie du devoir ou *rationalisme* : deux systèmes égoïstes, un système moral.

En tant que la volonté dépend de l'intelligence et du sentiment, on peut dire que les esprits en général agissent selon leurs *convictions* et selon leurs *affections*. Ceux qui pensent bien font bien, sans y être tenus ; à ceux qui ont le cœur pur tout est pur (*omnia munda mundis*). L'homme

choisit ses motifs selon la culture de son entendement et l'élevation de ses sentiments : s'il reconnaît le bien comme le seul but de la vie, il l'accomplit avec abnégation ; s'il ne réalise pas les principes qu'il conçoit, c'est qu'il ne les regarde pas comme certains ou comme applicables à la circonstance ; s'il n'a pas confiance en ses propres lumières, il abandonne à autrui l'administration de sa conscience. La conscience dans son développement est le produit de nos convictions personnelles, et chacun sait qu'il doit obéir à la voix intérieure, alors même qu'il manque à cette obligation. Les convictions sont des opinions durables, habituelles, fixées en nous par la certitude ; elles sont, comme telles, un élément du *caractère* et du *tempérament*. Le caractère est une détermination *qualitative*, et le tempérament, une détermination *quantitative* de toute l'activité spirituelle ; nos pensées et nos sentiments, transformés en habitudes intellectuelles et affectives, ont une large part dans ces combinaisons de l'âme. En conséquence, s'il est incontestable en fait que les hommes agissent d'après certains motifs puisés dans leurs convictions et dans les inspirations de leur cœur, il n'est pas moins évident qu'ils suivent presque toujours l'impulsion de leur caractère et de leur tempérament. Toute notre manière de penser, droite ou fautive, distinguée ou vulgaire, et tous les modes du sentiment, délicats ou grossiers, généreux ou égoïstes, se réunissent pour former le caractère. Si donc la volonté choisit ses motifs d'après la culture de l'esprit et du cœur, c'est, en dernière analyse, d'après le caractère qu'elle se décide.

Qu'est-ce à dire ? L'esprit n'est donc pas libre ? C'est là, en effet, ce qui explique l'illusion des déterministes : nos actes ont des motifs ; les motifs sont donnés par l'intelligence et le sentiment, par le caractère et le tempérament ;

or, nous ne pouvons nous soustraire à cette influence ! La conclusion est fautive : elle vaut pour quelques-uns peut-être, non pour tous. Beaucoup d'hommes sont encore trop ignorants pour démêler les motifs qui les font agir ou trop faibles pour leur résister : pour ceux-là, les motifs sont aveugles, inconscients et entraînent la volonté à leur insu. Mais quand l'esprit a la conscience de lui-même, les motifs, de quelque profondeur qu'ils viennent, ne gênent pas la liberté : ils peuvent être puissants, jamais irrésistibles ; ils influencent, mais ne déterminent pas la volonté. Ce sont des *stimulants*, des excitants, des conseils qui engagent, qui sollicitent, qui provoquent l'esprit, mais ne sauraient le forcer à agir : ce sont, enfin, les *conditions* et non les causes de l'activité volontaire. Quand on les prend pour des causes, à la faveur de la terminologie d'Aristote et de l'école, ce sont des *causes finales* : ils indiquent le but, le pourquoi d'une action. En ce sens, les motifs n'ont rien d'alarmant pour le libre arbitre : un but connu impliquerait plutôt la liberté que la fatalité, car à quoi bon le connaître si on ne peut l'éviter ?

La distinction entre la cause et les conditions d'un acte, entre la volonté et les motifs, est un fait de conscience que chacun doit vérifier en lui-même. Je suppose le plaisir aux prises avec l'intérêt, l'un conseillant un acte, l'autre le défendant ; la volonté hésite, que décide-t-elle ? tantôt l'un, tantôt l'autre. Question de tempérament, dira-t-on. Et si l'occasion se renouvelle et que le choix diffère ? Il n'y a qu'une réponse à faire, on peut l'ajourner, mais non l'é luder : c'est que, dans un cas on veut et que, dans l'autre, on ne veut pas, quoique les circonstances soient les mêmes et les motifs semblables : la volonté écoute les deux avis, mais n'est pas liée. Je suppose encore l'intérêt en lutte avec le devoir : un forçat s'est évadé, se cache sous un faux

nom, s'amende et mène une vie exemplaire, entouré de l'estime publique; le moment de l'épreuve arrive, un innocent est pris pour lui et va être condamné; que faire? Se dénoncer et rentrer au bagne, ou se taire et vivre en paix? La situation est poignante: il faut choisir entre l'infamie aux yeux des hommes et l'infamie aux yeux de Dieu, entre un châtement inexorable avec la sainteté dans le cœur, et une existence bénie avec un remords sur la conscience⁽¹⁾. Que résoudre? Question de caractère, dirait-on; soit, si l'on veut obéir à la conscience; mais si la volonté résiste? chacun sait ce qu'on *doit* faire, personne ne sait ce qu'on *fera*. Ce dilemme se présente sous une forme ou sous une autre dans la vie d'un grand nombre d'hommes: les uns choisissent l'honneur et sont proclamés héros par la postérité; les autres préfèrent les avantages de la terre et se perdent dans la foule. C'est ici que l'expérience et la raison sont souvent en contradiction, n'en déplaise aux déterministes, qui devraient prévoir les actes de l'esprit, en dépit de nos caprices ou de notre abnégation, comme on prévoit les mouvements de la matière.

Le libre arbitre ne consiste donc pas à agir *sans motifs*, mais à agir de soi-même, comme cause, quand les conditions de l'action sont données. Ces conditions sont impliquées dans notre nature sensible et rationnelle, et ne sont refusées à personne. L'autonomie de l'esprit ne supprime pas la loi de *réceptivité* qui domine tout être fini, ni la *dépendance* de la volonté vis-à-vis de l'intelligence et du sentiment. Mais la réceptivité se résout en *influences* qui précipitent ou retardent la résolution, sans

(1) VICTOR HUGO, *les Misérables*, 1^{re} partie.

la déterminer; la dépendance se réduit à la *conditionnalité* qui accompagne la décision, sans la contraindre. La volonté se détermine elle-même. Pour être libre, il suffit que l'âme puisse apprécier les motifs qui la portent à agir ou qu'elle ait le choix entre les diverses espèces de biens qui la sollicitent. Dans ces limites, l'excitant reste excitant, au lieu de devenir cause; la volonté est provoquée, sans être entraînée ou paralysée; l'esprit subit une action, mais reste libre d'y répondre ou de la dédaigner.

11. Voyons l'ensemble des arguments qu'on oppose au libre arbitre. Le *fatalisme* est le nom commun qu'on donne à toutes les doctrines contraires à la liberté humaine. On en distingue deux classes principales: les unes, se fondant sur une fausse notion des motifs et de la volonté, attaquent le libre arbitre en principe, dans sa source, tandis que les autres, s'appuyant sur des considérations extrinsèques, tirées de la nature de Dieu ou de la nature de l'homme, aboutissent à des conséquences destructives de la liberté: fatalisme *psychologique*, d'une part, fatalisme *ontologique* de l'autre.

Parmi les doctrines qui méconnaissent la liberté en elle-même, on distingue l'*indifférentisme* et le *déterminisme*, dont l'optimisme est une variété. Ces deux doctrines sont entre elles comme le hasard est à la nécessité, comme le *casus* est au *fatum*. L'une se place au point de vue d'une volonté *indéterminée*, l'autre au point de vue d'une volonté *déterminée par les motifs*. Celle-ci est strictement fataliste et rejette toute liberté; celle-là est casuiste, elle dénature seulement la liberté en y mettant une condition impossible.

L'*indifférentisme* ou la *liberté d'indifférence* consiste à prétendre que la volonté libre est celle qui agit *sans motif* ou qui reste en équilibre entre les motifs contraires. On suppose donc que toute raison qui nous sollicite à agir

ôte à l'âme la spontanéité de ses mouvements, la rend partielle et la captive ; pour être libre, la volonté doit être indifférente au bien et au mal ou n'être distraite par aucune préoccupation qui l'attire dans un sens plutôt que dans l'autre, *indifferentia ad velle et non velle*. Cette doctrine ne nie pas la liberté à proprement parler, mais la rend irréalisable. Reid admet des actes sans motifs. « Je fais chaque jour un grand nombre d'actions insignifiantes sans avoir conscience d'aucun motif qui m'y détermine. Prétendre que ce cas ne peut jamais se présenter, c'est contredire l'expérience du genre humain. Assurément, un homme qui a une guinée à payer peut en posséder deux cents d'une égale valeur pour celui qui donne et pour celui qui reçoit et toutes également propres à la fin qu'il s'agit d'atteindre. Dire qu'en pareil cas le débiteur ne pourrait payer son créancier serait une prétention encore plus extravagante ; et cependant, elle aurait en sa faveur l'autorité de quelques scolastiques qui ont soutenu qu'entre deux bottes de foin parfaitement égales, un âne resterait immobile et périrait d'inanition. Si un homme ne pouvait agir sans motif, il ne posséderait aucune puissance, car les motifs ne sont pas en notre pouvoir, et celui qui ne peut rien sur un *moyen* nécessaire ne peut rien sur la fin. Une action faite sans motif ne peut avoir ni mérite ni démérite, mais elle a de l'importance dans la question de la liberté ; car si jamais action pareille s'est rencontrée, les motifs ne sont pas les seules *causes* des actions humaines(1). »

Les motifs sont des causes et les causes sont nécessaires : un acte libre est un acte sans cause, voilà le principe secret d'où part l'indifférentisme, de peur de tomber

(1) TH. REID, *Essais sur les facultés actives de l'homme*, IV, chap. IV.

dans un autre mal ; mais en ce point Reid se contredit, car ailleurs les motifs sont justement comparés à des avis ou à des exhortations qui, loin de restreindre la liberté, la supposent. L'hypothèse d'une *volonté sans motif* relègue la liberté humaine dans un cercle d'actions frivoles. Est-elle admissible même dans ces limites ? Non, car la volonté est perpétuellement soumise à des conditions ; seulement, ces conditions ne sont pas toujours conscientes. « Un homme a dans sa bourse une vingtaine de guinées et en doit une, qu'il veut payer ; le motif de son action est donc sa dette ; mais pourquoi, en plongeant la main dans sa bourse, prend-il l'une plutôt que l'autre ? Évidemment parce qu'elle est la première qui s'est rencontrée. Et pourquoi se décide-t-il à la donner en paiement ? Évidemment encore parce qu'il la tient et qu'il serait parfaitement inutile d'ouvrir de nouveau la bourse pour en chercher une autre. Analysons cette action, quelque insignifiante qu'elle soit, et nous y trouverons toujours des motifs ; ne nous arrive-t-il pas tous les jours, en faisant un paiement quelconque, d'avoir égard à une multitude de circonstances qui exercent une grande influence sur notre détermination ? Par exemple, si j'ai besoin de monnaie, j'offrirai en paiement une pièce d'or pour qu'on me rende de l'argent, et si, au contraire, j'ai plusieurs pièces de dix centimes qui m'embarrassent, je me hâterai de les donner. Que la conscience veuille bien descendre dans les détails les plus minutieux de toute action, même la plus futile, et nous sommes convaincus qu'elle y reconnaîtra toujours des motifs plus ou moins apparents, plus ou moins faciles à discerner. L'âme est une, c'est-à-dire qu'elle n'est jamais active sans être en même temps douée de sensibilité, d'amour, d'intelligence et de raison ; d'où il suit qu'elle ne prend aucune détermination sans y être poussée soit par quelque sensation, soit

par des motifs raisonnés, soit par des sentiments ; seulement, elle est maîtresse de choisir entre les mobiles, aucune autre force qu'elle-même ne peut la violenter ; mais dire que le moi puisse agir sans but, sans intention, n'est-ce pas supprimer du même coup toutes ses facultés, n'est-ce pas annihiler complètement le mouvement et la vie (1) ? »

La fortune de l'indifférentisme vient de son introduction dans la *théologie*. L'homme n'est jamais indifférent au bien et au mal qu'il trouve établis dans le monde, mais qu'est-ce que le bien par rapport à la volonté divine ? Une *loi* pour les platoniciens, un *produit* pour les casuistes. Quant à la liberté du franc arbitre, dit Descartes, elle n'a pas la même raison en Dieu qu'en nous. Il répugne que la volonté de Dieu n'ait pas été de toute éternité indifférente à toutes les choses qui ont été faites ou qui se feront jamais. L'idée du bien ne porte pas Dieu à élire l'un plutôt que l'autre, mais le bien résulte de cette élection. Ce n'est pas pour avoir vu qu'il était meilleur que le monde fût créé dans le temps que dès l'éternité, qu'il a voulu le créer dans le temps, et il n'a pas voulu que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits parce qu'il a connu que cela ne se pouvait faire autrement. Au contraire, parce qu'il a voulu créer le monde dans le temps, pour cela il est ainsi meilleur, et d'autant qu'il a voulu que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, cela est maintenant vrai. Cela n'empêche pas qu'on ne puisse dire que les mérites des saints sont la cause de leur béatitude éternelle, car ils n'en sont pas tellement la cause qu'ils déterminent Dieu à rien vouloir, et ainsi une entière

(1) A. PEZZANI, *Principes supérieurs de la morale*, liv. II, ch. IV. Paris, 1859.

indifférence en Dieu est une preuve très-grande de sa *toute-puissance*. Mais il n'en est pas ainsi de l'homme, qui est mis en présence du bien et du vrai déjà déterminés par Dieu ; sa volonté étant telle qu'elle ne se peut naturellement porter que vers ce qui est bon, il embrasse d'autant plus librement le bien qu'il le connaît mieux, et jamais il n'est indifférent que lorsqu'il ignore ce qui est bon ou mauvais. L'indifférence n'est pas de l'essence de la liberté humaine, vu que nous ne sommes pas seulement libres quand l'ignorance nous rend indifférents, mais principalement quand la claire connaissance d'une chose nous pousse et nous engage à sa recherche (1).

Bossuet parle dans le même sens. « Quand on dit que Dieu veut toujours ce qu'il y a de *mieux*, ce n'est pas qu'il y ait un mieux dans les choses qui précède en quelque sorte sa volonté et qui l'attire ; mais c'est que tout ce qu'il veut par là devient le meilleur, à cause que sa volonté est *cause* de tout le bien et de tout le mieux qui se trouve dans la créature. » Mais, plus conséquent que Descartes, Bossuet soumet le libre arbitre de l'homme à la prédétermination divine. « Dieu veut le premier, parce qu'il est le premier être et le premier libre ; et tout le reste veut après lui, et veut à la manière que Dieu veut qu'il veuille : car c'est le premier principe et la loi de l'univers, qu'après que Dieu a parlé dans l'éternité, les choses suivent dans le temps marqué, comme d'elles-mêmes (2). » En effet, la liberté d'indifférence, c'est *l'arbitraire en Dieu*, c'est la négation de tout principe, de tout ordre, de toute loi dans le monde, c'est la doctrine du

(1) DESCARTES, *Réponses aux sixièmes objections*.

(2) BOSSUET, *Traité du libre arbitre*, chap. II et VIII.