

hasard, le *casuisme*. Le bien est bien parce que cela convient à Dieu ; le vrai restera vrai tant qu'il lui plaira, et l'homme gardera sa liberté jusqu'à nouvel ordre. Les créatures sont sous le *bon plaisir* de Dieu et n'ont aucun moyen de connaître les caprices de la Providence : Dieu n'agit pas comme il est, mais il est comme il veut, il se donne ses perfections. La volonté sous prétexte d'excellence est mise au-dessus de l'essence. Cette étrange doctrine, si manifestement contraire aux principes de la psychologie et si favorable à l'absolutisme, est encore adoptée de nos jours, en dehors de la théologie, par Secrétan (1) et par l'école de Schopenhauer, en Suisse et en Allemagne. Elle dénature la volonté.

Le *déterminisme* est une doctrine plus sérieuse, qui ne s'appuie pas sur la contingence universelle, mais sur l'inflexible nécessité. Pour les déterministes anciens et modernes, les motifs sont la *cause déterminante* des actes. La volonté est une balance (*libra*) dont les motifs sont les poids : s'il n'y a qu'un seul motif, il entraîne la volonté ; s'il y a plusieurs motifs, le plus fort l'emporte. La volonté pèse les motifs, elle balance entre eux, elle *délibère* et s'incline inévitablement du côté du plus lourd. Ce qui le prouve, c'est que les actions humaines peuvent être prévues. L'enchaînement qui règne dans la nature gouverne aussi le monde moral. Tout se tient dans l'univers, comme dans un corps organisé. Si nous connaissions toute la série des causes et des effets, nous verrions que rien n'est laissé au hasard, et qu'en conséquence il ne reste aucune place pour la liberté dans la création.

Ce système n'est pas sans grandeur ; mais il confond

(1) SECRÉTAN, *Philosophie de la liberté*.

sans cesse le monde moral avec le monde physique ; il oublie qu'il y a des causes spirituelles qui sont essentiellement distinctes des autres causes et qui ont pour attributs fondamentaux la conscience, la volonté, la liberté. La contingence vient de là. Il ne faut pas rejeter le *hasard* en disant que tout a une cause, mais le rapporter à sa cause véritable, à la spontanéité et à la volonté, qui introduisent dans la vie des créatures des éléments en dehors de leur prévision. La volonté n'est pas une balance, mais une force capable de se déterminer elle-même ; c'est là sa spécialité, et cette vertu spéciale a sa raison dans la nature même de l'âme, comme la fatalité dans la nature de la matière. Les *poids* font fléchir la balance sans résistance possible ; l'esprit pèse lui-même les motifs qui le sollicitent et reste inflexible. Les poids ont une valeur absolue en eux-mêmes et la conservent invariablement pour toutes les balances ; les motifs changent de valeur selon les esprits et tirent leur pouvoir de notre propre choix, puisqu'un objet ne devient motif qu'en tant qu'il est connu et senti. Un même motif peut être puissant, décisif pour l'un, faible et nul pour un autre. Les poids sont comparables entre eux, on en prend la somme ou la différence, parce qu'ils sont de même espèce ; les motifs ne sont pas, à la rigueur, un objet de calcul, parce qu'ils sont hétérogènes. Un plaisir est plus vif qu'un autre ; mais que vaut-il en présence d'un intérêt ? Un intérêt est plus considérable qu'un autre ; mais qu'a-t-il de commun avec le devoir ? Comment fera-t-on le compte de choses qui appartiennent à des ordres différents, dont les unes sont agréables ou utiles et les autres honnêtes ? À combien de jouissances estime-t-on la probité ? Et si la seule pensée d'une pareille estimation est absurde, comment pourrait-on fixer avec certitude les effets de ces influences sur la volonté

humaine? C'est impossible, les conjectures qu'on forme sur la conduite future de nos semblables, en prenant en considération leur caractère, leur tempérament, leur culture, toute leur vie individuelle n'atteignent jamais que la *probabilité*. Les habitudes elles-mêmes sont un effet de notre libre détermination et se modifient à notre gré.

Et cependant c'est le motif le plus fort qui l'emporte! Oui, si nous jugeons de la force des motifs d'après leurs effets, non d'après leur valeur intrinsèque, c'est-à-dire si nous appelons motif le plus fort celui qui emporte la résolution de la volonté. C'est à la faveur de ce cercle que le déterminisme obtient une apparence de vérité, puisqu'on ne peut songer à soumettre les motifs à une commune mesure. En ce sens, nous pouvons aussi prédire l'avenir, sous la seule condition de savoir d'avance quel sera le plus fort motif pour nos semblables dans les diverses circonstances qui peuvent se présenter. Prophétie après l'événement (1)!

Une forme plus élevée de cette doctrine est le *déterminisme moral*, qui soutient que la volonté est toujours déterminée par l'*état actuel de culture* de l'âme. Il a été exposé dans toute sa valeur scientifique et religieuse par l'un des chefs du protestantisme libéral en Hollande. M. Scholten critique le libre arbitre comme étant contraire à la loi de causalité, à la continuité de la vie, à la nécessité morale, aux relations sociales, à la notion même de la volonté et à la souveraineté de Dieu.

De deux choses l'une, dit l'auteur, ou la volonté est indéterminée ou elle est déterminée par les motifs. Une volonté indéterminée est une activité aveugle, sans raison,

(1) TH. JOUFFROY, *Cours de droit naturel*, 4^e leçon.

un pur caprice, *libido*. La *volonté* est nécessairement déterminée par le sentiment et par la raison. Si la volonté pouvait, à son gré, vouloir et non vouloir au même moment, elle serait un être qui pourrait aussi ne pas être, un effet sans cause, un produit du néant. Il n'y aurait plus de *liaison causale* dans notre activité : nos résolutions présentes seraient sans rapport avec nos résolutions passées, ce qui équivaut à une conception atomique de la vie. Que devient la *continuité* de la vie morale si le méchant peut instantanément devenir bon, et le bon devenir méchant? Quelle garantie nous offrent la moralité et la vertu si elles n'ont aucune raison d'être et ne sont pas la suite de notre développement antérieur? Quelle confiance méritent les gens de bien dans la société si chacun peut observer ou violer sa parole selon sa libre volonté? Une pareille volonté offense la nature humaine, parce que celui qui peut vouloir le bien, mais ne veut pas le vouloir cesse d'être un homme : c'est un *démon* (1).

Ces objections contre la liberté n'ébranlent pas notre conviction. M. Scholten a tort de réduire le problème du libre arbitre au *dilemme* de la volonté indéterminée et de la volonté déterminée par les motifs : entre ces deux cas, il y a place pour la volonté *déterminée par elle-même* ou déterminée par l'esprit, qui déjà est volonté. Nous accordons volontiers que la volonté se règle presque toujours sur l'état moral, puisqu'elle a ses conditions dans l'intelligence et dans le cœur ; mais elle n'en dépend pas absolument, elle n'est pas un *effet* de la culture de l'âme, elle en est, au contraire, la *cause* et, en conséquence, quand

(1) J.-H. SCHOLTEN, *de Vrye wil, kritisch onderzoek*, p. 108. Leide, 1859.

elle se conforme à une situation qui est son œuvre, elle ne fait que rester d'accord avec elle-même. Mais cet accord n'est pas forcé. C'est pourquoi nous repoussons la continuité qu'on veut introduire dans la vie spirituelle à l'instar de la vie physique. Il y a continuité dans nos actes en ce sens que l'esprit agit sans interruption comme cause ; il n'y a pas continuité en ce sens que nos actes seraient enchaînés entre eux par le rapport de causalité. La volonté n'est pas pour cela une création du néant, puisqu'elle ne peut pas agir ou ne pas agir, être ou ne pas être, mais seulement agir d'une façon ou d'une autre, être bonne ou mauvaise. Il n'y a pas de séparation entre les manifestations de l'âme, ni, par conséquent, de conception atomique de la vie. Quel mal y a-t-il que le méchant puisse instantanément devenir bon et réciproquement ? Si la vertu et le vice sont un effet de notre libre élection, ils sont pour nous un mérite et un démerite, sinon ils sont nécessités par notre éducation, ils ne peuvent plus être un objet d'approbation ou de blâme. Les gens de bien n'en sont pas moins dignes de confiance, parce que la volonté est perfectible et se dégage du caprice à mesure qu'elle devient plus raisonnable ; et, par contre, les criminels restent dignes de pitié, parce qu'ils ne veulent pas le mal pour le mal et qu'ils ont pour excuse leur ignorance. En supprimant la liberté humaine, le déterminisme se flatte de relever la souveraineté divine, comme si nos propriétés pouvaient être en conflit avec les attributs de Dieu, qui est l'auteur de notre nature. Ce qui est plus grave, c'est de supprimer, comme le fait Scholten, la règle de l'imputabilité des actes et le droit de punir, qui sont les conséquences du libre arbitre et les conditions de l'ordre moral et de l'ordre social sur la terre.

L'*optimisme* est une variété du déterminisme. Il signi-

fic d'abord que l'homme n'est pas libre de choisir entre le bien et le mal, et qu'entre deux biens il choisit nécessairement le *meilleur*, qui est alors la raison suffisante de son action. Ainsi comprise, cette doctrine confond, comme la précédente, la cause déterminante avec la cause finale ou la fin. Ce n'est pas le bien comme tel qui subjugué la volonté, c'est nous qui la dirigeons comme il nous plaît. Il serait superflu de démontrer que l'homme ne fait pas toujours le *mieux*, qu'il ne fait pas toujours le *bien*, qu'il fait souvent le *mal* et qu'il prend même parfois le *pire* de tous les partis. On approcherait plus de la vérité en disant que les êtres raisonnables font nécessairement ce qu'ils *pensent* être le mieux selon leur degré de culture. La distance est grande entre la stricte observation de la loi et l'*intention* de l'observer : la volonté est conforme, dans un cas, à la raison, qui est toujours droite, dans l'autre, à la conscience, qui peut être égarée. Il n'y a pas apparence que la volonté soit constamment raisonnable et parfaite ; mais n'est-il pas vrai qu'elle accomplit toujours, sauf erreur, ce qu'elle considère comme le plus parfait ? La volonté ne dépend-elle pas de l'intelligence ? Le choix est-il possible entre le bien et le mal quand l'un et l'autre sont reconnus tels qu'ils sont ?

Non, la psychologie ne justifie pas l'optimisme, même dans ces limites. La volonté, sans doute, relève de la pensée, mais la pensée est une condition, non la cause de l'activité volontaire. La conscience éclaire nos résolutions, mais ne les détermine pas. La volonté n'est déterminée que par la volonté, par une impulsion souveraine, irrésistible, qui soulève la conscience ou la satisfait, qui révolte la raison ou la charme. Qu'est-ce qu'un acte de caprice, d'obstination, de folie, sinon une insurrection de la volonté contre le bon sens et contre le sens commun ? Ces mots sont dans

la langue et répondent à des faits qui déroutent l'optimisme et le déterminisme. Il est vrai que l'on ne fait pas le mal pour le mal ; mais il y a d'autres motifs, honteux ou honorables, qui nous font préférer le mal au bien et nous permettent de mal faire en parfaite connaissance de cause. Le sacrifice est possible du devoir à l'intérêt : *video meliora proboque, deteriora sequor*, selon l'expression d'Ovide ; c'est un faux calcul, mais c'est un fait. Beaucoup d'esprits étroits ou égarés se croient honnêtes quand ils se dévouent avec fanatisme à l'accomplissement d'une mission qu'ils se donnent ou qu'ils acceptent ; soit, il y a là encore quelque chose de grand, une vertu fourvoyée qui accuse l'intelligence plutôt que la volonté ; mais les criminels qui sapent les bases de la société ne se trompent pas : ils font le mal par esprit de vengeance peut-être ou par cupidité, mais ils le font et le savent. L'homme ne fait donc pas toujours le mieux ni même, dans le doute, ce qu'il pense être le mieux.

L'optimisme ne s'applique pas à l'état réel de la nature humaine ; il est un *idéal* pour la vie morale. Comme tel, il n'embarrasse pas la liberté, pourvu qu'on reconnaisse que la volonté n'est pas avec l'intelligence dans le rapport de l'effet à la cause. La volonté déterminée *par la pensée* serait toujours le fatalisme ; la liberté c'est la volonté déterminée par elle-même *selon la pensée*. Dans le premier sens, il faudrait décharger l'homme de toute responsabilité, abolir la répression, assimiler les délits et les crimes à des erreurs ; dans le second, on peut trouver des excuses au mal, on doit chercher à extirper l'ignorance pour suggérer de meilleurs conseils à la volonté, mais on laisse à la volonté le mérite des œuvres et la charge de la destinée. Si l'on dit que l'esprit raisonnable prend le meilleur parti *quand* il le connaît, et non *parce qu'il* le connaît, l'opti-

misme n'est nullement contraire à la liberté ; il équivaut à la *liberté rationnelle*, c'est-à-dire au meilleur usage possible de la liberté morale : la cause de la décision reste la volonté et la volonté ne cesse pas d'être libre, parce qu'elle est raisonnable. On fait alors le mieux, parce qu'on le veut et non parce qu'on le voit ; seulement ce qu'on veut est conforme à ce qu'on voit : il y a harmonie entre la volonté et l'intelligence ; c'est l'état normal de l'âme, c'est la situation la plus favorable au libre développement de toutes les forces spirituelles. Mais la liberté réclame le *choix*, objecte-t-on. D'accord, l'optimisme bien entendu ne supprime pas le choix, il le déplace. Ce n'est plus entre le bien et le mal que la volonté balance, mais entre le bien et le bien. Le mieux est un bien entre plusieurs, non le premier venu, mais celui qui s'adapte le plus complètement à toute la situation présente de l'homme. Voilà l'objet de notre libre élection.

L'optimisme a été développé surtout dans la *théologie*, et opposé à l'indifférentisme : sous ces drapeaux combattent la nécessité et la contingence, la raison et l'arbitraire, la sagesse et la puissance, Leibnitz et Descartes, Malebranche et Bossuet, les Réformés et les Jésuites. C'est à la métaphysique à apprécier ces deux systèmes, mais il est facile de prévoir le jugement qu'il en faudra porter, si la théorie de la volonté divine est conforme à la théorie de la volonté humaine. Optimisme veut dire deux choses : la *création* du meilleur monde possible et le meilleur *gouvernement* possible de ce monde. On suppose d'abord que Dieu avait à l'origine le choix entre une infinité de mondes, et que, guidé par son infaillible sagesse, il a choisi, parmi tous les mondes possibles, celui qui, tout bien considéré, était le plus parfait pour les créatures. On suppose ensuite que Dieu, par sa volonté sainte, intervient dans l'adminis-

tration des choses et qu'il effectue à tout instant, comme Providence infiniment sage, ce qui est le mieux pour tous les êtres en général et pour chaque individu en particulier.

La première hypothèse soulève tout le problème de la création et n'intéresse pas la liberté humaine. Si l'univers a des limites, plusieurs mondes étaient possibles; mais s'il est infini, comme la science moderne tend à le reconnaître, il est unique et nécessaire. Le choix, dès lors, ne peut plus porter sur l'ensemble du monde, mais sur son organisation intérieure, et l'optimisme se réduit au problème du gouvernement providentiel des choses. Si Dieu a la volonté et la vie, il ne peut que manifester sa divinité ou réaliser son essence comme bien dans la vie infinie : il est la volonté absolue, qui effectue tout le bien, rien que le bien, et la volonté déterminée qui, tenant compte de toute la situation du monde, accomplit à chaque instant le bien dans ses rapports innombrables avec toutes les créatures. Dieu ne peut faire que le *mieux*, parce que, dans la pleine harmonie de l'essence infinie, la puissance est nécessairement conforme à la sagesse; mais il le fait *librement*, par un décret souverain, parce qu'il le veut. Dieu se suffit à lui-même. Sa liberté absolue est la forme de son absolue volonté. Cette liberté n'est pas une entrave pour nous, parce qu'en voulant tout le bien, Dieu veut aussi notre liberté, qui est l'instrument de notre perfectionnement. Il fait le bien et nous laisse faire le mal : la possibilité du mal est un ménagement de notre liberté, qui nous permet de mériter et de nous élever comme Dieu au-dessus du mal. Les *décrets* de Dieu sont impénétrables, sans doute, puisqu'ils sont libres, mais il est certain, du moins, qu'ils sont entièrement bons et ne portent aucune atteinte aux propriétés des êtres raisonnables, qui sont une condition de l'ordre moral du monde.

Parmi les doctrines qui rejettent le libre arbitre par des considérations tirées de la nature humaine ou des attributs de Dieu, on peut citer le matérialisme, le panthéisme et le fatalisme religieux.

Le *matérialisme*, en niant que l'âme soit une substance distincte du corps, ne peut accorder aux êtres raisonnables que la spontanéité fatale qui appartient à la matière. Il entend par *liberté* l'état d'un être qui n'est pas entravé dans l'accomplissement de sa fin. L'homme, dit Hobbes, n'a pas la liberté de vouloir, mais d'exécuter ce qu'il veut, c'est-à-dire d'obéir à ses appétits, comme l'animal. La volonté est fatale comme l'appétit et n'est elle-même que l'appétit accompagné de délibération. « L'homme libre, répète Helvétius, est l'homme qui n'est ni chargé de fers, ni détenu dans les prisons, ni intimidé comme l'esclave par la crainte des châtimens; en ce sens, la liberté de l'homme consiste dans l'exercice libre de sa *puissance*. » Voilà, ajoute-t-il, une notion nette de la liberté. Mais que veut dire ce mot appliqué à la volonté? apparemment le pouvoir libre de vouloir ou de ne pas vouloir une chose. Or, « ce pouvoir supposerait qu'il peut y avoir des volontés sans motifs et, par conséquent, des effets sans cause (1). »

Le matérialisme n'est donc qu'une autre forme du *déterminisme*. Pour lui aussi, la volonté, ou plutôt la volition, n'est qu'un effet, et les seules causes de nos actes sont les motifs; mais il précise et fait consister les motifs uniquement dans les *agents matériels* qui excitent nos sens. Un auteur a récemment formulé la théorie matérialiste en ces termes : « Il ne reste plus de doute que la détermination ne soit un effet nécessaire des motifs. Mais ceux-ci sont, à

(1) HELVÉTIUS, *De l'esprit*, Discours I, chap. IV. 1758.

leur tour, un effet nécessaire de l'organisation corporelle de l'homme et des influences des objets extérieurs. On sait, d'un autre côté, que l'organisation corporelle de l'homme, aussi bien que les choses du monde extérieur qui viennent en contact avec nous, sont soumises à des lois fatales. Par conséquent, chaque détermination est un simple chaînon d'un enchaînement de causes et d'effets qui s'étend jusqu'à l'infini dans le monde matériel. Donc la volonté est soumise à la fatalité (1). »

C'est simple et concluant, si l'homme n'est que matière. Il serait moins simple d'expliquer comment des causes matérielles agissant sur des organes matériels ont pu produire des effets étrangers au monde des sens, tels que la science, l'art, le droit, le devoir, la religion, et comment des causes fatales ont pu inspirer au cerveau l'illusion du libre arbitre et à l'homme, œuvre de la fatalité, l'ardent désir de posséder la liberté civile et politique.

Le *panthéisme*, qui confond Dieu avec le monde et rejette l'individualité des êtres finis, est encore une variété du *déterminisme* : pour lui, les motifs ou les causes de nos actes résident dans l'activité divine. La liberté est un mystère pour Malebranche ; pour Spinoza, c'est un non-sens. Dieu existe nécessairement et se développe par la seule nécessité de sa nature. Il est la cause libre de toutes choses, il fait et détermine tout, non par sa volonté ou son bon plaisir, non en vue du bien, mais en vertu de son essence. Il est la nature naturante, et le monde, la nature naturée. L'homme est une *modification* des attributs divins. Quand nous disons que l'âme perçoit ou agit, nous voulons dire que Dieu agit ou perçoit, en tant qu'il

(1) B. CONTA, *Théorie du fatalisme*, ch. III, sect. IV.

s'exprime par la nature humaine. Rien n'est fortuit dans le monde, tous les êtres sont disposés par l'évolution de la substance divine à exister et à se manifester d'une façon déterminée. Les choses produites par Dieu ne peuvent être que comme elles sont et doivent se suivre dans l'ordre où elles se suivent. Une chose n'est contingente que par rapport aux limites de notre connaissance ; nous appelons contingent ce dont la cause nous échappe. Hegel dit dans le même sens : Tout ce qui est réel est rationnel, tout ce qui est rationnel est réel.

Le *libre arbitre*, continue Spinoza, est un préjugé. La volonté est nécessairement déterminée par l'intelligence. Les hommes se croient libres parce qu'ils ont conscience de leurs volitions et ne pensent pas aux motifs qui les disposent à vouloir. Dire que les actes dépendent de la volonté est une proposition flatteuse pour notre vanité, mais absurde. L'enfant s'imagine qu'il désire librement le lait qui le nourrit ; s'il s'irrite, il se croit libre de chercher la vengeance ; s'il a peur, libre de s'enfuir : chacun se conduit suivant la passion dont il est affecté. La liberté est une illusion provenant de l'ignorance des causes qui nous déterminent et qui sont elles-mêmes déterminées par d'autres causes à l'infini. « Tout ce que je puis dire à ceux qui croient qu'ils peuvent parler, se taire, en un mot, agir en vertu d'une libre décision de l'âme, c'est qu'ils rêvent les yeux ouverts. » Nous sommes une partie du monde, il faut suivre l'ordre universel. Notre loi, c'est l'*appétit* ; notre vertu, la puissance, et notre puissance, une partie de la puissance infinie. L'homme existe par le droit suprême de la nature et accomplit par ce même droit les actions qui résultent de la nécessité de son essence. Dans l'état de nature, il n'y a rien qui soit *bon ou mauvais* en soi, chacun ne songe qu'à son utilité et n'est tenu

d'obéir à personne : il est donc impossible, dans cet état, de concevoir le péché. Le mérite et le démérite viennent de l'état social, où la convention a fixé ce qui est bien et mal et où chacun est assujéti à l'État. Le péché, c'est la désobéissance aux lois établies ; le devoir, le respect de la loi. « Par où l'on voit clairement que le juste et l'injuste, le péché et le mérite sont des notions extrinsèques, et non des attributs qui expriment la nature de l'âme. » Cependant, l'âme peut réprimer les passions de l'appétit par des passions contraires, qui naissent de la *raison* : la liberté de l'homme, c'est la puissance de l'entendement. L'aveugle passion ne conduit que l'ignorant ; le sage peut à peine être troublé : avec la conscience de soi-même et de Dieu, il possède la véritable paix de l'âme.

Négation de toute contingence, négation de l'individualité et de la liberté, négation de toute différence essentielle entre la vertu et la faute, entre le juste et l'injuste, telles sont donc, en dépit de l'observation, les conséquences du panthéisme. En effet, si Dieu seul est substance, Dieu seul est cause ; si Dieu seul est cause, tout ce qui arrive dans le monde vient de Dieu seul et doit être considéré comme étant conforme à l'essence divine, par conséquent comme étant légitime. Les êtres finis, privés d'existence propre, ne peuvent déranger l'ordre universel. L'imperfection n'est pas dans les choses, mais uniquement dans notre intelligence, et encore comment y est-elle ? Avec le libre arbitre s'écroule la responsabilité des actes : le mérite et le démérite sont des mots de convention, étrangers à la nature. Quant aux objections de Spinoza contre la liberté, elles se réduisent à celles du déterminisme : la volonté dépend de l'entendement et se confond avec lui ; elle est une suite de volitions dont nous ne connaissons pas toutes les causes ; la passion la plus forte

l'emporte nécessairement. Rien de nouveau. Spinoza essaie de relever la liberté après l'avoir abattue. Vains efforts ! la logique est inexorable. Quand on part d'une erreur et qu'on dédaigne l'observation, il faut se résigner à nier les faits, mais les faits protestent contre la synthèse qui les condamne.

Le *fatalisme religieux* est un système analogue, sauf qu'il admet la *personnalité divine*. Il rejette la liberté de l'homme à regret, parce qu'il la regarde comme inconciliable avec les perfections de Dieu. Obligé de choisir entre les *attributs moraux* du Créateur et ceux des créatures, incapable de les accorder entre eux, il sacrifie l'homme à Dieu. Dieu, dit-on, est *tout-puissant* et, en conséquence, sa volonté s'accomplit, quoi que nous fassions ; nous sommes un instrument entre les mains du Seigneur : « l'homme propose et Dieu dispose » ; qu'on aille au-devant du danger ou qu'on l'évite, rien n'y fait ; quand notre heure est venue, il faut mourir, il faut aller, comme la feuille, où la Providence nous mène : *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*. Tel est le *fatalisme musulman*. — Dieu est *très-bon* aussi, et qu'est-ce que le libre arbitre ? la responsabilité, la charge de la destinée, avec ses conséquences énormes, le salut ou la damnation. Comment Dieu, dans son amour pour la créature, aurait-il laissé à la faiblesse de l'homme une faculté dont l'abus était si facile et le poids si lourd ? Tel est le *fatalisme mystique*. — Enfin, Dieu sait tout, il connaît l'avenir comme le passé et sa *prescience* est infaillible. Si nos actes futurs sont fixés déjà dans la pensée divine, tels qu'ils seront un jour, est-il possible de se figurer sérieusement que l'homme est libre ? Ne serait-ce pas prétendre que la volonté humaine peut modifier les vérités inscrites dans la pensée divine ? Un acte libre échappe à toute prévision : *fatalisme théologique*. La

liberté de l'homme serait donc une limite à la prescience, à la puissance et à la bonté de Dieu. La liberté est impossible ou Dieu n'existe pas.

La contradiction signalée dans cette argumentation est celle du fini et de l'infini. Nous ne résoudrons pas le problème, nous ne dirons que ce qui est nécessaire pour sauver la liberté humaine. Que faire? admettre les deux ordres de vérités, comme le conseillent la plupart des Pères de l'Église, quand on peut supposer qu'ils ne sont pas diamétralement opposés, que leur désaccord ne réside que dans notre incapacité d'en saisir le lien. Mais si l'on est convaincu qu'ils se détruisent, il faut opter, car il est impossible que l'esprit se divise en deux parties et vive en état de guerre avec lui-même. « Si deux actions contraires, dit Spinoza, sont excitées dans un même sujet, il faudra nécessairement qu'un changement s'opère dans toutes deux ou dans l'une d'elles, jusqu'à ce qu'elles cessent d'être contraires. » Le changement qui s'opère chez les esprits spéculatifs dans le cas qui nous occupe, c'est l'exclusion de la liberté. Nous pensons que le changement doit porter sur le rapport des deux termes et que la contradiction vient uniquement d'une conception incomplète des attributs de Dieu.

La *toute-puissance* n'est pas le pouvoir de tout faire, même l'impossible, mais le pouvoir que Dieu possède de réaliser pleinement son essence infinie avec une autorité sans limites. Or, l'impossible en cette matière, c'est qu'un être qui ne se détermine pas lui-même soit libre, et qu'un être ne soit pas libre quand il tient de sa nature la faculté de se déterminer lui-même. La liberté est une nécessité pour les êtres raisonnables, cette nécessité a sa raison en Dieu et doit être respectée par la volonté divine. Notre autonomie est-elle donc une limite ou un obstacle pour

la souveraineté de Dieu? Elle est plutôt un témoignage de sa grandeur : il y a plus de puissance à créer des êtres libres qu'à faire des esclaves. Dieu n'a rien à redouter de notre indépendance. L'homme ne saurait bouleverser l'ordre universel; s'il s'écarte trop de sa règle, il tombe dans la folie; s'il vit avec ses semblables, il est soumis aux lois communes; s'il veut s'isoler, il est réduit à l'impuissance. Il ne peut pas même se défaire de sa raison, se détacher entièrement du bien, du vrai, du juste, se soustraire aux lois de la vie, et quand il essaie de nier Dieu il l'affirme encore. Comment donc le poète a-t-il osé dire, en parlant d'un conquérant, « cet homme gênait Dieu »? Dieu connaît les limites de ce qui est possible pour tous les êtres et les laisse agir pour qu'ils soient responsables de leurs actes et qu'ils puissent un jour s'élever à lui dans la pleine liberté de leur esprit et de leur cœur. Que serait la religion sans l'amour, et que serait l'amour sans la liberté?

La *bonté* et la *sainteté* de Dieu ne sont, pas plus que sa puissance, contraires à la liberté de l'homme. Il est très-vrai que le libre arbitre est la source du mal moral, qui est exclu de la volonté divine, mais il est aussi l'origine du bien moral dans les limites de notre activité; il est même la condition du triomphe du bien sur le mal et, par suite, de la manifestation du bien sous une forme nouvelle, comme négation du mal. La liberté a ses abus, mais ces abus ne sont rien en comparaison de ses bienfaits. Le mal se corrige et meurt, le bien reste. La possibilité du mal est elle-même un élément de notre éducation morale, car sans elle point de libre arbitre, point de mérite, point de vertu. Ce qui a pu faire illusion à cet égard, c'est une notion trop étroite de la destinée humaine au delà de la tombe. Quand on se figure que l'homme, selon l'usage qu'il fait de sa liberté sur la terre, décide irrévocablement son sort pour