

toute la suite des temps, on peut se troubler et croire que l'autonomie est un présent funeste. C'est pourquoi beaucoup de théologiens ont adopté le système de la *grâce* et de la *prédestination*, en faisant du salut éternel de l'homme un objet de l'élection divine, qui n'a pas même égard au mérite des créatures. La liberté alors est au moins inutile. Avec la *prédétermination* de Dieu elle est nulle, puisque la liberté consiste dans la détermination propre. Ces hypothèses tombent d'elles-mêmes, dès que l'on reconnaît la responsabilité de l'homme dans ses justes limites. L'esprit raisonnable n'a de mérite ni de démerite qu'en proportion de sa liberté, et peut toujours déchoir, s'il a bien fait, et se relever, s'il est tombé. Le mal n'est jamais irréparable dans la vie infinie.

L'argument le plus sérieux du fatalisme théologique consiste dans la *prescience* divine. Collins, le pupille de Locke, l'a exposé dans sa lutte avec Clarke. « La prescience de Dieu suppose que toutes les choses futures existeront dans un tel temps, dans un tel ordre et avec de telles circonstances, et non pas autrement. Car si quelque chose des choses futures était contingente, ou incertaine, ou dépendait de la liberté de l'homme, c'est-à-dire pouvait arriver ou n'arriver pas, Dieu ne pourrait pas prévoir qu'elle existera certainement : puisqu'il implique contradiction qu'on puisse connaître une chose comme *certaine*, lorsqu'elle n'est pas certaine, et Dieu lui-même pourrait seulement deviner l'existence de cette chose. Mais si la prescience divine suppose l'existence certaine de toutes les choses futures, elle suppose aussi leur existence *nécessaire*. » Avant Collins, Luther, dans le *Traité du serf arbitre*, avait soutenu la même thèse : *Pugnans ex diametro prescientia et omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio*.

Les Pères et les docteurs, Leibnitz et Clarke, les théologiens et les philosophes modernes répondent à ces arguments d'une voix presque unanime que le libre arbitre n'a rien à craindre de la prescience. Le temps, dit-on, n'existe pas pour Dieu, il n'y a de succession que pour nous et la prescience n'est que l'*omniscience*. Dieu sait l'avenir comme le présent, d'une manière infallible, mais en connaissant nos actes futurs, il ne les *prédétermine* pas, il les laisse tels qu'ils sont, il ne change pas leur qualité d'actes libres. Les événements futurs n'arriveront pas parce que Dieu les prévoit, mais Dieu les prévoit parce qu'ils arriveront : sa science est en quelque sorte *tempore prior sed natura posterior*. M. Simon est moins précis et ne voit d'autre solution que l'incompréhensibilité de Dieu (1).

La solution cependant est facile si l'on veut bien se défaire de quelques préjugés et rentrer dans la définition des termes. On se figure à tort que Dieu n'a qu'une existence *éternelle* et que le *temps* n'est rien à son égard. Ce qui est passé est passé et doit être connu comme tel, ce qui est futur est futur et ne peut être connu aujourd'hui que comme futur. L'instant actuel est le même pour tous les êtres vivants : ce qui est futur pour nous ne saurait être passé pour d'autres. Si Dieu est l'activité et la vie, il est aussi le temps et connaît le temps dans la série entière de ses déterminations. Dieu n'est pas renfermé dans le temps, mais le temps est en lui, comme forme de la vie ; Dieu n'est pas limité par les divisions de la durée, sa toute-présence s'étend à tous les temps, mais la présence bien comprise n'exclut ni le passé ni

(1) J. SIMON, *le Devoir*, 1^{re} partie, La liberté.

l'avenir. La *prescience* est donc possible, la conscience religieuse n'est pas en défaut sur ce point. Mais quel est son objet ? les *possibles* qui peuvent ou doivent se réaliser dans la suite. La prescience, en tant qu'infaillible, est adaptée au *mode d'existence* de chaque chose.

C'est faute d'avoir fait cette remarque qu'on n'a pu concilier la prescience avec la liberté. Le déterminisme a raison : si Dieu connaît l'avenir comme accompli déjà, c'est-à-dire le possible comme réel, il n'y a plus de possibilité, plus de contingence, plus de liberté, tout est fatal. Il suffit de définir les termes pour s'en convaincre. Qu'est-ce que le possible ? ce qui peut exister ou non, ce qui peut être d'une manière ou d'une autre. Qu'est-ce que le nécessaire ? ce qui doit être et ne peut exister que d'une seule manière. Or, si Dieu connaît les futurs contingents comme événements réels, les possibles n'existent plus que d'une seule manière par rapport à son intelligence ; ils sont fixés, ils ne sauraient plus être d'une façon ou d'une autre, ils ne sont plus contingents, mais *nécessités*. Que répond-on ? que Dieu ne change pas les choses futures en les prévoyant, pas plus que nous ne modifions les objets en les connaissant. Erreur, l'acte présent est réel et ne peut plus varier dès qu'il est accompli, les futurs sont *possibles* et comme tels variables. En les prévoyant comme *réels*, Dieu change leur mode d'existence, la seule chose qui intéresse précisément la liberté : le possible devient nécessaire, et le nécessaire est la négation de la liberté. L'école, selon Bossuet, était plus logique ou avait moins de scrupules. Elle fondait la prescience sur la prédétermination : Dieu prévoit tout, parce qu'il a tout prédéterminé par ses décrets.

Non-seulement la prescience ainsi entendue abolit le libre arbitre, elle est contraire même à toute notion scien-

tifique de la *connaissance*. La prescience divine est exacte ou elle n'est pas. Or, la *vérité* suppose que l'objet soit connu tel qu'il est : connaître le possible comme réel, le contingent comme nécessaire, le futur comme présent, n'est pas connaître en vérité. Mais alors il n'y a plus de prescience, et Dieu participe à l'imperfection du monde ? Non, la prescience reste ce qu'elle est, une connaissance anticipée de l'avenir, soumise aux lois de la vraie connaissance. Dieu sait tout en vérité : il connaît tout le passé comme passé, tout le présent comme présent, tout le futur comme futur, et si le temps et l'espace sont infinis, chacune de ces intuitions est infinie déjà ; Dieu connaît tout le réel comme réel, tout le nécessaire comme nécessaire, tout le possible comme possible, et si le monde est infini, chacune de ces intuitions est de nouveau infinie. Entre la pensée divine et la pensée humaine, il n'y a pas une différence de nature, mais de perfection. Dieu pense comme nous, mais il voit tout, et voit tout en vérité, dans les rapports de tout avec tout. Nous savons dans certaines limites ce qui est possible pour nos semblables et pour nous. Dieu sait tous les possibles à l'infini qui sont enfermés dans l'essence de chaque être, tous les possibles pour l'infinité des êtres dans le temps et dans l'espace infinis. La prescience ainsi comprise, mise en harmonie avec la contingence et avec la nécessité des choses, s'accorde parfaitement avec la liberté de l'homme.

12. La critique générale du fatalisme psychologique et métaphysique s'appuie sur des arguments qui prouvent le libre arbitre. Un auteur prétend que la liberté est *indémontrable* et ne peut être admise qu'en fait, parce que démontrer c'est montrer *par la cause* et que ce qui est *libre* est accidentel ou sans cause. M. Scholten approuve ce senti-

ment et en conclut que la volonté libre ne peut être l'objet d'une recherche scientifique. Démontrer, dit-il, c'est exposer le pourquoi d'une chose, c'est faire voir qu'elle a une raison d'être ou qu'elle est *nécessaire* : ce qui est nécessaire peut donc seul être démontré (1).

Ce raisonnement confond la *propriété* avec ses *manifestations*. Les actes libres sont contingents en effet et ne peuvent être démontrés ; mais la liberté même est un attribut nécessaire de l'âme qui, comme tel, est parfaitement démontrable. Le déterminisme doit démontrer les actes ; nous nous contentons de démontrer la liberté. Cette démonstration se tire de la *nature* de l'âme, des *faits* de la vie attestés par le témoignage du *sens intime* et du *sens commun*, et des rapports de la liberté avec l'*ordre moral* du monde.

La liberté a sa *raison* d'être dans l'esprit qui, comme cause efficiente, produit ses actes dans le temps et qui, comme pensée, les reconnaît à mesure qu'ils passent de la possibilité à la réalité. L'intelligence fait la *volonté consciente* et la forme de cette propriété est la *liberté*. Allons au fond des choses : tous les doutes au sujet du libre arbitre proviennent de la notion de cause. Pour comprendre la causalité de l'esprit, il faut envisager le moi, d'une part, sous sa face immuable, dans son essence une et indivise, et de l'autre, sous son aspect mobile, dans la série de ses modifications intérieures. Le rapport d'un être avec ses modifications ou ses états déterminés est le rapport de la raison déterminante ou de la cause. L'esprit est donc la *cause* et la cause première de ses actes, et, en conséquence, nos actes ne sont pas déterminés les uns par les

(1) SCHOLTEN, de *Vrye wil*, p. 136. Leide, 1859.

autres : l'expression la plus haute de cette causalité spirituelle est la *volonté*. La volonté a ses conditions et ses lois, mais elle est toujours la faculté de se déterminer soi-même. Si cette faculté est *consciente* et non aveugle ; si, en même temps qu'elle détermine les actes, elle n'est déterminée que par l'esprit agissant comme volonté, c'est-à-dire *par elle-même*, en un mot si elle suit sciemment sa propre impulsion, elle est libre. Or, telle est précisément la notion de la volonté humaine que nous a donné l'observation psychologique, et cette notion répond parfaitement à l'idée d'un être qui vit en soi, pour soi et se connaît lui-même. Avoir conscience de soi, c'est se recueillir, se replier à l'intérieur, s'isoler momentanément ou se soustraire à toute influence étrangère. La liberté a sa source dans ce mouvement de concentration par lequel l'esprit se connaît, se possède et se gouverne lui-même. Le libre arbitre est donc fondé dans la nature même de l'esprit : la thèse de la liberté est une thèse éminemment spiritualiste.

Il est vrai que l'esprit a ses lois comme la matière et que la notion de *loi*, d'après un auteur, paraît incompatible avec celle de *liberté*. Les changements qui se produisent en nous, dit Spencer, sont conformes à des lois : l'évolution de l'esprit est en correspondance avec celle de son milieu ; les relations internes qui existent entre les états de conscience se moulent sur les relations externes qui existent entre les phénomènes de la nature et sont déterminées par elles. Or, cette loi de l'intelligence serait arrêtée si la succession des faits psychiques dépendait de notre volonté libre. Il ne peut donc être question de libre arbitre (1).

(1) HERBERT SPENCER, *Principes de psychologie*, 4^e partie.

L'auteur se trompe gravement. Loi ne veut pas dire *fatalité*, mais *nécessité*, et il y a une nécessité morale qui, loin de porter atteinte à la liberté, l'implique, pourvu qu'on laisse la liberté dans son vrai domaine. Nous avons reconnu des lois pour la pensée, pour la mémoire, pour le sentiment, pour la volonté; ces lois ne dépendent pas de nous, mais il dépend de nous de les appliquer en temps et lieu, d'une façon ou d'une autre. Il est contraire à toute observation de prétendre que le cours de nos états de conscience soit réglé par le cours des phénomènes qui se passent dans le monde extérieur.

Cet argument est confirmé en fait par le témoignage de la *conscience*. Être libre, c'est faire ce qu'on veut dans les limites de son pouvoir, sans ignorance ni contrainte. Pouvons-nous ainsi disposer de notre volonté? Sommes-nous maîtres de nos mouvements en état de santé, maîtres de nos résolutions en toutes circonstances, dès que nous avons la conscience de nos actes? Que chacun s'interroge, qu'il examine ce qu'il peut actuellement, ce qu'il a pu précédemment, ce qu'il pourra dans la suite; s'il est de bonne foi, il sera convaincu. Celui qui se demande s'il peut en ce moment faire ou ne pas faire un acte, dire un mot ou se taire, est absolument certain que rien ne le force à prendre un parti plutôt qu'un autre. Celui qui éprouve du *regret* ou de la *satisfaction* d'avoir agi reconnaît, par cela même, qu'il pouvait agir autrement: le remords et la félicité sont impossibles sans la liberté. Les déterministes objectent que nos regrets portent sur l'état imparfait de notre nature, non sur nos actes; mais cette explication n'est pas moins contraire à l'expérience qu'à la raison: se repentir n'est pas se plaindre du sort, c'est *s'accuser*, et comment s'accuser d'une imperfection qui est indépendante de notre volonté? Enfin, celui qui se propose

une fin ou contracte un engagement pour l'avenir, se regarde comme capable d'exécuter ses décisions, sauf le cas de force majeure: les *conventions*, le *serment*, le pari même déposent en faveur de la liberté. Un homme promet et jure de rester fidèle à sa parole. Quelle confiance en soi-même! Les circonstances peuvent changer, les passions se déchaînent, la fortune est compromise, la vie est en péril; il n'importe, la volonté ne changera pas; la volonté est ancrée dans la conscience, le flot des événements, les agitations de la foule, les tempêtes du cœur ne la troubleront pas: tout est possible, excepté un parjure. Et cependant la volonté n'est liée que par elle-même, lien moral, le plus fort et le plus fragile de tous, que la volonté brise comme elle l'a noué, par un mouvement invisible, plus rapide que l'éclair, par un caprice. Je défie les fatalistes d'expliquer cette ténacité de la volonté, que rien ne peut vaincre au dedans ni au dehors, et cette versatilité que rien ne surpasse.

Le *pari* est moins solennel, mais non moins concluant, « Vous dites que je ne suis pas libre et qu'il n'est pas au pur choix et au gré de ma volonté de remuer ma main ou de ne la pas remuer; s'il en est ainsi, il est donc déterminé nécessairement que, d'ici à un quart d'heure, je lèverai trois fois la main de suite, ou que je ne la lèverai pas trois fois. Je ne puis donc rien changer à cette détermination nécessaire; cela supposé, en cas que je gage pour un parti plutôt que pour l'autre, je ne puis gagner que d'un côté. Si c'est sérieusement que vous prétendez que je ne suis pas libre, vous ne pourrez jamais sensément refuser une offre que je vais vous faire: Je gage mille pistoles contre vous une, que je ferai, au sujet du mouvement de ma main, tout le contraire de ce que vous gagerez, et je vous laisserai prendre à votre gré l'un ou

l'autre parti (1). » On peut varier à l'infini les circonstances de ce fait ; un fataliste n'acceptera jamais la gageure ; son scepticisme, triomphant dans l'argumentation, comme s'exprime M. Simon, s'évanouit devant le défi d'une volonté sûre d'elle-même.

M. Scholten soutient que cette preuve tourne au profit du déterminisme, puisque la volonté est déterminée par le motif de gagner le pari. Soit, pour celui qui l'offre, mais pour l'autre ? Pourquoi n'accepte-t-il pas ? parce qu'il craint de perdre. Mais pourquoi a-t-il cette crainte s'il est vraiment convaincu que nous n'avons aucun empire sur nos déterminations ? Nos actes, à ce point de vue, sont fatalement liés entre eux par un rapport de causalité, selon la loi de continuité qui préside à l'activité de la matière et, en conséquence, les mouvements de la main comme les autres sont soustraits à notre libre arbitre : le déterminisme est indivisible et concerne tous les actes de la vie humaine. Le pari, dès lors, conserve sa raison d'être et sa force probante.

Les obligations et la prévoyance, le repentir et la tranquillité de la conscience, tous les actes par lesquels nous prenons une résolution ou apprécions une résolution prise, qu'ils se rapportent au présent, au passé ou à l'avenir, nous inspirent donc incontestablement la conviction et le sentiment de notre liberté. Chacun peut dire : Je m'accuse, ou je m'engage, donc je suis libre. En outre, nous jugeons les autres comme nous-mêmes. Nous ne saurions *approuver* ni *blâmer* leur conduite, nous ne pourrions les *récompenser* ni les *punir* sans les considérer comme des agents

(1) Le P. BUFFIER, *Traité des premières vérités*, 3^e partie, chap. III.

libres. Pourquoi ne traitons-nous pas les animaux comme les hommes, ni les aliénés comme les gens sains d'esprit, quand ils font bien ou mal ? Parce que nous pensons que la volonté des uns est déterminée aveuglément par des motifs sensibles et que la volonté des autres est déterminée sciemment par eux-mêmes. On ne loue pas, on ne châtie pas ce qui est fatal.

Edgar Quinet dit excellemment sur ce sujet : « J'ai vu toute la nature graviter vers l'esprit, c'est-à-dire vers la liberté morale. Nier à l'homme qu'il est libre, c'est fermer les yeux à la marche des êtres, c'est contredire l'univers. J'ai fait des choses qui m'étaient absolument insupportables ; je me suis abstenu d'autres qui dépendaient de moi et que je désirais de toute la force de mon cœur. Pourquoi ai-je agi ainsi ? Parce que j'ai commandé à la vieille nature qui continuait de ramper en moi, et elle n'a pas osé désobéir. Elle a exécuté en esclave, en frémissant, avec horreur, ce qui lui a été ordonné. Un seul souvenir de ce genre réfute pour moi à jamais tous les docteurs de l'esprit-serf, évangélistes ou matérialistes (1).

Les fatalistes ne nient pas cette *croyance* au libre arbitre, mais la traitent de *préjugé* ou d'*illusion* et la déclarent illégitime. Ceux qui se donnent la peine d'étudier la question n'ont plus de préjugés à cet égard. L'analyse dissipe les préventions, mais peut laisser l'erreur. Or, rejeter ce qui est *partout* et *toujours* admis comme *fait* par la conscience humaine, c'est renverser l'autorité du sens intime et détruire toute *certitude*. L'évidence d'un fait quelconque, interne et externe, n'a d'autre garant que la lumière de la conscience, et toute certitude médiate repose

(1) EDGAR QUINET, *la Création*, liv. XII. Paris, 1870.

en définitive sur la certitude immédiate du sens intime. Pour résister au témoignage de la conscience qui proclame le libre arbitre, il faut donc adopter le septicisme absolu, ce qui n'est pas moins absurde pour les adversaires que pour les partisans de la liberté.

Le *sens commun* ou la conscience du genre humain ne fait que confirmer la révélation de la conscience individuelle. Tous les peuples ont des *lois* ou des *coutumes* sanctionnées par des peines : ils admettent donc la *responsabilité* de l'homme. Si l'on objecte que c'est une pétition de principe de démontrer la liberté par la responsabilité, qui n'en est que la conséquence, il est facile de répondre que la responsabilité de l'homme n'est envisagée par les législations pénales que dans ses rapports avec la liberté et qu'en ces termes le principe est accepté avec la conséquence. Il est visible, en effet, que l'on cherche partout et toujours à proportionner la peine au *degré* de liberté du coupable et qu'on absout celui qui n'a pas agi en connaissance de cause. C'est dans cette voie que se développe le système pénitentiaire.

Qui nie le libre arbitre doit nier toutes les qualités qui caractérisent l'homme comme agent moral et le distinguent de la brute. L'*ordre moral* du monde n'est possible que par la liberté. Sans liberté, point d'imputabilité, point de mérite, point de moralité, point de vertu, point de devoir, point de loi naturelle. Nos actes sont *imputables* en raison directe de notre empire sur nous-mêmes : un acte libre est méritoire ou coupable ; *mériter* c'est faire le bien, quand on a le choix entre le bien et le mal ; ôtez le choix, vous ôtez le mérite. Le mérite est la mesure de la *moralité* : le précepte évangélique « faire aux autres ce que nous voudrions qu'on nous fit à nous-mêmes » ne s'impose à la conscience qu'à la faveur de notre libre arbitre ; si nos

actes étaient nécessités, la volonté ne serait que la résultante de notre situation et ne reconnaîtrait aucune règle. L'habitude de bien faire, la *vertu*, ne s'acquiert pas sans lutte et suppose le triomphe permanent du devoir sur le pouvoir arbitraire de la volonté. Le *devoir* est une nécessité morale, une nécessité librement accomplie. La *loi* morale enfin diffère des lois physiques en ce qu'elle s'adresse à des êtres raisonnables qui sentent en eux-mêmes l'obligation de l'exécuter, en même temps que la possibilité de s'y soustraire. Il n'y a donc pas un élément du monde moral qui puisse se maintenir, si l'on fait abstraction de la liberté humaine.

Les déterministes reconnaissent plus ou moins cette harmonie entre la liberté et les nécessités de l'ordre moral et cherchent à défendre leur thèse soit en supprimant, soit en modifiant les concepts moraux. La vraie moralité, dit M. Scholten, nous interdit de mettre en pratique le système de l'*imputabilité* et la loi de justice contre nos semblables. Dieu n'est pas un juge qui punit, mais un père qui pardonne. La *vertu* n'est pas l'œuvre propre de l'homme, elle est le produit de notre état moral, et notre état moral lui-même remonte jusqu'à Dieu. D'autres auteurs admettent l'efficacité des *peines* et les considèrent non comme des châtimens, mais comme des leçons propres à renforcer les bons motifs qui doivent déterminer la volonté. Quoi qu'on fasse, on ne peut qu'abolir ou fausser les notions de droit et de devoir.

La *métaphysique* mal comprise est souvent invoquée contre le libre arbitre : on a peine encore à comprendre le fini, l'imperfection, la contingence, en partant de l'Être infini, immuable et nécessaire. Mais la métaphysique préparée par l'analyse et conduite avec méthode, loin de condamner la liberté, la justifie. Notre liberté, après tout,

ne peut être fondée que dans la liberté divine et doit s'en déduire, par le principe de la similitude entre l'homme et Dieu. Nous sommes cause, cause première, cause consciente, parce que nous sommes semblables à Dieu ; en un mot, nous sommes libres, parce que Dieu est libre, et notre liberté est de même nature, mais non de même étendue, que la liberté divine : nous n'exerçons nos forces et ne pratiquons la liberté que dans les limites et les conditions de notre position dans le monde(1).

(1) KRAUSE, *Psychische Anthropologie*, herausgg. von Ahrens, 1848.

FIN.

ERRATUM.

Page 104, ligne 14. Au lieu de : « tout l'homme », lisez : « tout homme ».

PSYCHOLOGIE.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES.

INTRODUCTION.

DÉTERMINATION DE LA NATURE HUMAINE.

Notion et division de l'Anthropologie, page 1.

Les trois aspects de la nature humaine. La Psychophysique, p. 2.

I. Unité de l'homme : le moi, p. 3. Si le corps fait partie du moi, 4.

II. Dualité de l'homme : l'esprit et le corps, p. 5. Deux ordres de phénomènes, de causes, de lois, de substances. Thèses du matérialisme, de l'idéalisme, du spiritualisme, 6. Différences fondamentales entre l'esprit et la matière d'après la position, 7; d'après l'activité, 8; d'après l'union avec d'autres substances, 9; d'après le développement, 10; d'après les œuvres, 13; d'après les lois, 14. Résumé et conclusion : enchaînement et spontanéité, fatalité et liberté, 15.

III. Union de l'esprit et du corps. Définition de l'homme, p. 17. Théories sur les rapports de l'esprit et du corps. L'influx physique, p. 20. Les causes occasionnelles, 21. L'harmonie préétablie, 23. Critique de ces théories : leurs caractères communs et distinctifs, 25.

Faits relatifs à l'union des deux substances. L'esprit et l'âme, p. 27. L'union est *essentielle*, 28. Elle est *immédiate* ou *directe*, 29. L'esprit, les sens, le monde extérieur, 30. L'union est *intime* entre l'esprit et le système nerveux cérébro-spinal, 32. Vie de nutrition