

**Zeitschrift:** Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 8 (1875)

**Artikel:** Le libre arbitre : étude critique  
**Autor:** Goens, van / Scholten, J.-H.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-379184>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 29.03.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# LE LIBRE ARBITRE

## ÉTUDE CRITIQUE

PAR

J.-H. SCHOLTEN <sup>1</sup>

---

### Introduction.

On entend par *libre arbitre* la faculté de vouloir ou de ne pas vouloir, dans un moment donné, l'objet qui s'offre comme possible à notre esprit. On l'appelle *libre*, parce qu'on estime l'homme indépendant, dans sa volonté, d'une cause quelconque, extérieure ou intérieure. On l'appelle *arbitre*, parce qu'on suppose l'homme qui veut, ne voulant que par l'effet du bon plaisir de sa volonté, ne voulant que parce qu'il veut ; ensorte que la détermination de vouloir ou de ne pas vouloir, de vouloir ceci ou cela, repose en dernière instance sur la volonté. L'opinion de ceux qui entendent la libre volonté de cette manière s'appelle *indéterminisme*, puisque, de ce point de vue,

<sup>1</sup> M. J.-H. Scholten est le plus célèbre des théologiens actuels de la Hollande. Il est le père de la nouvelle école de théologie dans son pays, et ses disciples, aussi distingués que nombreux, continuent son œuvre dans un esprit indépendant avec des nuances variées. Le nom de M. Scholten n'est pas inconnu aux amis de la théologie de langue française. La *Revue des deux mondes* et la *Revue de théologie* de M. Colani leur ont révélé successivement le dogmaticien, le philosophe et le critique distingués par la plume sympathique de M. A. Réville. Ce serait ignorer son travail le plus caractéristique que de ne pas connaître celui dont nous offrons ici un extrait ample, et nous l'espérons, fidèle. Publié en 1859, à l'occasion d'un ouvrage très remarquable de M. le professeur Hoekstra, conçu à un point de vue opposé, il a été revu et corrigé par l'auteur, en vue de la traduction allemande. (*Der freie Wille. Kritische Untersuchung von J.-H. Scholten Dr und Prof. der Theologie in Leiden. Aus dem holländischen übersetzt von C. Manchot Dr phil. Prediger in Bremen. Berlin 1874.*)

Ce travail, on peut le dire, est assez important pour marquer dans l'histoire du grand et difficile problème qu'il discute. Admirable par sa

l'homme n'est déterminé dans sa volonté en aucune manière, pas même par sa condition intérieure (*libertas determinationi opposita*). L'opinion opposée s'appelle *déterminisme*, puisque, suivant elle, l'homme est déterminé dans sa volonté à chaque instant de sa vie consciente, c'est-à-dire déterminé par la condition où il se trouve en ce moment. L'alternative qui se pose est donc évidente : indéterminisme ou déterminisme dans le sens indiqué. Il n'y a point de milieu. Accepter et abandonner à la fois l'une de ces vues, admettre tour à tour le oui et le non, comme on le fait souvent, c'est faire preuve d'inconséquence, d'un manque de réflexion que la science repousse absolument.

L'étude présente doit paraître oiseuse à tous ceux qui ne voient ici qu'une question jugée ou qui, par un appel à la conscience morale, estiment la réalité du libre arbitre élevée au-dessus de toute démonstration et soutiennent qu'en le supprimant on supprime du même coup toute moralité et toute responsabilité. On peut, à l'aide de procédés pareils, s'imaginer

méthode, il considère la question comme un chapitre d'anthropologie et part de l'observation psychologique pour s'élever de là à la métaphysique. Savant, il remonte aux origines historiques du problème et en marque les phases diverses dans l'antiquité, le moyen âge, les temps modernes, dans l'église et hors d'elle. Profond, il ne recule devant aucune conséquence que le sujet suggère, creuse chacune d'elles avec une persévérance infatigable et poursuit l'adversaire jusque dans ses derniers retranchements. Vaste, il touche à toutes les grandes questions qui peuvent intéresser l'humanité : moralité, religion, ordre moral, Dieu, d'où résulte une étonnante richesse de points de vue et de détails. Hardi, il ne craint pas d'aller jusqu'au bout des principes avec une noble indépendance des préjugés traditionnels. Fécond par les solutions aussi simples qu'inattendues qu'il propose, il ouvre des perspectives radieuses et consolantes pour les amis de la moralité et de la religion si vivement attaquées de nos jours. Enfin, si l'on considère que ce trésor d'une saine investigation scientifique est offert sous une forme limpide, à la portée de tous ceux qui s'intéressent aux plus grands problèmes et qui ont l'habitude de s'en occuper, il est permis de conclure que cette œuvre, après avoir été soumise à l'attention du public allemand, ne mérite pas moins de l'être à celle des amis de la philosophie et de la théologie de langue française. Puisse-t-elle ne pas trop souffrir de la faiblesse d'un compte-rendu, forcé de se renfermer dans les limites du strict nécessaire !

avoir gagné sa cause sans forme de procès devant le tribunal des ignorants ; l'homme scientifique ne se laissera pas détourner de l'investigation d'une question qui a préoccupé de tout temps les hommes les plus pénétrants.

Ceux qui écartent cette étude par paresse ou par impuissance spirituelle se plaisent à rappeler que nous nous trouvons ici devant un insondable mystère. D'une part, disent-ils, il est certain que l'homme dépend en toutes choses de Dieu, et, de l'autre, il n'est pas moins certain que notre libre arbitre, rejeté par la conscience de notre dépendance, est constaté par celle de notre responsabilité. Cette antinomie, disent-ils, est inconciliable, et les nombreux essais qu'on a vainement tentés pour la résoudre suffisent pour faire renoncer à approfondir un problème essentiellement incompréhensible.

Toutefois, le mystère auquel on en appelle consiste, comme tous les mystères de la dogmatique, à affirmer à la fois le oui et le non sur la même question. On connaît l'orthodoxie ecclésiastique. Dieu est un et à la fois non un, trois ; trois et pourtant un, et par conséquent non trois. Il est partout présent et infini, et pourtant, par l'incarnation, renfermé dans les limites d'un enfant, c'est-à-dire à la fois fini et infini, partout présent et temporairement absent du ciel. La personne du Christ est à la fois Dieu et homme, c'est-à-dire non Dieu ; infini, omniscient, partout présent et à la fois renfermé dans des bornes ; il habite la Palestine, change de place, ignore le jour du jugement. Le pain, dans le sacrement de la cène, est et reste pain pour les sens, mais il est autre chose pour la foi, qui y voit Christ, Dieu et homme à la fois. La même justice qui demande la peine du coupable se manifeste dans la punition de l'innocent. La vérité du salut universel est maintenue à côté de celle du salut des élus. A ceux qui se récrient contre des contradictions aussi flagrantes, on répond : l'homme se trouve ici placé devant un mystère, devant un abîme qui sépare l'humain et le divin, la science et la foi. Il en est de même sur le point qui nous occupe. On affirme que l'homme a une volonté à la fois indépendante et absolument dépendante, et, après avoir énoncé cette contradiction, l'on se retranche dans le domaine du mystère.



C'est le cas du rationalisme lui-même qui, quoiqu'antipathique aux mystères de la foi, reconnaît ici le mystère dans toute son étendue et se montre aussi choqué que les plus orthodoxes, lorsque la raison humaine tente, ici comme ailleurs, de résoudre les contradictions.

La science ne saurait accepter ce parti, d'autant moins qu'il s'agit d'une recherche anthropologique. Les affirmations contradictoires n'établissent pas ici un conflit entre Dieu et l'homme, mais dans l'homme même un conflit que l'esprit philosophique ne saurait envisager d'un œil indifférent. En affirmant que le péché est dû au développement de la nature animale de l'homme, lequel précède le développement de son esprit, et en maintenant à la fois que chaque péché peut s'éviter, grâce au libre arbitre, le rationalisme admet à la fois la nécessité du péché et son contraire; il perd ses droits devant l'orthodoxie et prouve que sa doctrine n'est que celle du bon sens le plus superficiel, incapable de résister à une acception plus profonde de la vérité.

Notons enfin que le problème qui nous occupe, loin d'être un simple objet de curiosité scientifique ou une occasion de gymnastique intellectuelle, touche aux plus importantes questions de l'anthropologie et de la théologie. Supprimez le libre arbitre, s'écrient ses défenseurs alarmés, il n'y a plus de place pour la foi à une sage et sainte providence; le fatalisme, le panthéisme, l'athéisme sont à la porte et la ruine de toute religion est assurée. En revanche, selon les déterministes, admettre le libre arbitre, c'est nier la providence désormais dépendante de l'arbitraire des hommes, c'est refuser à Dieu ses perfections les plus absolues, c'est supprimer Dieu même. Il y a plus. A entendre les indéterministes, le libre arbitre seul garantit la vertu et la responsabilité; seul, il maintient la différence du bien et du mal; seul, il préserve de l'indifférence et de la sécurité charnelle. Par contre, le déterministe signale comme suites du système opposé, l'orgueil, l'absence de charité, la justice propre, l'irréligion, le renvoi de la conversion, l'intolérance; selon lui, le libre arbitre prive la vertu de sa nécessité morale, et doit, pour peu qu'il soit conséquent, con-

duire au désespoir, c'est-à-dire à l'immoralité. C'est ainsi que du problème du libre arbitre dépendent les intérêts les plus sérieux de l'âme, de la science, de la moralité, de la religion. La vérité ne peut pas être ici des deux côtés, et le scepticisme n'est rien moins que le dernier mot de la science.

Nous avons déjà signalé plus haut la *méthode* que nous croyons devoir adopter dans nos recherches. La question du libre arbitre appartient au domaine de l'anthropologie psychologique ; en conséquence la méthode *expérimentale* est la seule bonne. Les faits du monde physique et de l'histoire ne doivent pas s'expliquer par une idée aprioristique de Dieu ; il en est de même des faits purement psychologiques ou anthropologiques. Nous commençons donc par observer les phénomènes. Mais nous ne nous bornons pas à cela. La tâche de la philosophie consiste à comprendre ce que l'expérience a constaté. Nous reconnaissons à la raison le droit et la mission de comprendre les faits dans leurs causes, leurs rapports et leur unité. C'est ainsi que nous pourrions juger si l'observation nous ramène à l'anarchie, au désordre, au manque de rapports et d'unité, si elle nie ou laisse indécise l'existence de Dieu et de l'ordre moral, — ou bien, si, au contraire, elle affirme la présence de lois, de rapports, d'unité, d'un ordre physique et moral, c'est-à-dire la présence d'un Dieu dont l'unité et la perfection absolues se réfléchissent dans les faits. Nous nous élevons du particulier au général, de l'homme à Dieu, pour comprendre le rapport qui existe entre leurs volontés et trouver la place que l'homme occupe dans le monde qui repose en Dieu. Ici, comme en théologie, nous rejetons comme point de départ l'apriorisme et la tradition ecclésiastique autant que les idées innées. C'est observées dans ses ouvrages que les perfections invisibles de Dieu se voient comme à l'œil. (Rom. I, 20.) C'est dans la nature qu'il observait que Jésus reconnaissait Dieu. (Math. V, 45 ; VI, 26.)

Il résulte de ces principes que nous récusons aussi comme souveraines les décisions du sentiment intime. Nous ne connaissons pour parvenir à la vérité d'autre chemin que la science, qui a son organe dans la raison humaine. Ce qui est au delà de la portée de la raison ne saurait être l'objet de la connaissance

humaine. C'est, selon nous, appeler de grands dangers sur la religion et sur la moralité que d'estimer que ce qui dépasse les sens, dépasse la science, que la science en partant de l'expérience n'a pour dernier mot que le matérialisme, et que c'est au sentiment, c'est-à-dire à la subjectivité pure qu'il faut abandonner la décision des choses spirituelles. Nous ne pensons pas que la philosophie ait à se jeter entre les bras du dualisme de Jacobi.

## CHAPITRE PREMIER

### Histoire du problème.

Il importe, avant tout, de donner un aperçu de ce qui s'est dit pour et contre le libre arbitre dans le cours des siècles. Nous consulterons successivement les annales de l'église et celles des écoles philosophiques.

La dogmatique de l'église adhère généralement à l'indéterminisme. Elle ne demande pas si l'homme, comme tel, a un libre arbitre ; tous les partis s'accordent à l'affirmer. La question pour elle consiste à savoir s'il le possède *encore*. Pélagé répond sans sourciller : oui<sup>1</sup>. Augustin soutient le contraire, tandis que le sémipélagianisme prétend que le libre arbitre a souffert de la chute, mais n'a pas été anéanti par elle.

Cette lutte se perpétue dans l'église. La dogmatique romaine a consacré la théorie du libre arbitre. Le moyen âge a soulevé quelques débats à ce sujet, mais c'est la Réforme qui les provoqua dans toute leur ardeur. Le libre arbitre est anéanti par la chute, affirme Luther : on dirait une ville dévastée qui a conservé son nom. Selon Erasme, au contraire, l'homme est encore en possession de sa liberté. De même Calvin s'opposa à Pighius et à Castallion ; les théologiens réformés et les luthériens combattaient les sociniens ; dans l'église romaine, on vit éclater la lutte entre Baius et Molina, entre les jansénistes et les jésuites ; l'église luthérienne ouvrit des débats sérieux sur le synergisme et on sait ce qui divisa les remontrants et les contre-remontrants. Il y eut de part et d'autre des inconsé-

<sup>1</sup> *Liberum est homini unum semper ex duobus agere, cum semper utrumque possumus.* Pelag. Ep. ad Dem. c. 8.

quences : les adversaires luthériens du synergisme admirent un résidu de libre arbitre, afin de sauver leur notion de culpé, et les remontrants, partisans du libre arbitre, n'en enseignaient pas moins que l'homme ne tient la foi salutaire ni de lui-même, ni en vertu de son libre arbitre.

Au fond, dans tous les partis, l'affirmation ou la négation du libre arbitre dépendait de leur doctrine du péché originel. La notion absolue de Dieu jetait aussi un poids dans la balance chez les réformés, chez Luther et chez Mélanchthon, dans sa première période. La science de Dieu, disait Luther <sup>1</sup>, est éternelle et immuable. C'est à cela que tout doit correspondre. En conséquence, rien ne peut arriver accidentellement ou dépendre du libre arbitre de l'homme. Tout se fait nécessairement et il est évident que ni l'homme, ni l'ange, ni une créature quelconque ne possèdent de libre arbitre. Telle était encore l'idée de Mélanchthon dans ses *Loci* (éd. de 1521) : *Libertatem homini ademit divina prædestinatio*. Plus tard, il sépara la prescience de Dieu de sa prédestination et de sa toute présence efficace.

On connaît l'influence que l'idée absolue de Dieu exerça sur les réformés. Dieu et le libre arbitre étaient, selon eux, incompatibles. Zwingle, très catégorique et très net sur ce point, déclare que le *esse creaturarum* est le *esse* de Dieu lui-même. D'où il résulte que non-seulement l'homme, mais toutes les créatures sont de race divine et que ce que la science appelle *force de la nature* est la vertu même de Dieu. C'est pourquoi Zwingle reprend les théologiens qui, tout en admettant la providence, *tamen de homine loquentes ei quiddam, etsi perexiguum, liberum faciunt* : Il est inutile de dire que Calvin abonde dans son sens : les hommes, dit-il, ne font que ce que Dieu a décrété. Ce qui paraît accidentel se fait nécessairement. Tout, sans excepter le péché et la chute d'Adam, tout est ordonné de Dieu <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *De servo arbitrio*.

<sup>2</sup> M. Scholten, dans son ouvrage classique, qui a eu quatre éditions, sur *Les principes de la doctrine réformée*, a cité textuellement ces passages et une foule d'autres également explicites.



Il résulte de ces données que les ecclésiastiques qui repoussaient le libre arbitre étaient inspirés par deux motifs : par l'idée du péché qui était censé l'avoir anéanti et par l'idée de la souveraineté de Dieu. On ne comprenait pas qu'au fond ces deux motifs s'excluent : en admettant la souveraineté de Dieu, il est évident qu'on ne peut pas plus admettre le libre arbitre chez Adam avant qu'après la chute. C'est cette inconséquence qui se révèle dans l'affirmation de Calvin : *Cadit homo moderante providentia divina, sed suo vitio cadit*<sup>1</sup>. C'est le oui et le non maintenus à la fois. Adam était prédestiné à tomber et il tomba par sa propre faute.

Mais c'est surtout sur le terrain de la *philosophie* que nous sommes témoins de luttes intéressantes, fruit de l'activité incessante de l'esprit humain. Les commencements de la philosophie furent purement cosmologiques ; elle s'attachait à expliquer l'univers. La sophistique réveilla la question du sujet, c'est-à-dire de l'homme dans ses rapports avec l'objet. Mais cette philosophie ne fut que du subjectivisme. Aux yeux de Protagoras, est *vérité* ce que chaque individu considère comme tel. Est *bien*, selon Thrasymaque, ce que le plus fort déclare dans son intérêt être juste. Socrate rejette cet arbitraire ; tout en affranchissant l'homme de la contrainte physique et de l'autorité de la tradition, il cède d'autant plus à l'objectivité de la vérité morale. Selon lui, la vraie liberté consiste dans la souveraineté de la raison. La vertu est le fruit du choix rationnel de l'homme. Mais pour choisir le bien il faut le connaître. Celui qui le connaît, le voudra. La vraie liberté n'est donc pas de l'arbitraire. L'homme que domine la sensualité ne peut pas vouloir le bien et accomplit nécessairement le mal<sup>2</sup>. Platon fait remonter les origines du monde visible à la réunion mécanique du monde des idées (*κόσμος νοητός*) avec la matière (*ύλη*). En vertu de cette combinaison contradictoire, l'homme est privé de liberté sur la terre. L'âme ne peut pas atteindre le beau, le vrai, le bien auxquels elle aspire, grâce à la matière qui l'entrave. La nature sensuelle est l'origine de l'ignorance

<sup>1</sup> *Instit.* III, 23, 8.

<sup>2</sup> *Memor.* II, 1, 21 : IV, 5, 2.

et partant du mal. En conséquence, personne ne pèche par amour pour le mal, *κακός ἐκὼν οὐδείς*<sup>1</sup>. Ce n'est que par le développement et l'éducation que l'âme, un jour affranchie du corps, pourra arriver à la liberté morale, à la domination de la raison (ὁ λόγος) sur les convoitises (αἱ ἐπιθυμίαι); or cette liberté est la plus haute nécessité morale<sup>2</sup>. L'état nécessaire de lutte actuelle est dû, selon Platon, à un acte de défection volontaire individuel, antérieur à l'existence présente. Ainsi Platon est déterministe en tant que, de son point de vue dualiste, il attribue l'ignorance et le péché à la matière; il est indéterministe, en tant qu'il attribue à l'âme la faculté morale de s'élever au-dessus de la matière et de choisir le bien. Aristote qui rejette l'antagonisme admis par Platon, explique l'ignorance et le mal qui en résulte non par l'influence prépondérante de la matière, mais par le libre arbitre, *πράξεων ἄνθρωπος ἐστὶν ἀρχὴ καὶ κύριος*,<sup>3</sup> ἐφ' ἡμῖν τὸ τὰ κακὰ πράττειν καὶ αἰσχρὰ ὁμοίως δὲ καὶ τὸ μὴ πράττειν<sup>4</sup>. Aristote ne nie pas une certaine nécessité. Quand je suis tombé malade par suite de mon intempérance, il ne dépend plus de ma volonté de recouvrer la santé, mais il dépendait de moi d'être ou de ne pas être intempérant. Un méchant ne peut pas cesser de l'être quand il le veut, mais originairement il était en son pouvoir de ne pas le devenir; il est donc ce qu'il est en vertu de sa volonté.

Dans l'école d'Epicure, la volonté n'est soumise ni à la loi de la causalité, ni à celle de la nécessité logique; elle agit *libidine sine causa*<sup>5</sup> ou comme l'exprime Lucrèce :

Fatis avolsa voluntas,

Per quam progredimur quo ducit quemque voluptas<sup>6</sup>.

Le portique était d'une opinion diamétralement opposée. Selon sa philosophie la loi de la causalité règne partout. Un ordre invariable préside à tout, *εἰμαρμένη*, expression de la rai-

<sup>1</sup> *Tim.* pag. 86 D et ailleurs.

<sup>2</sup> *De Rep.* L. IV.

<sup>3</sup> *Eth. Eud.* II, 6.

<sup>4</sup> *Eth. Nic.* III, 7.

<sup>5</sup> Cicéron. *De finibus*, I, c. 6.

<sup>6</sup> *De rerum natura.* II, 257.



son absolue. Il n'y a pas plus de place pour le libre arbitre que pour le hasard. L'homme a la faculté de consentir ou de ne pas consentir; mais cette faculté elle-même est en rapport nécessaire avec la nature raisonnable de l'homme. Ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, *Deo parere, secundum rationem vivere*, c'est être libre <sup>1</sup>.

L'académie combattit le portique. Elle ne rejette pas absolument la loi de la causalité; mais comme être moral, dit-elle, l'homme est élevé au-dessus de l'ordre physique. Le meurtre qu'Œdipe commit sur la personne de son père, n'était pas inévitable. Socrate, naturellement voluptueux, a bien prouvé par sa continence que l'homme est indépendant des causes physiques. La vertu est l'œuvre de l'homme. Personne ne doit aux dieux d'être vertueux. Comment sans cela pourrait-on être loué du bien qu'on fait et blâmé du mal auquel on se livre? La morale suppose le libre arbitre, dont les suites échappent même à Apollon <sup>2</sup>.

L'impuissance humaine à résoudre la question est le dernier mot de la philosophie grecque et l'esprit fatigué se jette dès lors dans les bras de la mystique et de l'imagination qui caractérise la gnose alexandrine.

La philosophie des Pères de l'église se trouve sur la question qui nous occupe, dans un rapport intime avec leurs théories du prétendu état de perfection originelle et de la chute. Avant les débats de Pélage et d'Augustin les philosophes chrétiens s'accordent à admettre que l'homme doit s'élever successivement de l'état animal à l'état spirituel. La faculté dont il dispose pour cela est la liberté ou spontanéité (τὸ ἐκούσιον), faculté qui appartient aux descendants d'Adam, autant qu'à Adam lui-même. Les Pères grecs n'enseignent pas que cette faculté de développement et par conséquent la liberté dans cette acception, ait été anéantie par la chute. A entendre Irénée <sup>3</sup>, l'homme n'atteint pas tout d'un coup la perfection, mais il y tend selon la loi du progrès. En conséquence, il est insensé de ne pas

<sup>1</sup> Sénèque. *De vita beata*. C. 15.

<sup>2</sup> Cicéron. *De Fato*. C. 14.

<sup>3</sup> *Adv. hæc*. IV, 38, 2, 4.

attendre le moment et d'accuser Dieu à cause de l'imperfection et de la faiblesse de la nature humaine. Clément d'Alexandrie partage la même opinion. L'homme ne naît pas vertueux mais doué de la faculté de le devenir<sup>1</sup>. Origène déclare que l'homme peut et doit aspirer à la perfection. Si la vertu cesse d'être notre propre ouvrage, on lui enlève son caractère de spontanéité (τὸ ἀυτὸθεν, τὸ ἐκούσιον), on la prive de son essence<sup>2</sup>.

Il n'en est pas autrement de Tertullien. Le *liberum arbitrium* est le caractère principal de l'image divine dont l'homme est doué. L'homme appelé à dominer sur la terre, doit commencer par *apprendre* à se dominer lui-même. Dieu seul est bon de nature ; l'homme doit conquérir le bien à l'aide de la liberté<sup>3</sup>.

Les plus anciens Pères de l'église entendaient ainsi par liberté, d'une part l'activité et la spontanéité humaines opposées à l'inspiration mécanique, et de l'autre un état de perfection morale qui permet à l'esprit de commander à la chair. Etrangers à l'idée de l'immanence de Dieu qui fait que l'œuvre de la créature coïncide avec celle du créateur, ils se renfermaient dans ce dilemme : la vertu est le résultat de notre propre développement ou elle ne l'est pas. Ils choisirent la première alternative et cela avec raison ; car, à leur point de vue, la thèse que la vertu est un don de la grâce, fait de l'homme l'organe purement passif de Dieu et tue la moralité. On n'avait pas encore résolu la question du rapport qui existe entre l'action de Dieu et celle de l'homme. Augustin l'a entrevue dans sa première période. La vertu, dit-il<sup>4</sup>, est volontaire ; mais, comme personne ne peut vouloir *nisi a Deo admonitus et vocatus intrinsecus*, il en résulte que Dieu opère en nous le vouloir. Le péché n'empêche pas que Dieu opère tout ; car le péché est une *amissio* ou *privatio boni*, *defectus potius quam opus* ; il n'a pas de caractère positif. Plus tard dans l'ardeur de sa lutte avec Pélagé, Augustin substitua à ces vues saines la doctrine du péché, comme *corruptio naturæ* et une

<sup>1</sup> *Strom.* IV, 662.

<sup>2</sup> *C. Cels.* IV, 3.

<sup>3</sup> *Adv. Marc.* II, 5 8.

<sup>4</sup> *De div. qu.* 83 ; *qu.*, 68, 5.

restauration mécanique de la nature humaine par la grâce de Dieu.

La doctrine de l'église régna en souveraine sur la philosophie du moyen âge. L'idée de la liberté en Dieu et en l'homme dépendait du parti qu'on avait embrassé dans la question du réalisme et du nominalisme. Le réalisme immolait le particulier, l'individuel à l'absolu ; le nominalisme sacrifiait la réalité de l'absolu au particulier et à l'individuel. Ainsi l'idée de Dieu excluait la liberté humaine et la liberté humaine excluait l'existence de Dieu. On ne se doutait pas de la méthode expérimentale qui s'attache à observer le particulier et l'individuel pour s'élever, à l'aide de la raison, à l'unité, à la nécessité, à l'absolu. Cette méthode ne naquit qu'avec les études des sciences naturelles et des sciences historiques. Bacon l'appliqua aux premières ; plus tard d'autres l'introduisirent dans les secondes.

Le Dieu parfait, disait Descartes, ne peut pas nous tromper ; donc tout ce dont nous avons une claire conscience, est certain. Or, nous avons une telle conscience de notre liberté qu'il n'y a rien que nous comprenions plus parfaitement. La liberté dont il parle, consiste dans la faculté indéterminée d'accorder ou de refuser arbitrairement son assentiment ; faculté qui subsiste alors même que l'indifférence, comme suite de l'ignorance du bien, n'existe plus pour l'intelligence<sup>1</sup>. L'erreur est l'assentiment libre à des représentations qui ne sont pas évidentes. On peut reconnaître son ignorance, mais personne n'est forcé de rejeter ou d'affirmer ce qu'on ne connaît pas. En conséquence l'erreur est coupable. A entendre Descartes, la conscience d'une pareille liberté appartient à ces idées innées dont Dieu lui-même garantit la vérité. C'est pourquoi le libre arbitre ne l'empêchait pas d'accepter la toute-puissance et la toute-science de Dieu. Il est aussi absurde de douter de celui-là que de celles-ci.

En disant que Dieu est le lieu des esprits, Malebranche, le moniste idéaliste, affirma que ce que l'homme pense et veut, il ne le pense et ne le veut qu'en Dieu. La seule liberté qu'il

<sup>1</sup> *Princ. philos.* I, 41. *Resp. ad Obj. in Medit.* VI, 6.

accepte pour expliquer le péché, consiste dans la faculté de diriger les impressions que nous recevons de Dieu, non vers Dieu, le souverain bien, mais vers d'autres objets, hors de lui. Cependant, comme Dieu seul est l'auteur du bien, cette liberté n'est au fond que de l'impuissance. Dans ce système il n'y a pas de place pour la contingence du libre arbitre.

Ce ne furent pas seulement les jésuites scolastiques qui défendirent le libre arbitre, mais encore des théologiens romains, tel que Fénelon : Quand je veux une chose, dit-il, je suis maître de ne la vouloir pas. Je ne connais pas d'autre raison de mon vouloir que mon vouloir même. Rien n'est tant en ma puissance que de vouloir ou de ne vouloir pas <sup>1</sup>.

On connaît la philosophie de Spinoza. Ce qu'on appelle Dieu et le monde ne sont ici que deux faces de la même substance éternelle et infinie, *natura naturans* et *natura naturata*. Les êtres finis n'ont pas d'existence en eux-mêmes; ils ne sont que des modes transitoires d'existences de l'unique substance. Il n'y pas de place dans ce système pour le libre arbitre. *In mente nulla est absoluta sive libera voluntas, sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa quae etiam ab alia determinata est et haec iterum ab alia et sic in infinitum* <sup>2</sup>. Le bien et le mal ne sont que des notions relatives, comme la musique, qui est un bien pour le mélancolique et un mal pour l'affligé. Dans le domaine moral il ne peut être question que d'une perfection plus ou moins grande de l'homme en présence de son idéal. C'est pourquoi le sage ne se courrouce pas des péchés des hommes, mais demande à les *comprendre*. Le péché provient de ce qu'on ne *comprend* pas les choses humaines. Celui qui comprend la nature humaine dans son essence et sa destination aimera le bien. Les idées de punition, de récompense, de mérite, de repentir, reposent sur le préjugé du libre arbitre. La vertu est le bonheur même. Qui dit liberté morale, dit nécessité morale.

L'Angleterre prépara une puissante réaction à ces spéculations dualiste et moniste. Hobbes et Locke appliquèrent la mé-

<sup>1</sup> *Sur l'existence de Dieu.* § 6.

<sup>2</sup> *Eth.* P. II, *prop.*, 40.



thode empirique de Bacon à la morale. Hobbes nie le libre arbitre aussi bien que la liberté morale. Le but suprême de la vie est la jouissance. C'est un empirisme purement sensualiste. Locke est bien autrement sérieux dans l'analyse qu'il a faite des facultés humaines. Selon lui, l'homme est libre lorsqu'il peut agir ou ne pas agir conformément à sa volonté, c'est-à-dire à son choix ; la volonté cependant dépend des objets entre lesquels il faut choisir et de l'état de celui qui choisit. Elle est donc déterminée. *Quæstioni : quidnam voluntatem determinat, vere et proprie respondetur : mens* <sup>1</sup>. *Manifestum est homini non esse liberum velle aut non velle rem quamquam in potestate sua positam* <sup>2</sup>. Pour Locke comme pour Spinoza la plus haute liberté morale consiste dans la détermination par le bien.

Locke a exercé son influence sur les philosophes français, notamment sur Voltaire et Helvétius <sup>3</sup>.

Leibnitz aboutit au même résultat. L'âme, selon lui, est une virtualité qui, d'une part, indépendante de toute autre monade ou substance, est libre comme telle, mais qui, de l'autre, est également liée par sa propre essence, qu'elle partage avec les autres monades. L'homme est donc un individu ; mais la vie individuelle demeure renfermée dans les limites qu'impose à l'individu la propriété originelle et commune à tous les êtres individuels, c'est-à-dire l'harmonie préétablie ou la loi de l'univers qui se réfléchit dans chaque monade. Dans ce système, la liberté trouve sa place dans le sens d'activité individuelle consciente, mais il n'y a pas de liberté dans le sens de l'indifférence qui peut vouloir également l'un ou l'autre dans un moment donné. L'activité propre de l'individu est déterminée par la loi générale des monades ou l'harmonie préétablie <sup>4</sup>.

La même doctrine se retrouve sous une forme plus populaire dans la *Théodicée*. Ce qui caractérise la manière de voir

<sup>1</sup> *De intellectu humano*, II, C. 21, § 29.

<sup>2</sup> *Idem*, § 24.

<sup>3</sup> Nous nous permettons de rappeler ici le plus vaillant des déterministes français, Vauvenargues, mort en 1747. (V. G.)

<sup>4</sup> *Opp. ed L. Duseus*. Tom. II, pag. 30, 40, ss.

de son auteur, c'est qu'*abstraitement* parlant, il admet le libre arbitre, puisque dans le domaine de la volonté le non vouloir ou le vouloir autrement n'implique pas de contradiction ; mais le libre arbitre est nié dans la *réalité*, dans un cas donné. Il n'arrive jamais rien sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante. La cause absolument indéterminée est chimérique. Le prétendu sentiment interne, invoqué par Descartes en faveur du libre arbitre, n'a nulle valeur. Nous ne nous doutons pas de notre dépendance. Nous sommes dans le cas de l'aiguille aimantée à qui l'on supposerait le goût de se tourner vers le nord. Elle s'imaginerait qu'elle se ment indépendamment de toute cause parce qu'elle ne se doute pas de l'influence non sentie de la matière magnétique. Nous suivons toujours, lorsque nous voulons, la résultante de toutes les inclinations qui viennent tant des raisons que des passions. Vouloir qu'une détermination vienne d'une pleine indifférence absolument indéterminée, c'est vouloir qu'elle vienne de rien. Cette doctrine, Leibnitz la qualifie de ridicule<sup>1</sup>. La vraie liberté n'existe que là où l'homme est déterminé par le bien même que la raison a reconnu. Elle assimile l'homme à Dieu, dont la détermination est fondée dans la raison suprême.

Les côtés faibles de la philosophie moderne provoquent, comme dans la philosophie ancienne, un scepticisme qui finit par désespérer de la possibilité de la connaissance humaine.

Bayle prétend que le libre arbitre repose sur une illusion. La conscience claire que, lorsque nous agissons, nous le faisons parce nous *voulons* une chose et non une autre, nous empêche de distinguer l'origine de notre volonté. Il en est ici comme de la girouette qui aurait la conscience d'elle-même. En se plaisant à telle ou telle direction, elle s'imaginerait être mue par un choix indépendant, sans se douter du vent qui lui imprime le mouvement.

Hume va plus loin : il doute de la possibilité de la connaissance humaine dans le domaine suprasensible. En général, dit-il, l'observation nous montre dans la série des phénomènes le

<sup>1</sup> *Essai sur la bonté*, etc. III, § 320.



*post hoc*, non le *propter hoc*. Empiriquement, la notion de *cause* ne se démontre pas. Je ne puis donc pas prouver que je sois, *moi*, la cause de mes actions ou que d'autres causes le soient. Si l'on se représente la liberté comme la faculté d'agir selon la détermination indépendante de la volonté, la liberté est-elle autre chose que le hasard ? En revanche, en admettant le déterminisme, c'en est fait de toute contingence et de toute liberté. Un autre agit pour nous et nous dispense de toute responsabilité. Nous nous trouvons ici devant un mystère qu'il est inutile de tenter de dissiper <sup>1</sup>.

Kant substitua la critique des facultés humaines à la philosophie de l'observation. Il repousse la prétention des philosophes qui veulent pénétrer dans la connaissance objective du monde visible et du monde invisible. Toute connaissance humaine, tout en reposant sur les lois immuables de la pensée, est purement subjective. Il n'est pas permis de conclure de l'idée à un objet concret qui y correspond dans la réalité. L'application de ces principes à la liberté humaine n'est pas douteuse. L'observation est impuissante, car elle ne s'adresse qu'aux objets sensibles. Mais la spéculation ne l'est pas moins. Ici la raison plaide autant la cause du libre arbitre que celle de la nécessité. Il faut se réfugier entre les bras de la moralité, de la conscience, de ce que Kant appelle *die praktische Vernunft*. Elle dit : *tu dois, donc tu peux*. C'est ce qui établit la faculté de se tourner vers le bien, indépendamment d'une cause quelconque intérieure ou extérieure, sans autre détermination que celle du sujet qui veut ; le libre arbitre est un postulat de la raison pratique, une foi élevée au-dessus de toute démonstration <sup>2</sup>.

Marchant sur les traces de Kant, Fichte rompit complètement avec le dualisme que son prédécesseur avait laissé subsister entre le sujet et l'objet. Le *non-moi* conçu hors du *moi* est pour Fichte un libre produit du moi. Le moi ne connaît d'autres limites que celles qu'il se pose à lui-même. Le moi est absolument libre et ne connaît d'autre détermination que le moi. Cette liberté ne peut pas être cependant arbitraire,

<sup>1</sup> *Essays and Treat.* II, 96 sq 120.

<sup>2</sup> *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* 39, 46, 54.

indépendante de tout ordre et de toute loi. Le moi autonome est dominé et déterminé par son essence, par la loi de la pensée et par l'ordre moral; la pensée est nécessaire, la volonté l'est également. La liberté absolue et la nécessité absolue sont identiques. La liberté indéterminée est donc exclue. Il n'en est pas autrement dans la seconde phase philosophique de Fichte.

Considérant l'esprit, la pensée et la volonté comme l'évolution nécessaire de la nature ou de l'absolu impersonnel qui ne devient personne que par son développement dans l'homme, Schelling n'avait pas plus que Spinoza une place à donner au libre arbitre. La faculté de se déterminer pour une chose autant que pour une autre, sans causes déterminantes, n'est autre chose que le privilège d'agir irrationnellement. L'homme qui veut n'est pas indifférent; il est déterminé par la raison, suivant le degré de développement auquel il est parvenu dans un moment donné<sup>1</sup>. La philosophie de la nature ne saurait admettre le libre arbitre.

Jacobi le reconnaît: la science conduit à la thèse que tous les êtres sont soumis à des lois; la possibilité de la liberté ne saurait être admise par l'intelligence, mais sa réalité s'impose à la conscience humaine. Le cœur postule ce que l'intelligence nie et doit nier. Mais cette liberté n'est pas la malheureuse faculté de vouloir des choses contradictoires, le mal autant que le bien, — ce qui au fond est le contraire de la liberté; elle ne consiste pas non plus à choisir le meilleur, — car ce choix est soumis aussi à des lois mécaniques; elle consiste dans une indépendance de volonté dont l'homme possède la conscience immédiate et qui lui permet de résister à la sensualité (*reine Selbstthätigkeit*).

Le libre arbitre, selon Hegel, n'existe qu'abstraitement; mais dans la réalité, il se trouve être apparent et la volonté se détermine par le moi. Il ne saurait en être autrement, si l'on se souvient du système de ce penseur où la nécessité est opposée à ce qui est abstraitement possible. Ce qui est réel est seul possible. Le réel est rationnel comme manifestation de la pensée absolue,

<sup>1</sup> *Philos. Schriften*. I, 463.

et ce qui est rationnel est réel et par là même nécessaire. Le fait constaté par l'observation semble accidentel, tant qu'on n'en a pas reconnu la cause. Ce qu'on pourrait appeler contingent, ne l'est que relativement, au fond il est nécessaire. Cette nécessité s'étend aussi au domaine de la moralité et de la volonté, nécessité rationnelle, puisqu'elle est la révélation de la logique la plus haute, visible dans le développement de l'homme qui s'élève des profondeurs de l'animalité vers la conscience de l'esprit et la liberté spirituelle.

De nos jours MM. Rettberg et Zeller abondent dans le sens du libre arbitre. Le premier dit : *Die Freiheit ist Selbstverfügung mit Ausschluss jeder Nøthigung, sowohl von Aussen als von Innen*<sup>1</sup>, et le second déclare : *Kein einziger Willensakt ist in allen Beziehungen das nothwendige Produkt aus irgend welchen innern oder æusseren Factoren*<sup>2</sup>. En revanche, J. Müller<sup>3</sup> appelle la liberté morale : *Die Macht des Subjektes sein eigenes Wesen auch in seinem Thun zu verwirklichen*, et J.-H. Fichte<sup>4</sup> : *Das Handeln aus der ewigen Anlage des Menschen mit absolutem Unvermøgen anders zu sein und zu handeln*. Nous ne citons que quelques noms allemands.

M. Tiberghien, professeur de philosophie à Bruxelles, a renouvelé l'ancienne affirmation : la volonté n'est déterminée que par la volonté. M. Ch. Secrétan a ressuscité la scolastique nominaliste et a préconisé une volonté supérieure à toutes les lois, négation de toute nécessité, même rationnelle et morale<sup>5</sup>. En revanche, le déterminisme, dépouillé de toute spéculation supérieure, conduit de plus en plus sous le nom de positivisme, au matérialisme et à la négation de la puissance de l'esprit<sup>6</sup>. S'il en est qui, comme Schopenhauer, se livrent à la spéculation, c'est pour faire procéder l'univers d'un mouvement sans conscience et sans objet, qu'on appelle volonté ; d'où il

<sup>1</sup> *Religionsphilosophie*, pag. 130.

<sup>2</sup> *Theologisches Jahrbuch*, 1846, pag. 388, 394.

<sup>3</sup> *Lehre von der Sünde*, II, 9. 3. Aufl.

<sup>4</sup> *Beiträge*, pag. 242.

<sup>5</sup> *La philosophie de la liberté*, II, pag. 6, 17, 74, 1<sup>re</sup> éd. ; I pag. 421, 434, 501, 2<sup>e</sup> éd.

<sup>6</sup> K. Vogt. *Altes und Neues aus Thier- und Menschenleben*. Pag. 414.

résulte que la moralité, là où elle existe, est considérée comme contingente<sup>1</sup>. Signalons enfin M. le professeur Hoekstra d'Amsterdam qui, dans un travail très remarquable<sup>2</sup>, a défendu un indéterminisme modifié. Selon lui, le libre arbitre n'est pas à la base de *chaque* manifestation de la vie morale ; il n'agit que de temps en temps, par intervalles, au réveil de la moralité, à l'entrée de chacune des nouvelles phases qu'elle parcourt et qui constituent des périodes de continuité. Finalement la continuité de la vie morale est absolue et le rôle du libre arbitre a cessé.

On le voit, la question du libre arbitre a préoccupé depuis des siècles les esprits les plus profonds. Il y a de grands noms pour et de grands noms contre.

VAN GOENS.

(A suivre.)

<sup>1</sup> *Schopenhauer et sa philosophie*, par Th. Ribot. Paris, 1874, pag. 122-126. Im esse, nicht im operari, liegt die Freiheit. La volonté est libre comme chose en soi, non comme phénomène. Velle non discitur. V. G.

<sup>2</sup> *Over Vryheid in Verband met Zelfbewustheid, zedelykheid en zonde*. Amsterdam, 1857.

---