

Le problème de la liberté

Autor(en): **Brocher, Henri**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **6 (1873)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379150>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LE PROBLÈME DE LA LIBERTÉ

Le fragment qui suit est emprunté à un cours de droit naturel ou de philosophie du droit, professé à l'académie de Lausanne.

I

Tout le domaine des sciences morales est dominé par un grand problème qui se présente sous les formes les plus diverses, celui de la liberté et de la fatalité, du libre arbitre et de la prédestination. L'homme est-il la cause responsable de ses actes, ou l'instrument passif, l'esclave d'une force supérieure et plus générale à laquelle il ne peut résister?

La question est double. A ceux qui admettent la liberté on peut demander :

1° Ce qu'ils entendent par la liberté ;

2° Sur quels arguments ils s'appuient pour affirmer l'existence de cette liberté.

Je n'examinerai ici que le premier de ces deux points. L'autre trouvera sa place dans le chapitre relatif à la méthode scientifique ¹.

Qu'est-ce donc que la liberté ?

Nous trouvons, chez tous les esprits ou peu s'en faut, deux sentiments opposés. On croit généralement que l'homme est libre, qu'il est l'auteur responsable de ses actes, et cependant on convient qu'il est fort loin de faire tout ce qu'il veut. Non-

¹ Nous espérons pouvoir publier, dans une de nos prochaines livraisons, un second travail du même auteur, destiné à compléter celui-ci, et intitulé: *Le chemin de la vérité, ou La méthode de la science et la méthode de la foi.*

seulement l'homme se trouve souvent en face de forces extérieures, supérieures à la sienne, et auxquelles il doit céder; mais encore il n'est pas, bien s'en faut, toujours maître de lui-même. Il subit l'influence de sollicitations intérieures, auxquelles il ne peut pas toujours résister, qui souvent déterminent sa conduite malgré lui, et qu'il ne peut pas supprimer, lors même qu'il réussit à les maîtriser. Que devient la liberté en face de ces faits?

Les deux croyances sont fondées. C'est dire que, inconciliables à première vue, elles ne le sont pourtant pas au fond. Nous ferons disparaître la contradiction apparente en disant l'homme est libre, sans doute; mais sa liberté n'est que limitée, relative. Il est libre dans un certain sens, dans une certaine mesure, mais pas au delà. Ce n'est donc pas en l'homme qu'il faut chercher le type de la liberté absolue.

Un être libre possède en lui-même la cause de ses actes. Un être soumis à la nécessité dépend d'une force générale et supérieure. Affirmer la nécessité, c'est renvoyer la cause d'une force à une autre. Or, comme, de renvoi en renvoi, on doit arriver à une cause finale, la nécessité suppose la liberté, tandis que la liberté n'implique pas la nécessité.

La liberté n'est complète que si l'être est lui-même, non-seulement la cause, mais la cause exclusive de ses œuvres, que s'il ne rencontre pas d'obstacles extérieurs qui entravent et par conséquent modifient son action. Dans la conception généralement admise, il ne pourra donc y avoir de libre que Dieu, c'est-à-dire que cette cause suprême et universelle de tout, dont on ne démontrera peut-être jamais l'existence, mais que l'homme doit admettre pour satisfaire à l'impérieux besoin d'unité de son esprit. Dieu est la cause au delà de laquelle on ne peut pas remonter. Il est par conséquent l'être essentiellement et absolument libre. La liberté de l'homme, au contraire, est incomplète; en particulier, à moins de nous mettre en contradiction avec nous-mêmes, nous ne pouvons pas admettre que la liberté de l'homme puisse faire opposition à celle de Dieu, ni la restreindre. Nous ne nous en ferons une idée juste que lorsque nous en aurons trouvé une définition compatible

avec la liberté absolue, en d'autres termes, avec la toute-puissance de Dieu. C'est cette définition que nous voulons essayer.

II

L'homme est animé par certaines forces, qui constituent l'essence de son être, et qu'on appelle, suivant la manière dont elles se présentent, désirs, besoins, penchants, instincts, aspirations, appétits, sentiments, passions, volontés, et que nous désignerons sous le nom générique de *mobiles*. La langue usuelle appelle *cœur* la source ou le siège de ces mobiles; nous conservons ce terme consacré par l'usage, sans examiner s'il est bien choisi.

J'essaierai de faire comprendre ce que sont ces mobiles en les ramenant aux idées primitives et irréductibles de jouissance et de souffrance; je m'attacherai surtout à la notion de souffrance, plus concrète, plus saisissable. On peut dire en effet que la jouissance n'est que la cessation de la souffrance. Cette conception, que nous trouvons déjà chez Socrate, est assez répandue. Il ne sera pas inutile de la préciser en la complétant. L'enfant, quand il ne souffre pas, sourit dès que la conscience s'éveille en lui. Il ne connaît pourtant encore, ni nos plaisirs, ni nos ambitions, ni nos affections, rien de ce qui fait, comme on dit, la consolation de la vie. Il faut donc admettre que l'existence en elle-même est une jouissance, mais une jouissance parsemée de souffrances comme une page blanche de taches noires. La souffrance peut se rencontrer dans une proportion telle qu'elle fasse oublier ou même disparaître le fond naturellement heureux de la vie. Elle résulte d'un conflit entre nos désirs et la réalité; ce conflit doit être supprimé; la tache alors est effacée, et le fond primitif est remis en évidence.

Il est dans la nature de l'homme d'être, non pas irrésistiblement, mais inévitablement, attiré par la jouissance, repoussé par la souffrance. Il faut voir dans ce fait le moteur essentiel de son activité; aussi est-on fortement tenté de définir les

mobiles des souffrances, qui tendent à se détruire elles-mêmes pour faire place à la jouissance.

Ces mobiles, d'où nous viennent-ils ; est-ce nous qui nous les donnons à nous-mêmes ? A cette question chacun répondra négativement. Nous apportons les mobiles au monde en naissant ; l'influence que notre volonté peut exercer sur eux est, sinon tout à fait nulle, au moins très restreinte. Nous ne pouvons donc pas chercher en nous-même la raison d'être de leur existence et de leur nature. Si nous voulons leur assigner une cause, force nous est de recourir à cette cause suprême et universelle de tout, dont nous avons parlé plus haut. Ainsi, nos mobiles nous sont donnés de Dieu ; il ne dépend pas de nous d'en créer de nouveaux, ni de nous soustraire absolument à ceux qui existent. Notre liberté se borne à pouvoir les diriger, les modifier, les arrêter les uns par les autres.

Si nos mobiles viennent de Dieu, il faut en dire autant du bien, qui est leur but, leur élément essentiel. Le bien, c'est ce que Dieu veut ; c'est en particulier ce qu'il veut que nous fassions et ce à quoi il nous pousse en nous animant de tels mobiles plutôt que de tels autres.

Mais il faut faire ici une distinction très importante. L'homme, nous le verrons, est condamné, dans le temps présent au moins, à ignorer le fond des choses, à ne connaître que les apparences. Nous ne pouvons constater que des effets ; quant aux causes, nous sommes forcés de nous contenter de croyances, de pressentiments.

Malheureusement, cette vérité est inconnue de presque tout le monde, oubliée de ceux qui la savent ; et le langage usuel n'en peut pas tenir compte. Il y aurait une excessive pédanterie à dire : cette fleur paraît rouge, ce fruit paraît succulent, pour : est rouge, est succulent. Cette négligence, qui s'impose à la langue vulgaire, ne doit pas être tolérée dans la science. Si quelqu'un dit qu'une chose est ou n'est pas bonne, cela signifie qu'elle paraît ou ne paraît pas bonne à l'auteur du jugement. Il est de la plus haute importance de distinguer entre et le vrai bien et le bien apparent, qui se rapprochent sans doute plus ou moins, mais qui ne doivent jamais être con-

fondus. Le vrai bien est le secret de Dieu, secret que nous ne devons jamais nous vanter d'avoir complètement découvert. Ce que l'homme appelle bien, c'est le bien apparent, qui n'est pas nécessairement le vrai bien. Or, le bien et le mal, ce que l'homme doit rechercher et ce qu'il doit éviter, se révèlent à nous sous la forme de la jouissance et de la souffrance. Ces deux sentiments sont peut-être autre chose que le bien et le mal en eux-mêmes, mais on ne peut nier qu'ils ne soient la condition indispensable et le point de départ de l'idée que l'homme s'en fait. C'est sur la distinction entre la jouissance et la souffrance que repose tout le développement de la conscience morale, dans l'individu et dans l'humanité.

On nous demandera maintenant comment il se fait que le bien apparent ne soit pas en même temps le vrai bien, puisque les mobiles de l'homme lui sont donnés de Dieu. Pour répondre à cette question, il faut expliquer le rôle de la raison et celui de la conscience, en revenant au cœur.

III

Faisons d'abord une distinction, graduelle et relative comme toutes les distinctions, qui a longtemps échappé aux philosophes et qui trouve dans les mobiles, non pas son unique, mais sa plus importante application. C'est souvent à son insu que l'homme subit l'influence de ces mobiles et se laisse entraîner par eux. L'animal et l'enfant restent toujours dans cet état; l'homme n'en sort jamais qu'à la suite d'un long développement, et pour une petite partie de son être seulement. Il y a donc une grave erreur à ne tenir compte que des mobiles conscients; on en laisse de côté le plus grand nombre de beaucoup.

La conscience est la condition nécessaire de la liberté. On ne peut résister à ce dont on n'a aucune notion. L'élection dont il a été question plus haut ne peut s'opérer qu'entre les mobiles dont on soupçonne au moins l'existence, les autres s'y soustraient naturellement. Il ne faut pas croire toutefois que les

mobiles inconscients restent sans influence ; ils sont bien au contraire d'autant plus puissants, plus dangereux, qu'on ne peut leur résister. Les ennemis invisibles sont les pires de tous. Aussi est-il très important de donner à la conscience tout le développement dont elle est susceptible. Cela dit, nous devons, sans oublier leur existence, faire pour le moment abstraction des mobiles inconscients sur lesquels nous ne pouvons rien. Nous voici donc en face des mobiles conscients, que nous appellerons sentiments, parce que nous les sentons. Le nombre des mobiles est déjà considérablement restreint par cette distinction des conscients et des inconscients. Il est pourtant encore assez grand pour que des conflits aient lieu fréquemment.

La contradiction sans doute a son siège, moins dans les mobiles, dans les besoins, que dans la manière de les satisfaire. L'homme en effet n'est pas un être absolument indépendant, isolé du monde. Il ne peut vivre sans entretenir avec le reste de la création des relations incessantes, relations de domination et de dépendance tout à la fois. C'est en obéissant à la nature des choses qu'il la fait servir à ses desseins. Voilà donc un nouveau facteur moral qui paraît à l'horizon. Les actions de l'homme ne sont pas déterminées exclusivement par les mobiles. Ceux-ci resteront sans doute toujours seuls à donner l'impulsion ; mais la direction viendra en partie des circonstances. La conscience doit jouer aussi son rôle dans ce nouveau domaine ; on ne peut tenir compte que des circonstances dont on a connaissance. Pour guider notre marche, la conscience doit donc être en possession de deux éléments, des sentiments qui viennent du cœur, et des sensations qui lui révèlent le monde extérieur. Les sentiments indiquent les buts à poursuivre ; les sensations montrent si et comment ces buts peuvent être atteints. Or, il arrivera souvent que deux sentiments seront exclusifs l'un de l'autre, que la satisfaction du premier impliquera la non-satisfaction du second. Celui qui n'a qu'un écu dans sa poche ne peut pas tout à la fois le dépenser et le garder, l'employer à une orgie et l'affecter à une aumône. La nature de nos mobiles, ou plus exactement peut-être les con-

ditions de leur satisfaction, nous obligent donc à l'abnégation. C'est pour cela que nous devons choisir entre nos besoins, renoncer à la satisfaction des inférieurs pour assurer celle des supérieurs. Il faut donc nous désintéresser à certains égards, et ce désintéressement joue un rôle essentiel dans la morale. Sans lui, en effet, la liberté n'aurait plus d'occasion de s'appliquer; nous nous abandonnerions aux impulsions de tous nos mobiles, parce qu'il n'y aurait pas de raison pour leur résister.

Constatons seulement ici que le désintéressement, sans lequel on ne saurait atteindre ni le beau, ni le vrai, ni le juste, ne peut être que relatif; l'homme n'agit jamais sans mobile. La doctrine qui prêche le désintéressement absolu est à mes yeux fausse et pernicieuse; elle fait son apparition dans les sociétés frappées de stérilité, et qui essaient de dissimuler leur incapacité d'inventer, par des copies exagérées de ce que des époques plus fécondes ont conçu avant elles. Mais l'absolu se détruit partout lui-même. Le mieux est l'ennemi du bien. Si le désintéressement relatif est l'essence de la morale, le désintéressement absolu en est la mort. Je n'expliquerai du reste ici ni les conséquences déplorables du système que je rejette, ni les raisons qui font que cette théorie est tellement préconisée, malgré ses inconvénients, ou peut-être à cause de ses inconvénients.

IV

Revenons à notre élection. Nous examinerons d'abord le procédé à l'aide duquel nous l'opérerons, ensuite le résultat auquel ce procédé nous conduira.

Nous avons affaire à des sentiments et à des sensations. Ces dernières nous font connaître les conditions mises par les circonstances à la satisfaction des premiers; elles nous renseignent sur ce que nous devons faire pour sauvegarder nos intérêts, en un mot sur nos devoirs. Le devoir se présente à nous sous la forme d'une ligne de conduite (active ou passive) qui nous est prescrite, et dont l'observation exige, non pas nécessaire-

ment mais ordinairement, une certaine souffrance, latente ou aiguë. C'est cet élément ordinaire de souffrance qui constitue le travail et qui le distingue du jeu. Le jeu est une activité destinée à procurer une satisfaction immédiate. Le travail doit procurer une satisfaction finale; mais immédiatement il produit d'ordinaire une peine.

Je dis d'ordinaire, et non pas nécessairement. Un porteur de lettres qui commence son métier par un beau jour d'automne le trouvera très agréable, le préférera peut-être à toute espèce de jeu. Vienne la pluie ou la neige, ses courses ne lui seront rien moins qu'agréables; il faudra cependant les continuer, et c'est pour cela qu'elles sont un travail. Voyez au contraire ce laquais, dont la fonction consiste, en grande partie au moins, à parader sur un siège ou dans une antichambre. Son travail présente ce caractère particulier et tout à fait exceptionnel qu'il consiste, non pas dans une action, mais dans une inaction. Cette inaction est peut-être très agréable au commencement, mais il faut la subir, même lorsqu'on ne s'en soucie pas; et c'est pour cela qu'elle constitue un travail. L'idée de peine est donc plus importante que celle d'activité pour la définition du travail.

Ainsi, la satisfaction des besoins implique une certaine somme de souffrance; et cependant elle n'est pas autre chose que la suppression d'une souffrance. On peut dire que toutes les données du sens sont destinées à nous révéler les souffrances que nous devons accepter et celles que nous pouvons éviter. Pour chaque mobile il faut chercher ce que la satisfaction vaut et ce qu'elle coûte; il faut faire entrer en ligne de compte, entre autres, les mobiles contraires auxquels il y a lieu d'imposer silence. Ainsi, pour se procurer la plus grande somme possible de satisfaction, il faut faire un calcul assez compliqué, qui est l'œuvre de la raison ou, comme dit le langage vulgaire, de la tête, par opposition au cœur. La raison se borne à comparer, à balancer, à résumer les arguments pour et contre fournis par le sens intime ou externe; mais elle-même n'en apporte point. Elle n'affirme, ne suggère rien, et c'est une négligence de la parole ou de la pensée que de dire le contraire. Cette définition

à laquelle nous a conduits l'étude des diverses fonctions de l'esprit, se justifie encore par l'étymologie ; le mot latin *ratio*, dont nous avons fait le français *raison*, signifie un compte ; l'expression *rationem habere* se traduit par : tenir compte. Le rôle de la raison est de nous modérer, de nous raisonner, mais non pas de nous émouvoir. Se faire une raison, c'est peser le pour et le contre, tenir compte des différentes considérations et se décider après un examen de l'ensemble ; c'est résister à une impulsion en lui en opposant d'autres. La raison a pour antipode la passion, qui est un sentiment immodéré, subi par celui qui l'éprouve et non pas voulu et modéré par lui. L'homme raisonnable est actif ; il réagit contre ses mobiles et les dirige à son gré. L'homme passionné est passif, esclave ; il se laisse aller. Ce laisser aller s'appelle la licence, c'est le contraire de la liberté, qui a pour condition la possession de soi-même.

L'homme vraiment libre, celui qui, dans la poursuite de ses buts rencontre le moins d'obstacles extérieurs ou intérieurs, est donc celui qui suit le sentier du devoir : pour qu'il puisse le faire, diverses conditions sont nécessaires. Il faut d'abord connaître ce sentier, le découvrir au milieu des fouillis des sentiments et des sensations. C'est là l'œuvre de la raison, ainsi que de la conscience, sans laquelle il n'y aurait pas de raison. Comme nous l'avons vu plus haut, nous ne pouvons comparer, régler, faire entrer dans nos calculs que ce dont nous avons conscience.

Mais il ne suffit pas de connaître le chemin du devoir. Il faut encore avoir la force de résister aux mille sollicitations qui travaillent à nous en détourner, de surmonter les obstacles que nous y rencontrons. Cette force, c'est la vertu. La distinction de ces deux éléments nécessaires à l'accomplissement du devoir, la science et la vertu, nous permet de porter un jugement sur la question de savoir si la morale peut s'enseigner. Nous donnerons une réponse affirmative pour l'élément scientifique, négative quant au facteur pratique. Cette dernière restriction n'infirme en rien l'importance de l'enseignement de la science morale, lequel, s'il n'est pas suffisant, n'en reste pas moins

nécessaire. Ce serait donc une négligence impardonnable que de l'omettre.

N'oublions pas d'ailleurs que la force se trouve en germe chez tous les hommes, inégalement développée, il est vrai. Son insuffisance provient souvent d'obstacles que sa croissance a rencontrés, et dont l'ignorance est souvent le plus grave. La communication de la science présente l'avantage indirect d'être le meilleur moyen de favoriser l'augmentation de la force. *Doc-trina vim promovet insitam.*

V

Nous connaissons les moyens à employer pour subordonner les mobiles les uns aux autres. Voyons maintenant l'usage que nous en ferons.

Au point de départ de son développement, l'homme se présente à nous comme un être mû par la souffrance et la jouissance d'une manière tout à fait individuelle et instantanée. Sans doute, il y a une solidarité dans la douleur. La peine de plusieurs personnes n'a très souvent qu'une seule et même cause; la souffrance de l'un peut avoir pour effet celle de l'autre; le caractère individuel du sentiment toutefois n'est entamé ni par la commune origine ni par la contagion. Une personne, en voyant souffrir une autre, souffre par sympathie; mais la première ne souffrirait pas, si la douleur de l'autre ne se manifestait pas. Les deux peines peuvent différer beaucoup en qualité et en quantité. Le témoin peut souffrir plus que le patient; il peut au contraire, si son cœur est dépravé, jouir de la souffrance d'autrui.

Le sentiment, avons-nous dit encore, est instantané; sans doute, nous nous rappelons les jouissances et les souffrances passées; nous nous transportons par la pensée dans celles de l'avenir. Mais c'est là un fait artificiel en quelque sorte, qui suppose déjà un certain développement, qui fait défaut chez beaucoup d'êtres et n'existe pas au point de départ.

L'homme primitif est donc mû par un sentiment individuel

et instantané. Il est égoïste et sensuel. Voilà la matière brute avec laquelle il s'agit de former la société; c'est ce cœur naturel dont il faut se servir en l'épurant sans le détruire, en le débarassant de certains éléments pour développer les autres.

Grâce à ses diverses facultés, à la mémoire, à la raison, l'homme finit par comprendre que certaines jouissances immédiates sont suivies plus tard d'une souffrance plus grande, et inversement; de telle sorte qu'il ne doit pas considérer seulement le moment actuel. Dès lors, il cesse de vivre dans l'instant présent, pour s'élever au permanent, à l'éternel.

Il arrive aussi à comprendre que le bonheur d'autrui exerce une grande influence sur le sien propre. Nous constatons le fait et renonçons à l'expliquer pour le moment. L'homme se trouve donc conduit à s'occuper, non de son bonheur seulement, mais aussi de celui d'autrui. L'égoïsme, qui consiste à chercher son bonheur isolément, en dehors de celui du prochain, fait place à la charité qui concilie les deux termes. Ce besoin de s'occuper d'autrui et d'y trouver son bonheur, est la raison d'être de la famille, le secret de son influence bienfaisante. L'étincelle, en communiquant sa flamme, d'abord à des copeaux, puis à des pièces de menu bois, finira par mettre le feu à une grosse tronche qu'elle n'aurait pas entamée si elle l'avait attaquée directement. Ainsi la cause la plus insignifiante, en faisant naître un cri de joie chez l'enfant, un sourire chez la femme, déridera l'homme fait, désillusionné de la vie, et rendra la sérénité à celui qui d'ailleurs ne prend d'intérêt à rien, et dont l'existence se consume au service des plus chimériques ambitions.

L'homme naturel est mû par l'intérêt présent et individuel; l'homme spirituel le sera par l'intérêt éternel et universel. Cette transformation doit être, non point la négation, mais le développement des germes primitifs. Il faut que l'intérêt présent et individuel comprenne qu'il ne sera satisfait que lorsqu'il aura pris une forme éternelle et universelle. Cette dernière toutefois n'est qu'un idéal que l'on poursuit sans jamais l'atteindre. En pratique, on se propose un moyen terme, un intérêt permanent et général, souvent désigné du nom de

salut public. Malgré cette concession, notre définition évitera les objections faites à la maxime que tout est légitime pour le salut public. Ces objections, en effet, partent toutes de la supposition que le salut public ne serait que l'intérêt d'un jour ou d'une faction, auquel on sacrifierait un autre intérêt plus général et plus durable.

Si les intérêts sont notre seul mobile, ils ne déterminent pas à eux seuls la règle de nos actions. Il faut tenir compte aussi des nécessités extérieures. Celles-ci doivent être considérées non-seulement dans le présent, mais encore dans l'avenir, et même dans le passé qui nous révèle l'avenir; elles doivent être envisagées, non pas comme quelque chose qui est, mais comme quelque chose qui devient, comme des événements qu'il faut comprendre. Comprendre les événements, c'est les considérer comme les produits d'un petit nombre de causes qui sont les forces éternelles du monde, et qui, suivant la position que nous prenons à leur égard, deviennent nos plus précieux auxiliaires ou nos plus dangereux ennemis. Nous pouvons même dire que c'est des circonstances extérieures que nous tenons toute notre puissance d'action. Les forces de notre corps elles-mêmes rentrent, à un certain point de vue, dans cette catégorie; car elles sont régies par des lois indépendantes de notre volonté. Le besoin d'unité qui nous anime nous pousse, nous l'avons dit déjà, à considérer toutes ces forces comme découlant d'une même source que nous appelons Dieu, et qui est la cause universelle de toutes choses, des mobiles comme des circonstances, de l'aspiration intérieure et de l'obstacle extérieur. Nous ne pouvons satisfaire nos besoins, atteindre le salut public, qu'à la condition de marcher avec Dieu, de vouloir ce que Dieu veut. Cette idée, malheureusement obscurcie par l'importance accordée à des points très secondaires, est le fond de toute morale et de toute religion. La loi morale peut donc se formuler en ces termes: poursuivre le salut public conformément à la volonté divine. C'est cette idée qui se trouve renfermée dans les formules: Avec Dieu pour la patrie, avec Dieu pour l'humanité.

Pour réaliser et développer notre liberté, nous avons besoin

de la raison et de la conscience, sans lesquelles nous resterions esclaves de cette nature que nous sommes appelés à dominer. La conscience a pour objet le monde extérieur comme le monde intérieur. Ainsi, nous devons apprendre à connaître la nature, étudier les mobiles intimes pour savoir quels buts nous devons nous proposer, étudier les circonstances extérieures pour savoir comment nous devons poursuivre et nous pouvons atteindre ces buts. Sans cette œuvre de contemplation, d'observation, l'action pratique restera stérile : c'est la prière qui bénit le travail.

VI

Nous devons placer ici une observation très importante pour la définition de la science morale. Nous avons appris à distinguer entre les êtres libres et ceux qui sont soumis au régime de la nécessité, entre le monde moral et le monde physique. Nous devons connaître ce dernier, parce qu'il nous fournit les moyens de satisfaire nos besoins. L'étude du monde moral nous révèle les besoins eux-mêmes, les mobiles, les buts à poursuivre. Mais ce n'est pas tout. En pratique et en théorie, le monde moral se présente à nous sous un double aspect. Chaque homme est un être libre, qui est entouré d'autres êtres libres avec lesquels il doit compter comme avec la nature physique, car il trouve en eux des moyens d'action et des obstacles. Bref, si les mobiles appartiennent exclusivement au monde moral, les circonstances appartiennent en partie au monde physique et en partie à l'autre. Le monde physique n'est que moyen, le monde moral est à la fois moyen et but. L'étude des sciences de l'esprit doit nous apprendre, non-seulement les mobiles à poursuivre, mais encore la manière de se servir, pour les atteindre, des autres êtres libres, des autres hommes. La morale proprement dite s'occupe surtout du premier point de vue, et la politique, du second.

Du reste, notre définition de la liberté s'applique aussi à la politique. Celle-ci peut prendre les trois caractères de la révolution, de la réaction et de la réforme. La révolution, en prenant

ce mot dans sa plus mauvaise acception, est la volupté ou la licence politique. Elle consiste à se laisser aller à tous les instincts, à toutes les passions, sans leur résister jamais. La réaction va contre les tendances générales, et croit pouvoir se passer de l'appui des sentiments populaires. La réaction systématique reste toujours stérile. Enfin la réforme peut être considérée comme une combinaison des deux systèmes précédents, qu'elle emploie chacun à sa place. Elle donne satisfaction aux instincts, mais non pas à tous; elle opère le départ des désirs auxquels il convient de céder, et de ceux auxquels il est nécessaire de résister. Elle évite le laisser aller, en prenant l'initiative de ce qu'elle juge bon; elle emploie de la sorte les forces du pays dans une bonne direction, et les empêche, par ce fait même, d'en prendre une mauvaise. Aussi peut-elle faire beaucoup de bien, tandis que la révolution ne fait que du mal, et que la réaction ne fait rien. Elle est une œuvre de l'esprit, de la raison; elle suppose le discernement et par conséquent la conscience des besoins et des positions.

VII

Ainsi le monde moral commence, à l'instar du monde physique, par un chaos d'éléments dont aucun n'est mauvais en lui-même, mais qui peuvent tous être nuisibles en se contrariant. Il s'agit de mettre l'ordre dans ce chaos. C'est l'œuvre d'une force, ou si l'on veut, d'une idée particulière, que l'on a appelée l'idée ordonnatrice, et que l'on peut considérer comme l'essence de l'esprit. Semblable à l'homme au milieu de la création qu'il est destiné à compléter, à l'homme d'état digne de ce nom, dans le peuple qu'il a mission d'organiser, l'esprit est une partie de l'âme appelée à régler les autres. C'est lui qui émondera pour faire porter plus de fruits, qui retranchera ce qui est stérile pour faire place à ce qui est fécond. Il ne crée pas, si créer c'est faire sortir quelque chose de rien, car son rôle consiste à choisir entre les mobiles donnés par la nature, à réprouver les uns pour élire les autres. Ainsi la liberté de l'homme n'est pas positive et productrice comme celle de Dieu; elle est négative, élective;

elle se borne à retrancher. Elle ne fait rien par elle-même, et se borne à laisser agir les forces productrices qu'elle ne supprime pas. Aussi peut-on dire que les œuvres de l'homme sont en même temps l'œuvre de Dieu, et que sans l'aide de Dieu, l'homme ne peut pas ramasser un fétu. Ainsi comprise, la liberté de l'homme n'entame en rien la toute-puissance de Dieu. L'homme est libre, parce que Dieu veut lui laisser le choix entre plusieurs alternatives; mais dans cette mesure même, il ne peut pas ne pas finir par mettre à exécution la volonté divine.

En effet, nous avons vu que l'homme est déterminé dans ses actes par la jouissance et la souffrance, auxquelles il est capable de résister, mais qu'il ne saurait supprimer; il ne dépend pas de lui de n'être pas attiré par l'une, repoussé par l'autre, bien qu'il puisse surmonter cette attraction ou cette répulsion à l'aide d'autres attractions ou d'autres répulsions. L'homme peut, dans certains cas particuliers, se soustraire à ces tendances; mais il ne s'y soustrait pas en somme; en dernière analyse, ses actes sont déterminés par la jouissance et la souffrance. Or, c'est Dieu qui fait que l'homme jouit de certaines choses et souffre de certaines autres. L'homme pourra, dans un cas particulier, égaré par l'erreur et la passion, agir dans le sens de la souffrance; mais ce ne sera là qu'un accident passager, qu'un acte neutralisé par une foule d'autres commis en sens inverse. En somme, l'homme agit dans le sens de la jouissance, dans le sens dans lequel Dieu l'a prédestiné à agir. Dieu veut que dans la règle l'homme évite de toucher le feu, mais qu'il puisse le toucher accidentellement. Il lui permet de le faire, mais il établit que l'homme se brûlera s'il le fait. La volonté de Dieu s'accomplit, même quand l'homme lui désobéit, puisqu'il est puni de sa désobéissance.

Ainsi l'homme est conduit, par la satisfaction de ses besoins, à accomplir la volonté de Dieu. On peut le comparer à l'animal destiné à produire de la viande, de la laine, du miel, de la soie, qui réalise sans s'en douter le plan de l'éleveur en assouvissant l'instinct naturel qui le porte à se nourrir. Mais ce qui est toujours inconscient chez l'animal peut devenir conscient chez

l'homme; celui-ci peut arriver à comprendre que son plus grand intérêt, le meilleur moyen de satisfaire les besoins qui l'agitent, c'est de vouloir ce que Dieu veut. L'homme n'a le choix qu'entre deux alternatives: opposer des obstacles à la volonté divine, en rendre la réalisation plus lente, plus laborieuse et par conséquent plus douloureuse pour lui; ou, pour parler avec un prophète, préparer les voies et aplanir les sentiers du Seigneur. Mais plus tôt ou plus tard, la volonté de Dieu s'accomplira toujours. L'intérêt de l'homme est de faire cesser le tiraillement, la lutte qui précède et prépare cet accomplissement.

Aussi, au fur et à mesure que l'homme fera des expériences et en profitera, qu'il apprendra à connaître la conduite que lui prescrivent ses véritables intérêts, le règne de Dieu s'établira sur la terre. Son avènement prendra peut-être, dans le domaine du droit, la forme la plus claire. L'homme tâtonne à la recherche des meilleures lois; après bien des péripéties, il sera conduit à établir celles qu'il était prédestiné à établir, auxquelles Dieu voulait le conduire, mais que Dieu seulement voulait lui laisser chercher, peut-être pour mieux lui en faire sentir l'excellence. Il y a donc un droit divin, ou, comme on dit, un droit naturel, qui n'est pas réalisé, pas même dans la pensée d'aucun homme, mais dont nous subissons l'influence, et par lequel nous sommes attirés, en majeure partie à notre insu. Ce droit naturel, nous devons le chercher, mais nul de nous ne doit prétendre le posséder, et par conséquent l'enseigner. Nous avons des opinions sur le droit naturel, mais non pas le droit naturel lui-même.

Ainsi, l'idée fondamentale de la liberté est une idée de SÉLECTION. L'existence d'une pluralité de tendances, souvent contradictoires, sinon dans leur essence, au moins dans leurs moyens de satisfaction, n'est mise en question par personne. Le point contestable, le fond de la controverse entre le matérialisme et le spiritualisme, se trouve ailleurs. Les diverses tendances en présence sont-elles livrées à leurs propres forces, de telle sorte que la plus puissante l'emporte nécessairement sur celle qui l'est moins, ou l'homme peut-il modifier cet ordre naturel, ré-

sister à la sollicitation plus forte pour en faire triompher une plus faible; en d'autres termes, dépend-il de nous de renforcer à notre choix l'influence de certaines sollicitations pour en atténuer d'autres? C'est ce que nous affirmons. Dans un concert, l'attention peut s'attacher à certain instrument moins éclatant, le suivre à l'exclusion des autres, à l'action desquels elle se soustrait; il se passe quelque chose d'analogue à l'égard des sollicitations. Nous pouvons nous rendre volontairement sourds à celles qui sont à la fois impérieuses et inconstantes, qui nous traîneraient d'exigence en exigence sans jamais être assouviées, et prêter une oreille attentive à d'autres, plus douces, plus égales, plus faciles à satisfaire par conséquent. Mais la comparaison s'arrête là; nous ne diminuons en rien dans le concert la puissance des instruments que nous négligeons; l'expérience nous apprend au contraire que, bien souvent au moins, nos différents désirs ne sont que les diverses formes d'un même besoin, de telle sorte que nous faisons taire les uns en donnant satisfaction aux autres. Il s'agit donc de discerner ceux qui peuvent, et ceux qui ne peuvent pas être assouvis, de développer, d'alimenter les uns, en supprimant les autres. Ainsi nous ferons cesser bien des souffrances; ce sera le triomphe après la lutte.

HENRI BROCHER.
