

La place de la liberté dans le fait religieux

Autor(en): **Malan, C.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **16 (1883)**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379326>

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.

LA PLACE DE LA LIBERTÉ

DANS LE FAIT RELIGIEUX

« La loi de la liberté. »

ÉPI TRE DE JACQUES.

Il ne s'agit pas ici de préciser le degré de liberté que les lois civiles devraient accorder aux manifestations extérieures de la religion. Quelle que soit l'importance de cette question, — et il serait difficile de l'exagérer ! — la solution en dépendra toujours et à chaque fois de la nature de ces manifestations. Elle sera de plus nécessairement subordonnée à celle de la légitimité du fait dont ces manifestations ne sauraient jamais être qu'une expression indirecte et partielle.

On ne pense pas non plus à reprendre, dans ce qui va suivre, la discussion des rapports entre « la grâce » et « le libre arbitre, » soit en abordant cette question directement et pour elle-même, soit en refaisant à ce propos l'exégèse de tels textes ou de Paul ou des premiers docteurs. Dans le premier cas ce serait vouloir affirmer l'existence simultanée, dans un même être, de deux principes actifs qui s'excluent ; tandis que, dans le second, on aurait fait intervenir une autorité extérieure dans un débat qui ressortit tout entier à la seule conscience individuelle.

Ce que l'on ambitionne c'est uniquement de définir le rôle qui revient à la liberté, dans une âme qui aurait été mise en face même de l'autorité absolue ou divine. On veut donc essayer de se rendre compte d'un fait de la vie intérieure ; en pénétrant pour cela dans ce sanctuaire le plus intime de notre expérience, qui ne renferme plus rien de ce qui nous divise,

— dans ce domaine qui demeure pour nous tous comme la sphère première et centrale de notre vie personnelle.

C'est dans ce but qu'après avoir précisé ce qu'il faut entendre par *le fait religieux*, nous chercherons la place qu'il faut assigner, dans ce fait, à l'exercice de la liberté.

I

Le fait religieux.

Nous définissons le fait religieux, *un rapport de personne à personne inauguré par Dieu lui-même avec l'homme.*

C'est donc là pour nous un rapport qui atteint l'homme non pas dans telle ou telle portion spéciale de son activité facultative, mais dans le centre même de sa vie personnelle ; un rapport qui s'effectue par conséquent au moyen d'une impression reçue directement par ce qui, aux yeux mêmes de cet homme, demeure le centre et la source prochaine de sa libre activité ; au moyen d'une impression qui touche ce qui demeure pour lui le point de départ de sa vie personnelle elle-même.

Affirmer que c'est là ce qui caractérise le fait religieux, revient tout d'abord à avoir dit que le trait spécial qui vaut à tel ou tel homme le nom d'un homme religieux, consiste en un rapport entre cet homme lui-même et quelque chose qu'il ressent comme lui étant supérieur et antérieur. Si donc l'homme en question se conçoit lui-même comme un être personnel, le second terme du rapport dont il s'agit lui apparaît nécessairement comme un être supérieur ou suprême, en d'autres mots, comme le maître, ou « le Seigneur, » de sa personnalité humaine. Or, la conscience de lui-même comme d'un être personnel étant, chez cet homme, la connaissance expérimentale non pas des seuls *motifs* prochains de son activité, mais bien des *mobiles* qui président au dedans de lui aux décisions de sa volonté, — ce maître, ou ce Seigneur, de sa personnalité, ne sera pas uniquement à ses yeux le Seigneur de l'activité de la vie, soit dans son ensemble soit dans tels ou tels actes spéciaux, il sera le Seigneur de la liberté elle-même.

La chose étant ainsi, ce que nous cherchons à préciser, c'est la nature, comme aussi la limite, de cette domination exercée de la sorte sur la liberté de l'homme dont il s'agit. Pour cela, notre première tâche sera de nous faire une idée aussi claire que possible de ce que nous avons appelé « le rapport religieux. » Or comme c'est là, dans l'ensemble de notre expérience intérieure, un fait spécial et seul de son espèce, nous ne saurions le définir qu'en l'exposant avec quelque détail.

Nous commençons sans doute par admettre la réalité de ce rapport. Laissant aux faits que nous allons devoir rappeler le soin de nous justifier à cet égard, nous nous plaçons donc ici d'emblée sur le terrain du théisme ; notre point de départ étant le fait d'un croyant qui cherche à retenir sa foi en Dieu en face des objections faites à cette foi au nom des droits de la liberté personnelle.

Après avoir montré que là où le rapport religieux existe au dedans de l'homme, il n'y existe pas du fait de l'homme ; que ce n'est pas l'homme qui a inauguré ce rapport, comme ce n'est pas non plus lui qui le maintient ; que l'homme en est tout d'abord l'objet et non le sujet, — nous nous appliquerons à préciser le côté spécial de sa vie intérieure par lequel cet homme s'y trouverait impliqué, ou dans lequel il se trouverait atteint par l'action qui inaugure ce rapport.

Si, pour définir ainsi ce qui serait de nature à pouvoir devenir au dedans de nous un rapport personnel avec Dieu, nous jetons un coup d'œil sur l'ensemble des rapports qui sont accessibles à l'homme dans son état actuel, il semblerait que nous dussions tout d'abord distinguer entre les rapports de l'homme avec ce qui existe en dehors de lui, — dont le résultat pour lui s'appelle la *science*, — et ce rapport avec ce qui subsiste au dedans de lui-même auquel il doit ce qu'il appelle ses impressions de *conscience*.

Cette distinction demande pourtant à être plus clairement spécifiée. En effet, les sensations qui nous mettent en rapport avec le monde extérieur, impliquant elles-mêmes pour nous une impression de conscience, les faits dont nous devons la connaissance à ces sensations, ou les *faits de science*, ne sau-

raient ainsi être mis sans autre en opposition avec les *faits de conscience*; pour autant du moins qu'on ne s'appuierait pour cela que sur la nature du rapport grâce auquel nous percevons les uns et les autres.

Si le domaine « des faits de science » demeure réellement pour nous distinct de celui des « faits de conscience, » cela provient dans le fond de ce que, bien que ces deux domaines ressortissent également à une perception qui fait partie de la conscience de nous-mêmes, nous rapportons l'occasion de cette perception tantôt à ce qui existe en dehors de nous et indépendamment de nous, tantôt à ce qui, à nos yeux, fait partie de notre propre existence.

Ce que nous disons là est si vrai, qu'il y a tel fait que je pourrai ranger, à mon gré, soit dans l'une soit dans l'autre de ces deux catégories. Tandis que le stoïcien, par exemple, parce qu'il se refuse à admettre que les sensations de son corps fassent partie de la perception qu'il a de son être personnel lui-même, est forcé de reléguer dans le domaine extérieur de la science les faits avec lesquels le mettent en rapport ces sensations, ou les faits de sa vie historique, le poète, lui, grâce à son enthousiasme, fait au contraire rentrer dans la sphère de la conscience qu'il a de lui-même des faits qui, en dehors de cet enthousiasme, n'ont réellement rien à faire avec sa vie intérieure.

Malgré cela, il n'est personne qui regarde le rapport religieux, comme ce qui nous mettrait en relation avec ces faits extérieurs et historiques dont l'ensemble constitue à nos yeux le domaine de la science. Tout homme qui croit à la réalité et au caractère spécial de ce rapport, en cherchera tout d'abord et nécessairement le second terme dans ces perceptions intérieures qui constituent les impressions de conscience. L'idée du rapport religieux comme un rapport personnel ne comporte pas celle d'une autorité essentiellement et exclusivement extérieure.

En effet, la perception extérieure ne saurait jamais nous révéler qu'un objet ressortissant pour nous à la catégorie de l'espace et du temps. Et ici nous n'entendons pas seulement

par « perception extérieure » celle que nous ne devrions qu'à nos sensations. Les perceptions de la seule intelligence, elles aussi, peuvent être pour nous des perceptions extérieures, lorsque les idées qui les représentent se formulent devant notre pensée d'une façon graduelle et successive ; lorsqu'elles se rattachent par conséquent pour nous, ne fût-ce que dans leur forme, au fait progressif, limité et passager du temps.

Or, ce qui est ainsi successif m'apparaîtra toujours comme essentiellement inférieur à ce qui constitue la vie même de mon être. En effet, mon être lui-même, ou mon *moi*, précisément parce qu'il recèle des aspirations qui dépassent les limites d'une existence semblable, se sent à l'étroit dans tout ce qui n'aurait pour lui qu'une existence successive. Un rapport dont le second terme me serait fourni par ce qui est successif, c'est-à-dire, comme nous venons de le voir, par ce qui ne se présenterait à moi que comme *un fait* ou que comme *une idée*, un tel rapport ne pourra jamais m'apparaître comme résultant de l'action à mon égard d'un être essentiellement supérieur à mon être.

On objectera à cela, d'un côté ces « religions de la nature, » dans lesquelles l'homme nous apparaît dépendant des faits de l'existence successive du monde qui l'entoure ; et, de l'autre, ces « religions dogmatiques, » dans lesquelles l'*idée*, sous le nom de « vérité sacrée, » a pris la place du fait qu'elle devait se borner à rappeler.

A cela il faut d'abord répondre, quant au culte de la nature, que c'est toujours là le résultat, chez l'adorateur, d'une conscience de soi tout autre que celle de l'homme *religieux*, dans le sens que nous avons donné à ce mot. L'adorateur de la nature a toujours commencé par se concevoir lui-même non comme un être personnel, mais comme un simple fait de vie. C'est bien pour cela qu'il se sent comme tel inférieur aux grands faits de vie devant lesquels abdique sa liberté. Aussi bien n'y a-t-il rien, dans la conscience qu'un tel homme possède de lui-même, qui l'empêche de voir dans ces faits extérieurs le second terme, en même temps que la raison prochaine, du rapport de dépendance dans lequel il se sent engagé. Seu-

lement, prenons y garde! l'*adoration* dont il s'agit dans ce cas-là n'est nullement ce qui s'appelle de ce nom chez les hommes qui ont conscience d'eux-mêmes comme d'hommes personnels et libres.

En effet, l'adorateur de la nature, nous l'avons vu, part, pour s'élever jusqu'à l'objet de son culte, d'une impression qui n'est pas de nature à réveiller en lui l'idée de Celui que nous appelons Dieu, puisque cette impression est telle qu'il ne saurait la rapporter, comme à sa cause, à l'Être suprême et infini. Telle qu'il la ressent, elle ne lui dictera jamais que cette espèce de service ou d'hommage que la faiblesse rend à la force. Il n'y a rien en effet, dans l'expérience dont il s'agit, qui implique directement sa liberté elle-même. Ce n'est bien qu'un simple rapport entre deux faits historiques. Aussi ne s'y trouve-t-il quoi que ce soit qui puisse amener l'adorateur à l'abdication volontaire de sa liberté; à ce culte que l'homme rend à un Être auquel, parce qu'il l'a ressenti comme infini et comme absolument parfait, il livre lui-même son cœur; auquel il abandonne lui-même, de son plein gré, la direction première de sa volonté.

Ici on se demandera peut-être si, même chez les peuples où s'affirme le plus généralement la conscience de la personnalité, les hommes religieux eux-mêmes ne regardent pas la vue de la nature comme ce qui inaugure le rapport religieux. Israël ne disait-il pas que « les cieux racontent la gloire du Dieu fort ? » et, même dans la pensée de l'apôtre des gentils, « les œuvres visibles de Dieu ne font-elles pas voir comme à l'œil sa puissance et sa divinité ? »

Dire, de ceux qui croient en Dieu, qu'ils *reconnaissent* dans ces faits extérieurs l'œuvre de Celui en qui ils croient, n'équivaut cependant pas à avoir avancé que ces faits leur auraient *révélé* ce Dieu. Il en est des faits de la nature comme de ceux que raconte l'histoire de l'humanité, et, par conséquent, comme des faits dont témoigne la Bible, cette histoire humaine du salut de Dieu sur notre terre. Un fait *extérieur* à notre expérience personnelle ne saurait jamais, à lui seul, nous révéler Dieu lui-même. L'œuvre visible ordinaire de Dieu ne révèle pas plus son auteur que ne le révéla jadis son œuvre extraor-

dinaire. Les hommes qui, dans le temps, ont cru aux *miracles*, n'ont jamais été que ceux qui, dans ces miracles, reconnaissaient l'œuvre d'un Dieu auquel ils avaient déjà cru. Aussi bien même cette œuvre extraordinaire, ou ce *signe*, ne fut-elle jamais adressée qu'aux seuls croyants, et cela afin de leur *signaler* une intervention spéciale du Dieu qu'ils adoraient.

Les mêmes remarques s'appliquent à cette espèce de « religion » qui aurait pour objet « la vérité sacrée » ou le *dogme*¹. Là encore nous ne nous trouvons pas en présence d'une adoration de la libre volonté, ou du cœur, de l'adorateur. La seule soumission de la pensée ne sera jamais un culte, ou une adoration, concernant le principe même de la volonté, ou le cœur ; et cela ni dans le cas où cette soumission de la *pensée* constituerait aux yeux de l'adorateur « un sacrifice de sa raison, » ni lorsque cette même soumission serait ce *service* qui consiste en une adhésion intellectuelle péniblement et laborieusement achevée. Dans les deux cas il n'y a point d'adoration du cœur, ce maître au dedans de nous de la liberté. Là aussi l'adorateur ne s'est conçu lui-même que comme un fait ; seulement ce n'est plus un fait cosmique ; c'est un fait intellectuel. Nous sommes là en face de la religion de « l'idéalisme. » Ecloso dans les climats où la nature, ou bien ne dit rien à l'homme ou bien lui est hostile, cette religion est nue et froide comme l'abstraction. Elle n'en est pas moins, aussi bien que celle de la nature, l'esclavage muet et passif d'un *fait*. C'est le service aveugle de ce fait sans entrailles qui s'appelle « la loi de la logique, » ou « la raison. » Evidemment, en face d'une semblable conscience de soi-même, l'expérience de sa dépendance ne révélera à l'adorateur, d'un côté qu'un fait sans vie propre, qu'un fait infécond et immobile, de l'autre qu'une loi froide, morte et impersonnelle. Pour un tel homme il ne saurait jamais être question d'une dépendance personnelle dans le

¹ Par *dogme*, nous entendons ici une doctrine qui *précéderait* « la foi, » parce qu'elle serait l'objet de ce que l'on appellerait de ce nom. Nous ne voulons pas parler de la doctrine destinée à *rappeler* une foi qui, ayant eu directement pour objet l'Être personnel lui-même, aurait précédé dans l'âme cette doctrine.

vrai sens de ce mot, ni, par conséquent, de cet être personnel supérieur qui seul expliquerait et justifierait une semblable dépendance.

On le voit, il n'y a rien, dans ces deux « religions, » qui tende à ébranler cette affirmation : qu'une fois admise la réalité d'un rapport *personnel* inauguré avec l'homme, ce rapport ne ressortira jamais à ce qui serait pour cet homme le domaine de la science; qu'il ne débutera jamais chez lui, ni par la *vue* de quoi que ce soit qui subsisterait devant lui et indépendamment de lui, ni même par une *expérience intérieure* de ce qui ne serait pour cet homme qu'une image intellectuelle. Non seulement Dieu ne se révèle à nous, comme personne, dans rien de ce qui demeure devant nous un fait extérieur à notre existence historique, mais, même dans la conscience que nous avons du domaine intérieur de notre vie, sa révélation ne saurait avoir lieu qu'au moyen d'une expérience imposée à notre être moral. C'est là en effet la seule expérience qui, différant en cela de l'expérience *facultative* que nous faisons au moyen et de nos sens et de notre pensée, rend possible pour nous, dans la sphère de nos affections et de notre volonté, une impression imposée à notre être lui-même.

Avant de passer à la constatation de la forme spéciale de cette expérience, il faut d'abord rappeler le caractère de cette sphère de la vie morale à laquelle nous sommes ainsi arrivés par voie d'élimination. Il faut nous rendre compte de la raison pour laquelle c'est bien là le seul côté de notre être qui soit apte à recevoir au dedans de nous l'expérience d'un être essentiellement supérieur à notre être. Ce n'est qu'après avoir élucidé ce premier point, que nous pourrions préciser la portion spéciale de cette vie morale qui serait soumise en nous à cette expérience.

La preuve qu'il n'y a qu'une *impression morale* qui puisse être au dedans de nous le résultat direct de l'action d'un Être essentiellement supérieur à notre être, cette preuve doit tout d'abord être cherchée dans ce fait que, tandis que toutes les autres perceptions dépendent en nous d'une mise en œuvre volontaire de nos organes, dans l'impression morale notre moi

peut être directement atteint par une action indépendante de notre propre initiative. Et il y a plus encore. Cette impression morale est encore la seule dans laquelle nous puissions nous sentir l'objet d'une action *positivement infinie*. Toutes nos autres perceptions, en effet, étant pour ainsi dire « inscrites » au dedans de l'impression générale de l'espace et du temps, sont nécessairement, et par cela seul, inaptes à nous transmettre l'impression spéciale dont il s'agit.

Non pas sans doute qu'il ne soit souvent question de *l'infini* à propos de ce que nous percevons au moyen soit des organes de nos sens, soit de l'activité de notre pensée réfléchie. Dans ce cas-là, cependant, ce mot n'a que la signification purement négative d'*illimité*. Il signifie uniquement alors *la négation de ce qui est fini*, c'est-à-dire de ce qui ressortirait pour nous au domaine essentiellement limité de l'espace et de la durée.

Quant à une impression réellement positive de l'infini, ou, ce qui revient au même, quant à l'expérience de *l'être* infini, — c'est là chose absolument impossible pour tout organe de notre être dont la mise en œuvre dépendrait de notre propre initiative. L'activité du corps, du moment où nous essayons de la supposer positivement infinie, c'est-à-dire indépendante des limites de la durée et de l'espace, devient aussitôt, même sous sa forme la plus idéale, entièrement impossible ne fût ce que pour notre pensée. Il en est de même de l'activité de l'intelligence. Rien de plus faux que de vouloir citer, à propos de la vie définitive ou *éternelle*, ce mot de Lessing que, « si Dieu nous présentait d'une main la vérité et de l'autre la recherche de la vérité, nous devrions saisir cette dernière. » C'est sans doute là l'expression de cette activité progressive et essentiellement temporaire qui est la forme actuelle de notre existence réfléchie. Mais si, pour cette activité réfléchie ou consciente, la recherche de la vérité demeure maintenant — comme tout ce qui s'appelle pour nous *le progrès*, — le plus pressant de nos besoins et par conséquent le premier de nos devoirs, cette recherche n'en implique pas moins un effort qui finirait si bien par nous lasser que, ne fût ce que pour cette seule raison, il nous est

impossible d'y voir la forme définitive ou permanente de notre vie. Si, dans l'état d'obscurité et d'ignorance où nous retient actuellement notre séparation d'avec Dieu, cet effort est soutenu par un désir et par un élan qui en font pour le moment une des plus vives et des plus pures jouissances, c'est là une circonstance spéciale de la position imparfaite que nous occupons à cette heure; et même cela n'est réellement le cas que pour autant que nous voyons dans cette position un acheminement à un état de choses définitif qui sera tout différent de notre état actuel. A ce point de vue, le besoin et la possibilité du *progrès* nous apparaissent non comme le but lui-même, mais comme une main qui nous serait tendue pour nous attirer du côté de ce but.

Avec tout cela le chemin n'est pas le but. Aussi bien cette vie définitive et permanente qui ici est le but, subsiste-t-elle au delà et au dessus de tout ce qui n'est qu'un progrès. Toujours apprendre, fût ce les plus sublimes vérités, est aussi loin de figurer pour nous le repos et la béatitude absolue que ne le figurerait, dans la sphère inférieure de notre existence progressive, le fait de toujours manger du meilleur ou de toujours voir du nouveau.

Il n'est qu'une seule activité de notre être que ne lassera jamais la plus entière possession de son objet; ou, ce qui revient au même, dont l'objet sera de nature à demeurer pour nous un objet permanent, ou éternel. Cette activité qui seule, une fois qu'elle a été réveillée en nous, peut y persister indéfiniment, c'est précisément cette vie morale, dont nous venons de voir qu'elle est le seul endroit où notre moi puisse être directement atteint par une action étrangère à notre initiative. C'est cette activité de l'*amour*, qui a nécessairement pour objet un *être* et non un *fait*, quelque illimité qu'on suppose ce fait; et qui, de plus, est ce qui seul peut en nous saisir un être *permanent*, c'est-à-dire l'être infini et éternel lui-même.

Il résulte de tout cela que supposer un tel être en rapport direct soit avec l'activité de nos sens soit avec celle de notre intelligence, équivaut à détruire pour notre pensée ou l'idée de cet être lui-même, ou celle de ces activités essentiellement

progressives, relatives et limitées. Il en résulte encore que ce même moi qui ne peut ainsi ni voir ni comprendre Dieu, est néanmoins capable et de le craindre et de l'aimer. Dans le fait, il n'est pas d'âme humaine qui n'aspire à oser l'aimer. La seule question pour cette âme ne sera jamais que celle de la possibilité de ce qui demeure ainsi dans le fond le but suprême de sa vie ; et la seule réponse à cette question sera toujours que Dieu seul peut le lui faire atteindre.

Avoir apprécié ces faits, c'est avoir constaté que « le rapport religieux » est un rapport de personne à personne, et, de plus, que c'est à Dieu qu'il appartient de l'inaugurer avec l'homme.

II

La place qui revient à la liberté dans ce rapport religieux.

Le rapport religieux étant ce que nous venons de dire, quelle y sera la place, et quel y demeurera le rôle, de la liberté ?

Il est d'autant plus nécessaire de se poser cette question que, du moment où ce rapport est ainsi inauguré par Dieu, et où il l'est dans la sphère de notre vie morale, cela ne peut avoir lieu qu'en tant que Dieu imposerait directement, à notre volonté elle-même, l'expérience d'une autorité que nous ne pourrions attribuer qu'à Lui seul.

Ou bien nous dénierait-on le droit ne fût ce que de parler de *liberté*, en face d'une autorité semblable, et qui se ferait ainsi sentir directement, au dedans de nous, à notre volonté elle-même ? Dira-t-on qu'affirmer que Dieu se fait connaître à nous en imposant à notre libre volonté une autorité absolue, c'est déjà avoir exclu jusqu'à l'idée qu'il puisse être encore question pour nous de liberté dans notre rapport avec Lui ?

Tout dépend ici de la façon dont on se serait représenté cet acte de Dieu ; du sens qu'on serait arrivé à donner à cette expression : « la loi de la liberté, » par laquelle un apôtre désigne ce qui résulte de cet acte pour l'âme qui en est l'objet.

Si l'on entend par là la présence *simultanée*, au dedans de l'âme, et d'une loi absolue et de la liberté, il est évident que,

ces deux faits étant essentiellement inconciliables, la liberté humaine sera celui des deux qui devra disparaître. Dès lors, sans doute, ce mot : « la loi de la liberté » ne pourra signifier que la substitution violente de la volonté divine à la volonté humaine.

Cette même expression, cependant, revêt un tout autre sens du moment où elle désigne, non pas la *présence simultanée* mais bien la *succession*, des deux faits qu'elle rappelle. Elle signifiera alors, non plus une autorité portant sur le principe même de la liberté (ce qui équivaldrait à la destruction de cette liberté dans son principe), mais bien une loi venant s'imposer à l'homme déjà en possession du résultat de sa liberté ; c'est-à-dire n'atteignant l'homme qu'après qu'il aura fait de cette liberté tout l'usage qu'il en peut faire. Au lieu de nous montrer la loi de Dieu se substituant chez l'homme à l'exercice de la liberté, cette expression nous fait donc voir cette loi sanctionnant et affermissant le résultat de cet exercice.

Pour prouver que c'est bien là le sens qu'il faut rattacher à cette expression, il suffit de considérer de plus près le fait qu'elle veut nous rappeler.

La première chose qui nous y apparaît, c'est l'homme affirmant sa liberté. Nous le voyons tout d'abord distinguant, seul avec lui-même, entre ce qui à ses yeux est le bien et ce qui demeure pour lui le mal. Dans ce moment-là il agit avec une entière indépendance. Nous venons de le dire, n'ayant alors affaire qu'avec lui-même, il est libre de toute préoccupation autre que celle de sa responsabilité en face de lui seul. Rien, dans ce moment-là, n'empêche qu'il mette à cet acte toute la délibération nécessaire, en s'entourant même pour cela à loisir de toutes les lumières dont il dispose.

Ce qui prouve que nous sommes là en face d'une pleine manifestation de la liberté, c'est que, dans le moment dont nous parlons, l'homme ressentirait comme un empiétement sur ses droits les plus sacrés, l'intervention à quelque degré que ce soit d'une volonté étrangère à la sienne ; c'est que, dans le cas où cet homme serait un croyant, il repousserait, comme contraire à l'idée de la justice divine, la seule supposition que

Dieu lui-même pût alors intervenir de façon à gêner en quoi que ce soit une décision dont ce croyant se sent et se sait seul responsable. C'est, en effet, la possibilité de choisir librement entre le bien et le mal, qui demeure pour l'homme le garant de la réalité de sa liberté ; tout comme en lui-même, ce choix constitue devant autrui, la preuve et l'affirmation de cette liberté.

Ce n'est cependant pas là tout ce que renferme le fait que nous étudions. Dès que ce premier acte de liberté a été accompli, nous voyons apparaître *la loi*. A peine l'homme a-t-il achevé de faire ainsi, librement et délibérément, « le départ » entre ce qui lui semble bien et ce qu'il croit être mal, que se produit au dedans de lui l'impression d'une *autorité*. Une loi se lève alors dans son âme pour ainsi dire *derrière lui* ; par où je veux dire qu'elle surgit en lui sans que rien en ait annoncé l'avènement, et, de plus, sans que, le moment venu, l'homme *la voie en face*, c'est-à-dire de façon à pouvoir reconnaître l'être vivant dont elle signale la présence. Cette loi (ou cette autorité portant sur la volonté) consiste en un commandement absolu, qui enjoint à l'homme de vouloir résolument et définitivement ce qu'il a lui-même discerné comme le bien, et de détourner entièrement son affection de ce qu'il a reconnu comme le mal.

Voilà ce que j'ai appelé le sens *successif* de cette expression : « la loi de la liberté. »

La preuve que c'est bien de la sorte qu'il faut comprendre le fait que désignent ces mots, c'est que, comme nous l'avons vu, aussi longtemps que l'homme est occupé à faire le départ dont il a été question, il n'est encore soumis à aucune impression d'autorité ou de loi. Dire de l'homme qu'il est après à décider *ce qui est bien*, n'équivaut nullement à dire qu'il nous apparaîtrait déjà alors soumis à l'*impression du devoir*. A lui seul, et considéré en lui-même, le sentiment de ce qui est bien n'est pas encore l'impression du devoir ; vu que le premier de ces sentiments peut exister au dedans de nous, et cela d'une façon très prononcée, à l'endroit de faits qui, ne nous concernant pas, ne seront jamais, et ne sauraient jamais être pour nous,

l'objet du second. Le sentiment de ce qui est bien précède plutôt toujours, et même il *introduit* toujours en nous, cet autre sentiment qui va être pour notre volonté la loi du devoir. C'est, à chaque fois, au nom du jugement que l'homme aurait déjà lui-même formulé à l'égard de ce qui pour lui *est* le bien, que s'imposera ensuite à lui le devoir de *vouloir* ce bien. Considérées en elles-mêmes et pour elles seules, ce sont là deux impressions essentiellement distinctes ; l'une étant le résultat chez nous d'une action personnelle et facultative, tandis que l'autre est produite en nous par une autorité qui se fait sentir directement à notre volonté elle-même.

C'est ainsi que cette expression « la loi de la liberté, » signifie non pas une loi qui s'imposerait à la liberté elle-même, mais une loi qui vient s'imposer à l'homme après qu'il a lui-même affirmé sa liberté, et cela dans le but non de détruire le résultat de cette affirmation, mais de le sanctionner en le dictant directement à l'activité de la volonté.

On le voit, nous sommes ici, dans l'âme de l'homme, au point de rencontre de deux actions bien distinctes. A celle qui s'est accomplie dans le passé de cette âme en succède une autre, supérieure à celle-là, et qui a trait à l'avenir. La première était l'action d'une volonté *relative*, et par conséquent d'une volonté qui, comme telle, pouvait ne pas avoir été normale. La seconde est celle d'une volonté essentiellement *absolue*. A l'égard de celle-ci, le droit d'être ce qu'elle est ne saurait même être mis en question. De la première pourra résulter plus tard l'expérience pour l'homme de son ignorance ou de l'incertitude de ses résolutions. La seconde, tout au contraire, va faire faire à ce même homme l'expérience d'une volonté absolue, c'est-à-dire d'une volonté pour laquelle il n'est pas d'erreur possible. Cette dernière sera même pour cet homme la preuve directe, et même la seule preuve expérimentale, de la réalité présente d'un être qu'il appellera dès lors *le Seigneur* de sa volonté, ou son Dieu.

Ici on nous arrête. « L'avènement dans l'homme », nous dit-on, « de cette autorité qu'à cause de son caractère absolu vous rapportez ainsi à Dieu, cet avènement n'implique-t-il pas, à lui

seul, la condamnation de l'homme comme agent moral ? Dès lors, comment se fait-il que l'affirmation de cette nouvelle volonté vienne ainsi donner force de loi à une décision qui aurait été librement prise par cet homme ? Comment rattacher ce que vous nous présentez comme une *sanction divine*, au choix fait par un être que vous dites incapable de *vouloir* ce qu'il aurait lui-même *reconnu* être le bien ? D'ailleurs, comment admettre qu'un être qui ne peut *vouloir* le bien l'ait déjà pu *discerner* ? Et, dans le fait, n'est-il pas vrai que cette autorité absolue sanctionnera parfois des décisions qui, plus tard, seront reconnues comme ayant été de graves erreurs ? Ne sommes nous donc pas appelés bien plutôt à nous demander si le bien *absolu* existe réellement pour l'expérience humaine ? si ce mot ne désignerait pas toujours pour l'homme ce qui ne possède jamais dans le fond qu'une valeur *relative* ?

« Mais alors, cependant, si le fait que l'homme a préféré telle alternative parce qu'elle lui semblait bien ; si, de plus, le fait que cette décision a été ensuite sanctionnée par une autorité que l'homme a ressentie comme absolue, — si tout cela ne suffit pas pour donner le droit de dire que ce que l'homme avait cru être le bien l'était réellement, en vertu de quoi ce choix avait-il été si clair et si décidé ? Vous nous dites que, lorsque l'homme fait ce choix, il est encore libre de toute influence étrangère, qu'il est seul avec lui-même. Evidemment il découle de là que ce qui le guide alors, c'est ou son jugement raisonné ou la pente instinctive de ses affections. Du moment, cependant, où, une fois ce choix fait, l'homme a besoin, pour vouloir positivement le bien qu'il a choisi, de se soumettre à l'autorité d'une volonté étrangère à la sienne, n'en ressort-il pas nécessairement que la pente instinctive de sa volonté était aussi peu propre à le guider dans son choix, que pouvait l'être son appréciation délibérée ? »

Il n'y a qu'un moyen de jeter quelque clarté dans cette obscurité. C'est d'avoir compris que, pour se décider à l'endroit de ce qui est bien, l'homme possède, à côté et des motifs et des mobiles de sa volonté, la vue ou le sentiment de ce qui, dans le centre inconscient de sa vie personnelle, subsiste encore comme un fait de vie essentiellement normal.

Non pas sans doute que, du fait que l'homme est ainsi guidé dans ce choix par la vue ou par le sentiment de ce qu'il n'analyse pas, il faille aussitôt conclure qu'il ne serait pas un agent libre. Ce qui s'oppose à une semblable conclusion, c'est que cette vue ou ce sentiment n'ont pas pour objet quelque chose dans l'homme qui serait réellement étranger à sa vie personnelle. Bien au contraire, le fait dont la vue le décide alors est si bien encore lui, que c'est même ce qu'il ressent comme constituant au dedans de lui la partie la plus essentielle de son être.

Aux yeux de l'homme lui-même, sa volonté réfléchie, ce qui en lui « délibère sa voie, » n'apparaît pas en effet comme la sphère première et normale de sa vie personnelle. Chaque homme sent qu'au dedans de lui existe, au dessous de sa vie consciente, et à côté d'instincts qu'il ressent comme anormaux, un fait de vie inconscient, plus normal que ne le sont et les mobiles dont il se rend compte, et les motifs dont il évoque et dirige à son gré l'activité.

Aussi bien, en cherchant ainsi la direction de sa volonté réfléchie dans cette portion de sa vie instinctive, l'homme a-t-il si peu le sentiment d'abdiquer sa liberté, qu'en se soumettant à cette influence il a bien plutôt le sentiment de s'être rapproché des origines normales de son être.

Tous, en effet, nous faisons l'expérience au dedans de nous d'un fait central de vie instinctive qui se présente à nous comme ce qui y subsisterait encore d'un moi primitif et normal arrêté dans son développement. Dans le fond, notre autre centre de volonté, le moi qui est en nous au point de départ immédiat d'une activité consciente de ses mobiles, ce moi-là ne constitue à nos propres yeux que le côté *historique* de notre personnalité ; en même temps que l'état de dépendance qui le caractérise témoigne devant nous d'une séparation survenue entre ce moi conscient, et ce qui est ainsi en nous comme le reste et « le témoin » d'une première existence normale.

Tels sont les faits qui seuls peuvent nous expliquer, d'un côté la présence en nous d'une volonté réfléchie incapable de *vouloir* « le bien, » et de l'autre l'existence au dedans de nous,

lorsque nous sommes seuls avec nous-mêmes, d'une *nécessité* de rechercher ce qui serait pour nous le bien. Evidemment, à elle seule, cette nécessité trahit d'un côté la persistance, dans le centre instinctif de notre être, d'une portion de vie normale ; et, de l'autre, le fait que cette vie normale n'est pas encore clairement et directement appréciée par le côté de notre être qui est en pleine possession de la conscience de ses mobiles.

C'est bien aussi là ce qui nous fait comprendre comment la substitution d'une autre volonté à la place de notre volonté réfléchie, loin d'affaiblir ou de détruire en nous le sentiment des droits essentiels de notre être, ranime au contraire et fortifie bien plutôt ce sentiment. Cette autre volonté, en effet, bien qu'étrangère à notre moi conscient de sa liberté, bien que s'imposant même avec autorité à notre liberté réfléchie, n'arrive jamais, en sanctionnant de la sorte le choix que nous avait dicté notre instinct central, qu'à nous rejeter du côté de ce qui constitue, à nos propres yeux, le reste et « le témoin » de nos origines. C'est à cela, dans le fond, que cette nouvelle volonté doit de demeurer pour nous, malgré le caractère absolu de son autorité, non pas ce qui serait le caprice d'un être étranger à notre histoire, mais bien la volonté de Celui qui, parce qu'il est l'auteur même de cette histoire, en demeure nécessairement le protecteur, et nous apparaît même comme le garant de notre développement normal. C'est bien pour cela que, chez le croyant, l'obéissance à « la loi de Dieu » ajoute directement et positivement ce qu'elle enlève à l'initiative et à l'indépendance de sa volonté réfléchie, à ce qui subsiste encore au dedans de lui de sa vie originare et normale.

Nous retrouvons là les faits que Notre Seigneur avait en vue lorsque, se présentant lui-même comme la manifestation humaine de la volonté divine, il n'hésitait pas à dire « que celui qui perd sa vie pour l'amour de lui la trouvera. » Evidemment, la vie qu'un homme peut ainsi « perdre » par un acte délibéré de sa volonté, n'est pas le même fait de vie que celui que cet homme serait appelé à « retrouver. » Le premier de ces faits est nécessairement une vie consciente et maîtresse d'elle-même ; tandis que l'autre est un fait de vie dont ce même homme n'a-

vait pas eu conscience avant de l'avoir « trouvé, » bien que déjà alors ce fait eût constitué le centre de sa vie normale elle-même. Aussi bien voyons nous que l'Évangile n'hésite pas à nous montrer, dans l'homme qui a ainsi retrouvé sa vraie vie dans la vie du Christ de Dieu, un être qui n'est même pas encore en possession à cette heure d'une conscience directe de sa propre vie. Même alors cet être n'en saisit encore que d'une façon indirecte et les pouvoirs et les destinées. (1 Jean III, 2.) L'Évangile nous montre ce « régénéré » n'étant même conscient de la réalité de cette vie là que pour autant qu'il en ressent l'activité, et qu'il en lit l'histoire elle-même, dans la vie et dans l'histoire de Celui en qui il est arrivé à voir l'homme normal ou *le fils de l'homme*; dans la réalité historique de Celui qu'il saisit aussi bien comme « la parole » qui lui est adressée de Dieu, que comme « le chemin » qui doit le ramener, lui, à ce Dieu.

On nous demandera peut-être si tout cela n'équivaut pas à détruire l'unité essentielle de l'être humain ? En particulier, on nous demandera comment nous retenons le sentiment de cette unité en face de l'idée d'un homme qui, bien que capable de se décider pour le bien, est néanmoins ensuite incapable de le vouloir ?

Nous répondons à cela que, s'il faut sans doute retenir l'unité de l'homme dans chaque moment spécial de son développement historique, rien n'empêche que nous voyions se succéder, dans l'histoire du même homme, deux principes distincts, et même deux directions opposées, de la volonté. Rien n'empêche que la volonté du bien ne vienne s'ajouter chez l'homme à ce qui n'aurait été chez lui que la vue plus ou moins claire de ce bien. Et, dans le fait, pendant qu'a lieu cette *vue* du bien, la *volonté* de ce bien n'existe réellement pas encore. Dans ce premier moment nous ne surprenons nullement l'homme faisant appel à l'énergie de sa volonté, ni même à une tension spéciale de sa pensée. Il n'y a alors en lui rien de ce qui ressemblerait à un acte d'initiative. Nous le voyons bien plutôt alors écouter et se recueillir. Loin d'avoir recours à la vigueur de son intelligence, il ne s'applique, dans le moment dont nous parlons, qu'à

laisser arriver jusqu'à lui une impression dont il se sent l'objet. La seule activité qu'il déploie, c'est cette action négative grâce à laquelle, pour « rentrer en lui-même, » pour « revenir à lui-même, » pour « se retrouver lui-même, » il impose silence à la voix bruyante de ses convoitises et aux impatientes réclamations de sa volonté propre.

Avec tout cela, on ne saurait méconnaître l'apparition subséquente, dans ce même homme, d'une action toute différente de celle-là. L'une, celle par laquelle il choisit le bien, n'est qu'une action réceptive. Nous l'avons dit, c'est une *vue* qui lui est accordée. L'autre, l'obéissance à l'autorité qui vient ensuite sanctionner en lui le résultat de cette vue, fait succéder, à ce qui n'avait été qu'une activité réceptive, l'énergie qui met en œuvre, qui traduit en action, ce qui jusqu'alors n'avait été que passivement ressenti. Cette seconde action est donc non seulement distincte et différente de la première, mais elle lui est encore essentiellement supérieure. Aussi est-ce bien parce que l'homme a senti que, s'il s'en tenait à cette première activité, il demeurerait incapable de vouloir le bien de façon à l'accomplir, qu'il se soumet maintenant à une autorité absolue et sans appel. On le voit : statuer une semblable autorité n'est pas détruire l'idée de l'homme ; bien que ce soit là sans doute, et cela d'accord avec la conscience que l'homme a de lui-même, avoir discerné dans son état actuel un état anormal.

Ce dernier mot nous engage à nous arrêter encore devant ce qui résulterait pour l'homme de l'apparition au dedans de lui de cette autorité.

1° A l'égard de sa *pensée*, l'expérience qui lui est ainsi imposée d'une volonté absolue, péremptoire, et par conséquent essentiellement supérieure à la sienne propre, cette expérience implique nécessairement pour lui la révélation directe de la présence positive du sujet de cette volonté. De plus, cette révélation arrivant à l'homme sous la forme d'une expérience à laquelle il ne saurait se soustraire, ce sera là pour lui non seulement la révélation d'un être qui ne serait supérieur qu'à son activité humaine, mais ce sera celle de l'Être absolu lui-même. L'homme se voit par là mis en un rapport direct

avec l'être qui s'affirme au dedans de lui non-seulement comme le maître de l'activité de cet homme, mais avant tout comme le maître des décisions de sa liberté, c'est-à-dire comme le premier auteur de cette liberté elle-même.

Remarquons encore que l'expérience qui est ainsi imposée à l'homme diffère essentiellement de celle que cet homme doit à la conscience qu'il a de lui-même. Tandis que, dans ce dernier cas, le centre ou le point de départ de sa vie humaine devra toujours être cherché dans un fait de vie inconsciente ; tandis que c'est dans son instinct que l'homme devra toujours ressaisir le fait originaire de son existence, il ne saurait évidemment être question d'une vie initiale inconsciente ou instinctive pour l'Être dont la volonté vient ainsi sanctionner en lui cette impression de conscience, tout en demeurant devant lui l'autorité suprême de sa liberté. A lui seul, le caractère de cette action implique la présence, dans Celui qui en est l'auteur, d'une volonté claire et précise. L'homme se voit là dedans l'objet d'une autorité *absolue* ; ce qui veut dire qu'il se trouve en face d'une volonté parfaitement consciente de ses droits.

Aussi, tandis que l'*histoire* de l'homme lui apparaîtra toujours à lui-même comme une réalisation successive de ce qui caractérise pour lui l'instinct central de sa vie, l'histoire du sujet de l'autorité absolue à laquelle l'homme se voit ainsi soumis, ne sera-t-elle jamais devant lui qu'une succession d'actes souverains et absolus. Cela équivaut à rappeler que le rapport de Dieu avec sa créature se présente toujours à celle-ci non comme une évolution graduelle de Dieu lui-même, mais bien comme une expérience successive d'actes divins qui auraient pour objet cette créature.

2^o Quant au *moyen* par lequel peut s'effectuer cette impression sur la libre volonté de l'homme, il est évident que si ce moyen ne peut être cherché dans l'homme lui-même, il peut encore moins être question de l'attribuer à quoi que ce soit d'extérieur à l'homme. L'agent de cette action ne saurait être qu'un agent intérieur ou spirituel. De plus, vu la nature de l'action dont il s'agit, cet agent spirituel, ou cet esprit, ne

peut être que l'Esprit suprême ou absolu ; c'est-à-dire l'Esprit divin, ou Dieu agissant directement dans l'homme comme Esprit.

C'est ainsi que les faits que nous révèle la conscience de ce qui se passe en nous suffisent, du moment où nous nous y rendons attentifs, pour nous faire reconnaître la vérité de ce que nous annonce le témoignage évangélique. On sait jusqu'à quel point l'Évangile fait toujours appel à notre expérience pour prouver la vérité des faits qu'il propose à notre foi. Il suffit, à cet égard, de rappeler et les paraboles du Christ, et les appels à la conscience dont fait un usage si fréquent l'apôtre des gentils. En particulier, chacun se rappelle quel rôle décisif joue, dans la parole de l'Évangile, cette activité intérieure de l'Esprit de Dieu à laquelle nous a conduits notre analyse. L'œuvre de l'Esprit y apparaît, soit dans cette « nouvelle naissance » qui est la vivification, dans l'homme historique, de l'homme normal et éternel, et par conséquent le premier début, dans notre existence actuelle, de tout ce qui mérite pour nous le nom de la *vie* ; soit dans cette autorité intérieure qui, chez cet homme là, prend peu à peu la place de tout ce qui jusqu'alors avait été, et quelquefois même de la part de Dieu, une simple autorité extérieure. C'est bien cette action intérieure qui seule, ou bien sanctionne l'autorité extérieure à laquelle nous aurions été temporairement soumis par la Providence de Dieu, ou bien qui, le moment venu, nous libère de cette autorité lorsqu'elle courrait le risque de n'être plus pour nous qu'une autorité purement humaine ou historique.

3^o Quant au *résultat* de cette œuvre intérieure pour l'homme moral, ce sera, ou bien cette obéissance du cœur qui s'appelle *la foi*, ou cette révolte du cœur qui apparaît dans l'*incrédulité*. Aussi l'avènement de cette autorité dans l'âme humaine implique-t-il à chaque fois une crise dans le développement de sa vie morale. Déjà la seule perception de cette autorité a lieu, nous l'avons vu, non pas au moyen d'une vue intellectuelle, mais au moyen d'une impression morale ; non par une idée mise devant l'esprit, mais par une expérience imposée à la volonté ;

expérience que l'intelligence se bornera ensuite à formuler, soit pour l'usage que l'homme en devrait faire, soit pour le souvenir qu'il en devrait conserver.

Il semble difficile, en face de tels faits, de ne pas reconnaître l'initiative divine dans tout ce qui touche au rapport religieux. Il n'est pas moins toute une école de « théologiens » qui, par crainte de blesser le sentiment de la liberté, se contentent de constater dans le fait religieux « un fait de conscience. » Ces esprits ne pensent même pas à aller plus loin. Ils ne se demandent pas de *quoi* ou de *qui* l'homme a alors conscience ; et, dans le cas où il aurait réellement alors conscience de *quelqu'un*, si c'est là chez lui la conscience d'un acte dont cet homme demeurerait le sujet, ou celle d'un acte dont il ne serait que l'objet. Vinet a parlé éloquemment de « la volonté cherchant sa loi. » Ici nous avons essayé de montrer comment se forme cette volonté là ; comment ce qui n'était d'abord que de la soumission devient de l'obéissance ; comment la libre obéissance arrive à sanctionner au dedans de nous, et à y traduire en vie active, ce qui n'avait été qu'une soumission instinctive.

Indiquons encore, en terminant, deux *corollaires* de notre thèse.

Le premier se rattache à ce que nous avons déjà dit de ce qui découle de l'expérience de la volonté divine pour la pensée de celui qui a fait cette expérience. Cette idée du Maître et du Juge de la liberté qui nous a été dictée par cette expérience, est la préparation indispensable, et comme l'introduction obligée, à la foi au Dieu de la Révélation. La seule chose, en effet, qui rende justice à ce qui résulte pour notre pensée de cette expérience, c'est le grand fait que résume devant nous l'apparition, dans la personne historique de Jésus de Nazareth, du Christ de Dieu le Sauveur des hommes. Ce premier corollaire aboutirait donc à faire voir, dans l'expérience imposée à notre volonté, l'acheminement à la vérité chrétienne proprement dite ; à montrer que la vérité, et par conséquent que l'autorité, de l'Écriture découlent directement pour nous de notre obéissance à l'autorité de l'obligation morale.

Un second corollaire de cette même thèse concernerait le résultat, pour le croyant, de la foi par laquelle il est ainsi arrivé à saisir en Jésus-Christ le Dieu dont sa conscience lui a fait discerner au dedans de lui-même la vivante autorité. Evidemment, chez cet homme-là, la *loi* est un point de vue entièrement dépassé. Pour lui l'*autorité*, après avoir rempli sa tâche, a cédé la place à l'*amour*. Dès lors la *liberté* règne de nouveau dans cette âme, mais cette fois sans limitation, et surtout d'une façon définitive et assurée.

Nous reconnaissons là ce dont parlait Celui qui, se présentant lui-même comme la Parole, ou la manifestation, de Dieu, disait à ceux qu'il invitait à venir à Lui : « Si le Fils vous affranchit vous serez véritablement libres. »

C. MALAN.
