

# Étude critique : le problème du mal et l'apologétique de Gaston Frommel

Autor(en): **Reymond, Arnold**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **5 (1917)**

Heft 23

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379985>

## **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.

## ETUDE CRITIQUE

---

### LE PROBLÈME DU MAL

ET

### L'APOLOGÉTIQUE DE GASTON FROMMEL

---

Nous nous sentons pris de scrupules à aborder l'œuvre posthume de Frommel publiée sous le nom d'Apologétique(1). Cette œuvre, en effet, malgré tout le soin des éditeurs, reste un monument inachevé ; son auteur ne l'eût sans doute pas livré tel qu'il est à la postérité. Certaines pages en outre désarment la critique par leur souffle élevé, par leur caractère de confession personnelle et par l'émotion profondément religieuse dont elles témoignent. Cependant cette œuvre se présente au public comme une étude philosophique et c'est sous cet aspect qu'il est permis de la juger.

On l'a comparée à un édifice admirable dont les parties seraient logiquement construites et formeraient un tout parfaitement agencé.

Dans la première, Frommel passe en revue les diverses solutions qui ont été données du problème philosophique posé sous la forme suivante : « Quel homme suis-je ? » et il tranche en faveur du moralisme : « Je suis, parce que je dois ». Le critère de toute vérité sera donc d'ordre moral ou il ne sera pas. Cela étant, Frommel, dans une deuxième partie, étudie la nature et

(1) *La vérité humaine*. Un cours d'apologétique. 3 vol. in-12. Neuchâtel, Attinger, 1910 et 1915.

le contenu de la conscience morale obligatoire, montrant que pour tout esprit impartial et sur le terrain même des faits l'Évangile apporte la solution des questions posées. Le problème du mal, toutefois, constitue une sérieuse difficulté. Il n'est pas insoluble cependant en vertu des prémisses posées par la conscience morale. C'est ce que Frommel montre dans la troisième et dernière partie de son étude.

L'édifice dont nous venons de tracer les grandes lignes est certes majestueux par ses dimensions. Est-il destiné à subsister dans son ensemble au même titre que les œuvres de Vinet ou de Charles Secrétan ? C'est ce dont il est permis de douter. Dans sa structure générale, l'Apologétique de Frommel présente une harmonie plus apparente que réelle. Elle se déroule sans doute en manière de théorèmes qui se posent et se démontrent rigoureusement. Mais l'enchaînement successif de la pensée fait défaut. Chaque paragraphe pris isolément renferme bien une démonstration cohérente ; mais les résultats obtenus ne servent pas de base au paragraphe suivant comme c'est le cas dans l'*Ethique* de Spinoza, par exemple. Au lieu d'être interne, la logique que présente le système de Frommel est de façade ; elle est dans le détail et non dans l'ensemble.

De là des contradictions sans cesse renouvelées et d'autant plus pénibles que sur un ton hautain et dédaigneux Frommel reproche à d'autres penseurs l'illogisme dans lequel ils sont tombés. Que chaque philosophe se contredise quelque part dans son œuvre, cela est inévitable ; sinon la vérité définitive serait trouvée depuis longtemps. Mais il y a manière et manière de le faire et il faut avouer que celle de Frommel est particulièrement désagréable.

A cela s'ajoute une certaine monotonie dans la discussion. A un moment donné tel problème philosophique est présenté comme définitivement résolu et jugé sans appel. Plus loin cependant ce même problème est discuté à nouveau et tranché solennellement au nom des mêmes arguments. Pour répondre, par exemple, à la question : « Quel homme suis-je ? », Frommel est amené à critiquer l'évolutionisme et le sensualisme ainsi que leurs conséquences morales. Ces critiques réapparaissent à propos du fait de l'obligation morale. Elles se retrouvent enfin lorsqu'il s'agit du problème du mal.

L'esprit de logique et de systématisation dans le détail pousse en outre Frommel à commettre des erreurs impardonnables, lorsqu'il juge la pensée d'autrui. Descartes, par exemple, est classé parmi les intellectualistes pour avoir formulé le fameux : « Je pense, donc je suis », et, comme tel, Frommel l'oppose aux défenseurs de théories volontaristes. Cette opposition est pour le moins étrange, car parmi les philosophes Descartes est l'un de ceux qui ont affirmé avec le plus d'énergie le caractère imprescriptible et mystérieux de la volonté. Il est même allé jusqu'à faire dépendre de la volonté divine le contenu des vérités mathématiques et éternelles. C'est également traiter Charles Secrétan d'une façon un peu cavalière que de dire : « Ce qui manque à Secrétan, c'est une psychologie sérieuse et une théorie de la connaissance » (I, p. 254).

Les défauts que nous venons de signaler sont particulièrement visibles, nous semble-t-il, dans la solution que Frommel donne du problème du mal et qu'il établit au nom des affirmations posées par la conscience morale et religieuse. Ces affirmations, prises en elles-mêmes, soulèvent de graves réserves ; mais leur examen exigerait une étude détaillée qui nous entraînerait trop loin (1).

Acceptons donc les données morales que Frommel propose comme suprême garant de la vérité et voyons si leur contenu est assez lumineux pour dissiper les ténèbres soulevées par le problème du mal.

Dans ces conditions, le seul critère que nous pourrions invoquer sera de l'ordre moral et subsidiairement religieux. La méthode d'autorité, les arguments rationnels, les certitudes de nature historique, tout cela doit être rejeté comme contingent et relatif (I, p. 63-74). Sans nous arrêter à voir si une pareille attitude est possible et si des méthodes envisagées par Frommel l'une peut être retenue à l'exclusion de toutes les autres, la conclusion suivante s'impose. En vertu du critère choisi aucune considération étrangère à la morale de l'obligation ne devra intervenir dans l'explication des faits ; il s'agira en particulier

(1) Quelques-unes de ces réserves ont du reste été excellemment présentées par M. Ch. Jung-Dartienne dans un petit volume intitulé : *Vers la vérité éternelle*, Genève (1916).

de concilier définitivement par son moyen la responsabilité individuelle avec le fait de la solidarité dans le mal.

Ce point établi, examinons comment Frommel définit le mal, en fixe le domaine, et à quelle solution il s'arrête pour l'expliquer. Cette solution est-elle vraiment biblique, comme son auteur le prétend, ou bien ne l'est-elle qu'en apparence seulement? C'est ce que nous essayerons de préciser.

La définition du mal tout d'abord est donnée en fonction de celle du bien, et le bien, d'après Frommel, c'est ce qui doit être en opposition à ce qui ne devrait pas être. Comme tel, le bien n'est pas une substance, mais un ordre qui doit être substitué à l'état de choses actuel.

Par opposition le mal est un désordre qui ne doit pas être. C'est une réalité positive, en ce sens que le désordre existe; mais pas plus que le bien il n'est un objet, une chose, une substance. Ainsi, et si nous comprenons bien Frommel, le mal résulte d'un trouble qui vicie et pervertit les relations établies entre les êtres et les choses. Supposez d'autres relations et le mal disparaîtrait par là-même. « Il n'existe ni des êtres, ni des éléments d'êtres mauvais en eux-mêmes » (III, p. 18), déclare Frommel qui fait sienne une parole d'Ernest Naville.

Pour satisfaire aux prémisses du moralisme, cette définition du mal n'en est pas moins équivoque. Sans doute, si par substance on entend une réalité qui est *causa sui* au sens spinoziste du terme, le mal n'en est pas une puisque Dieu seul peut prétendre à ce genre d'existence. Mais si par substance ou par chose l'on désigne des êtres donnés dans la réalité ou des éléments de cette réalité, il peut y avoir des choses qui par leur nature sont mauvaises et quelle que soit la place qu'on leur assigne. Frommel le reconnaît lui-même puisqu'il définit Satan comme « le Méchant par excellence, l'être mystérieux qui est, lui, l'inventeur et l'initiateur véritable du mal dans la création de Dieu » (III, p. 237), et plus loin comme « l'éternel et terrible adversaire » (III, p. 255). De plus, dans la pensée de Frommel, la souffrance physique a pour cause l'acte tout moral du péché. Par conséquent les microbes qui causent certaines maladies n'existaient pas avant le péché, puisqu'ils ne sauraient subsister en dehors des organismes vivants. L'apparition du mal sur la terre a donc eu pour résultat une création d'êtres qui ne s'y

trouvaient pas auparavant ; le mal est donc autre chose qu'un simple désordre, une simple transformation de rapports entre des éléments déjà existants. Ainsi, la définition choisie par Frommel se montre d'emblée insuffisante et incomplète.

Quant à son étendue, le mal se manifeste dans trois domaines différents : intelligence, sensibilité et volonté.

Sous forme intellectuelle il se présente comme erreur ; quatre pages suffisent à Frommel pour le prouver et pour trancher un problème qui a troublé tous les grands philosophes depuis Platon jusqu'à Renouvier. Aussi les explications qu'il donne à ce sujet sont-elles loin d'être claires. D'un côté l'erreur est définie comme une ignorance volontaire et on ne voit pas bien en quoi elle se distingue du mensonge vis-à-vis de soi-même ou d'autrui. De l'autre cependant « l'erreur consiste à porter des jugements faux ; elle est un mal en soi et dans tous les cas ». Les opinions erronées dont témoigne l'histoire des sciences (III, p. 63) rentrent donc dans la catégorie ainsi définie et sont un mal en soi. Cette contradiction est d'autant plus troublante que Frommel dit quelque part (II, p. 33) : « L'homme peut très bien penser d'une manière amoral. Par exemple  $2 + 2 = 4$ . Il n'y a rien de moral là-dedans. Il est donc clair que l'obligation n'existe pas dans la pensée comme telle, sans cela on la retrouverait partout. » Comment, dans ces conditions, l'erreur s'introduit-elle dans la pensée ? C'est ce que l'on aimerait savoir. Quoiqu'il en soit, Frommel conclut en disant : « L'erreur, désordre de l'intelligence, est un désordre qui ne doit pas être ; et s'il ne doit pas être, c'est-à-dire s'il est coupable et responsable, si la faute en retombe toujours sur quelqu'un, c'est qu'il a sa racine dans le mal moral » (III, p. 22).

Sans doute toute erreur, même scientifique, est une imperfection et à ce titre une chose qui ne devrait pas être. Mais quelle est la cause de cette imperfection ? Là est le problème. S'il est un fait certain c'est que dans tous les domaines — aussi bien dans le domaine moral que scientifique — le champ de l'expérience humaine est limité et soumis à des conditions déterminées de perception. L'erreur a-t-elle sa source dans ces limites et conditions et son existence est-elle en partie nécessaire au développement de l'intelligence et à l'exercice de la volonté ? Si oui, elle se justifierait pour une large part par des causes

métaphysiques et transcendantes à la responsabilité humaine. Faut-il au contraire en rattacher toute l'origine à la liberté ? Mais même dans ce cas il est singulièrement hardi de déclarer sans autre que toute erreur a sa source dans une culpabilité individuelle.

Dans le domaine de la sensibilité, le mal se révèle comme souffrance. On a pu, dit Frommel, faire l'apologie de la souffrance et ainsi la légitimer (« l'homme est un apprenti, la douleur est son maître »). Envisagée de cette manière, la douleur physique est un avertissement, un remède salutaire pour le corps et l'âme qui sans elle risqueraient de s'atrophier et de dépérir. Mais ces apologies ne légitiment pas la cruauté de la souffrance à moins que celle-ci ne dérive d'un mal premier, d'un désordre moral qui est le péché. Le mal physique et tous ses caractères apparaissent ainsi comme un châtement. Jusqu'à quel point ce châtement est-il mérité ? C'est ce que le critère choisi par Frommel devra établir à tout prix, sous peine d'être insuffisant.

Ainsi le péché ou le mal tel qu'il apparaît dans la conscience morale explique et justifie toutes les autres formes de désordre que nous constatons soit dans l'intelligence, soit dans la sensibilité. « Le bien et le mal moral décident en suprême instance de tout le bien et de tout le mal qui sont dans le monde et dans l'humanité ; l'ordre moral est l'ordre suprême par lequel seul, et conformément aux données duquel seul, peut et doit se résoudre le problème du mal » (III, p. 32).

Or ces données nous sont précisément fournies par l'obligation de conscience qui en posant les termes du problème va en même temps permettre de le résoudre.

La première affirme l'existence d'un Dieu saint et souverain envers lequel nous nous sentons obligés. S'il en est ainsi, Dieu ne peut être en aucune façon l'auteur du mal. En tant que saint il ne peut l'avoir créé ; en tant que souverain il ne saurait par impuissance en avoir permis la naissance et en tolérer l'existence actuelle. Si le mal existe, ce ne peut être que pour des raisons morales et indépendantes en un sens de la volonté divine.

La deuxième donnée fournie par l'obligation de la conscience est la suivante. Si l'essence de l'homme est déterminée par le

« je dois, donc je suis », l'obligation d'accomplir son devoir apparaît comme la fonction suprême de l'homme. Mais cette obéissance au devoir n'est possible que si l'homme est libre.

Avec la liberté nous tenons donc le nœud du problème. « Si Dieu est saint, si le monde qu'il a créé est bon, s'il est constitué pour le bonheur et la vérité, si le bonheur et la vérité eux-mêmes dépendent du devoir et si le devoir dépend de la volonté, on chercherait vainement l'origine du mal ailleurs que dans la volonté même, c'est-à-dire dans la liberté qui en est l'essence. Toutes les autres issues sont fermées, celle-là seule est ouverte » (III, p. 48). La sainteté divine et la suprématie de l'ordre moral sont ainsi respectées. Dieu, en nous créant libres, ne nous a pas créés mauvais, mais seulement capables de le devenir, ce qui est différent. L'ordre moral, si même il n'est pas réalisé, reste l'ordre moral absolument.

C'est donc en prenant comme pivot la liberté que le mécanisme du mal s'éclaire et cesse d'être mystérieux. L'entreprise de le démontrer reste grave cependant et Frommel ne s'en cache pas. Un échec sur un seul point compromettrait toute cette entreprise, et il faut à tout prix l'éviter.

Cela étant, Frommel examine successivement ce qu'il appelle les solutions fausses et les solutions incomplètes du problème, et il termine en exposant ce qu'il nomme l'hypothèse biblique de la chute.

Parmi les solutions fausses, Frommel mentionne les théories qui font du corps et de l'organisme social la cause du mal.

Sans doute, dit-il, à l'heure actuelle le corps, ses désirs et ses exigences sont une source de tentations et une occasion de péché ; mais « le corps en soi n'est pas mauvais ; rien n'est plus facile de concevoir un corps dans l'ordre, c'est-à-dire un corps qui loin d'être un tyran serait un agent de l'esprit ». Cette conception est-elle aussi aisée à réaliser que le prétend Frommel à la suite d'Ernest Naville. Nous nous permettons d'en douter. La vie psychique apparaît comme étroitement liée par le système nerveux à cet organisme qu'est notre corps. Ce corps lui-même est soumis à des influences extérieures qui ne dépendent ni de notre esprit ni de notre volonté. La séparation entre le psychique et le physiologique reste délicate à établir parce que



nous ignorons la nature dernière du corps ; nous ne connaissons pas en particulier les influences profondes qu'il exerce et a exercées de tout temps sur notre volonté et sur nos idées. Faute de connaître ces influences le rapport idéal supposé par Frommel entre l'âme et le corps reste douteux.

En ce qui concerne le mal comme ayant sa source dans l'organisme social, Frommel tranche également le problème d'une façon trop rapide. « Le mal et le bien, dit-il, sont dans l'individu avant d'être dans la société, ils la précèdent comme un être précède un fait, un état ; et c'est dans l'individu qu'il faut en rechercher l'origine véritable. »

« L'individu seul a une conscience ; il est seul une personne morale. » Une conscience collective est un non-sens ; c'est « un certain état d'esprit (de pensée) anonyme, vague, flottant, irresponsable, sans caractère moral propre, dépourvu du sens de la liberté, de la conviction, de la responsabilité » (III, p. 61).

A supposer que cette thèse soit juste, Frommel y sera-t-il au moins fidèle ? Non pas, car lorsqu'il défend la théorie générique de la chute, il déclare ceci : « Est-il sûr que la volonté ne se manifeste que sous forme individuelle ? » Dans les réunions populaires vibrantes et nombreuses nous avons tous senti se dégager de la foule une volonté supérieure à celle des individus qui la composent, je dis une volonté puisqu'elle portait à l'action, je dis une action morale puisque, portée par des motifs moraux, elle portait à l'action morale, et une volonté éminemment collective puisqu'elle désindividualisait la nôtre et nous unissait à elle, souvent même en dehors de notre consentement exprès, de telle sorte qu'après coup, et nous retrouvant seuls avec nous-mêmes, nous étions obligés de convenir qu'à ce moment nous avions perdu notre identité particulière au profit d'une identité plus vaste. On peut donc dire que l'individu a prêté sa volonté (comme énergie) en l'abdiquant au profit d'une unité volontaire supérieure obscurément perçue » (III, p. 179 et sq.).

La contradiction entre les deux points de vue ne saurait être plus flagrante ; elle existe non seulement dans les termes, mais dans la pensée. Au reste, il ne peut en être autrement. La théorie individualiste du mal défendue par Frommel est trop étroite pour rendre compte des faits.

Aucun individu ne commence par se former isolément pour

être ensuite agrégé à un organisme social. Avant même d'avoir pris conscience de lui-même il se trouve enlacé dans les influences du milieu où il vit. Déclarer que l'individu, et par suite le bien et le mal individuels préexistent à la société, c'est méconnaître les faits et leur véritable portée. Les organismes sociaux, la guerre nous l'a révélé, constituent de véritables individualités qui sont le théâtre de phénomènes religieux et moraux particuliers ; dans ces conditions, comment faire le départ entre les responsabilités de l'individu et celles de l'organisme social dont il fait partie ? C'est là l'un des problèmes les plus obscurs qui puissent se poser au moraliste. En fait l'individu et l'organisme social sont donnés simultanément et bien qu'ils constituent deux réalités différentes, il reste très difficile, pour ne pas dire impossible, de les délimiter d'une façon nette.

Plus on accentue sur le terrain du moralisme l'opposition entre l'individu et la société, plus devient délicat le problème de la solidarité dans le bien comme dans le mal. Plus, avec Frommel, on mettra en lumière la responsabilité et le péché individuels, moins on sera à même de justifier le fait que les innocents sont punis pour des fautes collectives auxquelles ils n'ont pas participé.

Dira-t-on qu'à l'origine tout au moins l'individu a préexisté à l'ordre social ? Mais le problème concernant les origines de l'humanité reste foncièrement obscur et ne fait que reculer les difficultés.

Frommel, il est vrai, déclare que si la théorie individualiste du mal satisfait seule aux exigences de la morale, elle ne rend pas compte de l'universalité du péché et de ses conséquences ; sous ce rapport elle a besoin d'être complétée, comme insuffisante, par une théorie qui affirme le caractère moral de l'espèce. Par là, dit-il, « nous ne prétendons pas affirmer le caractère moral de l'espèce aux dépens du caractère moral de l'individu ; mais montrer simplement qu'ils ne sont pas exclusifs mais complémentaires l'un de l'autre ; en sorte que ce qui est vrai de l'un est aussi vrai de l'autre » (III, p. 179). Cette démonstration est-elle possible en vertu des prémisses posées au nom de l'obligation de conscience ? C'est ce qu'il faut rapidement examiner.

Pour expliquer l'universalité du péché on peut invoquer soit l'exemple, soit l'habitude ou encore faire appel à l'évolutionisme. Frommel rejette ces solutions sinon comme fausses, du moins comme incomplètes. L'évolutionisme en particulier compromet les données de la conscience morale. Il est amené fatalement à considérer le péché comme une phase nécessaire du développement de l'homme ; il en atténue donc la culpabilité et porte atteinte à la souveraineté et à la sainteté de Dieu, car il considère ce dernier comme incapable de créer un monde où le mal n'existerait pas comme une nécessité.

L'hypothèse d'une chute s'impose donc, et par chute il faut entendre celle du premier représentant de l'espèce humaine qui par hérédité en a transmis les effets à toute sa descendance. Elle seule sauvegarde à la fois l'honneur de Dieu et le caractère du mal comme d'un acte librement accompli, et qui implique à la fois la responsabilité et la culpabilité de son auteur.

Mais l'hypothèse d'une chute, biblique ou autre, peu importe pour le moment, soulève plusieurs objections dont la plus importante, d'après Frommel, est la suivante. L'homme primitif ne semble pas avoir été ce que le récit biblique nous le représente, un homme complet, agissant dans la plénitude de ses facultés. D'accord, répond Frommel, mais on nous concèdera au moins ceci : Ou l'homme n'était qu'un animal, et dans ce cas nous n'avons pas à nous en occuper ; ou bien il était réellement homme et en possédait à l'état rudimentaire les caractères constitutifs (sentiment d'obligation, aspiration au devoir). Il pouvait par conséquent être doué d'une liberté moralement en germe et franche de toute prédisposition ou de tout instinct animal. Quoique enfant moralement, l'homme aurait pu évoluer du côté du bien. Cette argumentation est parfaite sauf sur un point qui est de la plus haute importance. Le seul critère en matière de vérité est, comme Frommel l'a souvent répété, de l'ordre moral. Or, s'il est un postulat bien établi de la justice, c'est celui-ci. Le châtement doit être proportionné à la faute commise et à la culpabilité de son auteur. Dans la mesure où l'homme primitif était un enfant moral, le châtement qui l'a atteint a été incompréhensible quant à sa rigueur. Quoi ! Les souffrances de tout genre, le désordre actuel qui règne dans le monde, tout cela aurait pour origine la faute d'un être dont la

conscience morale était encore enfantine et rudimentaire. Il y a là un scandale que le moralisme souligne, mais sans le lever.

Mais peut-être la théorie générique de la chute permettrait-elle d'aplanir la difficulté? Selon Frommel en effet, une fois admise l'hypothèse générale de la chute, on peut la justifier de deux manières, par une théorie individualiste ou par une théorie générique.

D'après la première, c'est Adam seul qui a introduit le péché dans le monde et qui en porte avant tout la responsabilité; seulement si cette conception est vraie, nous sommes, nous, les descendants d'Adam, bien plus des victimes que des coupables et la sainteté de Dieu comme sa justice sont compromises.

Reste donc la théorie générique que Frommel considère comme capitale et qu'il déclare en accord fondamental avec les données bibliques. Cette théorie à l'inverse de la conception individualiste ne considère pas seulement dans l'humanité une collection d'êtres indépendants les uns des autres; elle y saisit quelque chose de plus que la somme des individus, à savoir l'humanité en tant qu'espèce. L'espèce est une réalité morale et physique au même titre que ces derniers. Dans ces conditions, et bien que l'espèce humaine eût été individualisée en Adam, nous étions moralement et physiquement en Adam. Nous avons participé à son péché, nous en sommes donc responsables et coupables. Non pas comme individus, mais comme homme, c'est-à-dire dans cette partie de notre être qui précède et dépasse en nous l'être individuel. Dès lors coupables et responsables avec Adam, il est juste que nous soyons punis et châtiés avec lui sans que pour cela la sainteté de Dieu et l'ordre moral soient compromis. En effet j'ai péché comme homme avant de pécher comme individu; il est donc normal que mon humanité déchue entraîne mon individualité dans sa déchéance, et que celle-ci comme celle-là soient châtiées.

Toutefois l'individualité morale en chacun de nous ne perd pas ses droits. La déchéance de l'espèce n'annihile pas la responsabilité de l'individu; elle la limite. L'individu conserve une liberté morale, mais une liberté restreinte à ses actes. Quant à la nature, elle dépend de l'espèce.

La thèse que nous venons de résumer se présente comme un

paradoxe, étant données les prémisses morales posées par Frommel. Celui-ci cependant entreprend de la défendre en invoquant des arguments de fait et de droit. Le malheur c'est que ces arguments prêtent à l'équivoque et pour la plupart dépassent le critère grâce auquel Frommel a maintes fois condamné la pensée d'autrui. Pour en peser la valeur il faudrait que les termes de péché, de justice, de responsabilité et de culpabilité aient été clairement définis. Malheureusement la définition de ces termes ne figure nulle part dans l'œuvre de Frommel, ou tout au moins n'avons-nous pas su la trouver. De la lecture de cette œuvre toutefois il semble se dégager ceci :

La justice suppose toujours un rapport entre deux personnes conscientes de leur être et de leurs actes, et cela parce que le sentiment de justice est révélé par l'obligation de conscience, seul critère dont se réclame Frommel. Si donc l'espèce humaine est comme telle soumise à la justice divine, il faut la considérer comme une personne.

Les notions de responsabilité, de culpabilité, de châtiment, envisagées sous l'angle de la justice, n'ont également une signification intelligible que dans la mesure où elles impliquent un rapport de personne à personne, ou bien nous ne savons plus ce que parler veut dire. Frommel, il est vrai, à propos de notre péché en Adam, s'exprime de la manière suivante : « Lorsque Adam pécha, nous y étions donc. Cela est irréprésentable, mais non inconcevable. Nous ne pouvons nous le figurer ; mais nous pouvons l'entendre et si même nous ne l'entendions pas, encore serions-nous contraints de l'affirmer » (III, p. 169). Cette fin de non-recevoir serait justifiée si la contradiction était purement logique, puisque seule l'évidence morale est prise en considération par Frommel ; mais ici c'est cette évidence même qui est en jeu et l'on ne saurait éviter le problème sous peine de la renier.

Cela dit, voyons les arguments de fait et de droit que Frommel invoque pour établir la théorie générique de la chute.

Les premiers se bornent à constater l'unité morale et physique de l'espèce humaine.

En ce qui concerne l'unité physique, une remarque s'impose. Dans un gland, déclare Frommel, le chêne existe à l'état de puissance et non sous forme d'un arbre minuscule qui se

développerait ensuite. La préexistence de l'espèce humaine en Adam est de même nature. Mais, s'il en est ainsi, notre culpabilité comme homme n'était renfermée dans Adam qu'en puissance et en quoi pouvait-elle alors consister? Sous cette forme elle est en tout cas d'une autre nature que notre culpabilité comme individu, et il faudrait expliquer, ce que Frommel ne fait pas, le rapport moral que soutiennent ces deux genres de culpabilité.

D'une façon générale l'interprétation morale que Frommel donne du fait social et de la solidarité prête à l'équivoque. L'unité physique et spirituelle de l'humanité peut désigner soit les rapports qui font de l'espèce humaine un organisme, soit la relation que moralement cet organisme soutient avec Dieu.

S'il s'agit du premier genre de rapports, nous n'avons rien à objecter. Nous l'avons dit à propos des relations qui unissent la société à l'individu. Celui-ci se suffit si peu à lui-même, qu'il est impossible de le définir en dehors du milieu social dans lequel il vit. Seulement, et si c'est là la thèse défendue par Frommel, nous avons peine à comprendre pourquoi lorsqu'il défendait la cause de l'individualisme moral, il a attaqué avec tant de violence les idées de Rousseau, au nom d'arguments qui devaient se retourner contre lui.

Aux yeux de Frommel, du reste, l'unité spirituelle de la race humaine comporte autre chose encore, à savoir une relation morale avec Dieu. Mais ici nous comprenons encore moins. Pour être responsable et soumise à la justice divine l'espèce humaine doit être envisagée comme une personne. Or c'est précisément ce qu'il est difficile de concevoir, même lorsqu'il s'agit d'un organisme social moins complexe que l'humanité prise dans son ensemble. Il est incontestable par exemple qu'un peuple possède une vie psychique et une conscience morale qui lui est propre. Toutefois, si même ces dernières sont considérées comme des réalités spirituelles, elles représentent un autre genre d'entité que la conscience individuelle. Leurs conditions de développement nous échappent parce qu'elles sont liées à des nécessités économiques et géographiques dont la portée morale reste incompréhensible.

S'il en est ainsi, comment établir le genre de relation morale et personnelle qu'un organisme social soutient avec Dieu et

comment définir ses responsabilités et ses culpabilités par opposition à celles des individus ?

Pour une tâche semblable le critère proposé par Frommel se montre insuffisant. Choisi uniquement sur le terrain de la conscience individuelle, lorsqu'il s'agissait de déterminer les rapports de l'homme-individu avec Dieu, il apparaît trop étroit pour juger les relations plus complexes de l'humanité.

On saisit sur le vif le sophisme inconscient de Frommel. Ce dernier a rejeté précédemment au nom de l'individualisme moral les nécessités obscures qui président à l'évolution sociale, et maintenant il invoque ces mêmes nécessités pour restreindre la volonté et la responsabilité individuelles et attribuer les caractères imprescriptibles de ces dernières à l'espèce humaine envisagée comme une individualité morale.

Frommel a senti du reste qu'il n'était pas correct de justifier par les faits uniquement la thèse de la solidarité morale (p. 185) : « La conscience est muette sur notre participation à la faute originelle ; elle ne statue pas ; elle n'a aucun souvenir que nous ayons péché en Adam ; bien plus elle se révolte contre les conséquences (prédestination au mal) qui lui paraissent injustes. Son sentiment de justice est froissé du fait que les descendants d'Adam soient punis pour la faute qu'il a commise. Il faut, pour que tout soit conforme à notre critère, que la conscience individuelle reconnaisse d'elle-même la justice de la solidarité morale. »

Frommel va donc s'efforcer de montrer que la conscience reconnaît en droit et comme justes les faits constatés plus haut.

Les preuves invoquées dans ce but sont de deux ordres bien différents. Les unes en appellent à la justice immanente dont témoigne l'histoire des peuples ; les autres font appel à des sentiments comme la sympathie, le dévouement, l'amour, ou à un acte tel que la prière.

Voyons les premières. Sans doute notre conscience croit à la *justice immanente des choses*, à la justice de l'histoire. Mais cette croyance suffit-elle à légitimer la solidarité au point de vue moral ? Au contraire, nous semble-t-il, elle ne fait que rendre plus aigu le problème, quoi qu'en pense Frommel.

Ce dernier raisonne de la façon suivante. De grands crimes ont été commis au cours des siècles (révocation de l'Edit de

Nantes, inquisition espagnole au moyen âge et à la Réforme). Notre conscience, dit-il, est soulagée, si peu à peu l'histoire révèle que ces crimes engendrent leurs effets, que la France et l'Espagne du XIX<sup>e</sup> siècle expient par leur affaiblissement les fautes commises dans le passé.

Mais le problème est plus complexe que ne le suppose Frommel. Il y a deux questions radicalement différentes. L'une concerne les rapports des organismes sociaux entre eux, c'est à dire des Etats ; l'autre, le rapport des individus avec ces mêmes Etats.

Sur la vie des Etats au cours de l'histoire, les jugements que nous portons sont contradictoires. Notre conscience est soulagée en un sens de voir que les fautes commises par un Etat ne restent pas impunies ; mais, nous semble-t-il, c'est seulement dans le cas où celui-ci, grâce à ses crimes, deviendrait tout-puissant sur la terre, étouffant la vie de l'esprit pour y substituer le règne de la force. Dans d'autres cas la loi du talion nous paraît injuste. Il est certain, par exemple, que la Révocation de l'Edit de Nantes a fondé la grandeur de la Prusse. Trouvons-nous juste que la France actuelle subisse le terrible sort qui l'a frappée ? N'y a-t-il pas disproportion entre le crime et le châtement ? Prenons un autre exemple. L'Angleterre, il y a quinze ans, a conquis le Transvaal. En avait-elle le droit ? Cela semble douteux. Suivant la logique de la justice et de l'histoire, les Anglais auraient dû expier leur crime, si faible qu'on le suppose. Par leur générosité envers les vaincus, par leur libéralisme, ils ont transformé la situation et empêché la justice immanente de déployer ses effets. Qui le regrette ? Personne, à part les ennemis de l'Angleterre, lesquels avaient espéré voir, au Transvaal comme aux Indes, se réaliser la loi du talion. Ainsi nous croyons à la justice immanente nous désirons qu'elle s'accomplisse dans la mesure où elle prévient des maux redoutables et où elle empêche un peuple de dominer par la force et par la brutalité. S'il en est ainsi, c'est que les notions de responsabilité, de culpabilité appliquées à la vie des sociétés comportent une complexité autrement grande que dans le domaine individuel où il est déjà si difficile d'en faire usage.

Quant aux *rapports de l'individu avec l'organisme social ou l'Etat* dont il fait partie, la conscience morale peut-elle considérer comme juste le lien de solidarité qui caractérise ces rapports et en approuver les conséquences ? D'après Frommel ce serait



le cas. La conscience concilie la justice (« à chacun ce qui lui est dû ») avec la solidarité (« les uns pâtissent pour les autres ») et cela au nom des lois justes qui règlent le cours de l'histoire et des sociétés. « Si les individus changent, c'est toujours la même humanité qui constitue ces sociétés. » Mais nous venons de le voir, on ne peut transcender le point de vue individuel pour juger l'évolution sociale, et dans ces conditions la conscience morale, et pour autant qu'elle se place sur le terrain de la justice, trouvera toujours immoral que les innocents pâtissent pour les coupables. Pour le montrer il n'est pas même nécessaire d'envisager les rapports qui unissent la France du XVI<sup>e</sup> siècle avec les individus dont elle est composée à l'heure actuelle. Il suffit de considérer les problèmes douloureux que pose la guerre contemporaine.

La solidarité humaine est enfin prouvée, nous dit Frommel, par l'existence de la sympathie, du dévouement et de l'amour. Ces sentiments ne sont pas condamnés par la conscience morale, ils prouvent donc que la solidarité est une loi de justice. Le raisonnement nous paraît spécieux, et les exemples qui devraient l'illustrer ne l'éclairent guère.

Jésus-Christ meurt pour l'humanité, Winkelried pour la Suisse, Jeanne d'Arc pour la France. Ces dévouements sont-ils injustes ? La conscience les condamne-t-elle ? En posant le problème de cette façon Frommel le *déplace* sans le résoudre. Sans doute la conscience ne condamne pas les actes de dévouement, d'amour, ni les sympathies qui les inspirent. Et pourquoi cela ? Parce que ces sentiments ne sont pas du ressort de la justice proprement dite ; ils la dépassent et sont d'un autre ordre.

Lorsque la sympathie nous pousse à partager les soucis d'autrui, à les soulager si possible nous ne raisonnons pas en fonction des catégories de la justice. Nous ne disons pas : Cet homme souffre d'un malheur dont je suis en partie responsable ; il n'est que juste pour moi de prendre part à cette souffrance. Nous disons simplement : cet homme souffre ; je l'aime et je veux le lui prouver ; il trouvera dans cette sympathie, dans cette affection, non pas la réparation d'une injustice, mais la force de l'accepter. Un dévouement qui serait calculé en fonction des notions du juste et de l'injuste, et qui tiendrait compte des responsabilités ne serait plus un dévouement. Celui qui aime ne tient pas un bilan des actes qu'il accomplit en faveur de l'être aimé pas plus

qu'il ne calcule ce qu'il serait en droit d'exiger en retour. La véritable amitié, comme l'amour vrai, supprime les relations de la simple justice, parce que ces relations ne sont plus nécessaires, et représentent, si nous osons dire, un ordre de choses inférieur.

La morale évangélique en particulier est toute imprégnée de cet idéal. Mais ici se pose un problème dont les circonstances actuelles soulignent la tragique signification. La charité que rien ne rebute et qui dans la méchanceté d'autrui trouve une raison divine de s'affirmer sans ostentation produit des miracles dans les relations d'homme à homme et transforme les cœurs les plus endurcis. Mais jusqu'à quel point une charité de ce genre peut-elle être pratiquée entre les organismes sociaux que forment les Etats?

L'Évangile, est-il besoin de le rappeler, ne s'est pas arrêté à ce problème. Quelle doit être la vraie organisation de l'Etat? Quelles sont ses destinées et comment sauvegarder les valeurs de civilisation qu'il peut représenter? Voilà autant de graves questions sur lesquelles les textes isolés que l'on invoque ne fournissent aucune réponse. Il ne peut en être autrement, puisque dans la pensée des premiers disciples du Christ le royaume des cieux devait incessamment se réaliser et détruire l'économie terrestre.

Plusieurs chrétiens adoptent à l'heure actuelle une attitude semblable; aucune guerre n'est légitime à leurs yeux, pas même lorsqu'elle a pour but, en repoussant une injuste agression, de maintenir intacts le respect des traités et le trésor de l'esprit national. Pour eux, derrière les soi-disantes valeurs de civilisation s'abrite l'égoïsme sacré des nations qui ont chacune leur part de responsabilité dans le fléau actuel; lorsque la paix tant désirée sera conclue, elle consacrera fatalement des injustices, germes de guerres nouvelles. Dans ces conditions, la suprême valeur à conserver c'est celle de l'amour intégral proclamé par l'Évangile. Cette attitude est conforme à l'idéal du christianisme primitif; mais pour être pleinement conséquente elle devrait comporter l'abandon de toute richesse et la rupture avec l'organisation sociale actuelle.

Nous ne pouvons pour notre part aller jusque là. Nous ne saurions accepter comme indifférentes moralement l'organisation d'un Etat et ses visées politiques ou économiques; un impérialisme qui tend par tous les moyens à étouffer certains peu-

ples, à détruire leurs libertés et leur génie national porte un coup mortel à des valeurs de civilisation d'un prix incomparable et nous regardons comme un devoir sacré de les défendre, à main armée s'il le faut. Enfin, et si boiteuse que soit la justice internationale, elle nous apparaît comme la condition préalable de tout progrès social et nous ne saurions absoudre l'odieuse agression de l'Allemagne, ni la façon cruelle dont elle a mené la guerre, pas plus que l'hypocrisie avec laquelle elle prétend actuellement justifier sa conduite.

Qu'il y ait antinomie entre la loi de charité individuelle proclamée par l'Évangile et le devoir de la guerre, nous le reconnaissons franchement ; mais nous estimons que dans certaines circonstances ce dernier devoir s'impose jusqu'au moment où par leur union, si jamais elle est possible, les chrétiens le rendront inutile.

Ce qui précède montre que le nœud du problème étudié par Frommel se trouve dans les rapports de la justice et de l'amour ; Frommel le sent confusément : au bas d'une page il écrit cette note significative : « Que le devoir soit à la racine de l'amour, que l'obligation de conscience s'épanouisse en charité, c'est ce qu'il serait intéressant de montrer si nous en avons le loisir » (III, p. 196). C'est cette démonstration que Frommel aurait dû faire, sans chance de succès, croyons-nous. Pour lui en effet, « l'amour est le prolongement de la justice ». Or c'est là l'erreur à notre sens, erreur que Charles Secrétan n'avait pas commise ; en quoi sa psychologie, si même elle n'a pas pénétré les mystères du subconscient, se montre supérieure à celle de Frommel. Il faut renverser les termes du problème et dire non pas avec Frommel « j'aime parce que je dois » mais « je dois parce que j'aime ». On voit la différence capitale des points de vue. La justice pour nous n'est qu'un moyen de réaliser des relations plus hautes, et par suite le critère moral choisi par Frommel n'est que relatif et ne peut être absolu. La recherche de la vérité poursuivie dans le premier volume de son œuvre est incomplète.

L'on s'en souvient, Frommel se demande : « Quel homme suis-je ? » Il rejette successivement les formules du sensualisme (je sens, donc je suis), de l'intellectualisme (je pense, donc je suis), du volontarisme (je veux, donc je suis), et il s'arrête

enfin à la formule du moralisme (je dois, donc je suis). Mais l'énumération à notre sens n'est pas complète. Si l'on veut procéder à la manière simpliste de Frommel, il fallait pousser plus avant et dire selon l'esprit de l'Évangile : « J'aime, donc je suis ». L'amour n'est pas seulement la matière du devoir, comme semble le croire Frommel ; il en est la source.

Dans l'acte de la prière enfin, tel que Frommel l'analyse, nous retrouvons la même confusion. Le péché que le croyant confesse à Dieu est autre chose que la rupture d'un contrat individuel et collectif. Il y entre un sentiment de tristesse profonde d'être séparé de l'amour de Dieu. Ce sentiment ne s'analyse pas dans les formules précises que donne Frommel. Ainsi nous ne pouvons admettre sur le terrain moral « que nous vivions en Adam et que nous avons péché en Adam ; qu'en lui nous reconnaissons notre propre péché, que la solidarité individuellement incompréhensible se justifie dans la mesure où nous réalisons le caractère et le devoir humain de notre individualité. Que cela est vrai par une attestation immédiate de la conscience morale et religieuse en chacun de nous » (p. 201).

Toutes ces affirmations restent malgré tout des paradoxes, comme nous avons essayé de le montrer. Tant que l'on s'en tient aux notions de justice, de culpabilité et de responsabilité, la solidarité dans le mal et ses conséquences restent un scandale et ne sauraient se justifier sur le terrain de la conscience morale. C'est de les accepter comme un fait incompréhensible qui est la vraie attitude religieuse. Par un acte d'amour nous pouvons dépasser ce fait, accepter la solidarité comme une loi mystérieuse de notre être, et nous efforcer de la transformer et d'en rendre bienfaisants les effets. Mais sur le terrain de la pure justice il faut renoncer à comprendre.

Quoiqu'il en soit et pour Frommel l'hypothèse d'une chute morale antérieure à l'économie actuelle permet seule de maintenir la sainteté et la toute-puissance de Dieu.

Cette faute originelle (chute intelligible), comment la comprendre de manière à la concilier avec la présence dans le monde du mal physique ? Celui-ci existe, semble-t-il, antérieurement à la créature humaine, et comme Frommel a tenté de le montrer, il a sa source dans une chute morale. Comment concilier cette exigence contradictoire ?

Entre plusieurs hypothèses, celle de Charles Secrétan surtout est intéressante. Primitivement l'espèce humaine existait sous forme d'une créature unique, libre et consciente de ses actes. Mais une fois la chute accomplie, elle a perdu son individualité consciente ; elle s'est morcelée en une multitude d'êtres tels que les hommes. Une nouvelle économie non seulement morale, mais physique s'est alors introduite dans le monde. Le seul vestige qui subsiste de l'ancien état de choses, c'est la solidarité. C'est par le moyen de cette solidarité que la restauration s'effectue dans le monde grâce à l'œuvre efficace de Jésus-Christ.

Tout en reconnaissant ce qu'il y a de fondé dans les idées de Charles Secrétan, Frommel leur préfère cependant ce qu'il appelle *l'hypothèse biblique*. En effet cette dernière fait de l'homme bien plus une victime qu'un coupable et elle s'accorde mieux avec la justice divine.

Voici d'après Frommel en quoi elle consiste. Antérieurement à l'apparition de l'homme sur la terre, un drame s'était déjà passé, une révolte contre Dieu avait eu lieu dans la personne de Satan, le Diable, le Serpent, l'Adversaire. Avant que l'homme ne fût créé, Satan avait déjà corrompu le monde et les animaux qui y vivaient. Par lui la souffrance physique et la lutte pour la vie s'étaient déjà manifestées ; l'histoire naturelle avait déjà accompli un cycle lorsque l'homme y apparaît et commet le mal. « Le mal physique primitif ne dépend donc plus du péché de l'homme, mais précédant le péché de l'homme, il relève déjà du mal moral de la première créature déchue : Satan » (III, p. 234).

Ainsi l'homme est en état de chute morale ; mais il n'est ni l'inventeur ni l'introducteur du mal moral dans le monde. Il a été séduit sans doute et entraîné dans le mal. Il est une victime coupable, mais plus malheureuse que coupable.

Alors pourquoi Dieu a-t-il exposé l'homme à une chute presque certaine ou tout au moins à une lutte inégale ?

A cette question Frommel répond : l'homme est l'être voulu de Dieu pour achever de reconquérir à Dieu un monde que la faute de son premier occupant avait perdu. Une partie se joue entre Dieu et Satan, l'esprit du mal. L'homme en est l'enjeu. Dieu est tout-puissant. Il pourrait anéantir par la force Satan et son œuvre malfaisante. Il ne le fait pas, il désire remporter

un triomphe moral sur son adversaire et lui prouver qu'il est coupable. Une créature comme l'homme se décidant librement pour Dieu condamnera Satan et son œuvre et proclamera à la fois la bonté et la justice divines.

Telle est, déclare Frommel, le dernier fond de la conception biblique relative au problème du mal. Il le prouve par un appel aux textes bibliques qu'il interprète non comme un exégète de profession, mais, comme il le dit lui-même, en les transcendant. C'est dans cet esprit qu'il explique le récit biblique de la création et de la chute, et le fameux dialogue entre Dieu et Satan à propos de la conduite de Job. Il montre que derrière le péché Jésus et les apôtres ont toujours vu une personnalité, c'est-à-dire Satan.

Deux questions se posent entre autres au sujet de l'hypothèse que nous avons brièvement résumée. Est-elle vraiment biblique, et si oui, donne-t-elle une solution satisfaisante du problème du mal?

Cette dernière question d'ordre tout philosophique appelle une réponse négative. Recourir à Satan pour innocenter l'humanité ne fait que reculer le problème. Dieu crée des êtres parfaitement heureux qui sont les anges. Comment l'un d'entre eux a-t-il pu se révolter et se séduire lui-même? L'on se retrouve en face du dilemme qui se posait à propos de l'homme. Ou Satan était en état d'innocence et il n'a pas compris la gravité de son acte; dans ce cas le terrible châtiment dont il a été victime est injuste et disproportionné. Ou bien Satan avait pleinement conscience de sa révolte; mais on ne voit pas alors comment celle-ci a pu se produire. Dans un univers où règne un bonheur parfait, comment Satan a-t-il pu concevoir un genre nouveau de béatitude, puisqu'aucune pensée mauvaise ne pouvait solliciter sa volonté? Dira-t-on que Dieu lui-même lui a suggéré l'idée de se révolter avec l'espoir que cette tentation serait surmontée? Mais dans ce cas Satan mériterait compassion, et le châtiment éternel qui l'accable est injustifié. De toutes façons la naissance du mal dans l'univers et sa punition restent un mystère devant lequel l'hypothèse soutenue par Frommel vient échouer.

Cette hypothèse du reste est-elle vraiment biblique? La question mériterait d'être examinée en détail; mais nous ne pou-

vons que l'effleurer. Frommel, l'on s'en souvient, demande pour justifier son affirmation la permission de transcender l'exégèse et de s'attacher à l'esprit et non à la lettre de la Bible. Nous l'accordons volontiers à condition que cette transcendance exégétique ne fasse pas tort à la pensée des auteurs bibliques. Or en ce qui touche la personnalité de Satan les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament (y compris le poème de Job) se montrent très sobres de détails. Ils sont en particulier absolument muets sur les origines de cette personnalité. Jésus lui-même ne s'explique nulle part sur la naissance de Satan dans l'univers. Il affirme son existence en même temps qu'il a foi dans sa défaite finale.

En ce qui concerne le bien et le mal, la pensée religieuse juive et chrétienne est orientée non vers le passé, les origines, mais avant tout vers l'avenir. Elle est essentiellement eschatologique ; pour le reste, elle se borne à constater un dualisme inexplicable quant à ses origines entre le bien et le mal. Sur la nature de ce dualisme les avis sont quelque peu différents. Les prophètes ne précisent pas ce qu'est le mal ; par contre Jésus et les apôtres l'incarnent dans une personnalité, conception en faveur de laquelle on peut du reste invoquer des raisons psychologiques et métaphysiques.

Le mal en effet se présente comme une puissance organisée et qui tient en échec la suprématie du bien. Dès lors si l'on attribue à Dieu la coordination des efforts qui tendent vers le bien, pourquoi ne pas faire dépendre d'un être personnel la savante et puissante organisation du mal ? Le problème est d'autant plus aigu que cette coordination malfaisante se montre plus intelligemment active.

Quelle que soit la solution donnée à ce problème, il est un point en tout cas qui ressort avec netteté des textes bibliques. Que le mal soit ou non personnifié, son origine reste obscure ; c'est un mystère dont Dieu seul a la clef et qui du reste n'intéresse pas directement l'espérance religieuse.

Par contre et en ce qui regarde l'avenir, l'Ancien comme le Nouveau Testament affirment que le dualisme entre le bien et le mal n'est que momentané ; un jour viendra où la puissance du mal sera, sinon anéantie, du moins complètement maîtrisée.

Il n'y a donc pas d'hypothèse biblique de la chute au sens

que Frommel donne à ce terme. Une hypothèse de ce genre eût du reste compromis les destinées du christianisme parce qu'elle se montre insuffisante à expliquer les origines mystérieuses du mal. Le fait certain pour les auteurs sacrés, c'est la participation de la volonté humaine à l'œuvre de mal qui règne dans l'univers. Cette participation, le récit de la Genèse, contradictoire sur plus d'un point<sup>(1)</sup>, essaie de l'expliquer comme une séduction. Dans le Nouveau Testament, saint Paul est le seul à reprendre cet essai d'explication qu'il utilise du reste dans un but spécial; le parallèle qu'il établit entre Adam et Jésus tend essentiellement à prouver non pas que toute l'humanité est coupable en Adam, mais bien la supériorité des effets de la grâce sur ceux du péché, ce qui est bien différent.

Si l'homme participe à l'œuvre de mal ou péché, il le fait autant par misère et faiblesse que par sa volonté consciente et c'est pourquoi bien que coupable il est digne de la miséricorde et de la compassion divines. Il n'y a péché véritable que là où se manifeste un refus obstiné de répondre aux appels de l'amour de Dieu. Tenter, comme l'a fait Frommel, d'interpréter l'Évangile sur le terrain du moralisme pur c'est en dénaturer le sens et la signification profonde.

Trop étroites pour abriter la pensée et le sentiment religieux les bases sur lesquelles Frommel a édifié son système se montrent également défectueuses au point de vue philosophique.

De tous les critères dont l'homme dispose pour la recherche de la vérité, Frommel n'a voulu retenir que le critère moral, tel que la conscience individuelle le proclame. Non seulement cet exclusivisme ne se justifie pas dans l'étude morale des rapports sociaux, mais il est incompréhensible philosophiquement. Le critère moral porte en effet sur ce qui doit être. Mais le « devoir être » est fonction de la réalité au milieu de laquelle

(1) Deux tendances opposées se rencontrent dans ce récit. D'après la première, d'origine assyrienne, la défense faite à Adam est dictée par la crainte et la jalousie des dieux. Si l'homme goûtait à l'arbre de la connaissance, il saurait ce qui lui est avantageux; il mangerait alors les fruits de l'arbre de la vie et vivrait éternellement comme un dieu. Ce récit primitif légué à la tradition hébraïque a été interprété par elle aussi moralement qu'il pouvait l'être. De là certaines incohérences qu'il est impossible de faire tomber.



nous vivons. Cette réalité, ce sont nos sens éclairés par la raison qui nous la font connaître. Leur témoignage est donc indispensable à la connaissance du « devoir être ». L'homme ne se laisse pas partager en des cloisons étanches, et c'est de toutes ses facultés qu'il a besoin pour rechercher la vérité.

En s'attachant au critère moral comme à un absolu, Frommel a commis une seconde erreur, nous semble-t-il ; il considère que tout jugement de valeur par cela seul qu'il porte sur le « devoir être » a une portée morale d'obligation et implique la responsabilité d'un agent conscient. Cette affirmation est contestable.

L'homme sans doute, par le fait qu'il est un être doué de sensibilité et de volonté, ne peut vivre sans énoncer des jugements de valeur. Il n'est pas passif en présence du monde et des événements qui s'y déroulent. Il apprécie ou déprécie la réalité telle qu'elle se présente à lui et à son action. Au regard de ses désirs, de ses aspirations passées ou présentes il déclare que telle chose doit être ou ne pas être, que ceci est bien et cela mal. Tout psychologue accordera qu'un être conscient ne saurait vivre sans apprécier d'une façon ou d'une autre les données de la réalité. Relativement donc et en tant que fonction des jugements de valeur, le mal et le bien existent d'une façon incontestable. Mais de ce fait certain peut-on conclure que la nature et l'origine du bien comme du mal peuvent être établies et doivent être reconnues obligatoirement par toute conscience humaine ? Quoiqu'en pense Frommel, la réponse à cette question reste obscure.

En effet, les jugements de valeur se partagent en deux groupes très distincts dont la signification morale est loin d'être la même ; les uns portent sur ce que « je » dois être ou devenir en tant que personne active et consciente ; les autres concernent le « devoir être » dans l'univers.

Les premiers, et dans la mesure où le « je » se réalise comme auteur responsable des actes qu'il aurait dû accomplir, impliquent l'existence du mal comme d'une faute morale et peuvent légitimer certains postulats relatifs à Dieu et à notre culpabilité vis-à-vis de lui.

En ce qui concerne les seconds, le problème change d'aspect. Le jugement dans ce cas a pour objet non pas un changement

que personnellement nous aurions dû et pu opérer, mais une transformation concernant le monde extérieur et nos rapports avec lui. Par suite et pour juger la qualité du désordre dont il est à notre point de vue le théâtre, il faudrait le connaître dans ses conditions actuelles et dernières d'existence. C'est seulement à ce prix que pourrait être donnée une appréciation catégorique et absolue sur les causes et la nature du mal constaté dans le monde. C'est seulement alors et en véritable connaissance de cause que le mal moral ou désordre de la volonté pourrait apparaître comme la source dernière du mal universel. Or, que savons-nous de ce monde au sein duquel nous vivons ? Presque rien. La matière dont il est composé nous est inconnue dans son essence. Nous ignorons presque tout des rapports qui existent entre ce que nous appelons notre corps et notre âme. Le moindre phénomène de sensation tactile ou visuelle est enveloppé du plus profond mystère. Incapables que nous sommes de juger et de connaître ce qui est, comment oser nous prononcer sur ce qui doit être ? De quel droit affirmer que le mal n'a pas sa source dans la nature de l'être et que le monde pouvait évoluer au gré d'aspirations et de désirs tenus pour légitimes ? L'expérience, impartialement consultée, ne semble pas trancher en faveur de cette conception.

Dès lors un conflit douloureux se pose entre l'idéal affirmé par le « je dois » et la réalité qui semble réfractaire au « devoir être ». Deux attitudes extrêmes peuvent être prises en face de cette difficulté.

Ou bien le « devoir être » appliqué au monde extérieur apparaît comme une chimère ou tout au moins comme dépourvu de signification morale et, dans ce cas, l'on sera tenté de retirer au « je dois » son contenu d'obligation au sens kantien.

Ou bien, partant du « je dois », comme Frommel l'a fait, on étendra indûment les postulats qui paraissent en découler à l'univers tout entier et l'on déclarera que tout mal a pour cause une faute volontaire et individuelle, conséquence inévitable du reste, puisque le « je dois » a été pris comme point de départ. Mais à vouloir tout faire reposer sur cette base unique, on risque de construire un édifice peu solide et qui chancelle au contact des faits. Peut-être serait-il plus sage de maintenir séparés dans la mesure où ces faits l'imposent les deux domaines

du « je dois » et du « devoir être » et vaudrait-il mieux ne pas obscurcir les faibles clartés de l'un par les ténèbres de l'autre.

Il est plus facile maintenant de saisir pourquoi la conscience individuelle ne peut ratifier comme équitable le fait de la solidarité, bien qu'elle puisse l'accepter comme une loi mystérieuse, s'y soumettre par amour et mettre tout son effort à en déployer les effets dans le sens du bien. Pour autant, en effet, que la justice implique une rétribution méritée par des actes conscients et volontairement accomplis, la solidarité contredit à cette idée et au sentiment dont elle est l'expression.

L'œuvre apologétique de Frommel est donc à refaire sur de tout autres bases. Elle fait preuve sans doute en maints endroits d'une grande pénétration et, sur l'obligation de conscience en particulier, elle énonce des idées fortes et originales ; malgré ces qualités réelles elle nous apparaît cependant comme « l'enfant terrible » d'un mouvement de nature spéciale qui s'est affirmé en Suisse romande et dont l'origine remonte à Vinet. Par son inspiration hautement morale, ce mouvement commande le respect et l'admiration ; mais sous la forme accentuée que lui a donnée Frommel il devient exclusif et risque sinon d'étouffer, du moins de comprimer la vie religieuse. Un moralisme trop schématique est aussi dangereux à l'épanouissement de cette dernière que l'intellectualisme logique ; tous deux en effet, chacun dans leur domaine, tentent d'expliquer l'inexplicable devant lequel s'inclinent la foi et l'adoration. A l'heure actuelle, la pensée protestante ne répond plus, dans notre pays tout au moins, aux aspirations d'âmes foncièrement pieuses cependant. Celles-ci tendent à chercher ailleurs la satisfaction de leur inquiétude.

Si tel est le cas, ne serait-ce pas, entre autres, que la base, nous ne disons pas trop morale mais trop moralisante, donnée à la piété dans nos contrées a rétréci, étouffé les aspirations de la foi religieuse ? Le mystère devant lequel celle-ci s'incline pour l'adorer est grand, trop grand pour être contenu dans une formule comme l'obligation de conscience.

L'attitude du croyant est faite avant tout d'espoir et de confiance en un monde de réalités spirituelles qu'il pressent et qui le dépasse.

Chez les uns cette attitude est déterminée par la conviction que tout dans l'univers s'explique par les relations morales et quasi-juridiques de l'homme avec Dieu.

Pour d'autres le problème est plus complexe. Au travers de l'inexplicable qui les environne, ils cherchent le refuge après lequel leur cœur soupire ; ils rêvent d'une fraternité entre tous les hommes, fraternité qui inaugurée sur la terre irait, sous une forme ou sous une autre, s'épanouir jusque dans l'au-delà. Les origines de l'humanité, les destinées des individus comme des sociétés, les fatalités obscures dont elles sont enveloppées, l'existence du mal quelle qu'en soit la cause, tout leur apparaît comme enveloppé d'un profond mystère. Mais il y a une chose dont ils restent certains, c'est la puissance de la bonté et de l'amour, non pas d'une bonté mesquine ou aveugle, mais d'une bonté compréhensive des aspirations d'autrui et qui sait se donner avec tact et sans mesure. Ebranlés par les événements actuels, ils ne renoncent cependant pas à cette certitude, car ils ont éprouvé que seule elle donne du prix à la vie ; et si l'Évangile reste l'un des pôles autour duquel gravitent leurs pensées et leurs aspirations, c'est parce qu'il a proclamé le mystère intégral de l'amour divin.

ARNOLD REYMOND.

---