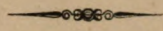


565

EXPOSÉ
DU
PROBLÈME DU MAL MORAL.



THÈSE

PUBLIQUEMENT SOUTENUE

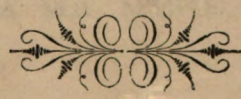
A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE MONTAUBAN

En Juillet 1867,

Par Alfred BÉNEZECH, de Millau (Aveyron),

BACHELIER ÈS-LETTRES,

Aspirant au grade de bachelier en théologie.



MONTAUBAN,

IMPRIMERIE FORESTIÉ NEVEU, RUE DU VIEUX-PALAIS.

1867.

A M. MONTET,

**Doyen honoraire de la Faculté de théologie protestante de Montauban,
EN TÉMOIGNAGE D'AFFECTION ET DE RECONNAISSANCE.**

A MA MÈRE.

Académie de Toulouse.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE MONTAUBAN.

M. DE FÉLICE*, Doyen.

PROFESSEURS :

MM.	
DE FÉLICE *	<i>Morale et éloquence sacrée.</i>
NICOLAS *	<i>Philosophie.</i>
SARDINOUX *	<i>Exégèse et critique du N.-T.</i>
PÉDÉZERT,	<i>Littérature grecque et latine.</i>
BOIS,	<i>Hébreu et critique de l'A.-T.</i>
MONOD,	<i>Dogmatique.</i>
BONIFAS,	<i>Histoire ecclésiastique.</i>

EXAMINATEURS.

MM. MONOD, Président de la soutenance;
DE FÉLICE,
BOIS,
SARDINOUX.

La Faculté ne prétend approuver ni désapprouver les opinions particulières du candidat.

EXPOSÉ

DU

PROBLÈME DU MAL MORAL.



La question du mal a une importance souveraine dans l'ordre des problèmes que se pose la philosophie. Non-seulement l'homme y est intéressé, à cause des expériences qu'il fait tous les jours ; mais le mal est, par lui-même, quelque chose de si contradictoire, il crée dans la pensée un problème si étrange que, lorsqu'il est nettement conçu, on éprouve le besoin de le résoudre. Sur ce sujet, encore plus que sur tout autre, l'homme aspire ardemment à l'unité.

Essayons de caractériser l'importance de la question. L'homme est un être religieux ; il se trouve ici-bas sur la limite de deux mondes, dont l'un l'éblouit parce qu'il est visible, et dont l'autre le sollicite mystérieusement, lorsqu'il a éprouvé le néant des choses de la terre. Il croit à un monde supérieur, qui n'est pas seulement l'infini vague et insaisissable de certains poètes, lequel n'est peut-être au fond que l'idéalisation des facultés spirituelles de l'homme ; il personnifie ce monde supérieur dans un être tout-puissant, distinct du monde, ayant conscience de lui-même, et dont l'existence expli-

que seule les réalités les plus intimes de la conscience humaine. Ce Dieu est parfait ; il agit donc par amour et guidé par la justice ; puisque Dieu est parfait et qu'il peut agir comme il veut, ses perfections devront resplendir dans son œuvre. En d'autres termes, un être parfait devra produire un monde parfait. Or, s'il se trouve que ce monde a tous les caractères du mal, on comprend tout de suite l'embarras de la pensée. Il y a contradiction entre les plus profondes aspirations de mon être et la réalité, de sorte que je me trouve combattu entre le doute et le blasphème. La question du mal est la question des questions ; quand elle s'est posée devant l'esprit d'une manière précise, elle peut disparaître quelquefois dans les préoccupations inférieures de la vie ; mais elle reparaît toujours plus pressante, plus terrible, quand nous rentrons en nous-mêmes, et que, dans le silence de notre cœur, s'élève le cri solennel : Qu'est-ce que le mal ?

Dans la question générale du mal se place la question particulière du mal moral. Nous voulons nous occuper uniquement de celle-ci, non pas pour en chercher la solution, mais pour la poser. Nous n'adopterons pas d'autre plan que celui qui nous est imposé par les faits eux-mêmes ; nous prendrons l'homme à sa naissance et nous chercherons à saisir les premiers vestiges de la vie morale, jusqu'à l'âge où l'homme entre en possession de lui-même avec la responsabilité de ses actions. Enfin, après avoir posé le problème, nous esquisserons, sans les discuter, deux solutions extrêmes entre lesquelles

oscille la question, afin de mieux en accentuer l'importance.

Rien n'est plus difficile à saisir que les commencements de la vie morale. On avance dans ces questions lentement, comme un homme qui marche à tâtons, les bras en avant, dans l'obscurité. Le mystère qui couvre notre première enfance est impénétrable. Ce que nous savons pourtant, c'est qu'il n'y a pas un moment décisif dans notre vie, où nous sommes absolument libres de nous déterminer entre le bien et le mal. La vie de l'homme ne renferme pas de ces divisions bien tranchées qui marquent un commencement tout nouveau dans la série des développements de la conscience. La vie intérieure est pleine de nuances très-déliées qui exigeraient, pour être nettement saisies, une grande finesse d'observation. Si l'homme était un mécanisme qui fonctionnât régulièrement, suivant les lois de la logique, un fait en ferait supposer d'autres, et la déduction rigoureuse suppléerait abondamment aux lacunes de l'observation. Mais il n'en est pas ainsi. La vie morale a des complications infinies, des combinaisons qui déconcertent l'analyse la plus patiente ; et encore, quand on arrive à des résultats que l'on croit positifs, leur évidence est quelquefois tellement personnelle, qu'on ne peut espérer les faire accepter des autres, qu'autant qu'ils les auront découverts eux-mêmes avec nous. C'est donc sous toutes réserves que nous avançons dans cette étude.

Nous allons hasarder, en quelque sorte, un premier

essai de réflexion. Dans ces études d'observation psychologique, il faut débiter par des idées fort incomplètes et fragmentaires, pour arriver peu à peu, et par des progrès très-lents, à des vues d'ensemble qui groupent un plus grand nombre de faits.

L'homme débute par la vie animale ; en naissant, il n'a que des instincts, sans aucun signe d'intelligence ; pourvu que le nouveau-né presse le sein de sa nourrice pour en extraire le lait, il a accompli sa destinée. Cet état dure pendant un temps illimité. Mais l'enfant se développe ; il commence à sortir de cette demi-existence vague, nébuleuse, qui ne s'affirme que par des cris et des appétits purement physiques. Déjà il sourit, il a peur, il soupçonne légèrement le monde extérieur, il se réveille comme d'un long sommeil ; il en arrive peu à peu à reconnaître ceux qui l'entourent ; il s'attache à eux : c'est là un développement sensible ; il a déjà des affections. Mais il est complètement égoïste ; il ne vit que pour lui-même et il n'aime sa mère ou ceux qui le soignent qu'à cause des marques d'affection qu'il en reçoit. Puis, son intelligence se développe ; et c'est quand il commence à parler, que le monde extérieur agit fortement sur lui, parce qu'il peut communiquer avec ses semblables. Mais les premiers vestiges de la conscience ne se montrent pas encore. Il est complètement plongé dans la vie instinctive, spontanée, avec quelques signes d'intelligence et d'affection ; il n'a pas de volonté.

Pourtant, la personnalité de l'enfant se dégage bientôt avec ses tendances et ses énergies particulières.

Il n'y a pas, disions-nous, dans la vie morale, de divisions bien tranchées. Que l'on se représente le ciel, à la fin d'une belle journée de mai, quelque temps après que le soleil a disparu à l'horizon, en laissant après lui des reflets adoucis de lumière. Les couleurs se fondent les unes dans les autres, depuis le rouge jusqu'au bleu pâle et foncé, en passant par des nuances très-déli- cates, sans qu'on puisse dire où finit une couleur et où commence l'autre. Il en est de même de la vie morale. Nous savons que l'homme débute par la vie instinctive et arrive, par degrés, à la conscience de lui-même, avec le sentiment de sa responsabilité ; mais le moment précis de ce dernier progrès nous échappe complètement ; il se prolonge, par des nuances insensibles, de manière à aboutir à la vie instinctive, sans qu'on puisse saisir la transition.

Comment la conscience se dégage-t-elle de l'instinct ? L'enfant ne vit que pour lui-même ; d'un côté, il est égoïste et il ne comprend ou plutôt il ne sent que ses propres intérêts ; et, d'un autre côté, il est un être socia- ble, à qui les autres hommes sont nécessaires, Cet insti- nct de sociabilité repose tout à la fois sur l'égoïsme et sur une sympathie intime qui unit les hommes entre eux, indépendamment du bien qu'ils en peuvent rece- voir. Dès le principe, ces deux instincts fondamentaux semblent s'exclure et établir déjà dans les profondeurs de l'âme les germes d'une contradiction qui ne fera que grandir, au contact des hommes et de la vie. Probable- ment, c'est le choc de ces deux instincts qui l'a fait

naître à la vie morale, soit en lui révélant ses droits, soit en lui révélant ceux des autres et par conséquent ses devoirs. Cette première révélation a dû lui inspirer un regret amer et un premier repentir ; et c'est par des chutes, des regrets et des repentirs de ce genre souvent multipliés que la conscience a dû se dégager vivement en lui, jusqu'à l'époque indécise où il a été décidément un être responsable, avec le sentiment de sa liberté.

D'après l'instinct égoïste, l'enfant ne cherchera qu'à satisfaire ses désirs ; mais les autres êtres, dont il se rapproche par l'instinct de sociabilité, ont aussi leurs besoins particuliers. Si tous les hommes étaient constitués de la même manière, il y aurait dans la société l'harmonie la plus complète ; ce que l'un désirerait, l'autre le rechercherait ; ce que l'un ferait, l'autre l'approuverait, et nos jours ne se composeraient pas de ces luttes, de ces violences, de ces haines, de ces agitations enfin, qui ne sont que l'opposition des intérêts. Or, il n'en est pas ainsi : les tempéraments ne sont pas les mêmes ; les esprits étant organisés différemment, comprennent les choses de différentes manières, et dans ce conflit permanent des personnalités se montre une nouvelle situation morale.

Nous croyons, en effet, que la conscience se dégage du sein de toutes ces oppositions.

Prenons, par exemple, l'enfant parmi ceux de son âge. Chacun d'eux cherche son propre intérêt, qui consiste dans la satisfaction de besoins particuliers ; et en même temps ils sont nécessaires l'un à l'autre, et cela

est si vrai que, lors même qu'ils seraient très-antipathiques l'un à l'autre, ils ne se brouilleraient que pour se réconcilier, sauf à se brouiller encore pour aboutir à une nouvelle réconciliation. Les intérêts étant souvent opposés, il en résulte des luttes ; dans ce cas, c'est la force qui décide. Chez l'enfant, comme chez le sauvage, la force physique représentant, en quelque sorte, la perfection de l'égoïsme, au sein d'une existence dénuée de spiritualité, reçoit l'admiration et décide les procès. Mais, dans ces luttes, le faible reconnaît ses droits, parce qu'ils sont méconnus ; il s'indigne contre l'oppresseur, il l'accuse, et dès-lors le sentiment du bien et du mal est né dans son âme.

Cela n'est qu'un détail que nous avons pris pour exemple. L'enfant n'a pas seulement des rapports avec ceux de son âge ; il en a surtout avec ses parents ou avec ceux qui sont chargés de son éducation. Ceux-ci ont certains principes d'après lesquels ils se conduisent à l'égard de l'enfant. Or, l'enfant ayant ses inclinations particulières, il est évident qu'elles seront très-souvent en opposition avec les principes et même avec les intérêts de ses parents ; de là, la nécessité de réprimandes qui impriment à son âme une certaine direction. C'est encore de cette manière que le sentiment du devoir trouve l'occasion de naître et de se développer.

Tant que l'enfant ne sait pas distinguer entre le bien et le mal, il n'est pas un être responsable ; on lui pardonne une foule d'actions qui seraient punies rigoureusement chez un homme fait, et si quelquefois on est

porté à le réprimander sévèrement, c'est parce que le sentiment de la responsabilité est si naturel à l'homme, qu'on l'attribue très-souvent à des êtres qui ne l'ont pas, même quand on en est prévenu.

Ainsi, l'homme grandit au sein de luttes qui établissent des contradictions dans son âme. D'abord, les regrets de l'enfant sont très-vagues : il se sent coupable ; mais il retombera aussitôt, instinctivement, dans la même faute pour en éprouver le même regret, l'instant d'après. En effet, la conscience de nos devoirs et de notre responsabilité est d'abord purement instinctive ; c'est la vie capricieuse, spontanée, d'un être qui a ses dispositions particulières et qui n'ayant pas encore la notion de ses droits et de ses devoirs, est déterminé par les circonstances extérieures. Peu à peu, le sentiment de notre responsabilité suit les progrès de notre intelligence, et, au fur et à mesure que nous comprenons mieux nos relations avec nos semblables, notre responsabilité s'accroît. Enfin, il arrive un moment où l'homme est décidément libre et où il a à rendre compte de ses actions devant la société.

Jusqu'ici un fait général se détache de notre analyse. Il n'y a pas dans la vie de l'homme un moment précis où la conscience sort radieuse des limbes de l'instinct. Elle se dégage des instincts égoïstes, à l'occasion de luttes et de remords ; de sorte que, dans notre condition actuelle, ces péripéties apparaissent comme la condition, sinon nécessaire, du moins universelle, de notre développement. Nous ne disposons pas de notre

état moral. Quand nous arrivons à la vie consciente, nous n'avons pas devant nous un code de morale complet, avec des règles de conduite pour toutes les situations de la vie, et le pouvoir absolu de nous déterminer entre le bien et le mal ; en réalité, nous nous développons au sein d'une contradiction profonde et chacun de nous avait, depuis longtemps, rougi et éprouvé des remords, avant qu'il eût pleine conscience de ce qu'il faisait. En d'autres termes, quand nous arrivons à la vie morale, nous n'avons pas à suivre le bien avec le pouvoir d'éviter absolument le mal ; mais nous avons à poursuivre le bien, en détruisant le mal qui est en nous.

Nous constatons donc que l'homme naît déterminé au mal et que, pourtant, il se sent responsable. Ici se présente le problème dans sa gravité solennelle et vraiment tragique. Chose étrange ! le sentiment du devoir se dégage en même temps que le sentiment de notre responsabilité : or, si j'accomplis fatalement le mal, si, en vertu de ma constitution morale, je me développe au sein de la contradiction, d'où vient que je me sens coupable ? Ne serait-il pas plus logique que, naissant déterminé au mal, je fisse retomber sur la nature, non sur ma conscience, la responsabilité de mes actions ?

Mais le problème devient encore plus grave, quand on aborde la question de la liberté.

Nous avons quitté la vie instinctive, et nous nous trouvons en présence d'un être libre. Au point de vue purement logique, et, à certains égards, au point de vue

de l'observation, la question du libre arbitre présente de très-graves difficultés. D'abord, il résulte de ce qui précède, que l'homme naît et se développe avec une nature déterminée ; il a un tempérament, des instincts, une manière toute particulière de comprendre les choses, et des principes de morale qui lui sont fournis par l'éducation ; or, toutes ces circonstances et une multitude d'autres forment la substance de son caractère ; de sorte que cet individu, ainsi déterminé, ne pourra ni sentir, ni penser, ni vouloir, sans que ses sentiments, ses pensées, ses actes, dérivent de cet ensemble de circonstances. Je suis moi, et je ne puis me séparer de ce moi.

De ce point de vue, la liberté absolue n'existe pas, cette liberté qui consiste à se déterminer soi-même, sans que cette détermination personnelle dérive aucunement des tendances naturelles et fatales de l'individu. En vertu de cette liberté, l'homme aurait le droit de créer, à chacune de ces déterminations, un commencement absolument nouveau, et l'âme serait une somme d'actes isolés qui n'auraient pas d'autre unité que le principe qui les produit. Mais cette notion de la liberté ne peut se soutenir devant les faits. L'homme ne naît pas dans un état d'indétermination absolue : un pareil état n'est qu'une idée abstraite, une supposition métaphysique, dont on ne peut se faire la moindre idée et qu'on accepte, sans la comprendre, par une espèce de nécessité logique, pour résoudre des contradictions. Impossible, en effet, de se représenter cet état d'indétermina-

tion absolue ; une volonté absolument indéterminée est quelque chose d'insaisissable, de contradictoire ; car, qui dit volonté, dit une manière d'être quelconque, une tendance de l'âme à agir dans un sens plutôt que dans un autre. Or, quand je veux, c'est le moi qui veut, et en voulant, je me détermine d'après certains motifs. Il n'y a pas de milieu entre l'instinct proprement dit, inconscient, et la liberté de choix ; quand j'agis sans motifs, c'est que j'agis spontanément, par une impulsion fatale de ma nature. Vauvenargues a admirablement exprimé ce fait dans le passage suivant : « Notre vie, dit-il, ne serait qu'une suite de caprices, si notre volonté se déterminait d'elle-même et sans motifs. Nous n'avons point de volonté qui ne soit produite par quelque réflexion ou par quelque passion. Lorsque je lève la main, c'est pour faire un essai de ma liberté, ou par quelque autre raison. Lorsqu'on me propose au jeu de choisir pair ou impair, pendant que les idées de l'un et de l'autre se succèdent dans mon esprit avec vitesse, mêlées d'espérance et de crainte, si je choisis pair, c'est parce que la nécessité de faire un choix s'offre à ma pensée au moment que le pair y est présent. Qu'on propose tel exemple qu'on voudra, je démontrerai à un homme de bonne foi que nous n'avons aucune volonté qui ne soit précédée par quelque sentiment ou par quelque raisonnement qui la font naître. Il est vrai que la volonté a aussi le pouvoir d'exciter nos idées ; mais il faut qu'elle-même soit auparavant déterminée par quelque cause. La volonté n'est jamais le premier principe de nos actions,

elle est le dernier ressort ; c'est l'aiguille qui marque les heures sur une pendule et qui la pousse à sonner. Ce qui dérobe à notre esprit le mobile de ses volontés, c'est la fuite précipitée de nos idées ou la complication des sentiments qui nous agitent. » Mais, qu'est-ce qu'un motif ? Il consiste dans la connaissance de l'acte qui doit être accompli et dans le désir de l'accomplir. Or, ce motif qui me pousse à faire tel acte, ce n'est pas moi qui l'ai créé ; il est indépendant de ma volonté ; il est l'expression de ma nature ; il dérive immédiatement de mes tendances, de mes instincts, des principes que j'ai reçus ; de sorte que la liberté, bien loin d'être une force indépendante, ne serait que le sentiment des forces qui agissent en moi ; et, comme c'est le moi qui veut, qui examine, qui agit, et tout cela en vertu de motifs qui sont l'expression du moi, ce moi se croit libre, parce que c'est toujours lui qui veut, qui examine et qui agit.

Mais cette notion de la volonté qui est la négation du libre arbitre et qui a sa racine au-delà de l'expérience ordinaire, dans les dernières profondeurs de l'être humain, cette notion vient se heurter contre des faits plus évidents, qui sont à la base de toute notre conduite : nous voulons parler du sentiment de l'obligation que l'on ne peut violer sans éprouver le remords. Prenons un exemple qui exprime d'une manière générale les diverses manifestations de la volonté humaine ; nous y verrons les motifs, expression de la nature, et les faits qui protestent en faveur de la liberté.

Je trouve sur mon chemin un papier plié. Je l'ouvre pour voir ce qu'il contient, et je m'aperçois que c'est une lettre. Déjà la suscription m'indique le destinataire. Dois-je lire ? Ne dois-je pas lire ? Evidemment, je dois la remettre à qui de droit ; mais pendant que je fais ce raisonnement tout-à-fait instinctif, j'ai déjà lu les premières lignes ; ma curiosité est éveillée, fortifiée ; elle s'accroît tellement, qu'en lisant une ligne de plus, je me sens forcé d'en lire une autre ; bref, je la lis. La curiosité m'a dominé, fasciné, tandis que le devoir parle faiblement. La lutte entre la curiosité et le devoir étant inégale, la curiosité l'a emporté, parce qu'elle était le mobile le plus fort. Néanmoins, il y a conflit dans mon âme ; je sens que je ne dois pas lire la lettre, et cependant je la lis, et pendant que je la lis, entraîné par ma curiosité, je sens que c'est une contradiction, je me repens, j'en souffre ; n'importe, je lis toujours, et quand j'ai cessé de lire, quand ma curiosité est satisfaite, ma conscience reprend le dessus : elle m'accuse, elle me crie que j'ai mal agi, elle demande une expiation pour cette faute, et cette expiation, pour être complète, devra rétablir les choses dans l'état où elles étaient. Or, le destinataire de la lettre était censé en connaître seul le contenu, ou du moins avec ceux à qui il avait jugé bon de le révéler. Je dois donc aller m'accuser devant lui de l'indiscrétion que j'ai commise, et recevoir, comme punition, l'humiliation de ma faute, et m'engager, devant ma conscience, à ne rien dire absolument du contenu de la lettre, comme si je ne la connaissais pas.

Analysons ce fait de conscience, et voyons ce qu'il contient : d'abord, un fait extérieur qui en est l'occasion, sinon la cause ; puis, des sentiments contraires qui se disputent mon âme dans une sorte d'intuition rapide et instinctive ; mon âme cédant au motif le plus fort, et pendant que je cède à ce motif, l'autre motif agissant en moi, comme un homme terrassé qui se débat avec désespoir sous un adversaire qui le tient à la gorge ; puis, quand j'ai lu et que ma curiosité est satisfaite, le devoir reprenant le dessus et parlant plus haut, puisqu'il n'est pas combattu par l'autre motif ; enfin, ma conscience restant seule juge et m'imposant, avec la punition du remords, l'obligation de réparer ma faute. Ai-je été libre dans cette circonstance ? Si je vais à la source du fait, je suis disposé à dire non ; les deux motifs sont sortis très-naturellement de mon caractère, et le plus fort l'a emporté ; — et pourtant, quand la faute est commise, j'agis, à mon égard, comme si j'avais été pleinement libre : je me repens.

Gardons-nous bien de confondre entre le regret et le remords ; car, ils n'impliquent pas les mêmes dispositions : le regret implique seulement l'imperfection et résulte de la contradiction entre ce que nous sommes et ce que nous devrions être ; tandis que dans le remords proprement dit, l'homme s'accuse et atteste qu'il était libre en faisant le mal. Pourtant, dans cette distinction du regret et du remords, le critère n'est pas toujours dans l'accusation dont on se charge soi-même. Il y a une foule de cas où nous agissons sans aucune mauvaise inten-

tion et où cependant nous nous accusons. Dans le regret, je puis être irrité contre moi-même ; mais, dans le remords seulement, j'ai honte de mon action, et je sens que je mérite une punition ; tandis que si la justice humaine veut me condamner, par exemple, pour avoir tué un homme que je ne voyais pas, je puis m'en vouloir à moi-même, mais ma conscience protestera hautement et jugera elle-même ses juges.

Le sentiment de l'obligation et le repentir impliquent donc la liberté.

Voilà la contradiction qui se trouve au fond de cette question du libre arbitre. Il y en a qui prétendent que le sentiment de notre liberté n'est qu'une illusion placée par Dieu au fond de notre âme pour nous pousser à agir et à nous développer. D'autres, plus sérieux, ont eu recours à une existence antérieure : en effet, pour que ma culpabilité fût bien établie, il faudrait que je pusse m'accuser de ma nature elle-même, ainsi déterminée au mal ; de ce point de vue, ma responsabilité ne s'appliquerait pas directement à l'action présente, mais à la tendance au mal, qui est devenue librement par l'habitude, une seconde nature, et qui est la cause première, sinon immédiate, de la mauvaise action dont il s'agit. Nous sommes ici sollicités par la logique vers la supposition, assurément très-bizarre, d'une préexistence. Dans cette théorie, il reste toujours à expliquer ce qu'est un état d'indétermination absolue.

Un grand théologien protestant (1) a essayé de résoudre

(1) M. Colani, *Revue de théologie*. — Novembre 1854.

dre la difficulté par une analogie puisée dans le monde matériel : nous citons le passage en entier pour ne pas en affaiblir la portée : « Voici une graine que vous réduirez facilement à trois ou quatre substances simples ; vous la mettez dans un terrain dont la composition vous est parfaitement connue ; vous l'arrosez avec de l'eau distillée ; vous la baignez dans des gaz dont les propriétés vous sont familières. Sauf la graine, vous pouvez même fabriquer, dans votre laboratoire, tous ces corps fluides, solides, liquides, et le calcul vous dira sur-le-champ quels produits vous en obtiendrez, si la graine ne germe point. Mais elle germe, et les produits deviennent tout autres, — non pas seulement en ce qu'ils se groupent en cellules, mais ils diffèrent même chimiquement. Il se forme des matières grasses, des essences, des gommés, des sucres, que le chimiste est absolument incapable d'imiter, quoiqu'il en connaisse très-bien les parties constitutives. Ces parties sont les mêmes que tout à l'heure, mais combinées d'une façon particulière. C'est la force organique qui les a combinées ainsi ; elle exerce donc une action chimique sans être une force chimique. Elle ne réside ni dans l'azote, ni dans l'hydrogène, ni dans l'oxygène, ni dans aucune autre substance simple ; elle ne réside pas davantage dans leurs combinaisons primitives, puisque les graines qui ne germent pas ne diffèrent point chimiquement de celles qui germent. Sans être renfermée dans un atome, la force organique est là ; elle ne peut rien sans les affinités chimiques ; mais elle les modifie, elle leur est supé-

rieure, elle n'en est nullement l'exposant. Pour la nature inorganique, nous disons que les forces physiques existent dans la matière et la constituent ; mais ici nous avons une force autre que la matière, une force qui ne peut subsister en dehors d'elle, et qui pourtant n'est pas elle ; une force qui agit par la matière, par ses lois, mais qui les détourne à son profit ; une force enfin qui, pour exercer cette action, a son point d'appui en elle-même. En d'autres termes, nous avons quelque chose d'incompréhensible pour notre entendement mécanique, c'est-à-dire une force, une vraie force ; car une force doit être plus qu'une résultante de ressorts extérieurs : elle doit avoir un foyer de vie en elle-même. La volonté humaine peut être certainement une force au même titre que la vie organique. Au lieu de substances et d'affinités chimiques, nous aurons les attractions du dehors et les appétits du dedans (comme la graine aussi a ses tendances à des combinaisons inorganiques, tendances autres que la force vitale) ; en un mot, nous aurons les mobiles et nous dirons que ces mobiles ne sont pas la volonté, mais en constituent seulement la matière. La volonté ne peut se décider s'ils ne sont là, mais elle ne réside pas en eux ; elle les domine, elle n'en est pas la résultante, et les mobiles pourraient être là sans que la volonté vécût. Vous ne sauriez faire valoir contre le libre arbitre, ainsi défini, aucun argument à *priori* qui ne portât en même temps contre la vie organique, qui ne se brisât contre un fait palpable. »

Ainsi le libre arbitre est un fait irréductible qui ne peut se prouver dialectiquement, dont on a l'intuition, et sans lequel des faits irrécusables ne pourraient être expliqués.

En résumé, l'homme se sent libre, et pourtant tous les hommes sont pécheurs, tous ont à se reprocher d'avoir agi contrairement à la loi morale. Comment expliquer cette difficulté ?

La question oscille entre deux solutions extrêmes qu'il nous reste à esquisser ; non pas que nous prétendions les discuter, mais uniquement pour mieux accentuer l'importance du problème, en montrant les efforts qu'on a faits pour le résoudre.

Commençons par la théorie panthéiste. Elle est absolument opposée à la théorie orthodoxe : autant celle-ci relève la liberté et la culpabilité de l'homme, autant l'autre s'efforce de l'atténuer pour arriver, en définitive, à une sorte d'optimisme moral très-voisin de l'indifférence. Cette théorie tire son importance d'une disposition fort légitime, puisqu'elle est l'essence même de l'esprit, et qui consiste à croire que tout ce qui est, a sa place nécessaire dans l'économie de l'univers. Tout est logique ; rien n'est inutile ; et dès l'instant qu'une chose est, on peut affirmer qu'elle doit être. Puisque tout ce qui est doit être, il n'y a donc rien de contradictoire dans le monde ; et si quelques détails paraissent jurer avec l'ensemble, c'est probablement parce que nous ne sommes pas placés assez haut pour saisir les rapports des choses. Que peut être le mal moral dans une pareille théorie ?

Et d'abord, qu'est-ce que le bien et le mal moral ? Le bien, pour un être, consiste dans l'accomplissement de sa destinée et dans le développement des facultés qui le constituent particulièrement. Tout obstacle qui s'oppose à l'accomplissement de cette destinée est un mal. Or, pour connaître le bien moral absolu, il faudrait avoir analysé complètement la nature spirituelle de l'homme, et saisi à travers les particularités qui n'appartiennent qu'aux individus pris isolément, les traits généraux qui se retrouvent chez tous les hommes et constituent l'homme-type. C'est l'œuvre de la psychologie. Cette étude est loin d'être faite, et l'on est obligé de s'en tenir à des indications très-vagues. Il n'y a d'universel que le sentiment de l'obligation ; mais les hommes ne se sentent pas obligés envers les mêmes choses. Dans l'application tout est relatif. Les conceptions morales varient à l'infini ; et l'on n'a pas une morale idéale, nettement formulée, à laquelle on puisse ramener toutes ces conceptions pour en apprécier la valeur. Pascal a exprimé le problème dans ces paroles énergiques : « Ceux qui sont dans le dérèglement disent à ceux qui sont dans l'ordre, que ce sont eux qui s'éloignent de la nature, et ils la croient suivre ; comme ceux qui sont dans un vaisseau croient que ceux qui sont à bord fuient. Le langage est pareil de tous côtés. Il faut avoir un point fixe pour en juger. Le port juge ceux qui sont dans le vaisseau ; mais où prendrons-nous un point dans la morale ? » Voilà pourquoi, lorsqu'on discute sur ces matières, l'argumentation se trouve bientôt impuissante, parce que les

principes des interlocuteurs ne sont pas les mêmes, et alors on tombe dans les mouvements d'éloquence, d'indignation et de sensibilité par lesquels on espère emporter d'assaut ce qu'on n'a pu obtenir autrement. Rien n'est plus évident que ces variations de la conscience. La morale change avec les pays : en Chine la morale n'est pas la même qu'en France, et en France le moyen-âge tolérait des actions comme la torture, qui soulèveraient aujourd'hui l'indignation publique. Ce n'est pas tout : sans changer de pays et d'époque, on peut constater l'existence de morales tout-à-fait différentes. Dans la même famille, des frères qui ont reçu la même éducation sont quelquefois très-opposés de conduite, et le plus immoral n'est pas toujours le moins fier de lui-même. Bien plus, et c'est là que nous voulions en venir, l'individu change continuellement : ce qu'il trouvait bon ou indifférent il y a quelques mois, il le trouve mauvais maintenant : preuve qu'il n'y a rien d'absolu en morale. En résumé, l'homme a une destinée à accomplir. Il part du néant ou d'un degré très-inférieur de réalité, et il tend vers l'être qui est l'épanouissement de toutes ses énergies constitutives. Or, dans cette marche ascendante, il n'y a pas de place pour le mal ; l'individu aspire toujours vers l'être idéal dont le pressentiment confus, mais vif, s'agite dans les profondeurs de son âme ; de sorte que, en réalité, il se trouve constamment sur la voie du bien, c'est-à-dire de l'être ; et ce qu'on appelle le mal n'est pas quelque chose de contraire au bien, c'est une imperfection nécessaire, un

moindre bien, une simple privation de l'être. Ainsi, pour prendre un exemple extrême : voilà un meurtrier. La conscience humaine n'hésite pas à le condamner ; elle prend le coupable en dégoût, elle réclame son châtiement. Le fataliste ne fait pas de même, du moins en théorie : il accepte le châtiement dans l'intérêt de la société, mais il absout le meurtrier. En effet, celui-ci était parti d'un certain état d'imperfection ; il s'était élevé peu à peu des régions de l'animalité jusqu'à la vie spirituelle ; mais, dans ce développement, il s'était arrêté à ce degré inférieur où l'homme n'a pas la grandeur de respecter la vie de son prochain ; de sorte qu'à tout prendre, le meurtrier n'est pas un être dépravé : c'est un être en voie de progrès, qui s'est arrêté à un certain degré de son perfectionnement ; s'il y a un mal quelconque, il n'est pas dans l'âme du meurtrier, mais dans le concours de circonstances qui ont mis en opposition les instincts du meurtrier et la vie de sa victime. Dans cette théorie, le libre arbitre est un obstacle insurmontable ; il faut le nier ou renoncer au système. L'homme, en vertu de sa raison, cherche à ramener tout à l'unité ; il constate des faits particuliers ; il ramène ces faits à des causes ; de ces causes il s'élève à des causes plus générales, et de causes secondes en causes secondes, il arrive à une cause première, qui est l'explication de toutes les autres. Or, dans cet enchaînement nécessaire de causes et d'effets, il n'y a pas de place pour le libre arbitre, qui n'existe qu'à la condition d'être inexplicable, c'est-à-dire de n'être ramené à

aucune cause. Dans ce cas, le mal n'est pas un fait positif ; tout est également nécessaire, donc tout est également bon, à sa place : « Voilà l'optimisme tout cru, sans apprêt et sans ambages. » Mais alors on va se heurter contre les données les plus simples et les plus universelles du sens commun ; l'âme humaine, la société deviennent un galimatias effroyable ; tout ce qu'il y a de plus noble au monde : le devoir, la lutte fondée sur le repentir, l'amour de la sainteté, descendent au rang des illusions enfantines, et l'homme le plus élevé n'est pas celui qui concentre en son âme ces saintes énergies et ces belles aspirations ; mais c'est l'homme désabusé, desséché, impassible, qui assiste avec un sourire dédaigneux au spectacle de l'univers et qui jette sur toutes choses son indifférence ou son désespoir.

En face de cette théorie, d'après laquelle le mal est nécessaire, se dressent d'autres théories dont le caractère commun, parmi de grandes différences, est d'établir que le mal est un fait contradictoire et d'en rejeter sur l'homme toute la responsabilité. Dans l'impuissance où nous sommes de saisir un type de doctrine orthodoxe, nettement et définitivement formulée, nous nous bornerons à indiquer les deux théories de la préexistence et de la solidarité, entre lesquelles d'excellents esprits semblent se partager aujourd'hui, et qui, l'une et l'autre, s'efforcent de faire droit aux grandes données du christianisme traditionnel.

Dieu est parfait, libre et bon. Le monde n'est pas nécessaire ; de sorte qu'en créant, Dieu n'obéit pas à une

fatalité de sa nature. mais il agit d'après une détermination raisonnée. Dieu n'étant pas obligé de créer et se suffisant pleinement à lui-même, il est évident qu'il crée par amour, dans le but de rendre des créatures heureuses, en leur assurant une destinée supérieure. Dans ce plan d'amour, l'homme occupe la première place ; Dieu l'a fait à son image, innocent, sans péché, avec la liberté absolue de se déterminer entre le bien et le mal : cette liberté constitue sa grandeur ; il peut donner à sa destinée la direction qui lui plaît, de sorte que Dieu élève, en face de lui, une puissance rivale, indépendante, dont le but est de s'unir à lui, mais qui peut, en vertu de sa liberté, se tourner contre lui, et par conséquent contre elle-même. Telle est la position de l'homme au début de la création ; mais au lieu de se développer dans le sens de sa destinée, qui était de s'unir à Dieu, l'homme se préfère lui-même ; il obéit à ses instincts d'égoïsme ; il dévie et, une fois sur cette pente, son âme étant altérée, il tombe d'une faute dans une autre, et se constitue pécheur, en état d'opposition contre Dieu. Dès-lors, les rapports de Dieu et de l'homme sont changés. Si l'homme avait persisté dans son innocence primitive, il se serait développé sans entraves, parcourant le cercle infini des expériences humaines sans être exposé à cette multitude d'erreurs, de souffrances, de chutes qui l'arrêtent à chaque instant sur la voie du progrès. Mais maintenant sa destinée est complètement bouleversée : le trouble est dans son âme ; et, s'il se livre à ses instincts, il ne peut que descendre

les degrés de l'égoïsme, vers les régions inférieures de l'animalité. Il faut donc qu'il réagisse ; il n'a pas à se perfectionner par l'épanouissement de ses facultés spirituelles ; il a besoin d'une transformation radicale. Le premier homme s'est ainsi constitué en état d'opposition contre Dieu. Mais il ne reste pas seul ; il a une famille ; il donne une éducation à ses enfants, et cette éducation étant l'expression de son âme, et son âme étant profondément corrompue, il communique à la postérité le mal dont il est atteint ; de sorte que ses enfants ne se trouvent plus dans la même condition que lui ; car celui-ci était parti d'un état d'indétermination absolue et était devenu mauvais par l'usage libre de sa volonté, tandis que ceux-là ne deviennent pas mauvais : ils naissent tels, et quand ils arrivent à la vie morale, leur conscience est déjà occupée, la place est prise, et il faut en chasser l'ennemi. Ainsi donc l'homme ne devient pas mauvais et coupable ; il naît mauvais et coupable. Mais comment se fait-il que l'homme naisse coupable, puisqu'il apporte en naissant les germes du péché, sans qu'il ait contribué à la perversion de sa nature par une détermination personnelle ? Ici se présente la grande et mystérieuse théorie de la solidarité humaine, en vertu de laquelle l'humanité formerait un seul corps, ayant une seule destinée, dont les destinées individuelles ne seraient que les ondulations formant par leur combinaison une vaste harmonie ; de même les pensées diverses d'un homme, quelque contradictoires qu'elles puissent être, trouvent leur unité et leur solidarité dans

l'âme de cet homme. D'après cette théorie peu claire, qui se fonde sur certaines indications fort mystérieuses, puisées dans la nature humaine, et qui cherche à se légitimer surtout par les besoins de la conscience, d'après cette théorie, dis-je, l'humanité concentrée en Adam est tombée avec lui ; de sorte que nous sommes coupables de la faute d'Adam, comme si nous l'avions commise nous-mêmes.

Voici comment s'exprime M. Secrétan : « Notre thèse, dit-il, est celle de l'instinct et de la nature. Rien n'a de plus profondes racines en l'homme que l'esprit de famille. La famille ne veut pas mourir. Le père vit pour ses enfants, parce qu'il se sent vivre lui-même dans ses enfants, qui le continuent. Telle est, en fait, son intime conviction et le mobile de sa conduite, lors même qu'il ne se rend pas compte lui-même. Mais s'il est humainement vrai que la virtualité du père continue à se déployer dans la famille, comment se refuser à l'aveu que les enfants sont virtuellement compris dans le père ? Ainsi, nous voyons toutes les lignes partant de l'expérience converger vers cette proposition inexplicable, mais nécessaire pour justifier les faits devant la raison : « L'humanité naturelle et spirituelle, la totalité des individus était comprise dans le premier individu. » Ce n'est pas le désir de justifier la tradition qui nous conduit là ; c'est, on le voit assez, l'impérieuse nécessité de mettre d'accord l'observation, qui constate que le mal est naturel en nous, avec l'évidence morale, qui définit le mal un abus de la liberté, et déclare que le mal

vraiment naturel ne serait pas un mal véritable ! »

Cette théorie très-respectable par le but qu'elle se propose a paru si contraire aux données de la conscience et de la raison, que des théologiens très-ingénieux ont, de nos jours, recouru à une autre théorie tout aussi mystérieuse et fantastique, mais qui a l'avantage de rejeter directement sur l'individu lui-même, sans l'intermédiaire du premier homme, toute la responsabilité de son état moral. La théorie de la préexistence attribue à l'homme une existence antérieure à l'existence actuelle dans laquelle l'âme serait absolument libre, comme l'était le premier homme sur la terre. Les âmes qui persistent dans leur liberté, restent à l'état de purs esprits et jouissent d'un bonheur parfait ; quant aux âmes déchues, elles viennent dans ce monde inférieur, s'incarnent dans un corps, et poursuivent une destinée conforme à leur degré de chute et de dépravation. C'est ainsi que s'expliqueraient l'inégalité des conditions dans l'humanité et le sentiment de la responsabilité que nous apportons en naissant. Ainsi donc, nous naissons coupables et nous ne le devenons pas par un mauvais usage de notre liberté. Dans le premier homme nous étions innocents, sans péché, absolument libres de nous unir au bien parfait qui est Dieu, sans avoir à lutter contre la perversité des instincts charnels. L'idéal est donc derrière nous ; dans le dernier fonds de notre être, il y a des énergies, des besoins qui se soulèvent par moments, sous le poids de dépravation que les siècles ont accumulé ; l'homme aspire vers son passé et non vers un

avenir qui ne serait autre que l'épanouissement de ses facultés. Ses facultés sont perverties, et en se développant naturellement, elles n'aboutissent qu'à l'impuissance et à l'anéantissement. L'homme est pécheur ; il est opposé à Dieu, et le mal moral n'est pas une simple imperfection nécessaire, puisqu'elle ne ferait que préparer de nouveaux progrès ; mais il est un état contradictoire qui est et qui ne devrait pas être, un quelque chose qui existe par lui-même, qui a son organisme comme les maladies physiques, et qui, en se développant, conduit nécessairement à la négation de l'être humain. Aussi, l'homme n'a pas pour but de se développer, mais de se reconstruire. Ici commence une autre question qui n'entre pas dans notre sujet, question vaste, d'un intérêt suprême, qui a pour objet les rapports de l'homme avec Dieu, depuis la chute, et qui se propose de concilier la justice et la bonté de Dieu, en aboutissant à la Rédemption. Telle est la nature du mal moral, d'après ces théories.

Cette théorie a sur l'autre l'avantage incontestable de respecter le sentiment du devoir ; elle accable l'homme de sa petitesse, de sa culpabilité ; elle creuse un abîme entre Dieu et lui, et en assumant sur lui toute la responsabilité d'un pareil état, elle produit en son âme l'angoisse du repentir et le besoin de réconciliation, qui sont les deux éléments fondamentaux de la vie religieuse.

Nous voici arrivés au terme de notre tâche. Nous avons constaté au fond de notre nature un mystère

douloureux, qui a occupé de tout temps la pensée humaine. L'homme est pécheur ; il se sent coupable, et pourtant il nait déterminé au mal : comment résoudre cette question ? Les uns ont nié le mal en démontrant la nécessité, les autres ont eu recours à une existence antérieure, soit individuelle, soit dans le premier homme, les premiers supprimant le problème et les seconds ne faisant que reculer la solution. D'après nous, les solutions qu'on a présentées sont encore trop vagues ou trop contraires aux données de la conscience et de la raison, pour que le champ ne reste pas ouvert aux investigations de l'esprit humain.

Telle est la question qui domine l'histoire religieuse de l'humanité. De tout temps l'homme a pleuré, aimé, espéré. Nous portons tous au cœur une plaie qui nous ronge ; tous nous avons violé la loi morale, et tous, dans nos heures de solitude et de découragement, nous éprouvons le besoin de recourir au Père céleste, en qui seul se trouvent l'espérance, la paix, la vie féconde et puissante. Les hommes les plus purs, les plus saints, ceux dont les vertus ont été consacrées par la vénération de tous les âges, ont tous gémi sur leur misère morale. Qu'on lise certains *Psaumes* de David, le chapitre VII de l'*Épître aux Romains*, les *Confessions* de saint Augustin, l'*Imitation de Jésus-Christ*, certains auteurs profanes, qu'on lise le premier écrit venu où une âme pieuse s'est épanchée devant Dieu, et l'on y trouvera je ne sais quel mélange d'amertume et de joie, on y entendra des cris de douleur qui sont comme l'écho affaibli d'un déchire-

ment intérieur et d'une immense contradiction. Si l'homme ne regardait qu'à lui-même, il aurait bien lieu de désespérer ; mais, quand on s'est abrité dans le sein du Père céleste, le mystère du péché, loin de nous ébranler, ne fait que nous inspirer un plus vif besoin de la délivrance et élève nos regards vers cette vie future, où les contradictions de la terre se résoudreont dans la lumière du Dieu vivant.

Thèses.

I.

La liberté, méconnue par le panthéisme, est un des attributs essentiels de Dieu.

II.

Le péché est une contradiction.

III.

Il n'y a pas de milieu entre l'autorité souveraine de la Bible, fondée sur l'inspiration littérale, et l'individualisme absolu. Pour peu qu'on admette des erreurs dans la Bible, chacun a le droit de faire son triage, et il ne reste que l'autorité de la conscience et de la raison.

Montauban, juin 1867.

Vu par le Président de la soutenance.

Jean MONOD.

Vu par le Doyen.

G. DE FÉLICE.

Vu et permis d'imprimer :

Le Recteur,

ROUSTAN.



Thèses

I.

La liberté, reconnue par le panthéisme, est un des attributs essentiels de Dieu.

II.

Le péché est une contradiction.

III.

Il n'y a pas de milieu entre l'autorité souveraine de la Bible, fondée sur l'inspiration littérale, et l'individualisme absolu. Pour peu qu'on admette des erreurs dans la Bible, chacun a le droit de faire son triage, et il ne reste que l'autorité de la conscience et de la raison.

Montauban, juin 1887.

Le porteur de l'ouvrage de la bibliothèque.

LEON MONOD.

Vu par le doyen.

G. DE FELMER.

Vu et permis d'imprimer.

Le Recteur,

BOUSTAY.