Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 36 (1948)
Heft: 148

Artikel: Le problème du mal
Autor: Reverdin, Henri
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380497

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 08.01.2026

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

LE PROBLÈME DU MAL

M. Charles Werner a consacré une importante étude à un des sujets qui s'imposent de la manière la plus pressante à la conscience, à la pensée et au cœur de beaucoup d'hommes : le problème du mal [1]. En l'en remerciant, nous tenons à lui exprimer, ainsi qu'aux lecteurs de la *Revue*, notre vif regret d'en rendre compte avec un très long retard.

Le livre, dont une deuxième édition a paru [2], est divisé en six chapitres, où l'auteur a rangé, selon l'ordre qu'il juge progressif, les théories et les doctrines d'un grand nombre de penseurs — philosophes et théologiens — qui ont tenté de répondre aux questions troublantes que pose à l'esprit humain la tragique réalité du mal ; avec concision, très clairement, et dans un style admirable, il expose chacune d'elles, puis il l'apprécie critiquement ; il conduit ainsi son lecteur par une voie ascendante, d'où il découvre toujours plus de vérité, et il l'amène, degré par degré, jusqu'à une conclusion, où il lui présente sa propre conception, qui trouve le principe même du mal dans le désir.

L'analyse qui suit vise à faire connaître — telle que M. Werner l'a écrite — l'émouvante histoire des efforts de la pensée humaine aux prises avec le très redoutable problème du mal.

(1) Charles WERNER, professeur à l'Université de Genève, *Le problème du mal*. Lausanne, Payot, 1944, 126 p.

(2) *Ibid.*, 1946. — Cette édition, qui reproduit le texte de la première, contient cependant une modification (au haut de la page 108) et un fragment nouveau, qui porte sur la mort (page 115).

I. — Sous le terme d'optimisme, l'auteur groupe des théories qui s'efforcent de réduire autant que possible la part du mal, ou de montrer que celui-ci n'existe pas du tout et résulte d'une illusion de notre part. — L'optimisme s'exprime déjà chez Héraclite : « Le bien et le mal sont un », puis chez les Stoïciens, pour qui l'affirmation du mal résulte d'une vue incomplète de l'homme sur l'ordre universel, chez Plotin, qui le considère comme la privation du bien, et encore, en un certain sens, dans la pensée chrétienne, où on le trouve lié à la doctrine de la création *ex nihilo*.

Chez Spinoza l'optimisme apparaît comme absolu. C'est, en effet, de Dieu, Etre souverainement parfait, que toutes choses découlent nécessairement, selon le spinozisme ; aussi le mal n'y est-il, de même que la contingence, qu'une erreur de notre connaissance. — Mais l'optimisme absolu présente de grandes difficultés : « Ce n'est qu'au prix d'une singulière contradiction que Spinoza peut estimer que les choses participent plus ou moins à la perfection de l'essence dont elles découlent avec une absolue nécessité ». L'optimisme absolu « supprime le problème du mal, plutôt qu'il ne le résout ».

La *Théodicée*, par laquelle Leibnitz répond à Bayle, et qu'on peut considérer comme « la somme de l'optimisme », rassemble les idées des Stoïciens, de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin, que le philosophe couronne par l'expression des siennes : le monde est le meilleur des univers possibles, où toutes choses doivent d'exister à une raison de convenance et de perfection ; procédant d'une nécessité morale, les créatures, en tant que créées, sont affectées, dans l'entendement divin, d'une limitation ; le mal, que cette limitation explique, est considéré comme la condition du bien, qu'il sert à augmenter, et qui, d'ailleurs, le surpasse dans l'univers ; permettre le mal comme le fait Dieu, c'est signe de la plus grande bonté. Leibnitz reprend ici la distinction scolastique entre la volonté antécédente de Dieu et sa volonté conséquente. Dieu veut le bien ; mais, de par sa volonté conséquente, il veut le meilleur. Après avoir traité du mal en général, — mal métaphysique —, Leibnitz traite du mal physique, — la souffrance —, qui affecte surtout les hommes, et du mal moral, — le péché —, qui a pour suite la souffrance.

Dans sa *Théodicée*, « le moment le plus important de l'optimisme philosophique », Leibnitz a défini le nécessaire : ce dont le contraire implique contradiction ; puis il a tenté de s'élever au-dessus de la

stricte détermination des êtres et des choses ; mais sa définition, toute logique, ne laisse pas d'engendrer un strict déterminisme ; or, il faudrait maintenir la spontanéité des êtres et leur liberté : actif, le mal ne saurait être une privation ; faisant cette réduction, l'optimisme leibnitzien ne tient pas assez compte « de la terrible réalité du mal et se met en contradiction avec toute l'expérience douloureuse de l'humanité ».

II. — Exprimé dans le bouddhisme, le pessimisme a inspiré à Schopenhauer une doctrine qui distingue, d'une part, le monde de la représentation, d'autre part, le vouloir-vivre, force aveugle, désir irrationnel qui ne trouve jamais d'autre satisfaction que d'être délivré de la douleur... L'absurdité qui est à la base de l'existence se marque, ainsi que s'est exprimé Schopenhauer, par « le divorce essentiel de la Volonté d'avec elle-même » ; le fond de toute vie étant volonté, toute vie est souffrance, et d'autant plus aiguë et plus tragique que les êtres sont plus élevés dans la hiérarchie des vivants. Une telle vérité : la réalité terrible du mal, a été reconnue par la religion chrétienne. Après les descriptions saisissantes qu'il a données de l'existence, Schopenhauer indique que le saint et l'ascète mortifient en eux la volonté et que la mort les fait entrer dans le bienheureux néant, d'où les êtres jamais n'auraient dû sortir.

Ayant rendu hommage à cette « grande doctrine », M. Werner y décèle une ambiguïté dans l'affirmation que la volonté est sans raison, alors qu'ayant admis la vérité du platonisme, Schopenhauer considère le monde des Idées comme la première manifestation de la volonté et, parlant de l'unité de cette volonté, il admet l'accord des êtres, le « consensus naturel » ; aveux, parmi d'autres, que l'absolu, bien loin d'exclure l'intelligence, la contient en soi comme un élément essentiel de sa nature ; or, insérer l'intelligence dans le principe des choses, n'est-ce pas détruire le pessimisme en son fondement même ? Et, bien que ce soit Schopenhauer, qui, « de tous les philosophes modernes, s'est le plus inspiré de la morale chrétienne », le renoncement auquel il nous exhorte nous abîmerait dans le néant, alors que nous devons nous élever à une vie universelle, et, au terme de notre approfondissement, à la vie éternelle.

III. — Quelle que soit la forme qu'on leur donne, le pessimisme et l'optimisme sont tous deux insoutenables ; mais pourrait-on les concilier valablement ?

C'est bien ce qu'Edouard de Hartmann a tenté dans son ouvrage, *La philosophie de l'inconscient* (1869) ; il y prétend opérer la synthèse du pessimisme de Schopenhauer et de la philosophie de Hegel, laquelle peut être considérée comme une forme de l'optimisme : l'absolu, « l'inconscient » comprend en soi la volonté absolue, irrationnelle, et l'idée absolue, rationnelle ; très bon en son essence même, le monde est très mauvais en son existence, qui dépend de la volonté ; la vie, et particulièrement la vie humaine, n'étant possible qu'au prix d'une illusion, l'humanité ne s'en libérera qu'en se résolvant à anéantir la volonté. — Inspirée du désir légitime de tenir compte et de l'irrationalité schopenhauérienne et de la rationalité hégélienne, la tentative de Hartmann ne saurait être considérée comme réussie : au lieu de faire une synthèse, elle n'a procédé qu'à une « juxtaposition ».

IV. — C'est alors vers les doctrines dualistes que M. Werner invite ses lecteurs à diriger leur étude.

Le dualisme a été présenté, de manière radicale en Orient par la religion perse, en Grèce par Empédocle, puis Platon, qui n'a jamais cessé de croire que les choses dépendaient de deux principes contraires : Dieu, principe intelligent, cause de tout ce qu'il y a de bon et de beau, et, en face de lui, un principe obscur, une matière, un désir aveugle et brutal, produisant le désordre et la confusion. Au IIIe siècle de notre ère, le zoroastrisme s'est renouvelé en produisant le manichéisme, qui, mettant au premier plan le problème du mal, a pensé le résoudre par l'affirmation de deux substances primordiales, la lumière et les ténèbres. En un remarquable raccourci, M. Werner évoque la grande diffusion que la doctrine des manichéens et la religion qui s'y exprimait ont prise en Orient, en Occident, dans l'Afrique du Nord (où l'âme de saint Augustin en fut touchée), en Espagne, dans le Midi de la France ... Puis il dirige l'attention vers certaines formes de pensée « manichéennes », telles qu'elles ont été proposées, au XIXe et au XXe siècle, par les philosophes John Stuart Mill, African Spir et Emile Lasbax, le pasteur et professeur Wilfred Monod, l'écrivain H. G. Wells. Dans deux de ses *Essais sur la religion*, J.-St. Mill distingue radicalement le bien et le mal : convaincu que la bonté et la justice infinies sont incompatibles avec sa prétendue « toute-puissance », il admet que Dieu est limité en son pouvoir par des forces mauvaises contre lesquelles il est en lutte dans le monde. — Se refusant à admettre que Dieu veuille le mal

ou le permette expressément, Wilfred Monod ne doute pas qu'il ne s'efforce de l'empêcher, sans y toujours parvenir ; ainsi diminuée métaphysiquement, puisqu'on lui enlève la toute-puissance, la divinité est grandie moralement, puisqu'elle ne veut jamais que le bien. C'est à la fin du monde que Dieu sera tout-puissant ; le vrai Dieu, c'est le Dieu « qui vient ». Que si le monde a été produit par un démiurge, et si le péché y exerce sa puissance formidable, Dieu répond à la prière des hommes et il leur demande de collaborer à son œuvre d'amour. Dans *Le problème du bien. Essai de théodicée et Journal d'un pasteur* (1934), ouvrage de plus de trois mille pages, que M. Werner considère comme « l'effort le plus puissant que la théodicée ait fait depuis Leibnitz », Monod explique pourquoi et comment le problème du bien se trouve remplacé par le traditionnel « problème du mal » ; celui-ci glisse lourdement vers la nuit des origines et des questions insolubles, alors que celui-là, qui traite de ce qui n'est point encore, mais doit exister, « s'élève et s'élance, avec une palpitation d'ailes, vers une clarté victorieuse des ténèbres ». — Et voici les réflexions et les conceptions de Wells, qui du Dieu-nature et du Dieu-rédempteur retient le second, objet des prières des hommes et de leur adoration, Dieu participant en nous à la lutte pour la vie et conduisant l'humanité à la conquête du bien. (*Dieu, l'invisible roi*, 1917, traduit en français en 1918.) — Le philosophe African Spir rejette absolument l'idée que le monde a été créé par Dieu ; d'après ses *Esquisses de philosophie critique* (1887), il institue une opposition radicale entre la nature et la norme logique et morale d'après laquelle l'homme peut la juger ; impénétrable mystère, l'existence n'a point Dieu pour créateur, et la vraie religion sera de connaître Dieu comme principe du monde moral, opposé au monde physique. — Enfin, dans sa thèse : *Le problème du mal* (1919), M. Lasbax explique le monde par la lutte de deux volontés, l'une, de vie, l'autre, de mort.

Le dualisme radical « a le mérite de poser le problème de manière franche et complète, en essayant de faire, dans l'univers, la part du bien et la part du mal » ; il a raison de chercher la source du mal dans un principe qui se trouve à l'origine des choses, de reconnaître le mal comme une puissance active et positive, et d'inviter l'homme à collaborer avec le principe du bien. — Mais voici des erreurs que relève M. Werner : il a le tort de renoncer à « l'affirmation capitale de la philosophie et de la religion, que Dieu est l'unique principe des

choses » ; et d'ailleurs, le « dualisme radical » n'a pas été radicalement dualiste : ne laisse-t-il pas, en général, prévoir que l'un des « principes », le bien, l'emportera finalement sur l'autre, le mal ? Devant le problème de la création, telles doctrines dualistes posent, avant même l'action divine, une matière purement indépendante (et qui se confondrait, semble-t-il, avec le néant), ou active en quelque mesure (et qui serait érigée en un second absolu) ; telles autres n'attribuent aucunement la création au Dieu suprême, mais à l'action d'un démiurge ; telles enfin considèrent la nature, radicalement mauvaise, comme indépendante à l'égard de Dieu. Assurément, déclare fermement M. Werner, il y a dans la nature une force brutale, qui produit la lutte des êtres ; mais, ajoute-t-il, on y discerne partout aussi la collaboration, l'harmonie, la beauté et, chez l'homme, une loi de justice ; c'est du même principe absolu que proviennent la nature et l'humanité. « Ainsi la philosophie ne peut pas abandonner la vérité, que Dieu est le créateur de toutes choses, et c'est de ce point de vue qu'elle doit essayer d'expliquer le mal. Cette tâche, évidemment, n'est pas facile, mais nous sommes convaincu qu'il est nécessaire de l'affronter dans toute sa difficulté ».

V. — L'idée chrétienne du péché originel plonge ses racines dans la tradition hébraïque. L'Ancien Testament s'ouvre par le récit du péché d'Adam. Quant à l'Evangile, — qui ne parle pas de péché originel —, il admet l'existence d'un esprit tentateur, conçu comme le principe du mal en lutte avec Dieu. Jésus est conduit dans le désert pour être tenté par le Diable... Puis, voici les paroles de sa prière : « Ne nous induis pas en tentation, mais délivre-nous du Malin ». C'est à la perfection que les hommes sont appelés : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait ». Entendez encore les paroles sublimes qui furent adressées à la Samaritaine au bord du puits de Jacob : « Quiconque boit de cette eau aura encore soif ; mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif ; au contraire, l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau jaillissant en vie éternelle ».

Le péché originel est posé de nouveau par le premier théologien du christianisme, saint Paul, qui établit un parallèle entre Adam, par qui le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort... *(Epître aux Romains)* et Jésus-Christ, « cause de la rédemption » ; si Dieu a prédestiné des élus, auxquels il communique sa grâce, il semble que saint Paul ait admis que tous les hommes, finalement, seront sauvés.

La théorie ébauchée par l'apôtre « a été développée dans toute son ampleur par saint Augustin, qui a été le grand docteur du péché originel, de la grâce et de la prédestination ». Dans la *Cité de Dieu*, le Diable même est un ange déchu avant la première faute de l'homme. Tous les anges ont été créés bons, mais certains d'entre eux, ayant à leur tête le Diable, se sont détournés du Créateur ; c'est de cette double société angélique que résulte l'opposition de la Cité des hommes ou de la terre et de la Cité de Dieu ou du ciel, et toute l'histoire humaine n'est rien d'autre que le combat qu'elles se livrent. Au Jugement dernier, séparés des réprouvés, qui brûlent éternellement dans les flammes, les élus verront Dieu face à face, dans une transparente clarté.

Les Réformateurs restaurèrent la pensée de saint Paul et de saint Augustin en mettant au fondement de leur pensée la doctrine du péché originel. Dans l'âme de Luther, le principe de la Réforme, c'est le sentiment du péché, cette angoisse dont l'homme est saisi quand il est séparé de Dieu ; et seule, la grâce divine peut le sauver. Ayant distingué fortement la foi et les œuvres, Luther fut conduit au problème de la liberté ; mais déjà dans son petit livre de la *Liberté chrétienne* (1520), il la présente de telle manière qu'elle paraît exposée à de grands dangers. Quatre ans après, Erasme ouvrit un débat en publiant un traité où il s'efforçait de concilier la toute-puissance de Dieu et la libre initiative de l'homme ; à quoi Luther répondit par le *De servo arbitrio*, où il nie la liberté. — C'est l'*Institution chrétienne* de Calvin qui donne l'exposé le plus clair et le plus complet de la doctrine protestante : le péché originel, dû à la désobéissance d'Adam, a été une infidélité accidentelle, mais, le premier homme étant la souche ou la racine de tout le genre humain, sa corruption a entraîné celle de tout le genre humain. Réduits en servitude par la chute, les hommes, sans le secours de la grâce, ne peuvent plus se porter que vers le mal. — Avant le péché, Adam n'avait, d'après Jansénius, aucun désir mauvais ; s'il est tombé, ce fut par le libre choix de sa volonté ; par son acte, il a corrompu le désir non seulement en lui, mais dans toute la nature humaine, que seule la grâce peut relever. Port-Royal accepta la doctrine augustinienne du jansénisme, et voici comment Pascal s'exprima sur la transmission du péché originel : « Certainement rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine ; et cependant ! sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le

nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme ; de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme ».

C'est par la faute de l'homme que le mal a été introduit dans le monde, telle a été l'affirmation de Rousseau. Et Kant, qui a subi l'influence du penseur genevois, élabora la doctrine du mal radical, lequel a son origine dans le penchant qui entraîne l'homme à mettre l'amour de soi au-dessus de la loi morale ; d'ailleurs, ce penchant au mal demeure impénétrable pour nous, le fond originel de l'homme étant une disposition au bien. En fait, la conversion, la régénération est possible ; par un acte de liberté, et grâce à des efforts continuels vers le bien, nous pouvons rétablir la suprématie de la raison sur la sensibilité. — A la suite de Kant, des philosophes de la Suisse romande, Charles Secrétan, Ernest Naville, ainsi que le Français Charles Renouvier, ont développé des conceptions où ils mirent l'accent sur la chute comme principe explicatif du mal, cependant que le Danois Sören Kierkegaard mettait également au premier plan l'idée du péché originel, « l'angoisse » étant le moyen par lequel l'homme, surmontant le péché, parvient au salut. Kierkegaard marquait, comme on le sait, une différence « absolue » entre le Dieu transcendant et l'homme déchu, qui ne peut recevoir la révélation que dans la douleur. Ici, M. Werner résume les thèses de la « théologie dialectique », qui, dans l'œuvre de Karl Barth, affirme, elle aussi, la transcendance de Dieu, l'absolue différence du divin et de l'humain, et accuse l'opposition entre un premier terme négatif : l'Adam, auteur supra-temporel de la chute, l'homme réprouvé, et un second terme, positif : Jésus-Christ, en qui l'homme est éternellement un élu.

Ainsi la doctrine du péché originel s'est maintenue depuis saint Paul jusqu'à nos jours « et nous apparaît comme le premier et le dernier mot de la théologie chrétienne ». Mais résout-elle le problème du mal ? M. Werner approuve cette doctrine en ce qu'elle affranchit la pensée des difficultés d'un dualisme radical, en ce qu'elle caractérise le mal moral comme une puissance active, positive chez l'homme, et en ce qu'elle proclame — profonde vérité — que le pécheur ne peut être sauvé qu'en se réconciliant avec Dieu ; mais il la désapprouve de poser l'unité, sans doute réelle, du genre humain au détriment de la pluralité des êtres, dont elle a tort d'abolir, en somme, la liberté ; or la liberté « est l'essence de l'esprit, tel qu'il se montre chez l'homme ». En considérant l'être humain dans son état actuel, comme foncière-

ment corrompu et privé de liberté, la doctrine du péché originel coupe le lien qui le rattache à Dieu, et elle « se montre infidèle à la pensée fondamentale de l'Evangile. La première pensée du christianisme avait été l'union de l'homme et de Dieu ». Aussitôt tombée dans le milieu humain, cette idée s'est brisée, et l'homme a été considéré comme totalement dépouillé de son originelle participation au divin, et entièrement mauvais, tandis qu'il a gardé une étincelle de la source de lumière dont sa nature provient. « La doctrine du péché originel, de la grâce et de la prédestination, par la manière tout extérieure dont elle conçoit le rapport entre l'homme et Dieu, est une étrange transformation de la pensée de l'Evangile ». En outre, la doctrine ne rendrait compte que du mal moral et non du mal dans la nature ; sans prétendre qu'elle est entièrement mauvaise, « on ne peut méconnaître qu'il y a dans la nature, en dehors de l'homme, une nécessité violente, un vouloir-vivre aveugle et brutal ». Faut-il admettre que le péché a été aussi commis dans le monde animal ? Ou, faisant « trop d'honneur à l'homme », le considérer, lui, comme la source de cette force universelle qui paraît déchaînée dans le monde ? Ou encore, pensera-t-on, avec saint Augustin, que la chute de l'homme a été précédée par celle de l'ange ? Mais alors, ou bien le « Diable » est le principe du mal, tel qu'il existe de toute éternité (on retomberait dans le manichéisme que saint Augustin a voulu surmonter en admettant que l'ange déchu avait été primitivement créé bon), ou bien le Diable symbolise un élément de la nature divine que la création a fait apparaître comme détaché du monde (et la chute serait alors inséparable de la création).

Cette dernière idée est enveloppée dans certaines doctrines « dont l'examen nous amènera peut-être à la solution de notre problème ».

VI. — Dans la philosophie élaborée sous l'influence de la Réforme par Jacob Bœhme, on trouve l'idée qu'il y a dans la nature divine un élément obscur qui fournit le principe du mal ; or, Dieu étant le principe de toutes choses, c'est en lui que ce qui nous apparaît dans le monde comme un mal doit avoir sa source : il enferme une force violente, une terrible puissance de colère, sans laquelle il ne serait pas la cause universelle du mouvement et de la vie ; cependant, en Dieu, la puissance obscure n'engendre aucun mal, car elle est toujours surmontée par la lumière et transfigurée en joie éternelle... Si, depuis Boehme, la philosophie allemande a constamment eu le regard fixé sur le problème du mal, c'est Schelling qui a repris l'idée

de la complexité de la nature divine. Distinguer l'être en tant qu'il existe véritablement et l'être en tant qu'il est seulement le fondement de l'existence, situer l'existence divine dans la nature de Dieu, comprise comme une tendance obscure, un désir qui aspire à l'intelligence, considérer les choses comme rattachées à cette base, et concevoir, au fond de tout, un désordre qui peut toujours faire irruption, — l'ordre ne pouvant être introduit que dans un être qui était à l'origine désordonné —, voilà ce qui permet de comprendre le mystère de la nature humaine : venu du fond obscur de l'existence, séparé de Dieu, l'homme possède une volonté propre, désir aveugle, qu'il peut transfigurer par la lumière de l'intelligence en volonté universelle. Mais, — revers de la grandeur humaine —, l'union des deux principes, indissoluble en Dieu, peut se rompre en l'homme, si, renonçant à la volonté universelle, il retombe dans sa vide agitation : « le désir, qui devait servir de base à l'esprit, s'érige lui-même en but absolu et se révolte contre l'esprit » ; le mal provient non pas du fondement obscur de l'existence, qui ne peut qu'induire en tentation la créature, mais d'une faute positivement commise : le péché originel consiste en ce que l'homme, de toute éternité, a donné la préférence au particulier sur l'universel, mais la conversion reste possible pour lui ; le mal, ajoute Schelling, est la condition nécessaire du bien ; les choses sont régies par la loi de la personnalité ; tout être suppose une force qui lui résiste, et c'est par le moyen de cette opposition qu'il s'élève à l'existence personnelle ; Dieu lui-même trouve dans sa nature le fond obscur de l'existence qu'il transfigure : le tumulte en lui des forces aveugles est nécessaire pour qu'il crée en lui l'absolue Personnalité. « Pour que le mal ne fût pas, — ainsi s'achève l'exposé de M. Werner sur la pensée de Schelling —, il faudrait que Dieu lui-même ne fût pas ».

Si l'on considère que c'est Boehme qui a, la première fois, proposé l'idée de la complexité de la nature divine, principe de lumière et d'amour, et puissance obscure et violente, « on peut estimer que le cordonnier-philosophe de Görlitz apportait par là une contribution décisive à la solution de notre problème » ; mais Boehme n'a pas aperçu tout le parti qu'on pouvait tirer de cette idée, et sa pensée est restée enveloppée dans le tissu du mythe. — Et comment Schelling n'a-t-il discerné le mal qu'en l'homme, et pas du tout dans la nature ? M. Werner s'étonne qu'il ait mutilé sa doctrine, bien qu'il ait admis que toutes choses renferment le principe de violence et de

désordre qui constitue la base de l'essence divine ; il regrette, en ce qui concerne la liberté, que Schelling ait, avec Kant, invoqué un acte unique, qui enchaînerait l'homme au plus implacable déterminisme. Surmontant la contradiction que le philosophe de Königsberg avait marquée entre la liberté et le temps, la théorie devra faire comprendre « que le mal moral a sa cause dans notre liberté, et que pourtant la vraie et complète liberté ne produit jamais que le bien ».

VII. — L'étude que M. Werner a faite des doctrines résumées jusqu'ici l'a convaincu que pour résoudre le problème du mal, « il faut indiquer en Dieu un élément pouvant apparaître dans le monde comme le principe du mal. Cet élément, c'est le désir, qui est la base organique de la vie divine, de même qu'il est la base organique de tous les êtres ». Dieu n'est pas une pure intelligence ; il renferme en lui un principe plus profond ; l'idée de la complexité de la nature divine, « voilà l'idée juste contenue dans la notion de Trinité, élaborée par la théologie chrétienne ». Désir, Intelligence, Amour, tels sont les trois composantes dont, en termes philosophiques, est faite cette complexité divine. C'est parce qu'il porte en lui la force du désir, élevé à la hauteur sublime de l'amour, que Dieu est créateur ; une pure intelligence ne pourrait rien créer. Puissance de création même chez les êtres particuliers, l'amour, en Dieu, est créateur de manière absolue, et c'est pourquoi la vie divine s'accomplit dans la joie. « Par un acte d'infinie générosité, Dieu produit en lui des êtres autres que lui, et c'est sur ces êtres que s'exerce son amour éternel. Par là il achève sa propre nature. Sans la création, sans le monde créé, Dieu ne serait pas Dieu : il ne serait qu'une lumière froide, brillant au sein d'une immense solitude, mais non pas cette flamme ardente qui fait jaillir de soi la multitude des êtres qu'elle veut associer à sa gloire ».

Mais il serait « contradictoire » que les créatures eussent la même perfection que leur Créateur ; en raison de leur imperfection originelle, elles existent d'abord comme dépouillées d'elles-mêmes et de leur propre nature : matière sans forme, simple virtualité, elles n'atteindront à leur achèvement qu'au prix d'une longue évolution ; tandis qu'en Dieu le désir est perpétuellement achevé par l'intelligence, en elles le désir aveugle est séparé de l'intelligence, et la création semble opérer « une décomposition de l'essence divine » : le fond obscur paraît séparé de la partie lumineuse, la matière de la forme, le réel de l'idéal. L'apparition des êtres particuliers divise le désir d'avec

lui-même ; le réel étant en dehors d'eux, il est inévitable que, chacun voulant s'approprier l'univers entier, il se produise de terribles heurts et des contrariétés furieuses ; le désir, dans sa brutalité, remue, à l'origine du monde, l'énorme chaos ; puis, quand se développe la vie, il produit les monstres gigantesques ; plus tard encore, il fait apparaître l'homme, — un loup pour l'homme —, et il déchaîne la guerre, « qui s'étend, comme une écharpe sanglante, sur toute l'histoire de l'humanité ». Et cependant, l'on doit avouer que la philosophie n'a guère reconnu dans le monde la force terrible du désir, qui paraît tombé du sein de Dieu ; le plus souvent, elle a fermé les yeux sur la puissance obscure « qui est la base de l'être » : elle n'a voulu voir dans les choses que l'intelligence. Sans doute, Platon constate les effets d'une « cause vagabonde », mais il en reste au dualisme ; et Schopenhauer, qui pose le vouloir-vivre comme l'absolu, n'a pas vu que le désir n'est qu'un élément de la nature divine, et qui paraît détaché du monde. C'est justement ce détachement qui est exprimé par l'idée chrétienne de la chute. « L'ange tombé, c'est le désir, qui appartient à l'essence divine, mais qui se trouve dans le monde comme livré à lui-même ». La chute, ce n'est pas un accident qui aurait pu ne pas se produire ; « c'est une conséquence nécessaire de la création », laquelle « devait entraîner l'apparence de cette rupture, que la théologie a décrite comme la révolte de l'ange ». Cependant, cette rupture n'a pas détruit l'unité première. « La terre était informe et vide ... », écrit l'auteur sacré, mais il ajoute : « L'esprit de Dieu se mouvait au-dessus des eaux ... ». Sous l'empire de l'intelligence, les choses sont ordonnées selon des lois d'harmonie. « Après un long et douloureux développement, l'intelligence s'est incarnée dans l'homme, et même une fois l'amour, comme un éclair miraculeux, est descendu sur la terre ». En produisant le mouvement des êtres, la création a produit le temps ; la chute qu'elle implique est un passage de l'éternité au temps ; l'éternité : vie de Dieu, où le désir, sans cesse achevé par l'intelligence, est pur amour, vie de l'Etre qui ne dépend que de lui-même, « qui produit et possède tout le réel à l'intérieur de lui-même, sans jamais rien perdre de sa bienheureuse plénitude »; le temps : la vie des êtres pour lesquels tout le réel est extérieur, qui recherchent avidement ce qu'ils n'ont pas en eux-mêmes, et qui ne peuvent conserver, « autrement qu'en image », les richesses qu'ils ont acquises. Néanmoins le temps « est enveloppé par l'éternité » ; et, si nous glissons, ordinairement, à la surface

de l'être, il nous est possible, par la liberté, de pénétrer, à chaque instant, « dans une région plus profonde ».

Ainsi, le mal métaphysique consiste dans la limitation originelle des créatures. Conséquence de la création, il résulte de la séparation qui paraît s'être produite, non pas en Dieu, mais dans les êtres créés, entre le désir et l'intelligence. Le mal physique en découle : de par leur essentielle limitation, les êtres sont soumis à la loi de la naissance et de la mort : douleur, maladie, mort, voilà le mal physique, qui tient à la condition même des êtres créés. C'est principalement la mort qui semble manifester le mal physique. « Cependant, nous devons reconnaître que la mort fait partie intégrante de la vie telle qu'elle apparaît chez les êtres particuliers » ; elle revêt pour nous cette signification bien claire que les êtres ne sont rien par eux-mêmes, Dieu ayant seul le droit d'exister. Si telle est notre condition, nous devons vivre non par nous-mêmes et pour nous-mêmes, mais par Dieu et pour Dieu en espérant que la grâce toute-puissante « nous ressuscitera d'entre les morts pour nous associer, dans la lumière, à la gloire éternelle de Dieu » (2e édition, p. 115).

Ce n'est que chez l'homme qu'apparaît le mal moral, et le problème qu'il pose se trouve lié à celui de la liberté. Tandis que les animaux sont assujettis aux objets, qui, chacun dans sa particularité, les fascinent, l'homme a le pouvoir de se libérer de leur immédiate sollicitation ; « le principe essentiel de la vie humaine, c'est la liberté, c'est-à-dire l'indépendance du désir à l'égard des objets extérieurs. C'est parce qu'il est doué de liberté, que l'homme est doué d'intelligence ». A vrai dire, les animaux ont quelque intelligence si, avec Edouard Claparède, on entend par là la faculté de s'adapter à une situation nouvelle ; l'intelligence implique, chez eux déjà, un certain détachement du désir à l'égard des objets extérieurs, mais l'homme atteint, lui, le degré décisif, qui permet le langage et la liberté. Au-dessus, voici la liberté qui comprend et qui veut l'unité des êtres. Le privilège de l'homme, — qui, d'abord, a distingué son moi de toutes les autres choses —, c'est, en effet, de pouvoir résister à l'entraînement des passions, s'élever au-dessus de la discorde et atteindre à la vie de l'amour. La liberté renferme un principe universel, qui produit l'accord des êtres. Au-dessus de la Cité des hommes, déchirée par les guerres, elle établit la pacifique Cité de Dieu. Qu'on se rappelle bien que, selon M. Werner, la personnalité n'est pas fondée sur la seule intelligence, « comme le voudrait la théorie classique.

La personnalité requiert un fondement plus profond que l'intelligence : elle suppose la force du désir. » Par l'intelligence, l'homme comprend l'unité qui *est* ; comme personnalité, il tend à l'unité qui *doit être*. Dès lors, le mal moral se produit quand l'homme, restant au premier degré de la liberté, met sa liberté et son intelligence au service du désir élémentaire, qui l'entraîne dans la lutte contre les autres êtres. Et M. Werner de marquer, en termes énergiques, la puissance du mal moral : « En fait, écrit-il, le mal se présente dans la vie humaine avec une intensité particulière. Sans doute, dans la nature, il y a des choses atroces ; les êtres se dévorent les uns les autres, et certains drames de la vie animale peuvent nous émouvoir fortement. Néanmoins, c'est dans l'homme, cet être doué d'intelligence, que le mal prend un caractère révoltant. La méchanceté humaine, qu'elle se manifeste par une sauvage brutalité ou par un raffinement de cruauté, revêt parfois un aspect véritablement diabolique : le mal apparaît dans toute son horreur, comme une force violemment opposée à la bonté divine... » Après avoir ainsi caractérisé le mal comme diabolique en son paroxysme, M. Werner estime que les événements qu'il suscite alors, les crimes, les abominations ne viennent pas de Dieu, lequel ne les a ni voulus, ni permis. « La force qui a été à l'œuvre est une force brutale et perverse, contraire à l'ordre divin. Il n'en résulte pas, d'ailleurs, que l'origine de cette force doive être cherchée dans un premier principe radicalement autre que Dieu. D'après la théorie que nous avons esquissée, la source s'en trouve dans l'essence divine elle-même, où la force dont nous parlons n'est rien d'autre que pur amour. C'est la création qui a fait apparaître cette force comme détachée de l'essence divine et terriblement déchaînée dans le monde, où elle peut se retourner contre le principe qui lui a donné naissance. Alors, les maux qu'elle engendre ne sauraient être considérés comme voulus par Dieu. » Quant aux autres événements, — ceux où la méchanceté humaine n'intervient pas de cette manière diabolique —, on peut penser qu'ils rentrent, en quelque sorte, dans l'ordre universel : « Ce n'est pas en vain que les âmes religieuses ont toujours trouvé la plus grande consolation dans l'idée que Dieu n'est pas absent des événements, fût-ce les plus douloureux, qui leur arrivent. Et même si la philosophie ne devait jamais parvenir à expliquer leur croyance, les âmes continueront à penser qu'elles reçoivent tout, jusque dans les plus épaisses ténèbres, d'une puissance d'amour insondable, qui les appelle à sa lumière. »

Qu'il soit d'ailleurs d'une beaucoup moindre violence encore, le mal moral a toujours sa racine dans l'amour-propre, amour de soi, ou encore dans l'orgueil qui persuade à l'homme de refuser à Dieu le devoir d'obéissance et de se séparer ainsi de lui ; sa liberté confère à l'homme le pouvoir de se détacher « des choses extérieures », et sa vraie liberté le fait parvenir à la vie de l'intelligence et de l'amour ; cette liberté-là n'est jamais cause que du bien ; elle ne peut nous ouvrir que la vie parfaite et bienheureuse.

C'est la magie de l'art, que de nous faire pressentir une existence où le mal n'aurait point de place : la beauté est-elle atteinte, le désir s'y repose « avec délectation » ; et cependant, c'est à l'amour qu'est réservé le suprême achèvement du désir, ce que Platon avait compris et que le christianisme montra d'une manière encore plus profonde. « Quand le désir, transfiguré par la liberté, devient amour, il s'épanouit dans la joie et dans la vie éternelle. Alors toutes les divisions sont effacées, et le mal est définitivement aboli. Les êtres font à l'Etre le sacrifice de leur existence particulière. Le monde est accompli dans la parfaite unité, et Dieu se manifeste glorieusement comme étant tout en toutes choses. »

Remarques finales

Nous nous sommes efforcé d'analyser l'ouvrage de M. Charles Werner d'une façon assez exacte et complète pour que tout lecteur puisse voir par quelles théories et doctrines les « réalités » et les « valeurs » ont été caractérisées et confrontées ; y avons-nous réussi, chacun est en mesure de se demander s'il fera sienne l'une des solutions proposées, s'il en cherchera, peut-être dans l'angoisse, une nouvelle, ou s'il en viendra à penser que le problème ne peut être résolu, ni même posé en des termes qui égalent ses « données » ; mais tous, nous en sommes certain, seront reconnaissants à M. Werner d'avoir discuté un sujet qui, actuel en toute époque, s'impose à notre temps avec une terrifiante insistance.

Qu'il nous soit permis de présenter ici quelques réflexions à ce sujet.

Certains hommes combattent, d'emblée et de front, souffrances, hontes et fléaux : qu'ils y soient entraînés par des remords, par

l'indignation, la révolte, qu'une sympathie généreuse ou la pitié les animent, c'est immédiatement qu'ils entreprennent, — pour la poursuivre leur vie durant —, la lutte contre le mal et pour le bien, en eux-mêmes comme en faveur d'autrui. — On les en admire ! Et, si tels de ces lutteurs s'étonnent que d'autres hommes consacrent une partie de leur temps à... réfléchir, on n'en est pas surpris : il y aurait tant à faire, il serait si nécessaire d'agir, et vite ! — Cependant les problèmes, eux aussi, sollicitent les consciences et les énergies, ces problèmes dont Charles Secrétan rappela qu'ils étaient « des douleurs et des devoirs ».

A quelles exigences idéelles et suprêmes la pensée humaine devrait-elle pouvoir satisfaire pour que le problème du mal fût posé dans la totalité, dans la plénitude de ses données ? Il faudrait, tout d'abord, nous semble-t-il, qu'elle pût acquérir la connaissance complète et sûre de ce qui a été, et de ce qui est, prévoir même ce qui sera. Or, tout esprit accueille comme vérités des erreurs, qu'il ne parvient pas toujours à discerner comme telles, et, d'autre part, il reste cerné de larges zones d'ignorance ; ainsi — constatation très banale ! — aucun philosophe, aucun théologien, nul savant, personne ne possède la connaissance totale de l'ensemble du « réel », qui serait précisément requise pour en juger.

Si néanmoins l'on tente d'apprécier ce que l'on tient pour la réalité, l'on doit se demander à quel ordre de référence il faut se rapporter. Imaginons quelqu'un qui se replierait dans son individualité la plus exiguë pour s'y cantonner : tant qu'il goûterait des plaisirs, il aimerait... le monde ; mais, qu'il endurât douleurs et peines, et qu'il dît : « Je souffre ; oh ! que mauvaise est la vie ! », si pathétique que pût être ce soupir, ce sanglot, ou ce cri, il ne donnerait qu'une réponse bien partielle à notre « problème ». Pour s'en saisir de façon moins incomplète et partiale, les hommes ne doivent-ils pas tendre à s'affranchir de leurs limitations, à triompher de leurs faiblesses pour rectifier leurs erreurs et restaurer, autant qu'il dépend d'eux, l'ordre intellectuel, moral et spirituel qu'ils ont ébranlé ? Cependant, quoi qu'ils fassent, les appréciations qu'ils porteront sur ce qui « a été » et ce qui « est » ne s'appliqueront pas à ce qui serait, idéalement, tout leur objet. — Et que dire de l'avenir ?

Mais supposons que l'univers fût connu en chacune de ses manifestations, quelles appréciations son ordonnance et ses désordres requerraient ou autoriseraient-ils ?

Le problème de l'estimation se pose légitimement à propos des réalités connues, connaissables (voire inconnaissables ?) et des idéals conçus, réalisables ou non ; et, débordant les domaines des religions, des morales, des arts, c'est toute la vie de l'esprit et tous ses « problèmes » qu'il met en discussion. Aussi ne s'étonnera-t-on pas qu'il ait été « résolu », au cours de l'histoire, selon des conceptions variées, diverses, même opposées. Tous les théologiens, ni tous les philosophes, ni ceux qui pensent de manière plus naïve et spontanée ne s'accordent dans leurs affirmations quant à l'Etre ou en leurs jugements sur ce qu'ils considèrent comme le réalisé, le devenu, le devenant, le possible, le probable, les valeurs... A lire l'exposé si lucide de M. Werner, ne voit-on pas que telles conceptions générales commandent les notions de bien et de mal, alors qu'en d'autres cas ce sont des expériences préalables et les idées du bien et du mal par quoi elles s'expriment qui fondent les grandes spéculations ?

Par rapport à quoi les estimations sont-elles faites ? A quoi, à qui se rapportent-elles d'après les vastes systèmes d'idées et de sentiments où des penseurs ont cherché à tout embrasser de l'univers, à tout comprendre de son histoire, et cela tout particulièrement depuis les origines de la vie ? Le plus généralement, elles prennent en considération les êtres dotés de sensibilité, d'affectivité, d'intelligence et de volonté : les hommes, précisera-t-on. Le problème serait donc posé par l'homme... à propos de l'homme. Vue trop humaine ! Evoquons avec Schopenhauer les souffrances, si pitoyables, des animaux. Et ajoutons, avec M. Werner, que d'autres êtres, angéliques ou diaboliques, sont peut-être mêlés au drame universel, et que des philosophes ont porté le mal jusqu'en Dieu lui-même en lui attribuant une nature complexe ou en pensant qu'il s'attriste de certaines conséquences de sa généreuse initiative de Créateur. Alors le problème n'est valablement posé et discuté que si l'on tient compte de tous les êtres, connus et inconnus, exposés aux souffrances, aux douleurs, aux peines, capables d'erreurs, de fautes et de remords, ou de cela tout ensemble. Quant aux disharmonies du cosmos, bouleversements, cataclysmes, fâcheux « hasards », faut-il penser qu'ils relèvent de la discussion du problème du mal dans la seule mesure où ils affectent directement des êtres doués de conscience ?

A quelle instance suprême l'homme peut-il s'en rapporter ? A Dieu, à l'univers, à l'idéal, à des normes ?

Comme sous les autres aspects où le problème doit être étudié, l'exposé de M. Werner présente ici des doctrines divergentes. Autre chose, en effet, est d'interpréter le monde et la vie comme l'expression de l'intelligence, l'effet d'une volonté inconsciente, le composé hétérogène, le médiocre compromis entre des normes pures et de dures réalités, ou comme le lieu d'une immanence divine ; autre chose de distinguer l'Etre transcendant et la réalité qui en dépend : totalité... moins Dieu, de « réaliser » entre Dieu et l'homme une « absolue différence », ou de trouver la source de toutes choses dans l'absolue perfection.

Pourquoi, par qui, où, quand, comment le mal est-il devenu si cruellement réel ?

C'est sur le plan métaphysique que la plupart des auteurs pensent saisir le mal en son « origine » : dans l'Etre souverainement parfait, le vouloir-vivre originel, l'Absolu, qui est l'inconscient de la volonté, dans un principe obscur et matériel, une substance primordiale, un élément obscur et divin. Si de telles conceptions semblent considérer le mal comme réel ou possible avant même l'homme, le mal est fait, ou du moins commencé avant, si l'on peut ainsi parler, le devenir historique ; mais la doctrine du péché originel évoque un clair et innocent matin, après lequel l'être créé par Dieu tomba en entraînant dans sa chute l'humanité toute entière.

Pour M. Werner, c'est en Dieu lui-même qu'il faut indiquer un élément pouvant apparaître dans le monde comme le principe du mal ; cet élément, c'est, on s'en souvient, le désir, qui serait la base organique de la vie divine, comme celle de tous les êtres. Dans son avant-propos, l'auteur avait écrit : « ... L'affirmation que les choses ont leur source dans l'absolue Perfection, est l'affirmation capitale de la philosophie, comme elle est l'affirmation capitale de la religion ». La perfection serait donc la suprême référence d'après laquelle doivent être jugés tous les êtres et les manifestations multiples, atroces, médiocres ou sublimes de leurs volontés.

Si nous saisissons bien les déclarations de M. Werner, deux conceptions se trouvent, nous semble-t-il, en présence ; celle d'une perfection tenue pour réelle de manière intemporelle et absolue, et celle d'une nature complexe, en Dieu même. Animée du désir, ne doit-on pas penser que cette nature reste privée (pour un temps ?) de l'objet de son désir, et, partant, de la joie de le posséder ? Sans doute, le profond interprète d'Aristote qu'est M. Werner a-t-il

rappelé que le stagirite avait parlé de Dieu comme d'un être vivant, et dont la vie était d'éternelle joie ; « or, poursuit notre auteur, la vie suppose le désir, qui est le principe de son mouvement, et la joie, elle aussi, suppose le désir et l'accomplissement du désir ».

Cependant, en termes d'humanité, s'il jouit de son espoir, l'être qui désire ne souffre-t-il pas d'une privation tant qu'il désire, et d'une inquiétude lorsqu'il doute d'obtenir cela même qu'il voudrait ? Que si l'on envisage Dieu, par analogie, comme un être désirant, n'insinue-t-on pas en lui une privation, privation temporaire ou définitive, suivant que son vœu se réalise ou ne le fait pas ? Et cela se concilie-t-il avec l'absolue Perfection ?

A vrai dire, Dieu, en qui coexistent le désir, l'intelligence et l'amour, élève le désir « à la hauteur sublime de l'amour » ; mais, dans les créatures, le désir s'est manifesté (il continue à le faire) de façon anarchique ; et voici qu'en des pages dont on ne saurait admirer trop la tragique beauté, M. Werner évoque les imperfections — souffrances, violences, luttes sanguinaires — qui se manifestent dans les existences des animaux, puis, avec d'autres imperfections, les fautes, les hontes et les crimes qui souillent la vie des hommes, dont la destinée est cependant, malgré tant de maux, « de parvenir à la vraie liberté, à la vie de l'intelligence et de l'amour ».

Si, conservant ici le mode de l'analogie, l'on se prend à songer à ce que Dieu avait désiré, comment n'être pas attristé de la douloureuse et constante déception dont il souffre ? Ainsi donc, l'Etre parfait serait affecté originellement d'une certaine privation, puis, dans le devenir temporel, de souffrances positives.

Même si la pensée humaine est, comme pour notre part nous le croyons, incapable de concevoir la perfection dans sa pureté et sa plénitude, ne se résout-elle pas par avance à en dégrader l'idée en instituant en Dieu, « souveraine perfection et amour », un élément qui peut apparaître dans l'univers comme le principe du mal, mal dont l'originelle possibilité est devenue troublante et cruelle réalité avant même l'avènement de la liberté.

La pensée de l'homme ne se trouve-t-elle pas engagée dans des difficultés insurmontables ?... Et cependant, elle ne saurait, inerte, rester figée ; sa loi n'est-elle pas d'exercer son activité selon l'ordre du meilleur ?

Nous avons entendu cette exhortation du Christ : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait », et l'écho de ces paroles,

tantôt puissant, tantôt affaibli, parvient à beaucoup d'humains en leurs journées douloureuses, révoltées, amères, ou réconciliées et heureuses. Mais qu'ils s'efforcent vers le bien, et qu'il leur soit accordé de le réaliser quelque peu, qu'ils soient saisis d'admiration devant la magnificence du monde, émus de reconnaissance à l'égard des œuvres de l'Esprit, et que, dans leurs intuitions les plus religieuses, ils se sentent comme pénétrés par la grâce de l'Amour, nous n'oserions pas affirmer qu'ils aient pour autant trouvé l'explication du mal. Si décidés qu'ils puissent être de la chercher sans relâche, peut-être leur tâche est-elle avant tout, en s'efforçant vers la vérité et la beauté, de discerner le bien, puis de l'accomplir. Au commencement l'action, et durant tout le devenir l'action...

Nous terminerons donc ces brèves remarques en reconnaissant que, si dès les années de notre jeunesse, et sans cesse depuis lors, le problème du mal s'est posé, imposé à nous comme le problème des problèmes, jamais nous ne sommes parvenu à saisir, à enclore dans une théorie explicative, le mystère de l'Etre.

N'est-ce pas une raison pour nous d'exprimer notre gratitude aux penseurs, qui, tel M. Charles Werner, tentent de l'éclairer et d'affirmer avec eux qu'en dépit de tout l'irrationnel qui blesse la conscience, le cœur et la pensée, mais qui les aiguillonne, l'Amour, don ineffable de Dieu, est la loi suprême qui devrait, qui doit régir les mondes.

Henri REVERDIN.