

LE MAL

*Nous ne chercherons pas, dans les pages qui suivent, à aborder tous les problèmes classiques liés à la notion de mal: par exemple la question du "mal absolu", celles de savoir si l'on peut vouloir le mal pour le mal, si le mal est ou non enraciné dans la nature humaine , etc. Lorsque l'on pense au "problème du mal", c'est souvent d'abord à une de ces questions que l'on pense, ou à une de leurs formes singulières: pourquoi encore et partout des guerres ? y a-t-il toujours eu des martyrs et des bourreaux et pourquoi ? qu'est-ce qui arme les tortionnaires, sont-ils humains ou inhumains, démoniaques ou fonctionnaires ? , etc. Ces interrogations, essentielles, débordent pourtant la notion même de mal ou la présupposent. Les questions psychologiques, anthropologiques ou métaphysiques liées à la méchanceté peuvent ainsi être abordées légitimement sans la notion de mal et indépendamment de sa légitimité. C'est pourquoi nous tenterons seulement de poser ici une question, plus modeste, mais qui est à tous égards antérieure à celles-là, celle de savoir dans quelle mesure le concept même de mal est légitime. C'est seulement par le biais de cette question préalable que nous envisagerons la notion, sans prétendre aucunement aborder tous les autres problèmes qu'on lui associe spontanément. Nous ne prétendrons pas non plus, par conséquent, à une quelconque exhaustivité dans l'usage des références historiques. Qu'on ne s'étonne donc pas de l'absence de tel ou tel — Hume, Hegel, Schopenhauer ou Nietzsche par exemple, dont l'importance pour la question du mal est pourtant indéniable. Les thèses de ceux qui sont cités ne seront de toutes façons examinées ni par souci d'exactitude historique ni dans toutes leurs conséquences doctrinales, mais seulement dans la mesure où elles paraîtraient, avec l'inévitable part d'arbitraire que suppose toute décision, être les jalons nécessaires pour répondre à notre question * .*

Le mal existe-t-il ? Question absurde, dira-t-on: le mal est là, présent

* Que Bernard Sève dont les avis ont, comme toujours, beaucoup compté, soit ici remercié.

partout, il suffit de regarder le siècle, ou d'ouvrir le journal, ou même d'avoir un peu vécu, comme on dit, pour n'en pouvoir douter. A quoi bon ébaucher la liste des doléances, les faits ne manquent pas, ni les mots pour en parler: la littérature l'atteste, elle qui se nourrit du mal et souvent sur un ton plus juste et élevé que la philosophie. Ce qui manque peut-être à la philosophie pour penser tout ces maux réels, c'est le ton juste, c'est-à-dire la *distance* adéquate: on ne peut se permettre de réduire le mal à quelques abstractions (le Malheur, le Crime) de peur que ce point de vue trop général, cette "presbytie" constitutive qui rend possible la discursivité philosophique, soit impropre à saisir son objet, le mal, et pour tout dire indigne de lui: car comment y comprendrait quelque chose celui qui se contente, en métaphysicien de cabinet, d'y voir un problème épineux bien excitant pour l'esprit ? Mais on n'ose pas non plus citer des cas trop concrets qui pourtant se bousculent à l'imagination, moins par peur du pathétique que de crainte que ces souffrances singulières — en quoi consiste pourtant toujours toute expérience du mal, toujours "myope" par définition — soient en tant que telles incommensurables et impensables pour la raison philosophante: car comment pourrait calmement faire la "théorie" du mal celui qui aurait la pensée tout occupée d'un mal, que ce soit pour en souffrir ou pour agir, pour le supporter ou pour se battre ? Ni de trop près, ni de trop loin. La distance spéculative de Leibniz dans ses *Essais de théodicée* ne convient sans doute pas aux maux réels, mais la proximité militante adoptée en réponse par Voltaire dans son *Candide* ne convient pas à la philosophie.

Car le mal, en tout cas, existe indubitablement; il est ce que mille expériences attestent, et faire là-dessus le philosophe peut paraître insensé. Pire: intolérable. A l'indéniable souffrance des hommes, la question "le mal existe-t-il ?" rajouterait, pour un peu, la souffrance induite de sa dénégarion. Tous ces cris sont-ils réels ?, l'habile dialecticien, magicien du verbe, se fait fort d'en douter et même de prouver avec brio l'inexistence du mal, comme d'autres avant lui se sont ingénies à démontrer l'inexistence du mouvement: vain verbiage...

Pourtant, tout n'est pas si simple. D'abord parce que l'*expérience* du mal dont on parle n'est jamais l'expérience d'une existence nue, celle du mal. Ce n'est jamais sous la forme d'un simple constat ("oui, il y a du mal") que tel ou tel mal se manifeste à une conscience: cela peut être sous forme de plainte ou de protestation, cela peut être une révolte ou un combat; c'est en tout cas plus souvent à l'optatif, au subjonctif ou à l'impératif qu'à

l'indicatif. Même pour le plus résigné, éprouver que dans le monde tel qu'il va, il y a du mal, c'est ni plus ni moins dire qu'il *n'est pas* tel qu'il devrait être. Par conséquent, c'est moins l'expérience d'une *existence* qu'on y fait (fût-ce celle du mal) qu'un "défaut" (scandaleux) dans ce qui existe. Le mal ne se déclare pas comme quelque chose qui est mais comme un "non" à ce qui est: il aurait fallu que les choses ne fussent pas ce qu'elles sont, il faudrait changer le monde. On fait donc rarement l'expérience de l'*existence* du mal.

Mais, plus fondamentalement, on ne fait jamais l'expérience de l'*existence du* mal. En effet, supposons qu'il soit possible de dresser la liste de tout ce qu'il faut compter au nombre des maux. Cela déjà poserait problème: rien en effet qui soit là indiscutable. La douleur ? Mais de nombreuses douleurs sont incontestablement des avertissements utiles, songeons à la précarité de la vie de l'enfant souffrant d'analgésie congénitale et qui regarde, fasciné, le spectacle de sa main en feu. Alors, la maladie ? Mais est-elle un mal si elle est sans douleur ou ne mène pas à la mort ? Alors, la mort ? Mais une vie sans fin serait-elle souhaitable ? , etc. Alors, le crime ? Mais ce qui en fait un mal c'est qu'il est cause de douleur ou de mort. Le péché ? Mais qui dit qu'il y a des commandements divins ? , etc. Il est difficile de résister à cette dialectique comme on le voit. Supposons pourtant tous les obstacles levés et notre liste tant bien que mal achevée. Pourra-t-on si facilement passer des maux au mal ? Dire en effet "le mal", c'est en effet penser sous une catégorie unique une *diversité* de réalités. Certes tout concept regroupe par définition des réalités concrètes diverses (le concept de triangle s'étend aux isocèles, aux équilatéraux et aux scalènes). Mais cette subsomption est légitime si les réalités pensées sous un même concept sont homogènes; faute de quoi, à la place d'un concept, on n'a guère qu'un mot vide, un *flatus vocis*. Le concept ancien de "planète" (= astre errant), regroupait tous les corps célestes qui, selon l'*expérience* sensible, n'obéissaient pas au mouvement régulier de la "sphère des fixes" (c'est-à-dire aussi bien le soleil ou la lune que "nos" planètes); dans le système copernicien, ce concept a éclaté en trois types de corps célestes radicalement hétérogènes. Peut-être en va-t-il ainsi du mal. Peut-on donc si simplement prendre l'*expérience* des maux pour guide lorsqu'il s'agit de savoir si le concept de mal est légitime ?

Le sens de l'«expérience» du mal.

L'expérience livre aux hommes une donnée immédiate, celle de leurs

souffrances. Quelles qu'en soient les causes, ces maux se donnent toujours à la conscience comme un tourment qu'elle subit impuissante. Qu'on soit né infirme ou esclave, on se vit spontanément comme victime. Cette similitude des *épreuves* fait la première unité (ou l'apparence d'unité) du mal. A cette assonance de l'expérience immédiate répond généralement un premier "niveau de discours dans la spéculation" (P. Ricoeur)¹: celui du mythe, qui, en écho à l'expérience d'un mal tout uniment subi ("mon mal, c'est ma destinée") impute les misères des hommes à une source unique, un démon, un esprit malin ("mon mal m'est par lui destiné"). L'idée qu'il existe *un* Mal naît de cette conjonction entre l'unité apparente de l'expérience immédiate ("c'est toujours moi qui toujours souffre") et l'unité correspondante de l'explication qu'on lui cherche: un coupable invisible. A Job, le Mal arrive brusquement par les divers tours du Satan et sous les figures variées où il se sent sans cesse victime: l'attaque des Sabéens qui enlèvent ses bœufs, la foudre qui consume ses troupeaux, le raid des Chaldéens contre ses chameaux, le vent du désert qui précipite sa maison sur la tête de ses enfants , etc. Mais la réflexion rationnelle peut défaire ce semblant d'unité et distinguer deux types de maux radicalement hétérogènes par leur origine: il y a d'un côté les maux "naturels" (la foudre ou le vent), de l'autre les maux "humains" (les luttes tribales). Cette distinction qui dissout l'unité abstraite du Mal (et les mythes démoniaques qui lui correspondent) n'est pas sans conséquence: car on doit certes déplorer le venin du serpent, le raz-de-marée, le tremblement de terre ou l'épidémie (la nature n'est pas une bonne fée) et il est "naturel" de s'en prémunir et de lutter contre eux (par la médecine ou le paratonnerre); mais, dès lors qu'on reconnaît aux hommes ce droit (ce qui n'est pas le cas de toutes les chapelles), ces maux ne posent en eux-mêmes guère de problème moral ou politique. Il n'en va pas de même des maux bien humains — l'assassinat, l'esclavage, la guerre, la tyrannie, l'extermination massive — qui exigent une tout autre attitude théorique (l'imputation morale ou l'explication sociale) et pratique (le châtement du coupable, la lutte pour le rétablissement de la justice, la révolte individuelle ou le combat politique). Le concept de mal, en assimilant ceux-ci à ceux-là — comme s'ils étaient les uns et les autres dus aux lois éternelles et irréfragables de la nature, voire à la malveillance invincible d'un esprit éternel hors de la nature — apparaît alors comme le refuge d'un fatalisme paresseux ou léthargique: si

¹ P. Ricoeur, *Le mal*, Genève, éd. "Labor et Fides", 1978, p. 18.

l'on souffre, c'est qu'il y a du Mal point final. Certes, la barrière entre les deux genres de maux n'est pas indiscutable: qu'en est-il de la famine, de la pauvreté, de l'injustice sociale, décrétées naturelles, selon certains ultra-libéraux ? Qu'en est-il, inversement, de l'épidémie de Sida, que certaines églises décrètent causée par l'inconduite des hommes ? Quelle est, même dans le cas d'un crime indiscutablement humain, la part de la Nature, donc de l'inéluctable (par exemple l'impulsion irrésistible voire le péché originel) ? On voit que la distinction peut être non seulement l'objet de discussion mais l'enjeu de luttes idéologiques ou politiques. On voit aussi le double bénéfice que pourrait constituer l'idée abstraite de Mal. En confondant dans une même entité le naturel et le social, le politiquement modifiable et le nécessairement donné, on fait l'économie théorique de la recherche singulière des causes des maux et on justifie l'économie pratique des luttes réelles au profit des déplorations vaines (le monde est une vallée de larmes) ou des vœux pieux (délivrez-nous du Mal). Ne pas appeler les maux par leur nom (maladie ou injustice, ouragan ou "exploitation de l'homme par l'homme", angoisse ou oppression), c'est les ramener au même, comme s'ils étaient tous les différentes figures d'une même imperfection essentielle, constitutive et inéluctable du monde: le Mal, métaphysiquement entendu. Cette notion rassemble donc bien des réalités qui ne sont pas du même ordre.

La réflexion permet de distinguer ce que l'expérience immédiate identifiait. Mais le concept de mal ne rassemble pas seulement sous une même expérience deux types de maux aux causes hétérogènes, il réunit, plus paradoxalement, deux types hétérogènes d'expérience. Car dire "le mal", c'est se référer à *la fois* au mal que justement on éprouve, le mal subi ("être mal", "avoir mal", la douleur, la souffrance, le malheur) et au mal commis ("mal faire", "faire le mal", la faute, le crime, le péché). Alors que tout rapprochait à première vue les maux précédents, naturels et humains, tout à première vue oppose ces deux types-là de maux. Par les uns on se sent victime, par les autres on est tenu pour coupable. Dans la douleur tout est subi, dans la faute tout est voulu. Le mal arrive contre moi quand je souffre ou par moi quand je pêche. Et s'il y a bien une expérience du mal en ce second sens (ce qu'atteste la littérature tragique et toute l'histoire de l'art), elle n'est pas du même ordre que l'épreuve du martyr: avant le vacillement de la faute, le mal s'éprouve comme tentation ou lutte intérieure, il se vit dans l'acte comme abandon, chute ou ivresse de la transgression, il est enfin remords, contrition coupable ou enfoncement

opiniâtre voire exaltation frénétique. Il n'y a rien dans la variété de ces tonalités affectives qui les apparente à la monotone plainte du mal subi. Cette richesse des attitudes possibles devant la faute semble même manifester l'existence en moi d'une liberté (quelque chose dépend de moi et seulement de moi), qui m'est au contraire entièrement refusée dans l'uniforme passivité de la souffrance. C'est ce dont témoignent par exemple les héros de Dostoïevski. Le concept de mal paraît bien, dès lors, voler en éclats, au nom même de l'expérience du mal.

C'est cependant cette fois la réflexion qui permet de rassembler à nouveau sous un seul et même concept (le mal) ce que l'expérience immédiate oppose si nettement. Car justement, il est possible de *penser* le mal subi (que nous pouvons appeler avec Leibniz le "mal physique") et le mal commis (que nous pouvons appeler le "mal moral") comme deux variétés d'un seul mal. On remarquera en effet, avec P. Ricoeur ², "l'extraordinaire enchevêtrement de ces deux phénomènes", au moins sensible en deux points. On peut d'abord soutenir qu'ils ont une origine commune, que l'un est la *cause* de l'autre: si nul ne fautait ou n'avait fauté, nul ne souffrirait. C'est l'explication avancée du mal physique dans nombre de religions révélées: le mythe de la faute adamique en est l'archétype. La souffrance (la mortalité, la douleur de l'enfantement et la nécessité du labeur) s'introduit dans le monde à la suite de la transgression par l'homme de la loi divine, comme sa juste rétribution. Le mal physique découle du mal moral. Proches sont les apologies de la Nature avancées par nombre de "rationalistes" partisans de la religion naturelle: certains tentent de voir en toute souffrance des hommes immanente au monde la rétribution pour ainsi dire naturelle d'un mal commis par les hommes dans le monde. On fera observer, par exemple, comme le péripatéticien Dicéarque dont parle Cicéron ³, que "beaucoup plus nombreux sont les hommes qui ont été détruits par l'attaque des hommes — c'est-à-dire par les guerres ou les séditions — que par tout autre fléau." Leibniz, qui en cette matière fait flèche de tout bois, reprend la même antienne: "un seul Caligula ou Néron, en a fait plus qu'un tremblement de terre" ⁴. On retrouve aujourd'hui l'écho de ces homélies traditionnelles dans certains propos "écologistes" ("à force d'avilir la nature, elle finit par se venger", etc.). Rousseau, plus subtilement, estime que le mal commis par l'homme est la cause par

² P. Ricoeur, *Le mal*, p. 16.

³ Cicéron, *Des devoirs*, livre II, chap. V, 16.

⁴ Leibniz, *Essais de théodicée*, Première partie, §26 (éd. GF p. 119).

laquelle les avertissements utiles que lui envoie la nature (la douleur) deviennent un mal pour lui: "C'est l'abus de nos facultés qui nous rend malheureux et méchants. Nos chagrins, nos soucis, nos peines, nous viennent de nous. Le mal moral est incontestablement notre ouvrage et le mal physique ne serait rien sans nos vices qui nous l'ont rendu sensible" ⁵. Mais toutes les explications précédentes se fondent sur un présupposé inaperçu commun : que le mal consiste moins dans le mal physique ou dans le mal moral que dans leur déséquilibre. Si l'un peut si bien apparaître comme la conséquence naturelle de l'autre, c'est qu'il semble universellement *juste* (et donc *bien*) qu'il en soit ainsi. La punition — que ce soit celle de la descendance d'Adam vivant dans la souffrance ici-bas, celle du criminel condamné par les tribunaux ou celle du pécheur damné dans l'au-delà — est unanimement acceptée comme la contrepartie en *mal physique* d'un *mal moral* posé comme équivalent. Si l'on agit mal, on doit souffrir, et si l'on souffre c'est qu'on a dû mal agir. Contrepartie non seulement nécessaire mais juste. La justice, dans l'ordre du mal, consiste en réalité dans cette possibilité d'équivalence et de compensation dont le premier niveau de rationalité est la loi du talion ("œil pour œil, dent pour dent"). Plus un mal *commis* est jugé grave et plus le coupable doit en retour *subir* lui-même un mal. Comme l'explique Platon ⁶, le mal c'est certes de le subir, c'est certes de le commettre, mais c'est, pire encore, de le commettre sans le subir: "payer sa faute délivre du plus grand des maux" ⁷. C'est pourquoi le mal, rationnellement — et même mathématiquement entendu — c'est l'absence de *commensurabilité* entre mal commis et mal subi. Il a deux réalisations symétriques et complémentaires: le juste persécuté ("les malheurs de la vertu"), celui qui souffre d'un mal sans en avoir commis, première image de ce que Kant appelait le "mal de scandale" ⁸, voisine avec la figure du méchant heureux ("les prospérités du vice"), autre témoin vivant du "déséquilibre entre fautes et des châtements" ⁹. Ce qui est injuste, c'est donc l'absence de relation du mal subi au mal commis ("qu'ai-je fait pour mériter cela ?") et même l'absence de proportionnalité entre eux (une

⁵ Rousseau, "Profession de foi du vicaire savoyard", in *Emile*, livre IV, (éd. Seuil, "L'intégrale" t. 3, p. 195); voir aussi une "lettre à M. de Franquières" du 15 janvier 1769 (éd. Seuil, "L'intégrale" t. 3, p. 523-4).

⁶ Platon, *Gorgias* 468 e -479 e.

⁷ *Ibid.* 478 d.

⁸ Kant, *Sur l'insuccès de tous les essais de Théodicée in Pensées successives sur la Théodicée et la religion*, trad. P. Festugière, éd. Vrin, p. 141.

⁹ *Ibid.*

peine trop lourde et une trop légère apparaissent également comme des dénis des justice). Au-delà de l'opposition des expériences, la réflexion pose donc qu'il *doit* y avoir une relation, et même une *corrélation* entre mal physique et mal moral. Ce qui est tenu pour raisonnable (et juste) et même rationnel (et calculable), c'est l'existence d'une mesure de l'un par l'autre, preuve qu'il y a bien une unité commune entre eux. Voilà ce qui est juste, ou plutôt, justement, ce qui serait juste ! Car les faits sont là qui témoignent du contraire: cet équilibre n'existe pas en ce monde. Et c'est justement cela, le mal ! Ou plutôt c'est cela le noyau rationnel de l'expérience du mal.

Reprenons. On doutait qu'au-delà de la communauté d'expérience des hommes souffrants, le concept de mal recouvre une réalité homogène; et en effet, on l'a vu, il peut occulter la diversité des causes de leurs malheurs et servir d'argument au conservatisme social: "tous vos maux sont le Mal et il est inéluctable". On doutait, symétriquement, qu'en deçà de l'opposition entre les expériences du mal (le subir ou le commettre), il y eût l'unité d'un concept. Mais, alors que l'unité du concept de triangle, par exemple, réside dans ce qu'il y a de commun entre les isocèles et les scalènes (la triangularité), l'unité du concept de mal *ne* réside *pas* dans quelque trait commun entre la douleur et la faute, comme si le mal c'était ce qui les englobe. Non décidément, l'expérience du malheur et celle du crime n'offrent rien d'identique; et le concept de mal n'est en aucun cas (en "compréhension") la détermination qu'elles auraient en commun, ou (en "extension") le genre unique auquel elles appartiennent. La définition du mal ne répond pas à l'équation mal = mal commis + mal subi. C'est même curieusement le contraire. Car, tant qu'il y a une équivalence possible ou une commensurabilité entre les deux maux, c'est comme s'il n'y avait pas de mal. Loin de s'additionner avec lui, le mal physique semble au contraire pouvoir compenser le mal moral, en rétablissant l'équilibre (dans la punition, par exemple); comme si la vraie équation du mal c'était le mal physique *moins* le mal moral (ou l'inverse). Autrement dit, ce n'est jamais le simple fait qu'il y ait des hommes qui ont mal ou des hommes qui font le mal qui provoquent indignation ou révolte, mais le fait que ce ne soit pas les mêmes. Même si le *premier* mal pour l'expérience vécue c'est la souffrance, le vrai mal, le seul mal indéniable, c'est l'injustice. C'est "le plus grand des maux" parce que c'est le seul qui soit ineffaçable et démesuré; et le seul qui soit absolu, parce qu'il est l'absence de relation entre maux opposés: au contraire, tout mal commis semble pouvoir être

réparé par un mal subi à *sa mesure*, et réciproquement. La prise de conscience qu'il y a du mal ne naît jamais de l'expérience de l'un ou de l'autre; mais de l'expérience qu'il y a de l'un *sans* l'autre. Le "non" du refus face au monde, le cri du désespoir, l'appel à un autre monde, bref la conscience du mal naît toujours de la conscience d'un désordre scandaleux: "Pourquoi le tyran est-il si heureux ?" Ou, plus immédiatement: "pourquoi souffré-je ? je n'ai pas *mérité* cela".

Voilà donc un point d'appui pour la légitimation du concept de mal. C'est bien une expérience réelle, non illusoire, qu'il traduit. Il n'exprime pas une unité *génétique* des maux, et à ce compte, il serait trompeur: l'uniformité imaginaire du mal subi dissimule des maux singulièrement hétérogènes. Il ne traduit pas non plus l'unité *générique* de tout "ce qui ne devrait pas être" (malheur ou crime), et à ce compte, il est vide. Il permet de penser l'expérience que fait toute conscience face au déséquilibre entre ces deux types de maux: le monde est injuste ¹⁰.

Parvenu à ce stade, il y a deux voies.

Les deux voies

Première voie: on peut dissoudre ce concept de mal en se plaçant *en deçà* de l'expérience qu'il traduit. Le mal n'existe pas, c'est un simple mot, il s'analyse en mauvais, le mauvais s'analyse en mauvais pour X, et il y a une multiplicité indéfinie de X et donc une multiplicité indéfinie de points de vue sans aucun point de vue premier ou dominant. Ni celui d'un dieu sur les hommes, ni celui de l'homme sur le monde, ni aucun point de vue particulier d'un homme sur les autres hommes. Sur cette voie, il n'y a ni Dieu, ni maître, ni bien, ni mal, tout est rapport infiniment variable. Il n'y a pas de mal, sans doute, mais il n'y a pas non plus de sens, ni à l'existence, ni au monde. Toutes choses s'expliquent mais rien n'a de sens.

Deuxième voie: on peut accepter le concept de mal en se plaçant *au-delà* de l'expérience qu'il traduit. Le mal existe, le monde est injuste, il n'est pas tel qu'il aurait dû être. Le mal, c'est l'écart existant entre ces deux "mondes", celui qui existe et celui qui aurait dû exister. La mesure de cet écart suppose qu'on puisse adopter deux points de vue sur le monde, l'un et

¹⁰ Comme le note Kant dans *Sur l'insuccès de tous les essais de Théodicée* (éd. Vrin, note de la p. 145): "Parmi toutes les difficultés auxquelles on se heurte en voulant accorder le cours des événements de ce monde avec la divinité du Créateur, il n'en est aucune, chose remarquable, dont l'esprit soit aussi vivement frappé que de celle qui résulte de l'apparente injustice de ces événements. S'il arrive, le cas est rare, qu'un scélérat, surtout un puissant scélérat, ne sorte pas impuni de ce monde, le spectateur impartial s'en félicite et se sent réconcilié avec le Ciel ..."

l'autre totalisants mais incompatibles. Le point de vue d'un Dieu tout puissant par qui le monde existe et celui d'un Dieu bon par qui il aurait dû être autre qu'il n'est. C'est pourquoi cette voie mène de l'existence du mal à celle de Dieu, mais ensuite de celle de Dieu à la négation de celle du mal. Sur cette voie, tout dans le monde a un sens, et notamment le mal, mais rien ne peut s'expliquer, et notamment le mal.

PREMIÈRE VOIE: DE L'EXPÉRIENCE DES CHOSES MAUVAISES À L'IRRÉALITÉ DU MAL.

Le cri de révolte contre l'injustice (il y a des souffrances imméritées ou des méchancetés prospères) signifie que le monde n'est pas tel qu'on voudrait qu'il soit. Mais dire: "le mal existe", c'est dire beaucoup plus. C'est dire non seulement que des réalités ne correspondent pas à notre attente ou à notre désir, qu'elles sont mauvaises — ce que l'expérience atteste, on a vu comment — mais qu'il y a "en soi" une réalité (le Mal), qui englobe tout ce qui est mauvais et lui sert de support constant et absolu; c'est dire en somme qu'on peut passer du mauvais (qualitativement et subjectivement entendu) au mal (substantivement et objectivement entendu). Par-delà tout ce qui est mauvais, y a-t-il une réalité même du mal, y a-t-il même quelque chose qui puisse être dit objectivement, intrinsèquement et absolument mauvais ?

On disait, trop rapidement, qu'il suffit d'avoir un peu vécu pour avoir fait l'expérience du mal. Mais l'expérience ne nous livre jamais le mal comme tel, ni même le sentiment que le monde est mauvais, mais tout au plus le sentiment de telle chose mauvaise puis de telle autre. Et qu'appelons-nous "mauvais" ? Ce que nous avons en aversion, ni plus ni moins. Pas une *chose* (le mal), pas même une *qualité* propre à certaines choses (comme la blancheur de la neige), tout au plus une certaine *relation*, celle qui nous lie à telle chose à tel moment. Remarquons alors, avec Hobbes, qu'il est impossible à un même individu d'avoir toujours les mêmes aversions. "Il est encore bien moins possible, ajoute-t-il, à tous les hommes de s'accorder dans le désir [ou l'aversion] d'un seul et même objet, quel qu'il soit" ¹¹. Les choses dites mauvaises ne le sont pas en elles-mêmes mais pour tel ou tel, et variablement selon tel ou tel. C'est donc parce qu'il y a une multiplicité de

¹¹ Cette citation de Hobbes, de même que celles qui suivent, est tirée du *Léviathan*, I, 6, trad. F. Tricaud, éd. Sirey, 1971.

choses mauvaises qu'il n'y a pas en soi de mal. Pourtant, on parle de mal; qu'est-ce à dire ? Ce n'est rien dire d'autre que le fait qu'on parle justement, et qu'il faut bien communiquer ce qui s'éprouve au titre de l'aversion. "L'objet quel qu'il soit de sa haine et de son aversion, l'homme l'appelle mal (*Evil, Malum*)". Le mal est donc d'abord un mot et finalement n'est qu'un mot. "En effet, ces mots de bien, de mal... s'entendent toujours par rapport à la personne qui les emploie car il n'existe rien qui soit tel simplement et absolument; ni aucune règle commune du bien et du mal qui puisse être empruntée à la nature des objets eux-mêmes". Le mal n'est donc que le nom d'un rapport: pour la poule il a des allures de renard et pour le renard il a les apparences du chasseur. La pluie semble providence divine en temps de sécheresse et œuvre du démon quand les fleuves sont en crue: en réalité, ni l'eau ni sa chute ne sont un bien ou un mal, mais tantôt un objet d'aversion et tantôt de désir. Et le désir de Monostatos pour Pamina, qui l'a en aversion, n'est en soi ni bien ni mal. Le viol de l'une par l'autre n'est pas un mal mais une chose mauvaise pour elle. Il manque "un arbitre ou un juge, dirait Hobbes, que les hommes en désaccord s'entendent pour instituer, faisant de sa sentence la règle du bien et du mal." Hors de l'institution d'un tel critère absolu, simple convention, il n'y a pas de mal, mais seulement des choses mauvaises, c'est-à-dire en réalité des *relations* d'aversion individuelles. "Le" mal n'est donc que le nom d'une illusion qui absolutise un point de vue: pourquoi voir le monde avec les yeux de Pamina plutôt qu'avec ceux de Monostatos, et pourquoi voir le loup tel que le voit l'agneau plutôt que l'agneau tel que le voit le loup ? Changeons de point de vue, le rapport s'inverse, "le" bien devient mal et "le" mal devient bien.

Voilà donc comment, en deçà de l'expérience, furent inventés le bien et le mal. Car que nous livre l'expérience ? Des individus. Des aversions. Des êtres existant un à un, tel animal, tel homme. Leurs rapports aux choses (désirs, aversions): elles leur sont tantôt bonnes et tantôt mauvaises. Leurs rapports entre eux: les hommes se disent leurs aversions et baptisent mauvaises celles qui leur nuisent plus souvent. Ils ont institué des lois pour s'éviter mutuellement les choses qui leur sont mauvaises dans leurs relations mêmes. Il valait mieux pour tout le monde empêcher le meurtre et d'un commun accord l'interdire. La menace d'une chose mauvaise (le châtement du coupable) a garanti le respect de cette institution. Dès lors la boucle est bouclée: de l'aversion (pour la souffrance, par exemple) à l'aversion (pour la peine), on a inventé le mal. On a inventé *le* mal

(physique) par généralisation commode des choses mauvaises, et c'est sur la crainte assez partagée de ce mal physique (et donc de la punition) qu'est fondée l'invention d'un prétendu "mal" moral. Mais celui-ci n'est pas même une généralisation dépendant de l'institution du langage, mais une illusion rétrospective: on croit que la Loi interdit le Mal, alors que c'est l'inverse; le mal n'est rien d'autre que le nom donné à ce que la loi empêche sous peine de mal physique. Rien n'est mal: ce n'est pas que tout soit bien mais qu'il y a indéfiniment de choses que l'on peut avoir en aversion. Rien que des rapports. Le mal n'est donc qu'un mot: c'est un adverbe ("ceci me met mal, cela me fait mal") devenu adjectif ("les choses mauvaises"), et qu'on a pris pour un substantif ("le mal"). Et c'est de ce substantif né de l'usage qu'est née l'illusion de la substance même du mal.

C'est dans une telle illusion, celle de l'existence réelle du mal, que tombe Blyenberg, le correspondant de Spinoza à qui il demandait comment Dieu pouvait être cause du mal, par exemple de la volonté d'Adam de manger du fruit défendu. Pour Blyenberg, en effet, le mal est introduit dans le monde par le péché d'Adam. Celui-ci, en mangeant du fruit de l'arbre de la connaissance, a transgressé l'interdit divin. Dès lors, un problème classique se pose à lui, que nous retrouverons sur l'autre voie: "Dieu n'étant pas seulement l'être à qui la volonté d'Adam doit d'exister, mais aussi celui à qui elle doit d'agir de telle façon déterminée, ou bien cet acte défendu d'Adam n'est pas mauvais en soi, ou bien il faut admettre que ce que nous appelons le mal est l'œuvre de Dieu lui-même ?" ¹² Comment Dieu peut-il être innocenté du mal causé par Adam, s'il est cause d'un Adam coupable ? Peut-on à la fois incriminer l'auteur du péché et disculper l'auteur du pécheur ? La réponse de Spinoza est triple.

D'abord il n'y a rien de mal dans la volonté d'Adam prise en elle-même ou *dans* quoi que ce soit d'ailleurs: "cette décision (de manger du fruit défendu) considérée en elle-même enveloppe autant de perfection qu'il y a de réalité exprimée en elle" ¹³. Qu'est-ce à dire ? Il n'y a rien d'imparfait en quoi que ce soit si ce n'est par comparaison *imaginaire* avec autre chose. Si l'on comparait la décision d'Adam à un tronc d'arbre, elle nous semblerait admirable: c'est ainsi qu'on admire chez les abeilles les comportements mêmes qu'on réproche chez les hommes (les guerres par exemple). La

¹² Blyenberg, Lettre à Spinoza, *in* Spinoza, Œuvres, Lettre XVIII (éd. GF, t. 4 p. 180). Pour ce qui suit, voir aussi le commentaire de la correspondance Spinoza-Blyenberg par G. Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, éd. de Minuit, 1981, chap. 4 "Les lettres du Mal".

¹³ Spinoza, Lettre XIX à Blyenberg (éd. GF p. 183)

volonté d'Adam n'est donc pas mauvaise en elle-même. En réalité quand un être agit, il agit toujours conformément à ce qu'il est et jamais conformément à ce qu'il n'est pas. Une chose (une volonté, un homme) ne sont dits mauvais que selon notre mode d'imaginer ce qu'ils auraient dû être. D'où vient cet étalon à quoi nous comparons la réalité ? De la simple "habitude où nous sommes de joindre ensemble tous les individus du même genre" ¹⁴. Nous formons nécessairement des concepts abstraits et ceux-ci sont cause d'illusion: on croit qu'un être individuel *pourrait* agir contrairement à ce qu'il est, qu'il *devrait* agir conformément à ce qu'il n'est pas et selon une abstraction que nous imaginons (l'homme) et à laquelle nous le comparons. Mais on ne peut pas exiger d'un homme *que nous appelons* méchant (par comparaison avec la bonté dont nous l'imaginons privé) qu'il agisse comme s'il possédait la vertu que nous voyons en d'autres: censure-t-on la pierre d'être privée de la vue ? Si, au lieu d'avoir un point de vue abstrait sur les choses individuelles, nous avons la possibilité de les concevoir chacune en elle-même, aucune ne nous apparaîtrait mauvaise ou privée de quoi que ce soit.

Il n'en reste pas moins que, selon l'Écriture, Adam commet le mal en transgressant le commandement divin. Spinoza répond en substituant à l'entité "mal" (l'objet de la défense divine), l'idée de mauvais, rapport entre deux corps. "L'Écriture use constamment d'un langage tout anthropomorphique, convenant au vulgaire auquel elle est destinée" ¹⁵. En réalité "l'interdiction du fruit de l'arbre consistait seulement dans la révélation faite par Dieu à Adam des conséquences qu'aurait l'ingestion du fruit; c'est ainsi que nous savons par la lumière naturelle qu'un poison donne la mort." Il n'y a rien de mal à manger le fruit mais c'est mauvais pour le corps d'Adam. Mais Adam a mal compris ¹⁶ (comme Blyenberg d'ailleurs): il a cru que c'est mal parce que Dieu le lui a interdit alors que Dieu l'a mis en garde parce que c'était mauvais. Son ignorance de la nature du fruit lui fait entendre dans la prescription divine du "Tu ne mangeras pas..." (i.e. "pour ton bien, abstiens-toi du fruit") la défense arbitraire d'un prince ("ne mange pas sous peine de châtement"). De là, des erreurs en cascade, au fond les mêmes que celle que dénonçait Hobbes: on prend la cause pour l'effet (c'est par ses effets, nocifs, et non par sa cause, la loi divine, que le mauvais est mauvais); partant, on croit premier le mal

¹⁴ *Ibid.* p. 184.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Voir aussi Spinoza, *Traité Théologico-Politique*, chap. IV "De la loi divine".

commis alors qu'il n'y a primitivement d'autre mal que ce dont on souffre; et on prend le mauvais pour soi pour du mal en soi. Qu'est-ce que le mauvais ? Là encore un rapport. "Ce qui fait que le rapport de mouvement et de repos qu'ont entre elles les parties du corps humain est conservé est bon; au contraire est mauvais ce qui fait que les parties du corps humain ont entre elles un autre rapport de mouvement et de repos" (*Ethique* IV, prop. 39). Ce qui est mauvais *pour tel corps*, c'est ce qui le décompose, à la manière d'un poison. Quelque chose, conformément à sa nature, décompose mon corps, conformément à sa nature. Il n'y a donc pas de mal, mais, comme chez Hobbes, un simple rapport extrinsèque entre certaines natures. S'il n'y a pas de mal, rien que des choses mauvaises, rien que des rapports, suffirait-il donc d'instituer un arbitre dont dépendra la définition, purement conventionnelle, du bien et du mal moral ?

Blyenberg a parfaitement compris cet enjeu: "Quelles raisons subsistent donc qui me retiennent de commettre avidement des crimes quelconques pourvu que j'échappe au juge ? Pourquoi n'acquerrais-je pas des richesses par des moyens détestables ? Pourquoi ne pas faire indistinctement, suivant l'impulsion de la chair, tout ce dont j'aurais envie ?" ¹⁷ Mais Spinoza va autant rejeter le "relativisme" du mauvais (mauvais pour X, bon pour Y) qu'il avait réfuté le "substantialisme" du mal (le Mal existe, c'est la transgression des commandements absolus de Dieu). Il répond en prenant l'exemple du crime le plus monstrueux d'un criminel monstrueux: le meurtre par Néron de sa mère Agrippine. Est-il mal en soi de tuer sa mère ? Non. Alors, est-ce un mal pour Agrippine et un bien pour Néron ? Non. Est-ce mal simplement eu égard à quelque convention sociale ? Non plus. "Le matricide de Néron, en tant qu'il contient quelque chose de positif n'était pas un crime" ¹⁸. On frémit: qu'est-ce à dire ? Cela s'explique dans l'*Ethique* ¹⁹: "Une action est dite mauvaise en tant qu'elle tire son origine de ce que nous sommes affectés de Haine ou de quelque affection mauvaise... Mais nulle action, considérée en elle-même n'est bonne ni mauvaise (...) et une seule et même action est tantôt bonne, tantôt mauvaise; nous pouvons donc être conduits par la Raison à cette même action qui est présentement mauvaise, c'est-à-dire tire son origine d'une affection mauvaise". Ainsi tout acte mien (par exemple frapper), considéré en lui-même, exprime un pouvoir de mon corps, de ma nature, et en cela il n'y a rien de négatif en

¹⁷ Spinoza, Lettre XX de Blyenberg à Spinoza (éd. GF p. 196).

¹⁸ Spinoza, Lettre XXIII à Blyenberg (éd. GF p. 219).

¹⁹ Spinoza, *Ethique* IV, Prop. LIX, "Autre démonstration" (éd. GF, t. 3 p. 277).

lui, il est bon. On le concédera facilement s'il s'agit de frapper sur un clou au mur. Mais frapper quelqu'un, cela ne fait-il qu'exprimer positivement la nature de mon corps ? Est-ce seulement bon ? Non: ce qu'il *peut* y avoir de mauvais, c'est l'image à laquelle est jointe cette action puisque "une seule et même action (par exemple serrer le poing et mouvoir le bras) peut être jointe à des images quelconques de choses" ²⁰. Le crime n'est pas dans le geste du bras mais dans l'image ou la pensée qui le détermine. S'agit-il pour Spinoza de distinguer le bien du mal par l'*intention* ? Pas du tout: "Oreste a pu accomplir un acte qui extérieurement est le même [que celui de Néron] et avoir en même temps l'intention de tuer sa mère sans mériter la même accusation que Néron" ²¹. Ni l'acte, ni l'intention, qu'est-ce qui fait que le matricide de Néron, et non celui d'Oreste, est une action mauvaise? Celui-ci a la force de venger son père d'un criminel, tandis que celui-là, mû par la haine, est "ingrat, impitoyable et insoumis" ²². Des privations dira-t-on. Néron n'a pas de gratitude, de pitié et de déférence et il n'est pas dans sa nature individuelle de posséder ces vertus. Sans doute, et en ce sens il serait absurde d'attendre de Néron qu'il agisse comme s'il les possédait. A-t-on le droit néanmoins de dire que l'acte est mauvais (et pas seulement mauvais pour Agrippine ?) Oui, car ce n'est pas seulement Agrippine qui *souffre* de la haine, ce n'est pas seulement elle, ou son corps, qui se trouvent par là "diminués" par rapport à ce qu'ils étaient, c'est aussi Néron: la haine de Néron, par laquelle il s'efforce de détruire Agrippine, le diminue aussi; plus on hait, plus on est triste de penser à l'objet haï; et plus on est triste, plus on est diminué, moins on existe, moins on peut agir, moins on peut être affecté de différentes manières.

Il n'y a donc pas de mal souffert, il n'y a que des choses mauvaises, c'est-à-dire nuisibles pour tel ou tel; il n'y a pas de mal commis, il n'y a que des passions tristes. Il n'y a pas non plus de mal métaphysique (l'imperfection du monde), qui naît de notre pouvoir d'imaginer que les êtres sont privés de ce qui n'est tout simplement pas en eux. Le mal n'existe ni du point de vue de la totalité (car de ce point de vue tout existe nécessairement), ni du point de vue des choses singulières (car de ce point de vue il n'y a que des désirs et des aversions). Rien n'est mal en soi, parce que tout point de vue peut se dissoudre; et il n'y a pas de mal en général parce que tout s'explique.

²⁰ *Ibid.*, scolie.

²¹ Spinoza, Lettre XXIII à Blyenberg (éd. GF p. 219).

²² *Ibid.*

Il est à présent possible de comprendre comment on peut croire à l'existence du mal. Il n'y a de mal que pour qui éprouve de l'aversion et compare ce qui est à ce qu'il souhaite; et il n'y a de mal dans le monde que pour qui le compare à ce qu'il aurait dû être. Parler de l'existence du mal, c'est penser la totalité du réel telle que nous la désirerions (par exemple un monde où les justes seraient récompensés et les méchants punis) et la comparer à l'expérience que nous en avons. Pour ce faire, il faut adopter à *la fois* deux points de vue: il faut penser le monde comme un tout en dépassant l'expérience partielle que nous en avons, et, par ailleurs, l'imaginer *pour nous* . Les deux points de vue sont nécessaires à la pensée du mal. Le point de vue de la totalité sans la finalité (qui est celui de Spinoza) ne mène pas au concept de mal mais à sa dissolution dans la nécessité: tout arrive nécessairement et il arrive que ce qui m'arrive soit mauvais pour moi. Mais le point de vue de la finalité sans la totalité ne mène pas non plus au concept de mal car il ne permet pas de dépasser l'expérience singulière de la souffrance et l'imagination correspondante d'une puissance diabolique: "pourquoi le Malin m'en veut-il ?", dit celui qui vit les événements comme s'ils lui étaient destinés, voit des intentions partout et se croit narcissiquement visé par elles. Penser le mal, c'est donc d'abord imaginer le réel en totalité et nous imaginer comme l'étalon à quoi mesurer son "bien" ou son "mal" (donc l'imaginer fait pour nous autres hommes); et c'est ensuite comparer cette image au constat que nous faisons: il est autre qu'il aurait dû être. L'image d'un autre monde doit précéder celle que nous nous faisons de celui-ci. Et nous sommes au centre de ces deux mondes. Il est probable que ce point de vue est imaginaire. Est-il pour autant illégitime ?

DEUXIÈME VOIE: DU MAL À DIEU: UN ALLER SANS RETOUR.

DE L'EXISTENCE DU MAL À L'EXISTENCE DE DIEU: LA PROVIDENCE OU L'ALLER NÉCESSAIRE.

Revenons à ce que nous avons appelé l'expérience du mal — dans laquelle il y a sans doute plus que de l'expérience, il y a aussi de l'imagination: le monde où nous vivons est injuste, il y a des malheurs sans crime, il y a des criminels heureux. "Pourquoi ?" demande-t-on.

C'est en ce "pourquoi ?" que les voies se séparent. Car "pourquoi ?" a

deux sens.

Demander "pourquoi ce mal ?", c'est d'abord lui *chercher une explication*.. Chaque chose s'analyse en ses causes nécessaires, et de ce point de vue, l'expérience du mal se dissout, on a vu comment: il n'y a pas de mal, ni en soi, ni pour nous, seulement des choses dites mauvaises, celles qui se trouvent nous être nuisibles. "Pourquoi cette souffrance ?", demande-t-on. On peut toujours lui trouver des "causes" suffisantes, tout s'enchaîne nécessairement et s'explique naturellement, la douleur par la physiologie, les pluies de sauterelles par le climat, les tremblements de terre par la tectonique des plaques , , etc. Et "pourquoi ce crime ?". Si monstrueux ou démesuré qu'il apparaisse, on peut toujours lui trouver des déterminations, qu'elles soient psychologiques, sociologiques ou historiques. On peut se demander si tel tortionnaire est un pervers immature ou un scrupuleux fonctionnaire trop soumis à l'autorité. On peut recourir à la "psychologie de masse" ou à l'économie politique pour expliquer les persécutions ou les exterminations. On trouvera des explications à tel geste, tel comportement, telle action, telle succession d'événements, tel amoncellement de volontés et d'affects, telle rencontre catastrophique de constances anthropologiques et de circonstances historiques. Ce "pourquoi ?" mène à des causes, pas toujours suffisantes ou satisfaisantes, mais au fond, il en va de même en physique ou en chimie où l'on doit bien s'en contenter...

Mais face au mal, on peut aussi ne pas s'en contenter. Et le "pourquoi ?" face au mal, c'est-à-dire face à la démesure de l'injustice, a aussi une autre signification. Demander "pourquoi ce mal ?", cela peut être aussi lui *chercher un sens*. C'est même en cette deuxième signification qu'il *faut* prendre le "pourquoi ?" de *l'expérience* du mal. Car elle s'accompagne toujours d'une incompréhension — qui concerne d'abord l'auteur même du mal: "Pourquoi me fais-tu ce mal ? je ne t'ai rien fait", dit l'enfant qui découvre l'injustice et rencontre pour la première fois l'énigme de la méchanceté. "Pourquoi me *veux*-tu à *moi* tout ce mal ?" s'écrie toute victime face à son bourreau. Car s'il y a derrière ce mal une volonté (et non une mécanique aveugle), il faut bien qu'elle ait un sens (et pas seulement une cause). Plus généralement, l'incompréhension face au mal est indissociable du sentiment d'injustice. "Pourquoi tout ce mal que je n'ai pas mérité ?" signifie: "pourquoi *m'en* veut-on, à moi, et pourquoi le *veut*-on ?" Y a-t-il un sens à ce que je souffre, y a-t-il un sens à ce qu'on le veuille ? Cette deuxième signification du "pourquoi ?" renvoie moins à la

lamentation de Job qu'à l'appel du juste persécuté, dont se font l'écho les émouvants psaumes de David:

"...Ma parole, entends-la Yahvé, discerne ma plainte,
attentif à la voix de mon appel, ô mon Roi et mon Dieu !..."

"...Mets fin à la malice des impies, confirme le juste, toi qui sondes les cœurs et les reins, ô Dieu le juste!

Le bouclier qui me couvre, c'est Dieu, le sauveur des cœurs droits, Dieu le juste juge..."

"Pourquoi, Yahvé, restes-tu loin, te caches-tu aux temps de détresse ?..."

"Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?..."

"Mais toi, Yahvé, ne sois pas loin, ô ma force, vite à mon aide" ²³.

Pour l'innocent qui souffre le martyr, il y a bien un "pourquoi ?" et celui-ci n'est pas une demande rationnelle d'explication causale: tout pourrait bien s'expliquer, la frénésie meurtrière du bourreau comme la douleur du supplicié, *là n'est de toutes façons pas sa question..* Ce "pourquoi ?" est autre. C'est la quête anxieuse d'un sens: car si ce mal n'avait pas de sens, alors sans doute rien n'aurait de sens... Ce monde est-il vain et rien n'a-t-il donc de valeur ? De là l'affirmation, l'imagination, la croyance: il y a un autre monde, il y a un auteur moral du monde; il faut qu'un Dieu juste rétablisse l'équilibre introuvable ici-bas. L'expérience du mal (au sens que nous avons plus haut dégagé) mène ainsi à Dieu. On est là, apparemment, aux antipodes de la pensée rationnelle et de la philosophie. Ce n'est pas si sûr. Car de même, on l'a vu, que l'expérience du mal, au-delà de tout ce qui la constituait immédiatement, contient un noyau de rationalité (l'idée du mal par excellence comme injustice, l'absence d'équilibre ou de proportionnalité entre les deux types opposés de maux), de même l'aspiration à un Sauveur suprême rétribuant les justes et délivrant du mal contient un noyau de rationalité. C'est en quelque sorte ce que montre Kant dans ce qu'il appelle la "théologie morale".

Parmi les idées constitutives de la pensée du mal, disions-nous, il y a d'abord l'idée que le monde, du point de vue de sa *valeur*, existe *pour nous*. C'est peut-être une illusion, si l'on entend par là une idée qu'on ne peut manquer d'avoir sans pourtant pouvoir en démontrer la validité. Mais il y a peut-être en cette idée illusoire une vérité essentielle: c'est que le monde

²³ Psaume 5, versets 2-3; Psaume 7, "Prière du juste persécuté", versets 10-12; Psaume 10, verset 1; Psaume 22, "Souffrances et espoirs du juste", versets 2 et 20, trad. école biblique de Jérusalem, éd. Desclée de Brouwer, 1973.

existerait "en vain, s'il n'y avait des hommes (des êtres raisonnables en général); c'est-à-dire que sans les hommes la création tout entière serait un simple désert inutile et sans but final" ²⁴. La raison peut (et même doit, sur le plan théorique) faire varier notre point de vue sur le monde: éviter l'anthropocentrisme, éviter l'égoïsme, savoir adopter sur la morsure le point de vue du serpent, c'est là le bienfait du spinozisme. Mais il y a une limite pratique à cette relativisation théorique. "L'homme doit déjà être présupposé comme but final de la création afin d'avoir un fondement rationnel justifiant l'harmonie nécessaire de la nature avec son bonheur, lorsqu'elle est considérée comme un tout absolu d'après les principes des fins" ²⁵ Autrement dit, son *action* finira toujours par lui apparaître vaine (c'est-à-dire sans valeur absolue et sans but final) si le monde dans lequel elle s'insère est lui-même vain, c'est-à-dire sans valeur absolue et sans but final. Or cette valeur et ce but ne peuvent être rien d'autre que l'homme comme être moral, c'est-à-dire justement un être agissant d'après des fins absolues. Et "cela s'accorde parfaitement avec le jugement que porte sur le cours du monde la raison humaine réfléchissant moralement. Nous croyons percevoir les traces d'une sage relation finale jusque dans le mal, quand nous voyons que le méchant criminel ne meurt pas avant d'avoir subi la juste punition de ses forfaits" ²⁶. Qu'est-ce à dire ? Lorsqu'un juste fait son devoir, il le fait par devoir, cela est évident, et non *pour* en être récompensé, ni ici-bas (par des honneurs) ni dans l'au-delà (par une place au paradis). S'il agissait par intérêt, il agirait exactement selon le même mobile que l'injuste ou le criminel ²⁷. Mais en même temps cette valeur de son devoir ne peut être absolue si elle s'insère dans un monde lui-même vain et vide, sans valeur absolue: c'est vers cette valeur que son action doit tendre, c'est-à-dire vers la réalisation du souverain bien, l'union du bonheur et de la vertu ²⁸. La visée ultime de l'action morale, ce qui lui donne son sens, c'est cela: tendre à *réaliser* "les prospérités de la vertu" — et "les malheurs du vice". En somme *un monde sans mal*. Pourtant il n'y a aucune relation "analytique" entre vertu et bonheur. Il n'y a pas non plus de

²⁴ Kant, *Critique de la faculté de juger* § 86 "De la théologie morale", trad. A. Philonenko, éd. Vrin, 1968, p. 250.

²⁵ *Ibid.* p. 251.

²⁶ *Ibid.* note du § 87, éd. Vrin p. 256.

²⁷ Voir la démonstration qu'en administre Platon au début du livre II de la *République* avec les interventions de Glaucon (le mythe de l'anneau de Gyges) et Adimante.

²⁸ Voir Kant, *Critique de la raison pratique*, Livre II, chap. II, "De la dialectique de la raison pure dans la détermination du concept de souverain bien" trad. F. Picavet, éd. PUF, p. 119.

relation causale naturelle entre "mal commis" et "mal subi". L'un ne découle pas de l'autre et c'est *pourquoi* il y a nécessairement du mal dans le monde, c'est-à-dire des justes persécutés (la vertu sans le bonheur) ou des méchants heureux (le bonheur sans la vertu), les deux figures du "mal de scandale". Ce que Sade illustre, Kant l'explique. Le souverain bien, exigible par la raison, n'est pas de ce monde. Mais alors de deux choses l'une: ou ce monde où il y a nécessairement du mal, est le seul, et alors l'action morale est sans but final: jamais vertu et bonheur ne seront réconciliés, l'injustice est absolue²⁹. Et, finalement, à quoi bon... ? Si un monde sans mal est *impossible*, ce monde même où il y a du mal finira par nous sembler moralement vide et nous conduira infailliblement au nihilisme. Agir ? Bien agir ? Et pour quoi faire? Il y aura toujours du "mal de scandale". Ou alors, on tient avec Kant que l'action morale a un sens, qu'il y a une rationalité à agir justement, et il est alors absolument nécessaire d'affirmer, sans autre preuve, l'existence d'un Dieu juste qui accorde hors de ce monde le bonheur aux justes et fasse cesser le "mal de scandale".

Dès lors le concept de mal a un sens, c'est-à-dire une valeur. Il traduit la conscience qu'il y a, dans le monde, des hommes qui souffrent *sans* avoir fait de mal ou qui font le mal *sans* en souffrir, et il mène nécessairement au postulat de l'existence d'un Dieu moral. Le mal invite donc la *raison* (et pas seulement l'imagination) à soutenir ce monde par la croyance en un autre. Le *sens* (pratique) du mal est donc trouvé: le mal c'est tout simplement ce qui ne doit pas être, ce qu'on doit s'efforcer de faire disparaître sans *jamais* pouvoir le faire ici-bas.

Mais, dès lors aussi, les ennuis (théoriques) commencent... Car c'est à partir de là que se pose ce qu'on appelle classiquement "le problème du mal". Comment *ce* Dieu peut-il être l'auteur de *ce* monde? Comment *ce* Dieu bon, qu'on est amené à postuler lorsque l'on considère *ce* monde où il y a du mal, peut-il être justement l'auteur de *ce* monde où il y a du mal? Le

²⁹ Pour Kant lui-même, cette hypothèse est intenable, selon un raisonnement par l'absurde: "comme la réalisation du Souverain Bien, qui contient cette connexion [du bonheur et de la vertu] dans son concept, est un objet nécessaire a priori de notre volonté, et qu'il est inséparablement lié à la Loi morale, l'impossibilité de cette réalisation doit aussi prouver la fausseté de cette loi" (*Critique de la raison pratique*, éd. PUF p.123) Autrement dit, si le Souverain Bien est impossible, alors la loi morale s'écroule; mais elle est pour Kant ce qu'il y a de suprêmement rationnel du point de vue de l'action. Donc le Souverain Bien est nécessairement possible, et on doit par conséquent postuler l'existence d'un Dieu moral.

"pourquoi ?" face au mal a conduit à dépasser ce monde et à croire en un auteur moral du monde qui, dans l'autre monde, *puisse* à la fois faire cesser le mal et *veuille* le faire cesser. De l'existence du mal à l'existence de Dieu, le chemin (à l'"aller") semble nécessaire. Parvenu en ce point, se pose une *autre* question, ou plutôt se repose l'autre "pourquoi?", celui que nous avons délaissé, la demande d'explication: si Dieu a cette bonté et cette toute-puissance que le mal m'invite à affirmer, *pourquoi* veut-il *ce* monde où il y a du mal ? De l'existence de Dieu à l'existence du mal, le chemin (au "retour") semble impossible. Le mal mène à Dieu, mais celui-ci exclut le mal.

LE PROBLÈME DU MAL: LA THÉODICÉE OU L'IMPOSSIBLE RETOUR.

Comment Dieu, s'il est Dieu, peut-il vouloir un monde où il y a du mal ? Allons plus loin. L'auteur du monde doit pouvoir être accusé du mal qui s'y trouve: il a fait le monde, il a mal fait, il aurait dû mieux faire, il aurait pu mieux faire. Tel est le chef d'inculpation qui permet à la raison humaine de faire comparaître Dieu devant son tribunal. Mais la raison n'y joue pas seulement le rôle de procureur, mais aussi celui de l'avocat: ce seront les différentes théodicées ³⁰.

L'acte d'accusation, souvent repris au XVIII^e siècle, avait déjà été dressé de façon quasi définitive par Epicure ³¹: "Dieu ou veut éliminer le mal et ne le peut, ou le peut et ne le veut pas, ou ne le veut ni le peut, ou le veut et le peut. S'il le veut et ne le peut, il est impuissant (*imbecillis*), ce qui ne convient pas à Dieu. S'il le peut et ne le veut, il est méchant (*invidus*), ce qui est étranger à Dieu. S'il ne le peut ni ne le veut, il est à la fois impuissant et méchant, il n'est donc pas Dieu. S'il le veut et le peut, ce qui convient à Dieu, d'où vient donc le mal (*unde malum*) ?"

L'existence du mal cesse d'être un scandale pour devenir un problème dès lors que l'on considère l'existence d'un dieu qui a tout pouvoir sur notre monde. Les dieux d'Epicure, par exemple, ne sont donc pas concernés: modèles de sagesse, ils ne sont pas la cause des mondes, n'interviennent pas en eux, n'ont aucun rapport avec eux, et n'ont aucun pouvoir sur eux: il n'y a pas de problème du mal. Il y a un problème du mal dès lors que l'on

³⁰ Le mot de "théodicée" est un néologisme forgé par Leibniz pour intituler son livre de 1710 *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* dans lequel il entreprend, à la suite de beaucoup d'autres, la "justification de Dieu". C'est en ce sens général que le terme est pris par la suite.

³¹ Epicure, fgt 374 Usener, d'après Lactance, *La colère de Dieu*, 13, 19.

pose qu'une intelligence bienveillante est la cause originaire du monde (créationnisme) ou veille sur lui (providentialisme); dès lors, en tout cas, que l'on admet qu'elle a *toute puissance* sur le monde. En effet, cet attribut, l'omnipotence, entre alors en contradiction avec un autre attribut de Dieu: la bonté. En simplifiant, on peut dire que le problème du mal est constitué par l'incompatibilité entre trois propositions:

- (1) Il y a du mal dans le monde
- (2) Dieu est tout puissant
- (3) Dieu est bon.

Trois remarques s'imposent:

- C'est l'injustice du monde qui mène la conscience à l'affirmation de l'existence d'un Dieu juste qui puisse et veuille faire cesser le mal dans un autre monde. Ce que nous avons appelé la nécessité de "l'aller" va donc du "mal de scandale" à Dieu: ni le mal physique ni le mal moral ne sont en eux-mêmes scandaleux puisqu'ils sont au contraire *présupposés* par la conscience qui se scandalise devant l'injustice: ce qui est injuste c'est soit la *souffrance* imméritée, soit le *crime* impuni. Mais, dans le sens inverse, celui de ce que nous appelons l'impossible "retour" (de l'existence de Dieu à celle du mal), ce n'est plus seulement le mal comme injustice mais tout mal qui devient inexplicable: car comment un Dieu bon et tout puissant peut-il même *permettre* le mal physique et le mal moral ³²? Le paradoxe veut en quelque sorte que le problème du mal soit beaucoup plus lourd "au retour" qu'à "l'aller". L'impossible tâche de l'avocat de Dieu consistera ainsi, soit à le disculper du mal physique *et* du mal moral, soit, plus généralement, à expliquer comment il peut être l'auteur d'un monde imparfait (c'est le mal qu'on appelle métaphysique) où existent le péché et la souffrance.

- *A priori*, il y a trois façons de résoudre le "problème du mal". Nier (ou limiter la portée) de (1), de (2) ou de (3). En réalité, on constate qu'il y a seulement deux grandes manières de défendre Dieu: montrer qu'il n'y a pas (réellement) de mal dans le monde (Dieu a parfaitement fait) ou montrer que Dieu n'est pas (réellement) *tout-puissant* (il n'aurait *pas pu* mieux faire). Autrement dit, il *n'y a pas* de théodicée qui limite la bonté divine. Il est facile de comprendre pourquoi: si Dieu n'était pas absolument bon, il ne

³² Kant note, par exemple, que la sainteté du Créateur, en tant que législateur du monde, est en opposition avec le mal moral, sa bonté (sa bienveillance) est en contradiction "avec les maux et les douleurs sans nombre dont souffrent les êtres raisonnables du monde", sa justice en contradiction avec le mal de scandale (*Sur l'insuccès de tous les essais de Théodicée*, éd. Vrin citée p. 141).

serait pas cette puissance à laquelle on est conduit face au mal, il ne serait pas cet espoir et cette consolation de la conscience souffrante, il ne serait pas cette intelligence morale voulant le Souverain Bien que doit postuler la raison pratique. La voie du "retour" annulerait tout le bénéfice de "l'aller".

- L'avocat doit, si possible, conserver ce bénéfice. Il lui faut donc et l'aller et le retour. Il lui faut, à l'aller, sauver l'existence d'un Juge suprême, faute de quoi, la conscience risque toujours de tomber dans l'autre voie: "il n'y a ni bien ni mal; et si tout était vain ?". Il lui faut, au retour, expliquer le mal du monde, faute de quoi, la conscience risque autant de retomber dans l'autre voie: "Dieu n'est pas bon ou tout puissant, il n'y a rien à craindre ni rien à espérer; et si tout était vain ?". La deuxième voie ne se maintient que si, partant du mal, elle y ramène; elle doit d'abord recourir à un Dieu moral pour tenter de donner un sens au mal et tenter ensuite de donner une explication du mal compatible avec l'existence d'un Dieu moral. Cette voie étroite ne saurait être mieux illustrée que par le premier avocat-philosophe de Dieu: Platon. Deux fois, il rencontre le "problème du mal" et deux fois lui oppose la thèse: oui les dieux sont responsables du monde, (c'est "l'aller": les dieux assurent une juste rétribution des maux présents dans notre monde); non ils ne sont pas responsables du mal qu'il contient (c'est le "retour"). Les deux fois, l'enjeu est le même: il faut garantir l'ordre de la Cité. Le premier texte se trouve au livre II de la *République*. Platon y condamne les mythes de la religion populaire, facteur de trouble moral et politique: des dieux qui font comme les hommes le mal leur donnent le mauvais exemple. Il faut des mythes qui représentent la divinité telle qu'elle est. Or elle est essentiellement bonne et par conséquent ne fait aucun mal. "Dieu, puisqu'il est bon, n'est pas la cause de tout...; pour le bien, nul autre que lui n'en est l'auteur; mais pour les maux, il faut en chercher la cause ailleurs qu'en Dieu"³³. Par cette double affirmation, Platon formule le programme de toute future théodicée. Quant à sa promesse de proposer des mythes qui peignent la divinité telle qu'elle est, c'est à la fin de la *République* qu'elle est tenue: dans le mythe d'Er le Pamphylien, on voit que les dieux ont pour charge essentielle de juger les âmes après la mort, de récompenser les justes et de châtier les injustes: "il faut donc reconnaître à l'égard de l'homme juste que, s'il est en butte à la pauvreté, à la maladie ou à quelque autre de ces états que l'on prend pour

³³ Platon, *République*, II, 379 c (trad. E. Chambry, éd. "Belles Lettres"). Concernant Platon, nous permettons d'écrire les dieux, Dieu ou la divinité et de tenir ces notions pour équivalentes.

des maux, cela finira par tourner à son avantage, soit de son vivant, soit après sa mort; car les dieux ne sauraient négliger quiconque s'efforce de devenir juste...; à l'égard de l'homme injuste, ne faut-il pas se faire l'opinion contraire ? " ³⁴. Ainsi se trouve évitée notre "première voie" (le mal n'existe pas il n'y a que des choses mauvaises), empruntée justement par Thrasymaque au livre I, reprise par Glaucon et Adimante au livre II: le "mythe de l'anneau de Gygès" ³⁵ montrait que si les hommes étaient absolument garantis de l'impunité, en se rendant par exemple invisibles à tout témoin, rien ne les retiendrait d'enfreindre les lois morales ou sociales. Dès lors, tout se passe comme si l'œil permanent des dieux permettait de garantir l'ordre de la Loi. C'est "l'aller": le juste persécuté doit espérer l'au-delà, l'injuste triomphant doit le craindre et le "mal de scandale" n'est pas irrémédiable. Reste à expliquer comment le mal ici-bas est possible. Le mythe explique: les âmes tirent au sort l'ordre dans lequel elles choisissent à tour de rôle leur genre de vie: "Chacune est responsable de son choix, la divinité est hors de cause" ³⁶. C'est le retour: la divinité bonne n'est responsable ni du mal physique ni du mal moral. Ainsi se trouve-t-elle disculpée, et évite-t-on à nouveau la "première voie". Ainsi se trouve aussi, pour la première fois, formulée une des solutions les plus prometteuses du problème du mal: les dieux ne font que permettre aux hommes de choisir le mal; les premiers sont innocents, les seconds sont les seuls coupables ³⁷. L'exemple de la théodicée de Platon devra être gardé en mémoire: non qu'elles aient toutes, comme elle, l'intérêt moral et politique pour objet explicite. Mais toutes devront se tenir sur une corde raide entre le bénéfice de "l'aller" et le risque du "retour", entre la nécessité pratique d'un Dieu bon et tout puissant pour donner *sens* au mal, et la nécessité théorique d'une *explication* du mal qui s'accorde avec cette bonté et cette toute-puissance.

L'acte d'accusation ayant été rappelé, et ces trois remarques préliminaires une fois faites, il est temps de passer au procès. Nous nous contenterons de proposer, sans entrer dans le détail des doctrines, le

³⁴ Platon, *République*, X, 613 a.

³⁵ Platon, *République*, II, 359 b - 361d.

³⁶ Platon, *République*, X, 617 e.

³⁷ On pourra lire dans un autre texte de Platon (*Lois*, X) la confirmation très claire de l'analyse que nous venons d'ébaucher: la "deuxième voie", celle qui mène du mal du monde à la croyance en des dieux (afin de garantir le respect de l'ordre moral et politique, voir 885 a-b,) mais oblige en même temps à disculper les dieux du mal (afin de garantir *encore* le respect de l'ordre moral et politique, voir 899 d-905 d) permet d'éviter la subversive "première voie", la "doctrine des esprits forts" (888 e), selon laquelle les dieux n'existent pas ou ne s'occupent pas de nous, ou peuvent être fléchis par des prières (888 d-890 b).

système des modes rationnels de défense de Dieu et d'en signaler au passage la principale faiblesse.

Comme on l'a dit, les théodicées sont de deux types, selon qu'on nie l'existence du mal ou la toute puissance de Dieu; comme on va le voir, chacune de ces négations à son tour peut être soit absolue (au risque de contredire directement un des fondements de la seconde voie), soit relative (moyennant une invention conceptuelle toujours contestable).

Premier genre de théodicée: «le mal n'existe pas».

Cette proposition allant si évidemment à l'encontre de l'expérience (comme on l'a vu plus haut) implique évidemment que cette expérience est illusoire et qu'en réalité, il n'y a pas de mal. Cela peut s'entendre absolument ou relativement.

Négation absolue du mal.

Le mal n'existe pas parce que tout ce qui existe réellement est *nécessairement* bon. L'argument est ici entièrement *a priori*: il part de la cause et en déduit les effets. La cause de tout ce qui existe étant posée comme absolument bonne, tout ce qui existe ne peut être que bon. Le mal est apparent et non réel.

Plus précisément: non seulement le mal n'existe pas, mais il est *impossible* qu'il existe, puisque le mal et l'existence sont contradictoires et s'excluent *a priori*. Cette théodicée a elle aussi sa source chez Platon. Dans la *République* le Bien est posé comme "au-delà de l'être" (*epekeina tes ousias*). De même que le soleil donne aux réalités vivantes leur être — la vie qui est en elle —, le Bien donne aux réalités intelligibles leur être — la vraie réalité qui est en elles ³⁸. Cela signifie, entre autres, que tout ce qui existe tire son être du Bien. Plus il y a de bien en une chose, plus elle est "réelle", puisque le Bien est, au-delà de la "réalité", la cause de cette "réalité". L'être des choses est si bien proportionné à ce qu'elles contiennent de bon que, inversement, moins une chose est bonne, moins elle "est". Le mal peut ainsi être défini comme ce qui corrompt et détruit les choses ³⁹. En somme le Bien est ce qui est suprêmement existant puisqu'il fait être les choses à proportion du bien qui est en elles et *le mal ce qui est absolument inexistant* puisqu'il fait "ne pas être" les choses à

³⁸ Platon, *République* VI, 509 b.

³⁹ Platon, *République* X, 608 d - 609 a.

proportion du mal qui est en elles.

Cette "solution" sera reprise par la tradition chrétienne, qui l'estimera sur mesures pour sa conception d'un Dieu créateur absolument bon qui fait passer le monde du néant à l'existence. En tant que cette existence est l'effet de sa bonté, elle ne peut contenir aucun mal et le mal, *stricto sensu*, n'a aucune existence. C'est exactement la démonstration dont a besoin saint Augustin contre le manichéisme. Selon cette doctrine, à laquelle il avait lui-même adhéré, l'existence du monde a une *double* cause et résulte de la lutte entre un esprit absolument bon, cause du bien, et un autre absolument mauvais, cause du mal. Dans les *Confessions* saint Augustin s'appuie ainsi sur la tradition platonicienne pour réfuter le manichéisme. Il montre d'abord que Dieu est l'être absolu qui possède l'existence première, logiquement et chronologiquement, et l'existence immuable. Mais les autres choses *sont* bien néanmoins quelque chose ? "Elles *sont*, venant de vous [Augustin d'adresse à Dieu], elles *ne sont pas*, n'étant pas ce que vous êtes" ⁴⁰. Leur existence est seconde et corruptible; elle dépend entièrement de l'être absolu. Il en va de même de la bonté, puisque Dieu n'est pas seulement l'être absolu mais aussi la bonté absolue. Autrement dit, tout ce qui est, est bon, parce qu'il est l'effet de la bonté divine et il est bon à proportion de l'être qui est en lui: l'être absolu possède la bonté absolue, les êtres dérivés une bonté plus ou moins dérivée de celle-ci. La possession de tout bien correspond à l'être absolu, la privation de tout bien au néant absolu. "La chose perd-elle tout ce qui est bon en elle ? Alors elle cesse absolument d'exister. Car si elle conservait l'être sans rester désormais sujette à la corruption elle serait dans un état meilleur qu'auparavant, puisqu'elle subsisterait incorruptiblement. Mais quoi de plus extravagant que de prétendre qu'une chose devient meilleure pour avoir perdu tout bien ? Donc la privation de tout bien équivaut au néant. Donc tant qu'une chose existe, elle est bonne. Donc tout ce qui *est* est bon; et le mal dont je cherchais l'origine n'est pas une substance, car s'il était une substance, il serait bon" ⁴¹. Autrement dit, le comble du mal, c'est simplement le néant; réciproquement, le mal n'existe pas.

On s'insurge: pourtant il y a du mal ! Le monde n'est pas parfait, loin s'en faut ! Qu'est-ce donc que ce mal qui n'existe pas ?

Réponse: le mal n'est pas substantiellement, il est ce qui n'est pas

⁴⁰ Saint Augustin, *Confessions*, trad. P. de Labriolle, éd. "les Belles Lettres", VII, 11.

⁴¹ *Ibid.* VII, 12.

existant, en tant précisément qu'il n'existe pas. Il n'est pas rien: il est sans exister. Il est ce qui sépare l'existence (effective) de ce qu'elle devrait être selon son concept. Il est donc *privation*. La pensée chrétienne, notamment scolastique, va en effet recourir à ce concept aristotélicien pour penser le mal comme imperfection. Chez Aristote la privation désignait le corrélat de la possession⁴². Un être est privé de X, lorsque, selon sa nature, il devrait posséder X: un aveugle est privé de vue, mais non une pierre; la non-vue de la pierre n'est pas chez elle une privation mais une simple négation, car la nature même de la pierre n'implique pas la possession de la vue. Ainsi, puisque l'être relatif et imparfait (le monde) ne possède pas totalement l'être absolu et parfait (celui de Dieu), mais que, dérivant de lui, il est privé de cet être qu'il devrait posséder s'il était parfaitement et absolument réel, le mal est bien quelque chose, il est cet écart entre l'être et son concept, il est cette imperfection, il est donc sans exister pleinement, il est privation: "Ce qui caractérise le mal consiste précisément dans le fait qu'une chose est privée d'un bien (...). Le mal diffère de l'être pris en lui-même; en effet il n'existe ni comme une possession ni comme une simple négation, mais comme une privation "⁴³.

La distinction entre négation et privation est, on le voit, fondamentale. Pourtant cette solution même va s'avérer catastrophique. L'idée que le mal n'est pas négation mais privation a en effet un grand avantage et un immense inconvénient. Bien mieux que la négation, la privation rend raison de l'expérience du mal: c'est là son avantage. Son inconvénient s'en déduit et il est dirimant: pris au sérieux, le concept de "privation" laisse entier le problème !

Mesurons d'abord la supériorité de la solution par la privation sur la solution par la négation. L'idée que le mal est un simple néant (absence de bien) suffirait certes à expliquer le mal métaphysique, c'est-à-dire l'imperfection du monde eu égard à la perfection de sa cause (Dieu). Le monde *n'est pas* parfait, il participe de l'être et en même temps du néant. Mais cela n'expliquerait absolument pas le mal réel (physique ou moral, voire injustice) *qui était justement en question*. L'idée que le mal est une négation du bien semble en totale opposition à l'expérience du mal, c'est-à-dire avec ce dont il s'agit de rendre compte (au retour). La souffrance n'a rien à voir avec l'absence de bien-être: c'est même en cela qu'elle est

⁴² Voir Aristote, *Catégories*, 10 et *Métaphysique*, E, 22.

⁴³ Saint Thomas, *Somme théologique*, I, question 48, art. 2, ad 1 et 2, cité dans *L'être et l'esprit, textes choisis* par J. Rassam, éd. PUF, 1971, p. 21.

insupportable. Et la faute n'est pas un simple défaut ou une absence mais un acte positif, réel, effectif: c'est même en cela qu'elle est imputable. Bref ce qui fait que le mal commis et le mal subi sont des maux, c'est justement qu'ils ne sont pas de simples négations. C'est ce que remarque Descartes dans la *Quatrième Méditation*, lorsqu'il s'agit pour lui, comme dans toute théodicée, d'expliquer le mal commis par l'homme (en l'occurrence l'erreur, plus que la faute) sans l'imputer à Dieu, nécessairement bon (en l'occurrence absolument véridique). On pourrait d'abord chercher une solution par la négation: je suis imparfait, Dieu m'a doté des facultés limitées. Quand je me trompe ou quand je pêche, le mal vient alors de moi et non de lui, car si Dieu est bien la cause de mes facultés, je ne saurais l'accuser de me les avoir données finies: je ne suis pas Dieu, voilà tout. Plus généralement, la finitude de l'homme (être créé et non créateur) serait la cause de ce non-être en lui qu'est le mal et Dieu n'est pas responsable: il ne saurait être cause que de l'être et non du néant. Le néant est sans cause. "Toutefois cela ne me satisfait pas encore tout à fait; car l'erreur n'est pas une pure négation, c'est-à-dire n'est pas le simple défaut ou manquement de quelque perfection qui ne m'est point due, mais plutôt est une privation de quelque connaissance qu'il semble que je devrais posséder". Autrement dit l'erreur n'est pas la simple ignorance (manque de connaissance) mais son affirmation comme science⁴⁴; et, de même, la faute ou le péché ne sont pas la simple abstention du bien, mais le choix positif du mal. Le mal a donc la positivité de ce qui ne devrait pas être et non la négativité de ce qui n'est pas. Il n'est pas moindre-être mais le contraire de ce qui devrait être. Cette contrariété empêche de tenir le mal pour un néant sans cause; il faut une cause de ce qui *est* contraire à ce qui devrait être. Mais alors Dieu, cause de tout ce qui est, est responsable. Comment peut-il être bon ? Il faut chercher une autre théodicée⁴⁵. A prendre la "privation" au sérieux, on rend bien compte de ce qu'il y a de mal dans le mal, mais, par là même, elle aussi devient imputable à Dieu. Le problème reste donc entier.

Le mal est donc bien mal et il existe. Mais ne peut-on pas tenter de nier l'existence du mal non plus absolument, mais relativement?

⁴⁴ Ici nous nous réplions sur M. Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier-Montaigne, 1^{ère} éd. 1968, t. 1 p. 299-300.

⁴⁵ Dans cette *Quatrième méditation*, Descartes envisage ensuite trois solutions, qui sont des reformulations de théodicées classiques: deux qu'il rejette — l'incompréhensibilité de Dieu, le recours à la "totalité" — et une qu'il retient, le libre arbitre; ces deux dernières seront évoquées plus tard.

Négations relatives du mal.

Cette solution consiste à admettre l'existence du mal, mais à soutenir qu'il est nécessaire et bon que ce mal existe: Dieu a donc fait le mal mais il a bien fait. Le mal est lui-même nécessaire à l'existence *corrélative* du bien. Cette argumentation est possible tant pour le mal physique que pour le mal moral.

Concernant le mal moral, on peut soutenir — c'est par exemple ce que font les Stoïciens ⁴⁶ — qu'il est ce sans quoi le bien moral n'existerait pas. Si l'homme ne pouvait pas faire le mal, il n'y aurait aucun sens à dire qu'il fait le bien. Qu'on supprime la nature faillible, fautive, pécheresse de l'homme, et on supprimera du même coup toute possibilité de sagesse, d'héroïsme, de sainteté. Sans vices, pas de vertus. Nous louons le courage, la tempérance, la générosité, la justice. Mais nous n'y verrions aucun bien sans la constance des vices. Si la bonne conduite nous était aussi naturelle que la station debout, elle ne serait pas tenue pour un bien mais pour un état. Plus généralement, on ne peut vouloir le bien sans en payer le prix, le mal. Il fallait choisir: ou le Bien, mais alors avec son corrélat le Mal; ou l'uniforme nature d'un monde sans bien ni mal, mais alors parfaitement vain. Un Dieu bon qui voulait la gloire des Justes devait aussi vouloir la "toile de fond", le mal, sur laquelle se détache leur bonté. Dieu est donc disculpé de l'existence du crime sur terre.

La faiblesse de cette solution est multiple ⁴⁷. D'abord sa généralité: comment justifier, autrement que par une généralité, *ce* crime, et *cette* injustice, et *cette* tyrannie ? Sans tyrannie, dites-vous, pas de résistance. Certes. Mais fallait-il, pour la gloire d'une poignée de résistants, un si grand crime et tant d'innocents injustement persécutés sans possibilité de résistance ? Faiblesse intrinsèque ensuite: ce Dieu peut-il être dit bon (c'est-à-dire bienveillant) qui ne veut pas réduire le Mal mais seulement promouvoir le Bien ? Et même: le Bien que Dieu voulait faire exister ne pouvait-il suffisamment se différencier des conduites indifférentes ? Lui fallait-il, en plus, du mal et des méchants ? Après tout, le héros se distingue assez des gens ordinaires et on n'a pas besoin des salauds pour le

⁴⁶ Voir par exemple Chrysippe selon Plutarque *Des Contradictions des Stoïciens* XXXV (*Les Stoïciens*, éd. Gallimard coll. Pléiade, p. 123) et *Notions Communes* XIII (*Les Stoïciens*, coll. Pléiade, p. 146).

⁴⁷ Voir les réponses de Plutarque dans les textes cités note précédente; voir aussi J.L. Mackie, ("Evil and omnipotence" in *The Problem of Evil* ed. by M. M. Adams & R. M. Adams, Oxford University Press 1990, p. 28-31), qui réfute l'argument selon lequel "evil is necessary counterpart to good" en montrant, entre autres, que le mal dont on dit qu'il est relatif au bien n'est pas le même que celui qui ne devrait pas être.

reconnaître.

Concernant la souffrance, deux apologies du même type sont possibles: une morale et une biologique. Selon une argumentation fréquente chez les Stoïciens, la positivité morale de la douleur est qu'elle nous éprouve et nous est l'occasion de vertus qui sont notre véritable bien. "Les difficultés, adversité, horreurs, sont d'abord en faveur de ceux même à qui elles arrivent" ⁴⁸ écrit Sénèque. Et il cite Démétrius: "Nul être ne me paraît plus malheureux que celui qui n'a pas été touché par l'adversité" ⁴⁹. En effet, puisqu'il n'est de plus grand bien que de pouvoir par ses vertus se rendre maître absolu de soi et des événements, seul pourra y parvenir celui qui aura rencontré de l'adversité à combattre. Il faut donner à la force matière à s'exercer. A qui, comme le stoïcien, voit le plus grand bien dans l'exercice de vertus agonistiques, il faut des combats et des triomphes. Pas de bien possible sans maux à terrasser. "A vaincre sans péril on triomphe sans gloire" ⁵⁰. On peut de là soutenir: "Dieu veille sur ceux dont il désire faire les hommes les plus vertueux possibles, chaque fois qu'il leur offre matière à une action courageuse et forte; et il est besoin pour cela d'une difficulté réelle. Songe au pilote dans la tempête, au soldat dans la bataille" ⁵¹. Et Sénèque de conclure cette apologie: "Parce que je ne pouvais vous y soustraire, dit Dieu, j'ai armé vos âmes contre tous [les maux]. Supportez-les avec courage; c'est pourquoi vous êtes supérieurs à Dieu; lui, il est en dehors de la souffrance, vous, vous êtes au-dessus" ⁵². Ces derniers mots trahissent à la fois la grandeur de cette théodicée stoïcienne et sa faiblesse. Sa faiblesse, c'est sa grandeur justement. D'abord, elle n'a de sens que pour une morale du salut terrestre (morale de la force). Mais surtout: sauvant l'homme du mal, elle ne sauve ni la toute puissance de Dieu (il "ne pouvait soustraire les hommes aux maux...") ni sa bonté absolue — *s'il n'y a de vraie bonté que relative*. Car si le bien suprême n'est promis qu'à celui qui combat le mal, il doit être refusé à celui qui l'ignore et donc au Dieu qui est "en dehors de la souffrance". L'homme ne s'élève au-dessus du mal qu'à condition de s'élever au-dessus de Dieu lui-même. On comprend tout ce qui pourra dans ce fol orgueil stoïcien répugner à un Pascal, qui évoque,

⁴⁸ Sénèque, *De la providence*, III, 1 (*Les Stoïciens*, coll. "Pléiade" p. 761).

⁴⁹ *Ibid.* III, 3 (*Les Stoïciens*, coll. "Pléiade", p. 762).

⁵⁰ *Ibid.* III, 4.

⁵¹ *Ibid.* IV, 5 (*Les Stoïciens*, coll. "Pléiade", p. 765).

⁵² *Ibid.* VI, 6 (*Les Stoïciens*, coll. "Pléiade", p. 772).

dans l'Entretien avec M. de Saci, "la superbe *diabolique* d'Epictète qui a ignoré l'impuissance de l'homme". Cette théodicée, loin de sauver la bonté de Dieu en l'exaltant loin au-dessus de celle de l'homme, ne peut disculper Dieu qu'en abaissant sa bonté au-dessous de celle à laquelle l'homme peut prétendre.

Mais une autre apologie du mal subi est possible, plus limitée que la précédente (puisqu'elle ne concerne que la douleur), mais surtout inverse. Au lieu d'y voir le bien de l'épreuve elle-même, on y verra le bien de l'épreuve qui est par là évitée; et au lieu d'y voir un bien manifeste, on y verra le bien qui est par elle manifesté. On passe de la défense morale à la défense biologique. On attribue souvent la théorie de la valeur biologique de la douleur à Aristote. C'est pourtant à l'âge classique qu'elle a été le plus développée, et alors avec une volonté clairement apologétique. Ainsi, dans la *Sixième Méditation*, Descartes finit par s'y rallier au terme d'un raisonnement complexe qu'il conclut en posant que "rien [d'autre que la douleur] n'eût si bien contribué à la conservation du corps". Dieu est donc disculpé du mal physique. Mais, auparavant, la sixième *Méditation* avait formulé l'objection la plus sévère contre cette théodicée, avec l'exemple de l'hydropique, un des témoignages à charge les plus lourds, selon Descartes, dans le réquisitoire contre Dieu. Car voilà un malade qui a une soif inextinguible et qui court à sa perte en buvant. Soif absurde et pour tout dire diabolique. La souffrance du manque (la soif), loin d'être à ce malade, comme elle est généralement, l'avertissement bénéfique qui préserve son corps de la déshydratation, est comme l'appel irrésistible et maléfique qui l'entraîne vers la mort. Bien pire qu'un Dieu qui ne serait pas entièrement bon et tolérerait des douleurs superflues, voilà un Dieu malin qui peut nous torturer par des souffrances nuisibles et d'insupportables tentations: à l'hydropique comme au possédé, le bien paraît mauvais et le mal a des allures voluptueuses. Comment la bonté d'un Dieu tout puissant peut-elle permettre un tel dérèglement de la nature ? Grave difficulté pour Descartes: il lui faut, pour sauver la connaissance, un Dieu à la fois bon et tout puissant, et il doit, lui aussi, rejeter la "première voie", c'est-à-dire la solution du matérialiste (ou du spinoziste) qui refuserait de parler de mal et n'y verrait qu'une "dénomination extrinsèque"⁵³. Le débat continuera chez

⁵³ C'est la voie qui s'offre à Descartes en A.T. IX, 67-68 (= éd. Garnier, t. II, p.497-498) et qu'il refuse. La solution définitive de Descartes consiste à montrer la limitation considérable de l'intégration nerveuse pour expliquer que Dieu a dû choisir la signalisation la plus utile à l'homme. Tout autre signe que la douleur eût été possible mais n'eût pas aussi bien contribué à la conservation du corps.

les "cartésiens": par exemple Régis développe l'idée que "nous ne concevons pas que Dieu ait pu employer aucun autre moyen plus propre que la douleur pour conserver notre corps" ⁵⁴. Les enfants sont ainsi préservés d'être brûlés vifs parce qu'ils éprouvent une douleur bienfaitrice qui va croissant à mesure qu'ils s'approchent du feu. Bayle répond que Dieu a si mal fait en avertissant les hommes d'un danger par le sentiment d'une douleur croissante, qu'il aurait pu se contenter, par exemple, d'un plaisir décroissant. Leibniz discute longuement Régis et Bayle, et concède lui aussi que Dieu aurait peut-être pu trouver des signes moins pénibles, comme c'est d'ailleurs souvent le cas. La douleur n'est généralement pas nécessaire; et même, elle n'est pas ordinairement utile: d'une part parce qu'elle se produit ordinairement non pas avant l'acte funeste (pour nous en prévenir) mais après (comme pour nous en punir !): curieuse bonté divine. D'autre part, "il y a beaucoup de maux douloureux qu'il ne dépend pas de nous d'éviter". Ajoutons, avec Max Scheler, qu'"il est des poisons doux et des médicaments amers" et qu'il n'y a en outre aucun rapport de proportionnalité entre les degrés de douleurs et le degré de gravité objective des lésions ⁵⁵. On se heurte toujours à la même difficulté. Va, à la rigueur, pour le principe général: que le Bien ne soit pas possible sans l'existence d'un certain mal, soit. Mais dans le détail, il y a toujours trop de maux, beaucoup trop. Qu'une petite faute ou une petite souffrance soient nécessaires à l'existence du bien moral ou du bien physique, on serait presque prêt à le concéder. Mais pourquoi tant de crimes horribles et de souffrances injustes ?

Serait-ce qu'à défaut de pouvoir nier qu'il y ait vraiment et absolument du mal, on soit forcé de nier la toute puissance divine ?

Deuxième genre de théodicée: «Dieu ne peut pas tout».

Dieu est tout puissant s'il peut sauver les justes et rétablir dans l'autre monde l'ordre du monde tel qu'il devrait être. La toute puissance divine est nécessaire à la "deuxième voie". Mais être tout puissant, ce n'est pas nécessairement pouvoir tout. Il y a des choses qu'un être tout puissant ne peut pas faire sans contredire sa toute puissance même, par exemple pouvoir se corrompre ou tromper, si tromper est une imperfection ⁵⁶.

⁵⁴ Régis, *Cours entier de philosophie*, cité par Leibniz in *Essais de Théodicée* Troisième partie, § 341 (éd. GF p. 317). Au paragraphe suivant, Leibniz se réfère à la position de Bayle.

⁵⁵ Max Scheler, *Le sens de la souffrance*, éd. Aubier p. 4.

⁵⁶ Les impossibilités d'un être tout-puissant sont déjà notées dans l'Antiquité (par ex. Cicéron, *de*

Certains paradoxes logiques montrent ainsi le caractère contradictoire de l'idée de toute-puissance: un être tout puissant pourrait-il, par exemple, faire une pierre si lourde qu'il ne pourrait pas la porter ? Qu'on réponde oui ou non, on concède qu'il ne peut pas tout. Tout n'est donc pas possible à un être tout puissant: telle est la brèche dans laquelle s'engouffrent les théodicées qui suivent. Mais elles rencontrent toutes une grave difficulté: pourquoi justement ne *pouvait*-il pas éviter le mal (dans ce monde) alors qu'il doit *pouvoir* le faire cesser (dans un autre monde) ? Pour la résoudre, il leur faudra prendre le problème dans l'autre sens: sans se soucier de la promesse de bonheur de "l'aller" (Dieu est Dieu et peut donc guérir du mal), mais en conservant seulement le souci de cohérence rationnelle du "retour" (Dieu est Dieu et ne peut pourtant pas éviter ce mal). Ce sera là leur force, et leur faiblesse.

Dans l'autre sens, donc: de Dieu vers ce monde. Dieu est cause du monde; mais il y a du mal dans le monde. *Dieu n'est donc pas cause de tout*. Voilà le raisonnement commun à ces théodicées, qui se distinguent par le sens dans lequel elles prennent "tout". Soit: Dieu est cause du Tout sans être cause de ce dont il est fait: le Bien est la forme du monde et le Mal sa matière. Soit: Dieu est cause du Tout sans être cause de toutes ses parties: le Bien est l'ordre du monde et le Mal réside dans le détail des parties. Soit: Dieu est cause du Tout sans être cause de tout ce qui en découle: le Bien est fait par lui et le Mal par ceux qu'il a faits.

La première de ces négations de la toute puissance divine est absolue, les deux autres sont relatives.

Négation absolue de la toute-puissance divine:

Dieu n'est pas cause de la matière.

Bien que le concept philosophique de "matière" (en grec *hulè*) ne se trouve pas chez Platon, cette théodicée a néanmoins sa source chez lui; nommément dans le *Timée*: "Si notre monde est beau et si son démiurge est bon, il est évident que le démiurge a [en le réalisant] fixé ses regards sur ce qui est éternel" ⁵⁷; et "parce que le dieu souhaitait que toutes choses fussent bonnes, et qu'il n'y eût rien d'imparfait dans la mesure du possible, c'est

natura deorum II, 86) et au Moyen-Age (par exemple saint Anselme, *Proslogion*, chap. VII). "Pouvoir tromper [semble] une marque de subtilité, ou de puissance, toutefois vouloir tromper témoigne sans doute de la faiblesse ou de la malice. Et partant, cela ne se peut rencontrer en Dieu." (Descartes, *Quatrième Méditation*, A.T. 43, éd. Garnier, t. II, p. 456)

⁵⁷ Platon, *Timée*, 29 a, trad. L. Brisson, éd. GF.

bien ainsi qu'il prit en main tout ce qu'il y avait de visible — et cela n'était point en repos, mais se mouvait sans concert et sans ordre — et qu'il l'amena du désordre à l'ordre, ayant estimé que l'ordre vaut infiniment mieux que le désordre" ⁵⁸. On a dans ces quelques lignes les trois constituants presque invariants de toutes les cosmogonies rationnelles de l'Antiquité: une "masse" originelle informe, une forme idéale, et une intelligence ordonnatrice qui met en ordre le matériau initial pour en faire un monde. Le jeune Aristote, les Stoïciens, les néo-platoniciens seront en gros fidèles à ce schéma. Mais en même temps, on a là les trois éléments de futures théodicées: la masse originelle sera pensée comme "mauvaise" et comme l'inévitable part du monde ayant résisté à l'ordre "bon" introduit par le dieu bon. Le monde étant la mise en forme (c'est là sa beauté et sa bonté) d'une matière (c'est là son inéluctable mauvaïseté), le dieu est à la fois cause du Tout comme tel (car il fait d'une masse informe un Tout) et néanmoins cause seulement de ce qui est bon en lui. Cette interprétation morale de la cosmogonie rationnelle se trouve déjà dans les plaidoyers stoïciens. Ainsi, Cicéron prête-t-il à un de ses personnages, le stoïcien Balbus, les propos suivants: "ce gouvernement [du monde] n'a rien en lui qui soit à reprendre; car des êtres qui existaient [il s'agit des éléments originaires], a été fait le meilleur être possible. Qu'on prouve donc que la divinité aurait pu mieux faire; mais personne ne le prouvera jamais, et si on voulait faire quelque correction, ou bien on ferait pire, ou bien on désirerait ce qui n'aurait pas pu être fait" ⁵⁹. Mais ce sont surtout les néo-platoniciens qui identifieront le mal à la matière, comme on peut le voir dans les traités plotiniens ⁶⁰. Le mal est pensé sinon tout à fait comme "substance" au sens plein (il y manque la mesure et la détermination de la forme), du moins comme une "réalité" par "contact" avec laquelle l'âme devient mauvaise et fautive: en quelque sorte par "contagion" ou "souillure". Pour la théodicée chrétienne, il y avait dans cette idée une source d'inspiration à la fois séduisante et risquée. Dans l'identification de la matière et du mal, les penseurs chrétiens pouvaient lire le thème scripturaire de la chair comme lieu du mal, l'idée de la concupiscence ou de la tentation comme formes initiales de la faute, et le salut de l'âme par l'ascèse et le détachement du corps. Le péché avait un sens; la bonté divine était en même temps sauvée. C'était tentant. Mais on pouvait craindre aussi que l'identification de la

⁵⁸ *Ibid.* 30 a

⁵⁹ Cicéron, *De natura deorum*, II, 86-87.

⁶⁰ Voir par exemple le Traité 51(= *Ennéades* I, 8): "Qu'est-ce que les maux et d'où viennent-ils ?".

matière et du mal (et l'identification corrélatrice de l'idée et du bien) ne dérivât en dualisme (il y a deux principes, deux substances initiales) c'est-à-dire en manichéisme (dualisme du Bien et du Mal). Le monothéisme était menacé, ou du moins la toute-puissance divine. Ce qui était, par conséquent, en péril, c'était le bénéfice pratique de la théologie morale: si le monde est le fruit du concours — voire de la lutte ? — de deux principes, le Bien et le Mal, pourquoi croire à la rédemption et au triomphe de la Justice ? C'était le risque. Et ce sera la critique augustinienne: "Voici Dieu et voilà ses créatures; Dieu est bon, il est considérablement et de bien loin préférable à elles; pourtant étant bon, il n'a pu les faire que bonnes... Mais alors où est donc le mal ? d'où vient-il ? ... D'où vient donc le mal, puisque Dieu, bon lui-même, a créé toutes bonnes choses ?... Est-ce que la matière qu'il a mise en œuvre était mauvaise, et en lui donnant sa forme, en l'organisant, y aura-t-il laissé quelque chose qu'il n'aurait pas transformé en bien ? Mais pourquoi cela ? N'était-il donc pas en son pouvoir, lui qui est tout puissant, de la convertir et de la transformer de manière à ce qu'il n'y restât rien de mal ? Enfin pourquoi a-t-il voulu faire de cette matière quelque chose et n'a-t-il pas employé cette même toute-puissance à l'anéantir totalement ?... Car il n'eût pas été tout-puissant, s'il n'eût rien pu créer qu'à l'aide de cette matière que lui-même n'avait pas créée." ⁶¹ De la critique augustinienne naîtra la plus moderne des théodicées, celle par le libre arbitre, une des deux dernières voies qui s'offrent encore à la raison.

Négation relative de la toute puissance divine.

Dieu n'est pas cause de ce qui est causé par ceux qu'il cause.

La relecture de Platon offrait encore des perspectives. On a vu comment dans le mythe d'Er, Platon disculpait les dieux du sort des hommes: ils ont choisi librement leur genre de vie. Cette théodicée pouvait être mise à la mesure du Dieu créateur et tout-puissant du christianisme, moyennant une invention conceptuelle. Il fallait trouver une responsabilité (juridico-morale) telle qu'elle s'arrête absolument à l'homme et ne remonte pas, au-delà, à celui qui, pourtant, est *responsable* de tout ce qui se trouve en l'homme. Cette invention conceptuelle, c'est la "volonté". Elle est l'œuvre de saint Augustin.

Il faut, pour innocenter totalement Dieu, pouvoir totalement inculper l'homme. Triple bénéfice: le mal moral est expliqué, il vient de l'homme; le

⁶¹ Saint Augustin, *Confessions*, trad. P. de Labriolle, éd. "les Belles Lettres", VII, 5.

mal physique est expliqué, il vient de la justice divine qui punit le coupable; ce faisant, Dieu est disculpé de tout mal, physique et moral. Comme "il y a deux genres de maux, le péché et la punition du péché, le péché n'est pas l'œuvre de Dieu, mais de notre volonté (*voluntarium nostrum peccatum*) et la punition est son œuvre de justice" ⁶². Autrement dit "le libre arbitre de notre volonté est la cause du mal que nous faisons et [le] droit jugement [de Dieu] la cause du mal que nous subissons" ⁶³, car "les mauvaises actions ne seraient pas justement punies, si elles n'étaient pas commises volontairement" ⁶⁴. Reste que l'on peut alors se demander "comment un Dieu parfait a pu nous douer du libre-arbitre c'est-à-dire d'une volonté capable de faire le mal" ⁶⁵. Il faut montrer, et c'est le premier effort de saint Augustin dans le *Libre arbitre*, que cette volonté est en elle-même un bien, même si c'est elle, et elle seule, qui permet le mal. Saint Augustin explique: de même que les mains nous sont un bien dont nous pouvons faire un mauvais usage, de même la volonté est un bien pour notre âme dont elle peut mésuser. La volonté est un bien parce qu'elle est "ce sans quoi on ne peut pas bien vivre" ⁶⁶, même si elle est un bien "moyen", inférieur aux vertus de l'âme comme la justice, sans lesquelles on ne peut bien vivre mais dont on ne peut mésuser, et supérieur aux qualités du corps, dont on peut se passer pour bien vivre ⁶⁷. Surgit alors une autre difficulté: si la volonté est ce qui nous permet de faire le bien ou le mal, c'est-à-dire d'user bien ou mal de choses en elles-mêmes bonnes (comme nos yeux ou nos mains), qu'est-ce qui nous permet de nous servir bien ou mal de ce bien qu'est la volonté ? Il y a un risque de régression à l'infini. La réponse de saint Augustin est significative: "Ne t'étonne pas si, nous servant des choses par la volonté libre, nous pouvons nous servir aussi de la volonté libre par elle-même, de sorte que la volonté qui se sert des autres choses se sert aussi de quelque façon d'elle-même" ⁶⁸. De même que la raison permet de connaître les autres choses et elle-même, la volonté

⁶² Saint Augustin, *Contre Fortunat*, 15 (Bibliothèque Augustinienne 17, p. 148) texte cité par G. Madec, à propos de *Libre arbitre* I, 1 (éd. Desclée de Brouwer, 1976, n. 2 p. 191).

⁶³ Saint Augustin, *Confessions*, VII, 3.

⁶⁴ Saint Augustin, *Le Libre arbitre* I, 1, éd. citée, trad. G. Madec.

⁶⁵ C'est la formulation de E. Gilson, dans *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, éd. Vrin, p. 188. Nous renvoyons à ce chapitre III, "La liberté chrétienne", pour un exposé de l'ensemble de la doctrine augustiniennne de la liberté, notamment face au mal. Voir aussi de C. Kirwan, *Augustine*, London, ed. Routledge, 1989, chap. V "Defending free will".

⁶⁶ Saint Augustin, *Le Libre arbitre* II, 49.

⁶⁷ *Ibid.* II, 50.

⁶⁸ *Ibid.* II, 51.

permet d'agir (bien ou mal) sur les autres choses et *sur elle-même*, sans pour cela dépendre d'autre chose. Voilà une pièce essentielle de l'invention de saint Augustin: la volonté détermine les choix et se détermine elle-même. Tout n'est cependant pas résolu et la responsabilité divine n'est pas encore entièrement dégagée. Car quand la volonté se détourne du bien immuable et pèche, "d'où lui vient ce mouvement ?" S'il vient de Dieu, Dieu est l'auteur du péché, ce qui ne se peut; "d'où vient-il donc ?" ⁶⁹. De nulle part puisque ce mouvement vers le mal n'est *rien* en lui-même: c'est par manque d'être qu'on pèche et un manque n'a pas besoin de cause. On a déjà rencontré un tel argument: si le mal est la simple absence de bien, Dieu n'en est pas responsable; la difficulté était que ce néant entrainait en contradiction avec la positivité du péché: le commettre c'est agir, non s'abstenir. L'invention de saint Augustin consiste à transporter l'idée de "rien" (*nihil*) — qui en effet n'a pas besoin de cause — de l'acte mauvais, où elle contrarierait l'expérience du *péché*, vers la volonté en tant que mauvaise, ce qui correspond en effet à l'expérience du *pécheur*: celle d'un abandon, d'un manque de force, d'un relâchement, d'une défaillance, d'une chute. C'est pourquoi le bien est en notre pouvoir, c'est affaire de volonté, et le mal est aussi en notre pouvoir, c'est l'affaire de notre volonté, qui est alors en défaut: "Ce mouvement de détournement, dont nous reconnaissons qu'il constitue le péché, étant un mouvement defectueux, et toute defectuosité venant de rien (*omnis autem defectus ex nihilo est*)... il ne relève pas de Dieu" ⁷⁰.

Ce concept et cette théodicée posent encore de nombreux problèmes chez saint Augustin, comme chez tous ceux qui acceptent le principe selon lequel Dieu a doté les hommes de la puissance de la volonté qui les rend responsables du mal qu'ils commettent ⁷¹. Il ne peut être question d'entrer dans le détail ni de ces difficultés ni de ces doctrines. Contentons-nous d'en indiquer le noyau.

Le problème que doit résoudre toute théodicée, c'est, on l'a dit, la contradiction entre la toute puissance de Dieu et sa bonté. Dans la "solution" par le libre-arbitre, cette contradiction initiale va se retrouver

⁶⁹ *Ibid.* II, 52.

⁷⁰ *Ibid.* II, 54.

⁷¹ Ce principe sera repris par Descartes dans la *Quatrième méditation*. Plus généralement l'idée d'expliquer le mal par l'absolue liberté humaine se révélera féconde et on en trouve la trace jusque dans la pensée moderne et contemporaine. Voir les développements très différents que lui donnent Schelling (*Recherches sur la liberté humaine*), J. Nabert (*Essai sur le mal*, Aubier, 2^e éd. 1970) ou J.L. Nancy (*L'expérience de la liberté*, §12 "Le mal. La décision", éd. Galilée, 1988).

nécessairement, même si elle est sans cesse déplacée. Par exemple: Dieu sait-il tout s'il ne sait pas même ce que chaque homme fera de son libre arbitre ? Et si Dieu a la puissance de le savoir que reste-t-il de la puissance de l'homme à se déterminer librement ? ⁷² Si l'homme est si libre de mal agir, Dieu est-il si puissant qu'il ne puisse l'en empêcher ? Comment Dieu peut-il créer un être doté d'un pouvoir qui lui échappe ? Entre la toute puissance de la volonté humaine et la toute puissance de Dieu, il faut tôt ou tard choisir. De cette contradiction initiale témoignent la tension interne à la philosophie de saint Augustin et la tension interne au concept de libre-arbitre. Car si dans le *Libre-arbitre*, saint Augustin insiste sur la toute puissance de la volonté de l'homme ⁷³ (au point de menacer celle de Dieu), il est des œuvres, où, combattant sur d'autres fronts, saint Augustin insiste sur la nécessité de la grâce divine ou la nature pécheresse de l'homme. Mais il se peut aussi que le concept même de libre-arbitre, qui devait servir à concilier la bonté et la toute-puissance de Dieu et qui fut même inventé pour inculper l'homme du mal dont on voulait disculper Dieu, demeure porteur des contradictions initiales qui présidèrent à sa naissance. Si, en effet, on insiste sur la toute-puissance de Dieu comme créateur de l'homme et de son libre-arbitre, on aura tendance à faire de celui-ci une puissance de choix qui engage l'ensemble de la personne, un pouvoir de décision éclairée. Mais Dieu est-il vraiment bon de créer des pécheurs qui ne peuvent pas ne pas pécher puisqu'ils sont tels qu'il les a faits ? Si, au contraire, on insiste sur l'innocence absolue de Dieu dans le mal commis par l'homme, on aura tendance à faire du libre-arbitre une puissance de choix imprévisible, indépendante de tout ce qui constitue le "caractère" de la personne, et, à la limite, un pouvoir de décision parfaitement fortuit, hasardeux et déraisonnable. Dieu est parfaitement bon puisque le mal n'est pas commis par les hommes tels qu'il les a faits. Mais que devient la toute-puissance de Dieu ? Et surtout, le mal est-il encore le mal s'il est commis par une puissance si capricieuse et absurde ? Peut-on dire qu'il est vraiment *voulu* ? Il serait peut-être possible de montrer que cette contradiction tiraille toujours le concept de libre-arbitre dans les théodicées qui se fondent sur lui.

Quoi qu'il en soit, c'est peut-être une telle difficulté que cherchent à éviter les théodicées qui refusent de limiter la toute-puissance divine par la

⁷² C'est le problème posé par saint Augustin dans le livre III du *Libre arbitre*: voir § 4, 6 et 10-11.

⁷³ Par exemple III, 50, passage qui sera invoqué par Pélagé, que saint Augustin réfutera ultérieurement.

puissance de la liberté humaine et tentent de la limiter intrinsèquement, par sa définition même.

Dieu n'est pas cause des détails.

"Les dieux prennent en considération les grandes choses et négligent les petites" (Cicéron, *De natura deorum* II, 167). Dite en ces termes cette théodicée paraît faible et inepte. Et on a peine à imaginer le succès philosophique qu'elle aura, auprès de tous les penseurs de la totalité. Elle vient des Stoïciens ⁷⁴ chez qui elle voisine avec d'autres défenses. Elle sera reprise par Leibniz et par de nombreux courants de la pensée moderne. Elle consiste, en gros, à dire que le monde causé, créé ou voulu par Dieu, est, considéré comme un tout, bon, ou du moins le meilleur possible, même si, dans le détail, il comporte du mal, voire, ici ou là, beaucoup de maux: moyens inévitables du meilleur tout. Il faut savoir s'élever de la partie (souvent assez répugnante il faut l'avouer) au Tout (vraiment très beau). Les hommes sont bien myopes de se plaindre. Et Dieu est bien sage de vouloir un Tout qui ne pourrait pas être meilleur.

Leibniz, qui dans ses *Essais de théodicée* brasse, sans grand souci d'ordre ni d'originalité, les arguments les plus divers, reprend la même antienne en lui donnant ici ou là un tour mathématique: Dieu ne crée pas le monde au sens où il choisirait librement, selon sa fantaisie, ce qui doit exister. Il n'y a pas plus de libre arbitre divin qu'humain. Avant la création, toutes les substances dotées de tous les événements qui peuvent leur arriver dans tous les mondes possibles existent dans l'entendement divin. Un "monde possible" est un ensemble de ces substances compatibles entre elles selon le seul principe de contradiction: si, par exemple, dans un de ces mondes il arrive à la substance Pompée de tuer César, alors nécessairement il arrive aussi, dans ce même monde possible, à la substance Pompée d'être tuée par César et par conséquent à telle autre, etc.; et ainsi de suite pour toutes les substances. Reste qu'il demeure une infinité de mondes possibles, dont chacun n'est réglé que par le seul principe de contradiction. Lequel va exister ? Celui que Dieu veut, non parce que c'est son bon plaisir mais parce que c'est le meilleur: tous les mondes possibles tendent en effet à l'existence à proportion de leur perfection, définie mathématiquement

⁷⁴ On la trouve cependant déjà chez Platon (*Lois* X, 900 c-903 b). Pour les Stoïciens voir les témoignages de Plutarque, des *Contradictions des Stoïciens*, XXXVII, (Les Stoïciens, coll. "Pléiade" p. 123), *Des Notions communes*, XIII-XIV (Les Stoïciens, coll. "Pléiade" p. 146), Cicéron, *De natura deorum*, III, 86, 90, 93, Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, III, 9-12.

comme le rapport optimal entre l'ordre et la variété. Dieu étant souverainement bon, ne peut pas ne pas vouloir le meilleur et la "création" est le simple passage à l'existence du meilleur des mondes possibles, c'est-à-dire tout simplement de celui qui tendait le plus à exister. Ce "meilleur monde" n'est donc pas celui qui est sans mal: un monde absolument sans mal — sans hommes qui raisonnent — et pèchent— ou sans bêtes qui vivent — et souffrent — serait moins riche et donc moins parfait⁷⁵. Le meilleur des mondes est celui dans lequel un peu de mal permet le maximum de bien: "le malheur de quelques-unes de ces créatures peut arriver par concomitance, et comme une suite de biens plus grands." Car "la volonté finale et décisive de Dieu résulte de la considération de tous les biens et de tous les maux"⁷⁶. Vous voyez plus de mal que de bien ? Vous voyez mal. Il faudrait pouvoir *tout* voir et bien voir comme Dieu, et alors on ne pourrait manquer de tout vouloir et de bien vouloir, comme lui, et par conséquent de vouloir ce monde avec tous les maux qu'il comporte.

Cette théodicée peut sembler théoriquement la plus ingénieuse et moralement la plus décevante⁷⁷. Car elle prétend gagner en théorie sur les trois tableaux: celle de la bonté de Dieu, celle de sa toute-puissance et celle de l'existence du mal (nos trois propositions initiales). Il est à craindre, qu'elle ne perde en réalité des trois côtés à la fois. Car le Dieu de Leibniz n'est pas vraiment puissant: il ne peut rien vouloir qu'il n'ait conçu comme étant meilleur; il ne peut rien faire d'autre que ce qu'il doit faire; et il doit faire ce qui, de toute façons, tend par soi-même à être fait. Ce Dieu n'est pas vraiment bon: sa bonté n'est que verbale, elle n'a rien à voir avec la bienveillance, la providence ou la justice espérée par la créature souffrante. Enfin le mal n'existe pas vraiment: car il n'est que l'illusion dont sont victimes les mal-voyants que nous sommes. Sur le plan pratique, elle partage donc les trois types de faiblesse de toutes les autres théodicées. Voulant assurer le "retour" le plus rationnel de Dieu au mal, Leibniz perd *tout* le bénéfice moral de l'"aller" du mal à Dieu. Voulant la meilleure explication du mal, il en perd tout le sens. Dit plus brutalement: *à quoi bon* un Dieu qui ne s'occupe pas des détails, quand ces "détails" sont le martyre d'un enfant ou le sacrifice d'un peuple ? De ce Dieu qui ne soucie pas de ce mal, nul n'a plus que faire. Leibniz a en effet peu de choses à dire sur le

⁷⁵ Voir par exemple *Essais de théodicée*, Première partie, § 8 et 9 (éd. GF p. 108).

⁷⁶ *Essais de théodicée*, Deuxième partie, §119 (éd. GF p.172).

⁷⁷ Il faut cependant noter qu'elle est, chez Leibniz, solidaire d'un appel à l'action pour améliorer le monde (cette action étant prévue par Dieu) et donc d'une condamnation du quiétisme.

mal réel sinon qu'il doit (ne peut pas ne pas) être utile au reste. Du Dieu au monde — dans le sens du "retour" — sa théodicée est donc impeccable; mais elle est parfaitement inutile parce qu'elle part d'un Dieu (calculateur et sourd, clairvoyant en tout et aveugle aux parties) auquel l'expérience du mal ne mène jamais. Les exigences du "retour" ont complètement occulté celles de "l'aller": de là, ce ton, souvent frivole, de la *Théodicée* (où est donc le mal ?); mais, conséquence plus grave: pour justifier l'idée que ce monde est bien le meilleur possible, Leibniz ne peut jamais avancer d'autre argument qu'*a priori*: Dieu étant tel, alors il n'est rationnellement pas possible que le monde ne soit pas le meilleur. En somme toute cette théodicée n'est qu'une immense pétition de principe. Il arrive à Leibniz de le confesser ingénument: "Je ne saurais vous faire voir en détail [que ce monde est le meilleur possible]... Mais vous le devez juger avec moi *ab effectu*, puisque Dieu a choisi ce monde tel qu'il est ⁷⁸." Bref, Dieu est bon, en dépit du mal du monde, puisqu'il a créé le meilleur monde; et ce monde, en dépit du mal, est le meilleur puisqu'il vient de Dieu qui est bon.

Cette pétition de principe est significative, moins de la "fragilité" de la métaphysique leibnizienne que de la vérité de toute théodicée. On a noté, au passage, la faiblesse propre à chacune, qui pousse à chaque fois la raison vers la suivante. Mais, ce faisant, la faiblesse fondamentale de toute théodicée est apparue. Plus le "retour" (du Dieu bon au mal du monde) semblait "réussi" (logique, cohérent, rationnel), plus "l'aller" (du mal du monde au Dieu sauveur) était insensé. Et réciproquement. On ne peut réussir l'un qu'à condition d'oublier l'autre. C'était déjà la leçon du *Livre de Job*: seul Job, qui refuse les voies de la théodicée, n'a pas oublié le Dieu sauveur. Car ce n'est jamais le même mal à "l'aller" (le scandale du mal, l'injustice du monde) et au "retour" (le mal est dans l'ordre du monde — imparfait). Et ce n'est jamais non plus le même Dieu que ses avocats innocentent du mal et celui auquel recourent ceux qui font — ou croient faire — l'expérience du mal. Ce n'est pas le même Dieu à l'aller (le sauveur suprême de la théologie morale) et au retour (le Dieu qui ne peut ou ne veut se soucier de ce mal ici présent). De là la "pétition de principe" de Leibniz. Dieu est Dieu, donc il est Dieu, donc il n'y a pas de mal et tout autre discours devient superflu. Le malheur veut que le premier discours qui devienne superflu est celui par lequel on fut mené à Dieu. L'aller devait

⁷⁸*Essais de théodicée*, Première partie, § 10 (éd. GF p. 109).

se prouver par le retour qui se prouve par l'aller. Dieu est donc un détour inutile. Il n'y a plus de problème du mal, sans doute. Mais alors à quoi bon tout cela ? Ce n'est pas ce Dieu de la totalité qui pourrait donner sens à la souffrance ou à l'action. Ou même à l'existence. Car si on peut, si on doit, raisonner du point de vue de la totalité, l'existence, quant à elle, est toujours myope, comme l'expérience du mal elle-même. C'est justement ce qui fait problème. Et c'est au moment où une théodicée (celle-ci ou toute autre) en trouve la solution qu'on s'aperçoit que ce n'est plus la solution à *ce* problème.

L'autre leçon de la théodicée leibnizienne, comme de toute théodicée, est que son véritable héros, c'est l'avocat. En parlant pour Dieu, la raison défend sa propre cause ⁷⁹. La théodicée leibnizienne dit tout haut ce que toutes les autres murmurent: "je suis capable d'expliquer Dieu lui-même, c'est-à-dire l'Absolu". En prétendant comprendre à la fois Dieu et le monde, en s'affirmant capable du grand écart (du Bien au mal) la raison humaine cherche à se sauver, c'est-à-dire à se fonder elle-même. Vain espoir: car ce mal et ce dieu qu'elle embrasse, elle aura dû au préalable (au "retour") les dépourvoir de leur sens, c'est-à-dire de leur démesure. L'un et l'autre sont alors ses produits: ainsi, chez Leibniz, Dieu lui-même n'est plus qu'un Grand Calculateur et le mal n'est plus que l'espace logique séparant le possible (l'idéal) du compossible (le possible compatible avec tous les autres dans la totalité). La théodicée qui avoue sa pétition de principe est donc la plus faible par rapport à l'objet qui devrait être le sien (expliquer le mal du monde à partir d'un Dieu moral) et en même temps la plus vraie: car cette pétition de principe dit cette vérité que la raison ne peut se fonder elle-même, ou encore que ce n'est pas la même raison à l'aller et au retour. Ce n'est pas la raison toute entière qui, dans les défenses de Dieu, plaide sa propre cause: c'est la seule raison explicative, celle qui répond au "pourquoi ?" par un enchaînement de causes et de raisons. Car il y a l'autre face de la raison, celle de l'aller, celle qui répond au "pourquoi ?" face à l'injustice du monde en en cherchant le sens et croit le trouver dans un absolu (Dieu) qui délivre du mal et la sauve elle-même du néant: mais parvenu à ce stade, elle est tenue de se taire.

L'échec de toute théodicée ne signifie donc que ceci: on ne peut avoir les bénéfices du retour qu'à condition de perdre ceux de l'aller. La recherche

⁷⁹ C'est ce que Kant affirmait avec force au début de son opuscule cité *Sur l'insuccès de tous les essais de Théodicée*.

d'un sens au mal conduit à un Dieu moral à partir duquel on ne peut plus expliquer le mal. On ne peut donc choisir l'aller qu'en sachant qu'il sera sans retour. Mais cette alternative entre l'aller et le retour est celle-là même qui partage la raison: veut-elle du sens ou de l'explication ? Soit, à l'aller, elle veut trouver du sens (et par exemple au mal) en s'achevant dans l'Absolu où elle sera réduite au silence: car tout devient inexplicable (et notamment le mal); soit, au retour, elle veut expliquer toutes choses discursivement (et par exemple le mal) mais sans pouvoir se fonder ni donner sens à quoi que ce soit (et notamment au mal). C'est pourquoi cette alternative au sein de la deuxième voie (l'aller *ou* le retour) est la même que celle qui oppose les deux voies entre elles: la première explique toutes choses mauvaises en les dissolvant dans la nécessité et en dénonçant les illusions du finalisme; tout bien expliqué, il n'y a plus de mal et ce concept est illégitime. La seconde cherche d'abord un sens au mal du monde en recourant à la finalité et en posant un Absolu; pour qu'il y ait du sens, il y a du mal et ce concept est légitime, mais le mal lui-même devient inexplicable. Dans tous les cas de figure, que ce soit sur la première voie qui dénie toute légitimité au concept de mal, ou sur la deuxième, qui donne son sens au concept, le mal est toujours rebelle à toute *explication*.

La raison est donc divisée entre les deux voies, comme elle se retrouve divisée dans la seconde entre l'aller et le retour. Et pas plus qu'on ne peut choisir l'aller *et* le retour, on ne peut garder les deux voies ensemble. Avant de choisir, il faut donc se souvenir de ce qu'il faudra oublier. Et avant de prendre la première voie, celle qui dénonce les illusions du Bien et du Mal et évite le détour inutile par un bon Dieu qui n'a rien de bon, il faudrait se souvenir qu'elle n'est pas non plus de tout repos. Car, procédant de la même raison explicative que les théodicées sans l'"aller", cette voie est aussi unilatérale que leur retour. Elle peut donc aussi bien libérer des illusions du finalisme que mener au nihilisme. C'est pourquoi, si, épuisé par les allers-retours qui finissent en pétition de principe, on finit par choisir la première voie, il faut un instant se demander: "Dieu est mort", est-ce une bonne ou une mauvaise nouvelle ? Une bonne sans doute, pensons à la sérénité de Spinoza ou au rire d'Epicure. Mais ce soulagement qu'on éprouve lorsqu'on découvre que derrière tout il n'y avait rien (ni diable ni dieu, ni bien ni mal), peut aussi conduire à l'angoisse du vide quand ce n'est pas à la plus sombre des nuits.

F. Wolff « Le mal », *Notions de philosophie*, dir. D. Kambouchner, vol. III, , “Folio-Essais ”, 199544

Francis Wolff