ANTOINE GRANDJEAN (ÉD.)

Théodicées

2010
GEORG OLMS VERLAG
HILDESHEIM · ZÜRICH · NEW YORK

QUEL DIEU ? QUEL MAL ?

FRANCIS WOLFF

École Normale Supérieure

Soit les trois propositions suivantes :

(1) Dieu est tout-puissant. Ou : il existe hors du monde un Dieu et il est tout-puissant.

(2) Dieu est bon. Ou : il existe hors du monde un Dieu et il est infiniment bon.

(3) Il y a du mal. C'est-à-dire : il existe du mal dans le monde.

Ce qu'on appelle le « problème du mal » est la conjonction de ces trois propositions réputées incompatibles, en sorte que l'admission de deux quelconques d'entre elles semble impliquer irrémédiablement la négation de la troisième. Si Dieu est bon, il doit *vouloir* qu'il n'y ait pas de mal et s'il est tout puissant, il doit *pouvoir* faire en sorte qu'il n'y ait pas de mal dans le monde : il n'y a donc pas de mal. Mais s'il y a du mal et que Dieu est bon, c'est qu'il n'est pas assez puissant pour pouvoir l'empêcher. Ou s'il est tout-puissant et qu'il y a du mal, c'est qu'il n'est pas assez bon pour vouloir l'empêcher.

On entend par « théodicée » une argumentation qui, partant des deux premières propositions – autrement dit : admettant l'existence d'un Dieu infiniment puissant et bon – justifie la troisième – autrement dit montre que cette existence n'est pas incompatible avec l'existence réelle ou apparente du mal terrestre[1].

Je voudrais mettre ici en évidence l'étrange relation qu'entretiennent les deux types de liens inverses reliant ces trois propositions. D'un côté, la troisième apparaît classiquement comme un défi au théisme des deux premières, et elle est sans doute la plus forte objection à l'affirmation de l'existence d'un Dieu tout-puissant et bon ; mais d'un autre côté cette même troisième proposition mène à une forme de théisme et elle est peut-être une des plus fortes raisons d'affirmer l'existence d'un Dieu bon et tout-puissant. C'est ce paradoxe que je voudrais analyser, en reprenant ici, sous une forme différente, une thèse que j'ai

[1] Je ne tiens pas compte ici de la distinction, faite par certains auteurs contemporains, entre une « défense de Dieu », qui ne se donne pour tâche que de montrer que les trois propositions ne sont pas logiquement incompatibles, et une « théodicée » proprement dite, qui tente de suggérer les raisons (généralement morales) pour lesquelles Dieu aurait pu permettre le mal. Sur ces distinctions, on se reportera par exemple à Michael Toole, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, « The problem of Evil », http://plato.stanford.edu/entries/evil.

exposée ailleurs[1] et qui est la suivante : l'idée qu'il existe hors du monde un Dieu très puissant et très bon « dérive » de l'idée qu'il existe du mal dans ce monde. (C'est ce que j'ai appelé ailleurs : « du mal à Dieu, un aller nécessaire »). Mais, inversement, dès lors que, pour cette raison même, on a admis qu'il y a un Dieu tout-puissant et bon, se pose le casse-tête de la théodicée, autrement dit la question de savoir comment le mal lui-même peut « dériver » de Dieu. (C'est ce que j'ai nommé « De Dieu au mal, l'impossible retour »). Autrement dit, s'il y a du mal dans le monde, il y a un Dieu hors du monde, mais s'il y a un Dieu hors du monde, il n'y a pas de mal dans le monde. C'est donc à l'éclaircissement de ce paradoxe (qui réside dans deux « dérives » inverses) et à l'analyse des contradictions auxquelles il conduit le théisme que sera consacrée cette contribution : car ce n'est pas le même mal ni le même Dieu à « l'aller » (du monde à Dieu) et au « retour » (de Dieu au monde). Quel mal à l'aller mène à Dieu ? et à quel Dieu ? Quel Dieu empêche le retour au mal de ce monde ?

Du mal à Dieu

Je soutiens que l'idée de mal, ou plutôt une certaine manière de l'entendre, mène plus ou moins nécessairement à celle d'un Dieu bon et puissant. Mais de quelle idée de mal s'agit-il ? Ce *n'*est *pas* le concept de « mal » en général, tel qu'on l'entend le plus souvent. Celui-ci a deux caractéristiques singulières.

La première est qu'il résulte de la « substantialisation » d'une relation. On pense comme « mal » en soi ce qui n'est en fait que mauvais pour tel ou tel. Ainsi, s'il est mauvais pour la chèvre d'être mangée par le loup, il est bon pour le loup de manger la chèvre. Plus généralement, si l'on admet, avec Spinoza, que chaque chose est parfaite en son genre, rien n'est bien ou mal absolument. Le mal s'analyse en « mauvais », le mauvais s'analyse en « mauvais pour X », et il y a une multiplicité indéfinie de X, c'est-à-dire de points de vue, sans aucun point de vue 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. Dire « il y a du mal », c'est dire non seulement que des réalités contreviennent à nos attentes ou à nos désirs, autrement dit qu'elles sont mauvaises, mais qu'il y a « en soi » une réalité (le Mal), qui englobe tout ce qui est mauvais et lui sert de substrat constant et absolu. Pour pouvoir absolutiser tout ce que nous jugeons « mauvais pour nous » sous un seul et même concept, il faut imaginer le monde comme un tout qui nous est destiné. Telle est la première condition de la pensée du mal et elle implique déjà une vision théologique, ou du moins pré-théologique, du monde.

---

[1] Voir « Le mal » in *Notions de philosophie* , sous la direction de D. Kambouchner, vol. III, Paris, Gallimard, Folio-Essais, 1995, p. 151-219.

La deuxième caractéristique du concept général de mal est qu'il semble réunir deux réalités hétérogènes du point de vue de l'expérience, ce qu'on appelle parfois le « mal commis » et le « mal subi ». Dire « le mal », c'est en effet supposer qu'ils sont deux espèces d'un même genre, deux variantes d'une même entité qui se différencieraient seulement l'une de l'autre par le sens dans lequel est prise cette entité sous-jacente, selon l'agent ou le patient, comme l'action diffère de la passion. Or, c'est là encore une vision théologique[1] – au sens plus fort que le précédent où elle suppose déjà un Dieu *législateur* du monde, c'est-à-dire déterminant le Bien et le Mal (la faute, le vice, le péché). En effet, le fait de penser que *le* mal trouverait son unité et sa vérité dans la réunion de deux variétés, corrélatives l'une de l'autre, est une idée confuse en même temps qu'une pétition de principe.

C'est une idée confuse parce que, alors qu'il serait sans doute possible de dresser une liste à peu près claire des maux subis, tout simplement parce qu'ils sont *éprouvés* (avoir mal, être mal), celle des maux commis est impossible à établir. Cet ensemble n'est pas constitué par une communauté d'expériences (les souffrances), mais par une conjonction de croyances – croyances elles-mêmes variables selon les cultures, selon les religions, etc. (Pensons seulement à la variabilité des prohibitions ou des péchés). Certes, on pourrait restreindre la liste des « maux commis » par les hommes à ceux qui sont subis par d'autres : autrement dit, il n'y aurait de « mal commis » que dans la mesure où quelqu'un d'autre en souffre – ce qui justifierait l'unité du concept. Mais ce serait là une éthique strictement *minimaliste*[2] à laquelle peu de penseurs « du mal » seraient prêts à consentir, parce qu'elle reviendrait à faire abstraction des maux commis à l'égard de Dieu ou des dieux, les péchés, ou des maux commis à l'égard de soi-même, ou encore à l'égard des communautés abstraites, des lois naturelles ou sociales, de la nature humaine ou de la nature en général, à faire abstraction des vices, des mauvaises pensées, des penchants pervers, de la joie maligne, des intentions de nuire, etc. Toute liste de maux commis est donc forcément floue, et toute catégorisation du « mal » est hautement problématique. En tout cas elle

[1] Cela dit, les dénominations « mal commis » et « mal subi » semblent préférables à d'autres, plus contestables encore ; à la suite de Leibniz, on nomme parfois le mal commis « mal moral », et le mal subi « mal physique », comme s'il n'y avait de souffrances que physiques, alors qu'il y a des souffrances « psychiques » (les terribles angoisses de la psychose maniaco-dépressive, les tourments de la mélancolie) ainsi que des souffrances morales (celle du père qu'on force à assister au viol de sa fille, celle de la mère qui assiste à la torture de ses enfants). Cette appellation « mal physique », qui tend à relativiser la souffrance en la ramenant à la douleur du corps, douleur et corps étant par ailleurs eux-mêmes *a priori* sous-estimés, apparaît comme un détournement de l'expérience de la souffrance et répond déjà à des préoccupations apologétiques : autrement dit elle anticipe sur la théodicée à venir.

[2] Au sens de Ruwen Ogien. Voir *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2007. Cette éthique minimaliste se résume à la formule : « ne pas nuire aux autres, rien de plus ».

ne résulte nullement de l'unité de l'expérience ; elle ne deviendra distincte et univoque que sous l'hypothèse d'un Dieu législateur et prendra alors la figure du péché et de ses variantes – ce qui justifiera alors l'appellation « mal moral ».

Sans cette hypothèse théologique, il n'y a donc aucun fondement à l'idée d'une unité *conceptuelle* entre mal commis et mal subi. Et il n'y en pas davantage à l'idée d'une relation *réelle* entre les deux, comme si l'un était nécessairement la conséquence de l'autre : il serait peut-être souhaitable que le mal subi soit toujours la conséquence d'un mal commis, mais ce n'est justement pas le cas – et ce ne serait le cas, encore une fois, que sous l'hypothèse d'un Dieu juste ou d'une Providence rédemptrice. Telle est bien la pétition de principe. En effet, il y a *de fait* des maux commis par certains qui ne sont pas subis par d'autres et, inversement, il y a des maux subis qui ne sont pas commis par quiconque (en tout cas pas par d'autres hommes) : les maux naturels, les douleurs de l'agonie, les souffrances dues aux maladies physiques ou mentales, aux épidémies, aux tremblements de terre, aux raz-de-marée, aux catastrophes naturelles.

Un concept aussi problématique de « mal » ne mène nullement à Dieu. Un tel concept, au contraire, dérive de l'idée d'un Dieu puissant et bon. Ce n'est pas le concept de mal « de l'aller » (vers Dieu), c'est le concept de mal « du retour » (de Dieu). Il faut en effet déjà supposer que ce monde où il y a du mal dérive d'un Dieu puissant et bon, pour vouloir établir une relation, par exemple *causale*, entre ce qu'on nommera dès lors à bon droit « mal commis » et « mal subi » – ou même entre péché et souffrance. Il faut déjà adopter le point de vue d'une théodicée pour considérer l'un et l'autre maux comme deux variantes d'une catégorie qui les englobe, « le mal », c'est-à-dire l'imperfection du monde : le mal « métaphysique » ferait qu'il y a à la fois des méchants et des souffrants. Cette théodicée peut être de type mythique : le péché originel, la chute, sont causes des souffrances humaines (le travail, l'enfantement, la mortalité) ; elle peut être aussi de type philosophique, par exemple une théodicée par le libre arbitre : on justifie l'existence du mal en général (c'est-à-dire qu'on présuppose son existence) par la possibilité offerte à l'homme de commettre le mal. Quoi qu'il en soit, pour réunir la souffrance et la faute en un seul concept, il faut supposer un Dieu bon et tout-puissant, considérer la faute comme mal moral, conférer à celui-ci une essence univoque et absolue, en y voyant d'abord ou surtout une désobéissance à Dieu, à ses commandements, un mal *fait* à Dieu, et par conséquent aussi, indirectement, par l'homme à lui-même. C'est donc seulement au « retour » que le concept de mal revient chargé de ce poids conceptuel : le « délivrez-nous du mal ! » signifie tout uniment le mal commis et le mal subi, confondus en une seule idée. A l'aller, où seule compte l'expérience, ce qui est éprouvé, subi, ce concept constitué par deux types d'expériences hétérogènes ne peut pas être forgé.

Pourtant, c'est bien une certaine idée du mal qui mène à celle de Dieu ; mais une autre, plus restreinte, plus immédiate, et en un sens plus légitime.

Au contraire du concept de ce « mal du retour » (de Dieu au monde), qui réunit deux types d'expériences hétérogènes au prétexte qu'elles ont une cause identique (l'imperfection du monde ou de la créature), l'idée de mal de l'« aller » (du monde à Dieu) réunit des expériences homogènes relevant de causes différentes. Le mal ainsi entendu, ce sont *tous* les maux subis ; autrement dit toutes les espèces de souffrances humaines, quelle qu'en soit la cause[1].

L'idée que *ce* mal existe naît de l'unité apparente de l'expérience immédiate (« c'est moi qui souffre », « c'est nous qui souffrons ») doublée du sentiment d'injustice (« je, nous, n'avons commis aucun mal »). Certes, la réflexion rationnelle pourrait défaire ce semblant d'unité en demandant *pourquoi* et distinguer deux types de maux hétérogènes par leur cause : d'un côté les maux « naturels » (les épidémies, les tremblements de terre), de l'autre les maux dont les hommes sont responsables (les guerres, les massacres, les génocides) – même si la limite entre les uns et les autres n'est pas toujours très claire (qu'en est-il par exemple des famines ?). Mais ce qui est remarquable, c'est que, dans l'idée immédiate de mal qui résulte de l'homogénéité de l'expérience (la souffrance et notamment la souffrance vécue comme injuste), la cause prochaine des maux (naturelle ? humaine ? intentionnelle ou non ?) est occultée. Le mal, c'est, ce n'est que, son effet sur un sujet, que celui-ci soit un individu, un peuple, ou l'homme en général. Ce n'est qu'à condition de faire abstraction de toute relation à ses causes prochaines que l'expérience de la souffrance peut être conçue sous l'idée générale de mal. Ou, si cause du mal en général il devait y avoir, ce ne pourrait être qu'une cause elle-même générale, une cause dernière, une cause unique et homogène, de la même façon que l'effet éprouvé est semblable et homogène pour le sujet souffrant : par exemple, un être puissant qui veut me (nous) nuire, l'esprit du mal, le diable. Mais renvoyez chaque souffrance à ses causes et appelez-la du nom ainsi obtenu, l'idée de mal est dissoute : il y a la maladie (qui n'est pas du mal, mais un malaise physique *causé* par un dysfonctionnement organique), il y a le génocide (qui n'est pas du mal, mais l'extermination d'un peuple *causée* par une volonté politique), etc. On s'aperçoit que, dans chaque cas, le nom propre à chaque mal subi (c'est-à-dire à chaque souffrance) inclut analytiquement dans sa définition le rapport à ses causes prochaines immanentes ; la cause d'un mal n'est pas une relation extrinsèque à son concept, comme celle d'un événement qu'on expliquerait par un autre événement, mais elle est incluse analytiquement dans le concept sous lequel il est pensé ; et ce

[1] On voit que cette idée du mal qui mène à un Dieu sauveur est dotée de la première caractéristique du concept de mal en général (la substantialisation d'une relation) mais non de la seconde (réunion d'expériences hétérogènes de maux) qui implique, elle, celle d'un Dieu législateur. Ce concept sera celui du « retour » (de Dieu au monde).

n'est qu'à condition de forger, par abstraction de toute relation de causalité, un nouveau concept qui réunit tous les maux réellement ou possiblement éprouvés par un sujet, un sujet lui-même réel ou possible, qu'on peut parler de mal.

Toutes les conditions de la pensée du mal ne sont pourtant pas encore réunies qui mènent à un Dieu bon et puissant, mais seulement celles qui conduisent à chercher, hors du monde, une *raison d'être* du mal de ce monde. Mais justement, cette « raison d'être » se dit en deux sens, très différents, et il y a deux façons d'entendre l'interrogation, la demande inquiète, « pourquoi le mal ? » : autrement dit « pourquoi souffré-je ?, je n'ai rien fait de mal », « pourquoi souffrons-nous ici-bas ? », « quelle raison y a-t-il à ce que ce monde soit une vallée de larmes ? ». C'est dans cette distinction entre deux sens du *pourquoi*, que tout se joue, du moins que se joue, pour le mal ainsi entendu, l'opposition du diable et du bon dieu.

Car *pourquoi* a deux sens et appelle deux types de réponse possible. Soit il est une demande de *cause* (prochaine ou dernière), soit il est une demande de *sens* (immédiat ou ultime). Mais, on vient de le noter, chercher la cause de l'expérience du mal (de la souffrance), ce n'est pas chercher sa cause prochaine, puisque cette idée du mal est constituée par homogénéisation de l'expérience, abstraction faite de toute cause prochaine. Ce ne peut être qu'une cause unique et homogène. Et – on vient aussi de le noter – ce ne peut pas être une cause *immanente*, puisque chaque mal est ici-bas distingué et nommé par son genre de cause (naturelle ou intentionnelle par exemple). Chercher la *cause* du mal (la souffrance en général) ne peut donc être que chercher une cause ultime et transcendant au monde, par exemple une unique volonté de nuire, une puissance maligne transcendante.

Mais la question de la causalité n'épuise pas celle de la raison de l'existence du mal. En effet, elle ne se rapporte qu'à l'existence, elle ne porte pas sur le mal lui-même. En d'autres termes, il y a deux façons d'accentuer la question : d'une part « pourquoi *y a-t-il* du mal ? » (question de *l'existence*), qui renvoie à quelque chose d'existant qui le cause ; d'autre part « pourquoi du *mal* existe-t-il ? », question posée à cette entité, « le mal », qui est une *valeur* – c'est « ce qui ne doit pas être » – et qui pose donc la question de *sa* valeur : Que vaut le mal ? S'il ne vaut rien, ou plus exactement s'il est sans valeur, on en est réduit à la question causale. Autrement dit, il y a deux façons de chercher à *rendre raison* de la proposition 3 (il y a du mal dans le monde) : on peut soit vouloir *rendre raison du monde* – où il y a du mal – c'est alors la question de la cause du mal, et ce sera celle qui sera au cœur du retour, c'est-à-dire de la théodicée – soit vouloir *rendre raison du mal* – qu'il y a dans le monde – c'est la question du *sens* du mal, qui est au cœur de l'aller du mal à Dieu.

Mais que peut bien signifier « chercher un sens » au mal (i.e. à la souffrance injuste) ? Je souhaiterais soutenir que, dans la question du « sens » ainsi posée

(comme lorsqu'on se demande si « la vie a un sens », et lequel), on peut distinguer trois composants.

D'abord, d'une manière générale, on peut dire qu'une chose quelconque a un sens si elle peut être tenue pour le *signe* d'autre chose, c'est-à-dire si, indépendamment de la teneur sensible ou matérielle qui est manifestement la sienne, elle renvoie, pour qui la comprend, à une autre réalité, non sensible, spirituelle, qui est ontologiquement sa vraie réalité et lui donne axiologiquement sa valeur. C'est le sens courant du mot « sens » (signification) lorsqu'on parle du sens des mots ou du sens d'un geste.

En particulier, lorsqu'il s'agit d'entités existant naturellement et qui ne sont pas produites dans un langage ou par un système conventionnel, comme lorsqu'on se demande si l'histoire, l'existence, la vie, le monde, ont un sens, cette réalité non sensible est sa finalité ultime, c'est-à-dire non pas seulement son but, mais sa *fin* dernière.

Enfin, dans ce type de cas, cette fin dernière est en même temps ce qui donne à cette entité sa valeur, valeur qui elle-même doit être absolue.

Une entité a donc un sens, au sens ainsi entendu, si elle est tenue pour un signe renvoyant à une réalité transcendante, qui est sa fin dernière et lui donne sa valeur absolue.

Revenons au mal, au sens plus haut défini (la souffrance, le sentiment d'injustice). Dès lors qu'on affirme qu'il y a du mal dans le monde (comme dans la proposition 3) et qu'on demande *pourquoi*, on est mené au théisme, c'est-à-dire aux propositions 1 et 2. C'est même sans doute la seule voie pour parvenir à l'idée d'un Dieu très bon et très puissant. En effet, demandons-nous : le mal lui-même a-t-il un sens, au sens que nous venons de dire ? Le sens du mal, ce ne peut être que ceci : il *ne doit pas* être. Et même il faut, par définition, *qu'il ne soit pas*, ici-bas, ou ailleurs. Si « mal » signifie quelque chose, si l'expérience de la souffrance injuste est signe d'autre chose que d'elle-même, elle ne peut donc avoir d'autre sens que ceci : la fin ultime du mal, c'est de tendre à ne pas être. Mais s'il en est ainsi du « sens du mal », il n'en est pas tout à fait ainsi *du sens de ce monde où il y a du mal* ainsi entendu. Demander pourquoi « il y a du mal *dans le monde* », c'est nécessairement répondre qu'il y a un autre monde sans mal qui donne à celui-ci son sens, c'est-à-dire triplement sa signification, sa fin et sa valeur. La fin ultime de l'existence du mal est de ne pas exister, la fin ultime de ce monde où il y a du mal est en un autre monde. Il y a un autre monde auquel celui-ci renvoie (plus tard dans le temps, ou ailleurs dans l'espace), un monde où le mal n'est pas, où la souffrance cesse, où la justice règne. La valeur du mal en ce monde, et en particulier de la souffrance, et en particulier de la souffrance injuste, c'est l'épreuve que l'on fait en lui qu'il n'est pas le seul, qu'il y a donc un autre monde, qui lui est supérieur, ontologiquement et axiologiquement, et qui

donne à celui-ci son sens, c'est-à-dire triplement signification dernière, fin ultime et valeur absolue.

S'il n'y avait pas d'autre monde, si celui-ci était le seul, la souffrance serait vaine, définitive, sans valeur, et il n'y aurait plus de sens à parler de *mal*, c'est-à-dire à penser l'ensemble des souffrances humaines de ce monde comme relevant d'une catégorie unique. S'il y a du mal dans ce monde, il y a un autre monde, au-delà de celui-ci, un monde de justice. En particulier, il doit y avoir, transcendant au monde, un être divin bon (conçu dans les termes anthropomorphiques présupposés par l'idée de mal, puisque, selon cette idée, nous sommes au centre de ce monde et ses destinataires), un Dieu qui guérit du mal ou en console, qui compense le mal subi et récompense le bien agi.

Qu'est-ce alors que la bonté de Dieu ? C'est certes l'attribut de ce Dieu, mais ce n'est pas *d'abord* l'attribut de Dieu, c'est plutôt Dieu qui est comme le substrat nécessaire qui se déduit du Bien. Ce n'est pas qu'il y aurait, disponible, un concept de Dieu très puissant qui serait doté de l'attribut « bon ». Non : à l'aller, c'est l'inverse. Le Bien (le bon, la bonté, le juste) est la simple négation du mal de souffrance, de la souffrance injuste. Le mal est l'idée première et le Bien en est la simple idée contradictoire. Et Dieu n'en est que le support personnalisé.

Le noyau rationnel de cette idée, c'est évidemment la justice, c'est-à-dire l'équilibre des maux par les biens, la compensation des uns par les autres. Un monde juste, c'est un monde dans lequel le mal souffert est déterminé par le mal commis et proportionné à lui. Ce serait rationnel. Mais c'est précisément parce que la raison ne trouve pas cet équilibre en ce monde qu'il faut au mal (souffert) soit une *cause* dernière (sous la forme d'une volonté maligne de nuire) soit un *sens* ultime (sous la forme d'une volonté divine de rétablir la justice), à défaut de pouvoir trouver une cause *prochaine* ou un sens *immanent* au fait que les hommes souffrent sans avoir fait de mal. Autrement dit, il faut un diable ou un bon Dieu. Tel est le message de la plupart des religions, qu'elles soient ou non monothéistes ; telle est la croyance la plus générale dès lors qu'on reconnaît, ou qu'on croit percevoir, qu'« il y a du mal ». L'appel du juste persécuté au Sauveur suprême, la prière adressée par tous les souffrants aux esprits bienfaisants, aux dieux protecteurs, au bon Dieu, à tous les saints du paradis, dans presque toutes les religions, n'ont pas d'autre sens. On ne serait jamais parvenu à l'idée d'un bon Dieu puissant sans cette prière – c'est-à-dire sans l'idée du mal.

Je ne dis pas un Dieu bon, je dis bien un Bon dieu. Le concept premier étant le mal, le concept second est la bonté, et le concept d'un dieu est troisième. Au Bien (c'est-à-dire à la justice), il faut un substrat personnel, une volonté – puisque, à l'aller, ce Bien dérive conceptuellement du Mal. Le bonté du dieu ne pose pas de problème à l'aller : l'idée d'un Bien précède celle du dieu pour la raison même que l'idée abstraite et générale de mal, appliquée au monde, précède celle de Bien.

C'est la fin du trajet aller, du mal à Dieu. Le *pourquoi* face au mal du monde a conduit à dépasser ce monde et à croire en un autre monde où un Être personnel (appelons-le un dieu) d'une part *veuille*, parce qu'il est bon, faire cesser ce mal, et d'autre part le *puisse*, parce qu'il est suffisamment puissant pour le faire. C'est le Dieu sauveur doté de ces deux attributs. Le Dieu ainsi conçu, à la fin du voyage aller, ce Dieu qui donne *sens* à ce monde où il y a du mal, n'est au fond que l'image inversée de l'esprit malin qui serait *cause* du mal qu'il y a dans le monde. La puissance capable de donner sens au mal du monde n'est que l'image inversée de la puissance qui serait capable de le causer.

Que sont en effet la bonté et la puissance du Dieu de l'aller ?

La bonté du Dieu transcendant est l'attribut qui découle conceptuellement du mal souffert par les hommes. Cette bonté est bienfaisance, compassion et justice. Quant à la puissance de ce Dieu (ou de quelque être personnel bienfaisant transcendant au monde et appelé comme sauveur ou justicier), elle est au service de sa bonté. C'est un attribut second. Il faut seulement que Dieu *puisse* faire ce qu'il ne peut manquer de *vouloir* faire : apaiser la souffrance, rétablir la justice.

On voit que, à « l'aller », les deux attributs de ce Dieu (bonté et puissance) ne sont nullement absolutisés. En particulier la grande puissance divine n'est nullement conçue comme *toute*-puissance. C'est une puissance suffisante, proportionnée et subordonnée à la bonté dont elle est le simple moyen. Il reviendra à la théologie rationnelle du monothéisme d'absolutiser ces deux attributs. Et alors – et alors seulement – le problème du « retour » se posera : comment Dieu, si non seulement il est assez bon pour vouloir apaiser mes maux et rétablir la justice et assez puissant pour le pouvoir, si vraiment il est *tout*-puissant et *absolument* bon, comment ce Dieu peut-il permettre qu'existe ce monde où il y a du mal, tout ce mal, tant de mal ? Plus précisément : pourquoi Dieu, tout-puissant et bon, est-il cause d'un monde aussi injuste ? C'est le point où la prière du souffrant se mue en plainte. Et ce sera, pour la raison, le moment venu des théodicées, le défi des tentatives de retour : de Dieu au mal.

Au retour, c'est-à-dire pour une théodicée, il s'agira encore de rendre raison du monde où il y a du mal. Mais cette fois-ci, en un autre sens de « rendre raison », au premier sens du *pourquoi* : non plus la recherche d'un sens mais celle d'une cause. Car si Dieu est non seulement très puissant pour pouvoir guérir du mal, mais *tout*-puissant, il est forcément aussi l'auteur (le créateur peut-être, le responsable en tout cas) de ce monde où il y a du mal. Désormais, au retour, il ne s'agit plus de rendre raison du mal du monde comme à l'aller, il s'agit de rendre raison du monde où il y a du mal.

Certes, à l'aller, il était aussi possible de chercher à rendre raison du monde où il y a du mal – c'est-à-dire d'en chercher la *cause*. Mais cette cause transcendante ne pouvait être qu'une puissance maléfique ; du moins pouvait-elle

donne à celui-ci son sens, c'est-à-dire triplement signification dernière, fin ultime et valeur absolue.

S'il n'y avait pas d'autre monde, si celui-ci était le seul, la souffrance serait vaine, définitive, sans valeur, et il n'y aurait plus de sens à parler de *mal*, c'est-à-dire à penser l'ensemble des souffrances humaines de ce monde comme relevant d'une catégorie unique. S'il y a du mal dans ce monde, il y a un autre monde, au-delà de celui-ci, un monde de justice. En particulier, il doit y avoir, transcendant au monde, un être divin bon (conçu dans les termes anthropomorphiques présupposés par l'idée de mal, puisque, selon cette idée, nous sommes au centre de ce monde et ses destinataires), un Dieu qui guérit du mal ou en console, qui compense le mal subi et récompense le bien agi.

Qu'est-ce alors que la bonté de Dieu ? C'est certes l'attribut de ce Dieu, mais ce n'est pas *d'abord* l'attribut de Dieu, c'est plutôt Dieu qui est comme le substrat nécessaire qui se déduit du Bien. Ce n'est pas qu'il y aurait, disponible, un concept de Dieu très puissant qui serait doté de l'attribut « bon ». Non : à l'aller, c'est l'inverse. Le Bien (le bon, la bonté, le juste) est la simple négation du mal de souffrance, de la souffrance injuste. Le mal est l'idée première et le Bien en est la simple idée contradictoire. Et Dieu n'en est que le support personnalisé.

Le noyau rationnel de cette idée, c'est évidemment la justice, c'est-à-dire l'équilibre des maux par les biens, la compensation des uns par les autres. Un monde juste, c'est un monde dans lequel le mal souffert est déterminé par le mal commis et proportionné à lui. Ce serait rationnel. Mais c'est précisément parce que la raison ne trouve pas cet équilibre en ce monde qu'il faut au mal (souffert) soit une *cause* dernière (sous la forme d'une volonté maligne de nuire) soit un *sens* ultime (sous la forme d'une volonté divine de rétablir la justice), à défaut de pouvoir trouver une cause *prochaine* ou un sens *immanent* au fait que les hommes souffrent sans avoir fait de mal. Autrement dit, il faut un diable ou un bon Dieu. Tel est le message de la plupart des religions, qu'elles soient ou non monothéistes ; telle est la croyance la plus générale dès lors qu'on reconnaît, ou qu'on croit percevoir, qu'« il y a du mal ». L'appel du juste persécuté au Sauveur suprême, la prière adressée par tous les souffrants aux esprits bienfaisants, aux dieux protecteurs, au bon Dieu, à tous les saints du paradis, dans presque toutes les religions, n'ont pas d'autre sens. On ne serait jamais parvenu à l'idée d'un bon Dieu puissant sans cette prière – c'est-à-dire sans l'idée du mal.

Je ne dis pas un Dieu bon, je dis bien un Bon dieu. Le concept premier étant le mal, le concept second est la bonté, et le concept d'un dieu est troisième. Au Bien (c'est-à-dire à la justice), il faut un substrat personnel, une volonté – puisque, à l'aller, ce Bien dérive conceptuellement du Mal. Le bonté du dieu ne pose pas de problème à l'aller : l'idée d'un Bien précède celle du dieu pour la raison même que l'idée abstraite et générale de mal, appliquée au monde, précède celle de Bien.

C'est la fin du trajet aller, du mal à Dieu. Le *pourquoi* face au mal du monde a conduit à dépasser ce monde et à croire en un autre monde où un Être personnel (appelons-le un dieu) d'une part *veuille*, parce qu'il est bon, faire cesser ce mal, et d'autre part le *puisse*, parce qu'il est suffisamment puissant pour le faire. C'est le Dieu sauveur doté de ces deux attributs. Le Dieu ainsi conçu, à la fin du voyage aller, ce Dieu qui donne *sens* à ce monde où il y a du mal, n'est au fond que l'image inversée de l'esprit malin qui serait *cause* du mal qu'il y a dans le monde. La puissance capable de donner sens au mal du monde n'est que l'image inversée de la puissance qui serait capable de le causer.

Que sont en effet la bonté et la puissance du Dieu de l'aller ?

La bonté du Dieu transcendant est l'attribut qui découle conceptuellement du mal souffert par les hommes. Cette bonté est bienfaisance, compassion et justice. Quant à la puissance de ce Dieu (ou de quelque être personnel bienfaisant transcendant au monde et appelé comme sauveur ou justicier), elle est au service de sa bonté. C'est un attribut second. Il faut seulement que Dieu *puisse* faire ce qu'il ne peut manquer de *vouloir* faire : apaiser la souffrance, rétablir la justice.

On voit que, à « l'aller », les deux attributs de ce Dieu (bonté et puissance) ne sont nullement absolutisés. En particulier la grande puissance divine n'est nullement conçue comme *toute*-puissance. C'est une puissance suffisante, proportionnée et subordonnée à la bonté dont elle est le simple moyen. Il reviendra à la théologie rationnelle du monothéisme d'absolutiser ces deux attributs. Et alors – et alors seulement – le problème du « retour » se posera : comment Dieu, si non seulement il est assez bon pour vouloir apaiser mes maux et rétablir la justice et assez puissant pour le pouvoir, si vraiment il est *tout*-puissant et *absolument* bon, comment ce Dieu peut-il permettre qu'existe ce monde où il y a du mal, tout ce mal, tant de mal ? Plus précisément : pourquoi Dieu, tout-puissant et bon, est-il cause d'un monde aussi injuste ? C'est le point où la prière du souffrant se mue en plainte. Et ce sera, pour la raison, le moment venu des théodicées, le défi des tentatives de retour : de Dieu au mal.

Au retour, c'est-à-dire pour une théodicée, il s'agira encore de rendre raison du monde où il y a du mal. Mais cette fois-ci, en un autre sens de « rendre raison », au premier sens du *pourquoi* : non plus la recherche d'un sens mais celle d'une cause. Car si Dieu est non seulement très puissant pour pouvoir guérir du mal, mais *tout*-puissant, il est forcément aussi l'auteur (le créateur peut-être, le responsable en tout cas) de ce monde où il y a du mal. Désormais, au retour, il ne s'agit plus de rendre raison du mal du monde comme à l'aller, il s'agit de rendre raison du monde où il y a du mal.

Certes, à l'aller, il était aussi possible de chercher à rendre raison du monde où il y a du mal – c'est-à-dire d'en chercher la *cause*. Mais cette cause transcendante ne pouvait être qu'une puissance maléfique ; du moins pouvait-elle

concourir à causer le monde à proportion du mal qui s'y trouve, comme le veut le très respectable manichéisme. Rendre raison du monde où il y a du mal, en chercher la cause ultime, donc dans un autre monde, ne présente pas de difficulté particulière. Et si on qualifie axiologiquement le monde comme lieu du bien et/ou du mal, comme l'exige l'aller, ou plutôt *comme l'atteste l'expérience*, la solution la plus simple, et au fond la seule qui soit rationnelle pour rendre raison de cette expérience, consiste à admettre que Dieu (la cause bonne hors du monde) « n'est pas cause de tout », comme dit Platon[1], et à admettre soit que ce monde est aussi l'effet d'une autre cause, immanente, inéliminable et inassimilable à l'ordre divin (par exemple la matière des néo-platoniciens), soit à admettre que ce monde est l'effet de la conjonction de deux causes premières elles-mêmes transcendantes, l'une à la source du bien et l'autre à la source du mal. Mais les vraies difficultés du retour ou, pour mieux dire, ce qui rend celui-ci impossible, c'est la proposition que la cause transcendante de ce monde où il y a du mal est *absolument* bonne et surtout réellement *toute-puissante* et par conséquent unique. Car s'il y avait d'autres puissances qui limitaient la sienne, elle ne serait pas toute-puissante. Le passage de l'aller nécessaire au retour impossible, c'est le passage de la bonne puissance à la toute-puissance, et le passage du *pourquoi* du sens au *pourquoi* de la cause.

L'impossible retour

Nous voilà donc sur le chemin du retour à tenir le rôle intenable de l'avocat du Dieu bon et tout-puissant du monothéisme. Dès lors que le monothéisme a posé que l'être transcendant qui donne sens au mal du monde est un Dieu unique, bon et puissant, le théisme rationnel doit, au retour, pouvoir expliquer ce monde où il y a du mal comme l'effet de ce Dieu, de ce même Dieu auquel l'aller a mené. Mais c'est cette tâche qui est impossible. Non pas qu'il n'y ait pas de théodicée possible, il y en a quelques-unes qui sont cohérentes et ingénieuses, mais ce qui est impossible, c'est une théodicée qui rende raison, au retour, du même mal qui a mené à Dieu, à partir du même Dieu que celui qui s'avérait nécessaire à rendre raison, à l'aller, du mal du monde. On ne peut défendre au retour qu'un autre Dieu que celui dont on avait besoin, à l'aller, pour rendre raison du mal ; car on ne peut justifier, au retour, qu'un autre mal que celui dont on avait besoin, à l'aller, de rendre raison.

Notons d'abord, avant d'évoquer rapidement quelques tentatives de théodicée, que le mal dont l'avocat a à rendre raison au retour est forcément beaucoup plus « lourd » que celui dont l'apologiste cherchait à rendre raison à

[1] Voir la fameuse affirmation de Socrate dans la *République* : « 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 » (II, 379 c).

l'aller. Car ce n'est pas seulement le mal subi (la souffrance inutile, excessive, injuste) dont il faut rendre compte, mais tout mal, y compris – et peut-être même avant tout désormais – le mal commis. Comment un Dieu bon et tout-puissant peut-il permettre l'un et l'autre ? Comme on l'a déjà noté, c'est à la faveur de ce retour, et sous l'hypothèse de l'existence d'un Dieu unique, tout-puissant et bon, d'un Dieu auteur et législateur du monde, que s'invente alors cet autre concept de mal par réunion paradoxale de ces deux expériences hétérogènes, ce nouveau concept englobant de mal qui justifie désormais ces deux appellations théologiques : « mal physique » et « mal moral ». Mais c'est dans la brèche créée par ce concept confus de « mal » comprenant désormais, outre les souffrances et le « mal de scandale » (l'injustice du monde), les fautes, les vices, les tentations, les mauvaises pensées, les blasphèmes, etc., en somme les péchés, que s'engouffreront les avocats. En rendant raison du mal en général (mal dit « métaphysique ») ou même, seulement ou principalement, du mal dit « moral », ils se croiront quittes de la souffrance et de l'injustice, qui étaient pourtant le seul mal dont ils avaient à rendre compte, le seul en tout cas qui les avait menés, à l'aller, à la position d'un Dieu moral.

Voyons d'un peu plus près, encore que trop rapidement, comment les différentes théodicées échouent à expliquer le mal dont elles auraient justement à rendre compte.

A priori, il y a trois façons de résoudre le « problème du mal ». Nier (ou limiter la portée) d'une des trois propositions (1), (2) ou (3). En fait, 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). On nie soit l'existence du mal, soit la toute-puissance de Dieu ; et chacune de ces négations à son tour peut être soit absolue, soit relative. Il est facile de comprendre pourquoi aucune théodicée ne se propose explicitement de nier ou de limiter la portée de la proposition « Dieu est bon » : ce serait là annuler d'emblée et ouvertement tous les bénéfices de l'aller. (Pourtant, c'est en réalité, à leur corps défendant, ce qu'elles font forcément : il est logiquement impossible que Dieu ait, au retour, la bonté qu'on invoquait à l'aller). Il y a donc quatre espèces de théodicée : négation absolue ou négation relative de l'existence du mal en ce monde ; négation absolue ou négation relative de la toute-puissance de Dieu. Mais toutes reviennent au même sur ce point : elles sont impuissantes à expliquer le mal qui a mené au Dieu sauveur.

Selon la première espèce de théodicée, « le mal n'existe pas ». Cette théodicée est celle qui, prenant le plus au sérieux les propositions 1 et 2, est forcément la moins prometteuse pour résoudre le problème du mal (de la souffrance, du sentiment d'injustice). Et c'est bien naturel : appliquant à la lettre le principe de causalité de Dieu au monde, elle ne peut avoir la moindre chance de

rendre raison de l'épreuve du mal. C'est ce qu'on pourra d'ailleurs constater pour chaque théodicée. Plus elle paraîtra réussie, c'est-à-dire cohérente avec les prémisses (1) et (2), plus elle sera contradictoire avec le mal du monde – la souffrance. Au fond, cette théodicée est la plus rationnelle ; c'est un bon retour depuis Dieu, c'est un retour à nulle part, puisque le monde auquel elle parvient n'a plus rien à voir avec celui d'où l'on était parti, ce monde-ci. Car cette proposition (« le mal n'existe pas ») allant si évidemment à l'encontre de l'expérience, cela implique que cette expérience est illusoire et qu'en réalité, il n'y a pas de mal. Cela, à son tour, peut s'entendre absolument ou relativement.

De façon absolue, on appliquera strictement le principe de causalité, à la manière platonicienne. 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 proportion du mal qui est en elles. C'est par exemple cette théodicée qu'on trouve dans un passage des *Confessions* de Saint Augustin[1] contre le manichéisme. Mais, pour sauver un tant soit peu, sinon les phénomènes du moins l'expérience du mal, on recourra plutôt au concept de « privation » qu'au concept de négation. Car la souffrance n'a rien à voir avec l'absence de bien-être, c'est même en cela qu'elle est insupportable. (De même, 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. Mais si le monde n'a pas l'être absolu et parfait qui est celui de Dieu, mais que, dérivant de lui, il est *privé* de cet être qu'il devrait avoir s'il était parfaitement et absolument réel, il faut trouver une *cause* à cette privation – et par conséquent le problème reste entier. Il ne suffit pas d'une absence de cause, il faut une cause effective, réelle – comme finira par le concéder Descartes lui-même, quand il rencontrera l'hydropique[2].

Avec les négations relatives du mal (deuxième variante du premier type de théodicée), nous accédons aux théodicées dont le nerf est l'argument qu'on peut appeler esthétique : il y a du mal dans le détail mais pas du mal dans l'ensemble, il y a du mal dans la partie mais non dans le tout, et le mal de la partie est nécessaire à la bonté du tout : sans le mal du détail, l'ensemble serait moins bon. On peut appliquer cet argument, remontant aux stoïciens, tant pour le mal commis que pour le mal subi. (Par exemple : sans le vice, pas de vertu, sans douleur, pas de plaisir.[3])

---

[1] Saint Augustin, *Confessions*, VII, 11.

[2] Descartes, *Méditation sixième*, A-T IX, 185.

[3] Notons que l'argument est intenable, puisqu'il repose sur une confusion entre contradiction et contrariété : l'absence de douleur n'a rien à voir avec le plaisir, et l'absence de plaisir, si elle est contradictoire avec l'expérience du plaisir, n'est nullement douloureuse. Et il en va de même des

Les faiblesses de cette solution sont nombreuses. D'abord sa généralité : comment justifier, autrement que par une généralité, *ce* crime, et *cette* injustice, et *cette* tyrannie ? 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 ? Mais c'est surtout sur la souffrance qu'elle échoue. On pourrait remarquer, à la suite de Bayle, que la valeur d'avertissement qu'on attribue à la douleur physique est bien relative et un moyen particulièrement cruel de prévenir des dangers. Mais surtout, on se heurte toujours à la même difficulté. Que le Bien ne soit pas possible sans l'existence d'un certain mal, on serait presque prêt à l'admettre, mais le problème est ailleurs : dans le détail, il y a toujours *trop* de maux, beaucoup trop. Or ce qu'on appelle le mal, ce n'est pas la douleur en elle-même, mais c'est l'excès de souffrance et l'injustice de sa répartition : c'est cette double épreuve qui menait au Dieu sauveur. Là encore, on ne peut croire réussir le retour au mal ou au monde à partir de Dieu, qu'à condition de ne pas retourner *au mal de ce monde.*

La plus belle preuve de la vanité, de la frivolité, de cette chimère qui s'appelle la théodicée, c'est encore Leibniz qui l'a faite, dans un texte qui trahit l'échec de toutes ces tentatives en même temps qu'il en confesse franchement la vérité : « 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 »[2]. Cela revient en somme à dire : Dieu est forcément bon, en dépit du mal du monde, puisqu'il a créé le meilleur des mondes ; et ce monde, en dépit du mal qu'on y constate, est forcément le meilleur puisqu'il vient de Dieu qui est bon par définition. Il faut avouer que, en matière de raisonnement circulaire, Leibniz est parfois encore plus grotesque que Pangloss !

Il vaudrait mieux, donc, pour tenter de revenir de Dieu au monde, conserver la proposition (3) et s'en prendre à la proposition (1). Telle est la voie suivie par le second genre de théodicées : tout n'est pas possible à un être tout-puissant ; telle est la brèche dans laquelle elles s'engouffrent. Mais elles rencontrent toutes la même 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) ? Et elles aussi, ces théodicées, ne pourront « réussir » qu'à condition d'échouer, si l'on peut dire – c'est-à-dire d'oublier la promesse de consolation de « l'aller » (Dieu est Dieu et peut donc guérir du mal), en ne conservant que le souci de cohé-

---

rapports entre vice et vertu. Plus généralement, il est extrêmement contestable qu'il y ait une quelconque communauté de genre entre les expériences du bien et mal.

[2] Leibniz, *Essais de théodicée,* Première partie, § 10.

rence rationnelle du « retour » (Dieu est Dieu et ne peut pourtant pas éviter ce mal). Elles se divisent elles aussi en deux espèces : négation absolue ou négation relative de la puissance divine.

La première revient soit à une solution platonicienne ou néo-platonicienne, soit manichéiste : Dieu ne peut pas tout, Dieu n'est pas cause de tout ; soit il y a un résidu non causé (matière, ou ses variantes) soit il y a une autre cause au mal proprement dit.

Mais la solution monothéiste la plus puissante consiste dans le fait de soutenir que *Dieu n'est pas cause de ce qui est causé par ceux qu'il cause.* C'est une des multiples variantes des théodicées par le libre arbitre, de saint Augustin à Richard Swinburne[1]. Dieu donne aux hommes un *bien*, la faculté d'agir librement en bien et en mal, sans laquelle ils agiraient mécaniquement et sans laquelle le monde serait sans valeur, ou du moins aurait beaucoup moins de valeur qu'un monde où les hommes ne pourraient pas agir mal – ni bien.

On connaît les difficultés internes de cette théodicée : Dieu est-il omniscient 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 ?[2] 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 ? On ne peut pas à la fois doter l'homme de volonté et Dieu de toute-puissance. 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 ? Et que dire du fait que ceux qui souffrent sont souvent ceux qui n'ont pas la possibilité d'exercer leur supposé libre arbitre (les enfants, les faibles) ? Autrement dit, même la supposée « puissance d'agir bien ou mal » est injustement répartie. Le « mal de scandale » gît au cœur de la liberté.

Car la vraie faiblesse de cette théodicée est, encore une fois, qu'elle trahit les promesses de l'aller. Il fallait expliquer la souffrance, et surtout les immenses souffrances inutiles et injustes, celles à cause desquelles on invoque le bon Dieu ou tous les saint du paradis. On n'explique rien de cela mais seulement le péché. Ajoutons qu'il serait possible de montrer que les hommes pourraient faire librement bien ou mal sans pour autant qu'il y ait de la souffrance : il suffit d'imaginer qu'ils puissent faire mal en ne faisant pas le bien, par exemple sans faire souffrir. On dira – c'est ce que fait R. Swinburne – que la possibilité de souffrir et de faire souffrir les autres par leurs actions accroît la responsabilité des hommes – et donc la valeur de leur liberté. En ne nous empêchant pas de causer librement des souffrances – ajoute-t-il – Dieu accroît notre contrôle sur la valeur du monde et de notre liberté. Mais qu'en est-il de la souffrance natu-

---

[1] Voir R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford University Press, 1998.

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

relle, amorale, qui ne dépend pas de l'action des hommes ?, puisque, faut-il le rappeler, c'est l'unité de toutes les souffrances qui a forgé l'idée de mal de l'aller. R. Swinburne tente de répondre en avançant l'argument – l'argutie ? – suivant : la liberté de faire mal implique la liberté de causer de la souffrance, qui elle-même suppose la connaissance de la manière de faire souffrir, qui à son tour doit être causée par l'expérience qu'en font les hommes, c'est-à-dire en observant la souffrance dont nul homme n'est responsable, à savoir la souffrance naturelle. Mais, de toutes façons, comme l'a remarqué Peter van Inwagen[1], même si l'hypothèse du libre arbitre semble favorable à celle du théisme, leur conjonction ne tient pas face à l'existence de la souffrance parce que, si l'on considère tous les cas de souffrances « imméritées » (un phénomène qui existe depuis des millions d'années, remarque-t-il), seule une minuscule proportion d'entre elles peuvent être attribuées à des actes libres. Et, peut-on ajouter une fois de plus, c'est l'injustice de leur répartition qui est le mal absolu du monde.

Ce qu'on voit, c'est que ce deuxième grand genre de défense de Dieu explique assez bien l'existence du mal qui n'avait pas besoin de Dieu pour être expliqué (le mal commis) et explique très mal, et même nullement, celui qui avait mené au Dieu sauveur : la souffrance physique ou psychique ainsi que cette forme de souffrance morale qu'est le sentiment d'injustice, c'est-à-dire, justement, le fait que ce ne sont pas ceux qui pèchent qui souffrent. C'est d'autant plus incohérent que c'est justement l'injustice de ce monde qui avait conduit à supposer un (autre) monde juste – et un Dieu bon.

Quel Dieu ? Quel mal ?

Autrement dit, ce n'est pas le même Dieu ni le même mal à l'aller et au retour.

A l'aller, Dieu est puissant pour pouvoir mettre en œuvre sa bonté. C'est une puissance d'action morale. C'est l'aller qui forge l'idée d'une telle puissance active et compensatrice. L'aller théiste n'a nullement besoin d'être monothéiste – d'ailleurs, de fait, il l'est rarement. Au retour, du moins dans le monothéisme, Dieu est puissant en un tout autre sens : il a la puissance d'être l'auteur du monde, de le créer ou de le faire exister, d'en être la cause motrice. La puissance de Dieu n'est plus pratique mais poiétique. Dieu au retour est cause efficiente du monde, cause de son existence dans toute son étendue et variété (que ce soit d'une création *ex nihilo* ou d'une création continue) ou cause de son existence en un sens plus vague : Dieu fait être (exister) ce monde tel qu'il est (dans son essence). Mais cette puissance n'a rien à voir avec celle du Dieu de l'aller qui est celle du Dieu sauveur. A l'aller, la puissance de Dieu est une puissance d'action,

[1] P. van Inwagen, *The Problem of Evil*, Oxford University Press, 2006, p. 207.

au retour c'est une puissance de production. Or l'une est totalement indépendante de l'autre ; Dieu peut être actif sans être productif, il peut être productif sans être actif. L'idée de « puissance » est équivoque, et l'attribuer à Dieu est donc pure homonymie et c'est sur cette homonymie que sont construites les théodicées.

A l'aller, Dieu est bon par hypothèse puisqu'il n'est que la personnification, la substantialisation de la bonté, elle-même définie par négation à partir de la souffrance des créatures et de l'injustice du monde. Dieu bon signifie bienfaisant et juste. Au retour, il ne subsiste rien du Dieu de l'aller – de l'aller vers Dieu –, parce qu'il ne subsiste rien de cette bonté là. La bonté de Dieu, au retour, consiste à permettre, voire à *vouloir*, ce monde même où les souffrances ne sont pas apaisées, où les malheureux demeurent inconsolés, où règne l'injustice, la souffrance excessive, inutile, gratuite, au prétexte (peu réconfortant) que d'autres seraient pires. Que reste-t-il de la bonté chez ce Dieu tout-puissant ? Au mieux, sa bonté, au retour, consiste à vouloir promouvoir le Bien (les actes moraux). Au pire, Dieu est bon en ce sens, purement tautologique, qu'il est législateur du monde et décide souverainement, en sa toute-puissance, du bien et du mal. Le Dieu moral du retour n'est pas le Dieu juste qui fait cesser les maux réels et ramène le Bien, il est le Dieu souverain qui définit le Bien sans souci des maux réels. Le Dieu de l'aller est bon en ce sens qu'il est soumis au Bien, le Dieu du retour n'est bon qu'en tant que le Bien lui est soumis. La bonté de Dieu, ce n'est plus ni sa bienveillance, ni sa justice, mais, pour employer le vocabulaire kantien, c'est au mieux sa « sainteté »[1].

On voit donc que le rapport entre la bonté et la puissance est inversé entre l'aller et le retour. A l'aller Dieu est puissant pour pouvoir être bon. Sa puissance est subordonnée à la bonté. Au retour, Dieu n'est bon que dans la mesure où il peut faire être ce monde où il y a du mal. Sa bonté est subordonnée à sa puissance. Ou elle en est une simple conséquence.

Enfin, et évidemment, le mal n'est pas le même à l'aller et au retour : à l'aller, il y a priorité, pour ne pas dire exclusivité, du mal de souffrance et du mal « de scandale » ; au retour, il y a priorité du mal « moral ».

Le mal mène à un Dieu qui rend ce même mal inexplicable. Il faut à la fois tenir ce monde comme lieu du mal pour affirmer l'existence d'un autre monde qui le soutienne – et qui ne peut justement pas le soutenir si ce monde est le lieu du mal. On peut, de cette contradiction entre l'aller et le retour, tirer deux

---

[1] Kant note, par exemple, dans *Sur l'insuccès de toutes les tentatives des philosophes en matière de théodicée*, que la sainteté du Créateur, en tant que législateur du monde, est en opposition avec le mal moral, que sa bonté (sa bienveillance) est en contradiction « avec les maux et les douleurs innombrables dont souffrent les êtres raisonnables du monde », et que sa justice en contradiction avec le mal de scandale (trad. Alexandre J. Delamarre in *Œuvres philosophiques*, tome II, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1985, p. 1409).

conclusions qui éclairent ce paradoxe – notre but n'étant pas en effet de montrer (une fois de plus) l'échec des théodicées (elles le font très bien toutes seules), mais d'en saisir le principe et d'en tirer la leçon.

La leçon d'abord. Il y a certes contradiction entre Dieu (ou l'« autre monde ») et le mal du monde, c'est-à-dire entre les propositions 1 et 2 et la proposition 3, mais c'est peut-être parce qu'il y a, plus fondamentalement, contradiction entre les propositions 1 et 2 elles-mêmes, c'est-à-dire entre bonté et puissance de Dieu. A l'aller, la puissance est subordonnée à la bonté. Mais c'est qu'on sait déjà ce qu'est le Bien : le Bien est défini, par la « créature », par négation de la souffrance injuste qu'elle éprouve ou à laquelle elle assiste – et Dieu *doit* s'y plier. Au retour, la puissance étant première, le Bien est défini par Dieu dans sa toute-puissance. La créature (et le monde) n'a plus qu'à s'y plier.

Indépendamment du mal du monde, et donc de toute considération *a posteriori*, Dieu peut-il être défini *a priori* comme étant à la fois bon et tout-puissant ? En effet, si Dieu est tout-puissant, est bon ce que Dieu veut parce qu'il est Dieu : il ne peut pas être soumis à un principe extérieur, à ce que *nous* appelons le Bien, à ce qui nous semble bon, cela limiterait sa toute-puissance. Reprenons une remarque attribuée à Wittgenstein d'après les notes de Waismann :

> « Schlick dit qu'il y a eu dans l'éthique théologique deux conceptions de l'essence du bien ; ... ce qui est bon est bon parce que Dieu le veut ; ... Dieu veut ce qui est bon parce que cela est bon. Mon opinion est que c'est la première conception qui est la plus profonde ; est bon ce que Dieu a ordonné. Car cette conception coupe court à toute tentative d'expliquer pourquoi cela est bon, tandis que la seconde est la conception plate, rationaliste, qui fait « comme si » ce qui est bon pouvait encore être fondé. La première conception dit clairement que l'essence du bien n'a rien à voir avec les faits, et par conséquent ne peut être expliquée par aucune proposition. S'il existe une proposition qui explique bien mon opinion, c'est la suivante : "Est bon ce que Dieu ordonne" »[1].

Dit en d'autres termes : entre la bonté de Dieu qui dérive de l'expérience du mal du monde, et la puissance de Dieu qui ne dérive que de son concept, il faut tôt ou tard choisir, et c'est ce que ne veulent pas faire les théodicées – ni peut-être généralement toutes les théologies rationnelles. Le ver est dans le fruit, c'est-à-dire dans leur concept de Dieu.

Quel est donc le principe de toute théodicée ? Il y a incompatibilité entre la recherche du *sens* du mal qui mène à un Dieu bon mais non tout-puissant, et la recherche d'une *cause* du mal qui mène à un Dieu tout-puissant mais non bon. Disons-le en d'autres termes. Si nous « remontons » de ce monde où il y a du mal vers sa cause, nous n'aurons jamais la moindre chance de parvenir à l'idée

---

[1] *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, d'après les notes de F. Waismann, texte établi par B. McGuiness, trad. G. Granel, TER, 1991, p. 89, cité par Gwenaëlle Aubry, *Dieu sans la puissance*, Paris, Vrin, 2006, p. 9, n. 2.

d'un Dieu puissant et bon. Et inversement, si nous tentons de « redescendre » de ce même Dieu vers un monde qui en serait l'effet, nous ne parviendrons jamais à l'idée de ce monde où il y a du mal. En revanche, si nous cherchons un sens ultime à ce monde où il y a du mal, nous parviendrons sans doute à l'idée d'un autre monde sans mal et à celle d'un Dieu bon qui veut et peut faire cesser le mal du monde. Et inversement, si nous cherchons dans ce monde les signes de ce Dieu bon, nous les trouverons forcément, et jusque dans la souffrance, à laquelle nous ne manquerons pas alors de prêter une valeur positive, par exemple celle d'épreuve nécessaire à l'accès à l'autre monde. Tout ce que peut montrer une théodicée, ce n'est nullement ce qu'elle prétend montrer, que ce monde est l'effet de ce Dieu, mais, dans le meilleur des cas et à son corps défendant, que ce monde en est le signe ; elle ne peut donc inférer que ses propres prémisses, comme le montre l'exemple, ridicule mais instructif, de Leibniz. Dit en d'autres termes : si Dieu est bon, le mal a un sens, mais ne s'explique pas par Dieu ; si Dieu est tout-puissant, le mal s'explique (comme tout ce qui existe), mais n'a pas de sens. C'est l'opposition entre deux façons de rendre raison : la recherche d'un sens et la recherche d'une cause. L'aller et le retour impliquent non seulement deux sens antagoniques du mal et deux conceptions incompatibles de Dieu mais deux sens du *pourquoi*, deux types d'inquiétude, deux façons de chercher la « raison d'être ». Dans les deux cas, c'est chercher dans autre chose que X de quoi en rendre raison (c'est ce que j'ai appelé, dans d'autres textes, le « principe de l'altérisation » auquel obéit la question *pourquoi*) ; mais, alors que la recherche du sens de X est la recherche de la source de la *valeur* de X, la recherche de la cause de X est la recherche de la source de son *existence* ; alors que le sens de X est une fin ultime (et donc non homogène à lui), la cause de X devrait, en théorie, être mise en rapport avec une entité de même nature que lui. Le grand défaut de la cause ainsi entendue, c'est, on le sait, la régression à l'infini. La recherche du sens évite d'emblée ce vice inévitable de l'« altérisation ». Avec le « sens », il n'y a plus de régression possible, puisqu'on va droit à l'absolu. Mais le grand défaut de la recherche du sens est qu'il mène tôt ou tard à la contradiction. La contradiction entre l'aller – du mal à Dieu – et le retour – de Dieu au mal – en est une éclatante manifestation.