

Michel Nodé-Langlois, ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure, agrégé de philosophie, Professeur en Première Supérieure au lycée Pierre de Fermat à Toulouse, nous propose un très beau texte sur les relations entre le mal et la raison. La méditation métaphysique y rejoint l'acte de foi, d'espérance et de charité. Nous la publions en deux parties

## **La raison et le mal**

Dans sa belle présentation de la doctrine de Spinoza, Alain vient à écrire que « penser le mal, c'est penser mal »<sup>1</sup>. Ce propos comporte le paradoxe de faire place à ce qu'il paraît vouloir exclure : comment peut-on, en termes spinozistes, dénoncer la notion du mal comme une « idée inadéquate »<sup>2</sup>, et juger que pour autant, il y a une *faute* contre la pensée - un *défaut* de pensée - à prétendre y voir autre chose qu'une fiction illusoire ? Cette contradiction n'est pas absente du texte de Spinoza, même si elle n'en est sans doute pas la plus profonde. La formule d'Alain n'en exprime pas moins aussi bien qu'on le peut une intention majeure de ce texte. On pourrait la traduire aussi en empruntant à Nietzsche, qui s'est tant inspiré du spinozisme quand même il le critiquait, le titre d'un de ses livres : Spinoza fut en effet à certains égards le premier qui ait invité à penser « par-delà le bien et le mal », c'est-à-dire à voir dans leur opposition un anthropomorphisme qui ne rend aucunement compte de la nature des choses, mais témoigne plutôt de l'ignorance où l'homme s'en trouve, tant qu'il n'a pas remplacé ses croyances passionnelles par la puissance d'une réflexion dont seule la raison est capable. S'il y a lieu de juger que c'est la raison seule qui donne le moyen de penser vraiment, de penser le vrai, alors la formule d'Alain signifie que la pensée du mal n'est pas une vraie pensée, parce qu'il est irrationnel de juger que quelque chose est un mal, ou que ce qu'on entend par mal est quelque chose dont la raison ne saurait rendre compte. Le mal serait de ces choses que la raison, comme eût dit Wittgenstein, devrait « taire », faute de pouvoir « en parler »<sup>3</sup>.

Ce silence de la raison est peut-être inévitable, mais il n'en est pas moins ambigu.

Lorsque Max Horkheimer a voulu caractériser les horreurs planétaires du XX<sup>ème</sup> siècle, il a parlé d'une « éclipse de la raison ». Il ne lui échappait pas que ces catastrophes pouvaient bien apparaître scandaleusement comme un fruit de l'aurore

---

<sup>1</sup> Alain, *Spinoza*, p.121.

<sup>2</sup> Spinoza, *Éthique*, 2<sup>ème</sup> partie, prop. 35.

<sup>3</sup> Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 7.

célébrée par le siècle dit des Lumières, moment où la raison est censée s'être levée comme un astre, prometteur d'un bonheur à venir pour toute l'humanité, bonheur rendu possible par le progrès des sciences et la rationalisation de la politique. C'est un fait que les grandes idéologies totalitaires rivales du dernier siècle se sont également réclamées des Lumières<sup>4</sup>, en même temps qu'elles doublaient leur scientisme d'un total relativisme en matière d'exigence éthique, moyen sûr de lever la principale résistance aux pires exactions que les États s'autorisaient pour réaliser leurs desseins. La formule d'Horkheimer ne s'en explique pas moins par l'évidente contradiction entre ces exactions à grande échelle, et l'humanisme rationaliste des Lumières, promoteur de ces droits de l'homme qui devaient être dénoncés plus tard comme héritage funeste du judaïsme et du christianisme, ou comme couverture idéologique de l'impérialisme bourgeois. Or si la raison s'est trouvée éclipsée et réduite au silence sous cette forme-là, c'est qu'en toute logique elle se heurtait à quelque chose qui lui était irréductible, alors même qu'elle se proclamait autosuffisante, ou, comme on dit, *autonome*, pour énoncer la vérité intelligible des choses et fixer les règles de l'agir moral. Il y aurait sans doute quelque contradiction à prétendre rendre raison de ce qui est capable d'éclipser la raison. Mais il faut alors se demander si cela doit conduire la raison à renoncer à elle-même, ou au contraire à récuser l'existence de ce qui paraît devoir lui échapper.

La proximité entre Nietzsche et Spinoza est ici très instructive. Nietzsche a en effet annoncé prophétiquement le XX<sup>ème</sup> siècle comme celui qui verrait les conséquences de la « mort de Dieu »<sup>5</sup>, par quoi il faut entendre évidemment non pas l'absurde disparition d'un Dieu qui aurait d'abord vécu, soit existé réellement, mais l'effacement progressif de la foi au Dieu révélé par la tradition juive et son prolongement chrétien. Cet effacement consiste en ce que l'on vit, intérieurement et extérieurement, comme si ce Dieu n'existait pas. Marx, de son côté, prophétisait la culture à venir comme ce véritable athéisme qui consisterait non pas à nier l'existence de Dieu, mais à être devenu indifférent, c'est-à-dire ignorant, quant à la question même de son existence. C'est pourquoi l'on peut se demander si l'éclipse de la raison date bien du XX<sup>ème</sup> siècle, ou si ce n'est pas plutôt du moment où Kant fit la synthèse des Lumières en écrivant la ***Critique de la Raison pure*** dans les brumes de Königsberg, affirmant que l'existence de Dieu était tout à fait inconnaissable, mais que sa postulation n'en était pas moins nécessaire pour que l'exigence du devoir moral ne soit pas condamnée à l'absurde. La raison s'est peut-

---

<sup>4</sup> « Le mal qui nous ronge les entrailles, ce sont nos prêtres, des deux confessions. (...) Le dogme du christianisme s'effrite devant les progrès de la science. (...) L'homme qui vit en communion avec la nature est nécessairement opposé aux Églises. (...) Placez un petit télescope au milieu d'un village et vous détruirez un monde de superstitions » (Hermann Rauschning, *Hitler m'a dit*, cité par Philippe Muray, *Le dix-neuvième siècle à travers les âges*, p.162).

<sup>5</sup> Nietzsche, *Le gai savoir*, § 343.

être éclipsée à partir du moment où l'on a cru nécessaire de récuser son pouvoir de connaître en quelque manière l'absolu, limitant la connaissance au champ des phénomènes objectivables, jusqu'à y inclure l'homme que la morale prétendait en excepter.

Nietzsche a très clairement explicité ce destin cruel qui a retourné le moralisme kantien en un radical immoralisme, conséquence de la mort d'un Dieu réduit à n'être qu'un « postulat de la raison pratique »<sup>6</sup>. Or le moralisme kantien s'était lui-même construit en opposition à ce qui apparaît parfois comme la bête noire de Kant, à savoir le spinozisme. Kant voyait en effet dans celui-ci une forme du rationalisme philosophique que sa logique propre conduit à nier les présupposés éthiques fondamentaux, à savoir les notions de liberté et de responsabilité personnelle à l'égard du bien et du mal volontaires. Nietzsche mettra à son tour ces notions au nombre des « grandes erreurs »<sup>7</sup> humaines, alors même qu'il dénierait toute signification à la notion de vérité. Or c'est ici qu'apparaît clairement la divergence dans la proximité entre les deux auteurs : car la critique spinoziste des idées morales est faite au nom d'une vérité rationnelle dont Nietzsche récuse la possibilité. Il y a toutefois là encore un paradoxe, en ce que le rationalisme de Spinoza et l'irrationalisme nietzschéen reviennent à certains égards au même quant à leurs conséquences ultimes. Ce même est ce en quoi Spinoza dit trouver toute sa joie, et que Nietzsche tentera passionnément et désespérément de surmonter pour trouver la sienne, à savoir *l'absence de sens*.

Spinoza apparaît certes d'abord à l'opposé de Nietzsche en ce qu'il est, aussi résolument qu'on peut l'être, un métaphysicien. Hegel feignait de s'offusquer qu'on ait pu qualifier d'athéisme une doctrine qui pour ainsi dire ne parle que de Dieu, ce qui est on ne peut plus vrai. Car la démonstration de l'existence de Dieu comme être absolument nécessaire et cause première de l'être est pour Spinoza le point de départ de la vraie philosophie, pour la double raison qu'on ne saurait concevoir l'être absolument nécessaire sinon comme existant nécessairement - c'est l'argument ontologique, pierre d'angle de tous les systèmes rationalistes -, et que d'autre part on ne saurait rendre compte de l'existence de quoi que ce soit de dérivé sans la référer à une existence originare et non dérivée, argument auquel Kant reconnaissait tant de conséquence logique qu'on se demande pourquoi il ne réussissait pas à y voir une connaissance. Bref, s'il existe quelque chose, s'il y a de l'être, il y a de l'absolu, et l'athéisme vérifie cette logique en absolutisant le monde : sa contradiction et son erreur sont seulement de croire pouvoir prêter une existence absolue, inconditionnée, à ce qui n'est qu'un ensemble de réalités conditionnées et relatives.

---

<sup>6</sup> Kant, *Critique de la Raison pratique*, Livre II, ch. 2, V.

<sup>7</sup> Nietzsche, *Le Crépuscule des Idoles*.

Or le propre du rationalisme spinoziste n'est pas tant de démontrer ainsi l'existence de Dieu comme être absolu, que d'en tirer la conséquence qu'il n'existe que lui. Ce caractère moniste de l'ontologie spinoziste ne se comprend sans doute qu'en référence à l'idée, héritée des Grecs, que Spinoza se faisait de la science, tout à la fois comme connaissance vraie et explication rationnelle des choses. La science se définit, par opposition à l'opinion, comme une connaissance assurée de sa propre vérité. Or nous ne pouvons avoir une telle assurance que sur ce dont l'existence ou le devenir nous sont connus comme nécessaires, soit ne pouvant être autrement : « il est de la nature de la raison, écrit Spinoza, de considérer les choses non comme contingentes mais comme nécessaires »<sup>8</sup>. Or s'il est vrai que l'idée de Dieu est la seule dont nous puissions conclure immédiatement l'existence nécessaire de son objet, il faudra aussi en conclure que tout le reste ne pourra être vraiment connu que si on le déduit de la nécessité divine, soit comme une suite nécessaire de l'essence nécessaire de la divinité. Cela explique pourquoi Spinoza a entrepris d'exposer sa philosophie « selon l'ordre géométrique »<sup>9</sup>. On sait en effet depuis les Grecs que la démonstration géométrique revient à déduire de la définition d'une essence les propriétés qu'elle implique. Connaître les choses dans leur vérité, c'est ainsi, par-delà les impressions ou les fantasmes éventuellement illusoire qu'elles suscitent, savoir comment elles découlent de la nécessité de leur premier principe. Le monisme ontologique se double alors d'un nécessitarisme intégral selon lequel tout ce qui existe existe nécessairement, de par la nécessité même de l'être absolument nécessaire.

Cette dénégation métaphysique de toute contingence réelle valait évidemment élimination de certaines conceptions théologiques et anthropologiques. La première d'entre elles est la notion de création, conçue comme la production volontaire et libre, de la part de Dieu, d'un monde ontologiquement distinct de lui, en tant que radicalement contingent, alors qu'il est, lui, absolument nécessaire. Spinoza récuse parfois cette notion d'une manière assez peu convaincante en disant qu'elle reviendrait au même que de prétendre fonder l'ordre intelligible du monde sur le hasard, comme font beaucoup de nos contemporains. Le théisme créationniste avait pourtant très souvent tiré argument, pour se justifier, de la contradiction interne du casualisme matérialiste<sup>10</sup>. Il est clair néanmoins que le monisme nécessitariste de Spinoza excluait qu'on pût prêter à Dieu la production volontaire d'un monde non-nécessaire, soit d'un monde qui pourrait ne pas exister ou qui pourrait être autre qu'il n'est : « Les choses, écrit Spinoza, n'ont pu être produites par Dieu d'aucune manière autre et dans aucun ordre autre, que de la manière et dans l'ordre où elles

---

<sup>8</sup> Spinoza, *Éthique*, 2<sup>ème</sup> partie, prop. 44.

<sup>9</sup> *Op.cit.*, titre.

<sup>10</sup> Kant, *Critique de la Faculté de Juger*, §§ 72-73.

ont été produites »<sup>11</sup>. On ne saurait attribuer à Dieu une liberté de la volonté, ni par conséquent une puissance d'agir de manière intentionnelle : c'est par la nécessité de sa nature, et non pas en vertu d'un dessein sensé, que Dieu produit ses effets, et les hommes sont nécessairement dans l'illusion lorsqu'ils se croient capables d'une causalité incompatible avec la nature de leur premier principe, soit lorsqu'ils « se croient libres » parce qu'ils « ont conscience de leurs actions tout en ignorant les causes qui les déterminent »<sup>12</sup>. L'homme est dans l'illusion lorsqu'il croit décider librement de ses actes en fonction d'un fin. Il l'est encore plus lorsqu'il prétend appliquer ce schéma finaliste à l'explication des choses naturelles : il n'y a pas plus de responsabilité en l'homme qu'en Dieu.

Telle est la raison pour laquelle Spinoza considère le mal comme une « idée inadéquate ». La longue réflexion sur cette notion, notamment chez les Pères de l'Église chrétienne, n'a pu qu'aboutir à sa définition comme *privation d'un bien dû*, à savoir d'une certaine perfection qu'un être devrait par nature posséder, et dont il se trouve accidentellement privé, tel un aveugle-né ou celui qu'un éblouissement aura rendu aveugle. Or Spinoza juge tout à fait irrationnelle l'idée de quelque chose qui devrait être et qui pourtant n'est pas. Son antifinalisme lui interdit de concevoir cette sorte de nécessité conditionnelle qu'est le rapport de moyen à fin : il ne connaît de nécessité qu'absolue, ni d'autre principe d'explication que la causalité mécanique, par laquelle une cause chronologiquement antécédente entraîne un effet postérieur conformément à une règle. Si rien n'existe que de par la nécessité absolue de l'être absolument nécessaire, il est absurde de juger que quelque chose se produit qui ne devrait pas être, ce qui est la définition du mal. Le mal serait un déficit d'être, et c'est cela qui n'est pas concevable, que ce soit au plan physique ou au plan moral. Car le bien dont le mal est censé priver devrait être conçu comme un possible non réalisé : or ce qui n'est pas, c'est ce qui ne peut pas être, puisque tout ce qui est doit être. Les deux notions opposées sont donc aussi vides l'une que l'autre, et ce vide signifie que la rationalité qui rend les choses explicables est une nécessité aveugle, soit une absence de sens. « L'amour intellectuel de Dieu »<sup>13</sup>, qui fait pour Spinoza la joie du sage, n'a rien à voir avec une gratitude : il consiste bien plutôt dans un consentement à ce non-sens qui est pour nous l'unique vérité connaissable et digne de ce nom.

C'est très exactement en ce point que Nietzsche et Spinoza à la fois se rejoignent et s'opposent. Car le terme nietzschéen de *nihilisme* ne fait que dénommer d'abord cet aveu d'un non-sens de l'existence en général, et par suite du caractère illusoire de toutes les fins, soit de la vanité de tout ce que nous appelons

---

<sup>11</sup> Spinoza, *Éthique*, 1<sup>ère</sup> partie, prop. 33.

<sup>12</sup> *Op.cit.*, 2<sup>ème</sup> partie, prop. 35, Scolie.

<sup>13</sup> *Op.cit.*, 5<sup>ème</sup> partie, prop. 33.

des *valeurs* : telle est cette « vérité » dont Nietzsche dit que nous avons « l'art », et ses belles fictions, « pour ne pas en mourir »<sup>14</sup>. La pensée de Nietzsche apparaît à cet égard comme une radicalisation du spinozisme. Il juge en effet encore trop empreinte de finalisme la notion spinoziste du *conatus*<sup>15</sup>, soit l'effort que fait spontanément chaque être pour persévérer dans son être. Il juge de même trop empreinte d'intellectualisme conceptuel la notion d'un ordre intelligible des choses exprimable en des lois formulées mathématiquement<sup>16</sup> : un univers ordonné selon des lois supposerait inévitablement un législateur, ce qui est incompatible avec l'idée d'une nécessité aveugle. C'est pourquoi Nietzsche reprend à son compte le nécessitarisme spinoziste, mais il va au bout de cette idée, en substituant à la supposition rationaliste d'une nécessité légale celle d'une nécessité anomique. Dire que « tout est nécessaire » et, en cela même, « innocent »<sup>17</sup>, ne consiste pas à invoquer une loi qui explique qu'il ne peut en aller autrement, mais au contraire à identifier la nécessité à la pure factualité du fait, soit ce qu'on appelle ordinairement sa contingence, autrement dit à ramener la nécessité à ce que les anciens latins dénommaient *fatum*, la fatalité. Cette identification des opposés, contraire au principe de non-contradiction, oblige évidemment à renoncer à toute rationalité, ce qui est à certains égards le cas de Nietzsche.

L'intérêt de son irrationalisme nihiliste est toutefois qu'il fait resurgir ce qu'il paraissait éliminer.

On ne saurait en effet trouver rejet plus véhément que le sien de la notion de responsabilité morale, celle sans doute qui lui a fait juger que le peuple juif était « le plus funeste de l'histoire du monde »<sup>18</sup>. Ce rejet s'inscrit dans l'horizon d'un nihilisme ontologique pour lequel, faute d'un Dieu créateur, rien n'a de valeur en soi et ne peut en avoir que par la production de fictions illusoires autrement dénommées « interprétations »<sup>19</sup> : c'est ainsi que l'opposition éthique du bien (*Gut*) et du mal (*Böse*) exprime la médiocrité des consciences serviles, humanistes et démocrates, par un renversement de l'opposition du mauvais (*schlecht*) et du bon (*gut*), soit du vil et du valeureux, que revendiquent les consciences maîtresses. Qu'il n'y ait là que des points de vue, qu'il n'y ait pas plus de nécessité à défendre les droits de l'homme qu'à justifier Auschwitz au nom de la « morale des Seigneurs », c'est là ce qui résulte inévitablement de cette dévaluation de toutes les valeurs qui définit le nihilisme. On pourrait penser, avec un tel relativisme intégral, avoir dépassé l'opposition du bien et

---

<sup>14</sup> Nietzsche, *Nachlass*.

<sup>15</sup> *Id.*, *Par-delà Bien et Mal*, § 13.

<sup>16</sup> *Op.cit.*, § 22.

<sup>17</sup> *Id.*, *Humain, trop humain*, I, § 107.

<sup>18</sup> *Id.*, *L'Antichrist*, § 24.

<sup>19</sup> *Id.*, *Par-delà Bien et Mal*, § 22.



du mal, et devoir passer par profits et pertes les conséquences de ce dépassement, si toutefois il pouvait être encore question de profit et de perte. Or au moment même d'achever son rejet, Nietzsche fait réapparaître l'opposition qu'il prétend dépasser. Au terme de sa **Généalogie de la Morale**, il avoue que ce qu'il y a toujours eu de plus *détestable* pour l'homme - le pire des *maux* - n'était pas la souffrance - car les hommes sont capables d'en supporter, voire de s'en imposer de grandes -, mais l'absence de sens de la souffrance, ou la souffrance qui résulte de la supposition que l'existence est dépourvue de sens. C'est pourquoi, écrit Nietzsche, « n'importe quel sens vaut mieux que pas de sens du tout »<sup>20</sup>, indiquant par là-même ce qu'il y a de plus *désirable* pour l'homme - le *bien* suprême - par opposition à ce qu'il ne peut présenter que comme le mal le plus profond.

Dans le nécessitarisme métaphysique, Nietzsche ne trouvait sans doute aucune réponse à la question lancinante qu'il sentait sourdre du fond de lui-même : comment le consentement au non-sens, sous les auspices de la raison, pourrait-il être, existentiellement, principe de sens ? Nietzsche ne pensait pas pouvoir remédier à la dévitalisation nihiliste sans fonder une nouvelle morale, ou, comme il dit, sans réinstaurer de nouvelles valeurs, des idéaux censément plus désirables et vénérables qu'une égalisation des conditions, et en tout cas susceptibles de remplacer la foi en Dieu. Mais le problème était désormais de savoir comment l'on pourrait faire reconnaître une valeur à quoi que ce soit, une fois posé en principe qu'en vérité, c'est-à-dire faute d'un tel Dieu, rien ne vaut, si ce n'est ce qu'on décide de croire tel : on pouvait bien croire en un Dieu dont on pensait ne pas tout savoir, mais comment croire en une valeur qu'on sait inexistante ? L'homme paraît condamné à désespérer du sens, et ceci d'autant plus que rien dans le nihilisme de Nietzsche ne permet de démarquer la nouvelle morale, qu'il revendique sans l'explicitier, des sinistres applications qui ont été faites de certains aspects de sa pensée. Aussi bien n'a-t-il trouvé, pour répondre à la question du sens, que de revenir, à l'encontre des avancées de la science de son temps, au mythe païen de l'éternel retour du même, nouvelle forme de consentement au devenir qui, loin de permettre d'en réprover certains aspects, en avalise au contraire d'avance tous les moments, seul moyen supposé d'échapper au désespoir.

Si l'on juge qu'il y a là une impasse, et que les leçons du dernier siècle fortifient ce jugement, reste à mettre en question ce qui paraît y avoir conduit.

Que le spinozisme ait été rationaliste d'intention, c'est clair. Mais cela ne suffit pas à assurer qu'il ait été pleinement rationnel dans sa réalisation.

---

<sup>20</sup> *Id.*, *Généalogie de la Morale*, 3<sup>ème</sup> dissertation, § 28.

Il paraît en effet contredire son propre principe lorsque, après avoir dénoncé la notion du mal comme une illusion, il critique certaines formes de législation et en appelle à certaines réformes qui lui permettraient de publier sa pensée sans avoir à subir de censure civile ou ecclésiastique : singulière manière de consentir à la nécessité universelle que de chercher à accréditer l'idée que les lois devraient être autres qu'elles ne sont. Or, même si cette contradiction reste prégnante dans l'utilisation contemporaine de la pensée de Spinoza, elle ne donne lieu qu'à une critique superficielle. Celle-ci peut en revanche se faire plus profonde si elle considère ce qui chez Spinoza sert de principe pour récuser la notion de liberté humaine à laquelle l'exploitation politique de sa pensée paraît suspendue. La liberté de la volonté - le *libre arbitre* - est dénié à l'homme parce qu'il est nié en Dieu, autrement dit parce qu'il est nié que Dieu soit créateur du monde. On peut sans doute voir là une preuve *a contrario* que la liberté et la responsabilité humaines, contrairement à ce qu'enseignait Sartre, ne sont possibles que si l'homme tient son existence et son essence d'un créateur libre et n'est pas seulement le produit d'une nature non-libre. Mais il y a quelque contradiction dans la manière dont Spinoza conçoit le rapport entre Dieu et ses effets, autrement appelés ses « modes »<sup>21</sup>, ou en d'autres termes entre Dieu comme « nature naturante » et Dieu comme « nature naturée ». Les modes de Dieu sont censés découler de son essence avec la même nécessité qu'une propriété du triangle est impliquée dans sa définition. Or cette dernière nécessité signifie qu'un triangle ne peut pas être ce qu'il est, sans posséder ses propriétés. En revanche, les modes de Dieu ne lui sont pas coéternels, puisqu'il les produit selon une succession. Ainsi, d'un côté il faut dire que tout mode de Dieu est aussi nécessaire que son essence puisqu'il est impliqué en elle : la puissance de Dieu est identique à son essence, c'est-à-dire que Dieu ne peut rien d'autre que ce qu'il est. Mais il faut dire d'un autre côté qu'à tout moment Dieu est, alors que certains de ses modes ne sont pas : Dieu peut donc toujours être autre qu'il n'est, puisque ses modes futurs ne seront rien d'autre que lui-même. Il est donc impossible de considérer leur liaison comme nécessaire : il faut au contraire la juger contingente, si l'on veut éviter la contradiction plutôt que, comme le voudra Hegel, la poser en principe, ce qui était pour Spinoza le comble de l'absurdité.

On peut voir là une autre preuve *a contrario*, de ce que l'existence d'êtres en devenir renvoie comme à leur principe à un être immobile qui, comme tel, ne peut être ni confondu ni mis en série avec eux. Kant a parfaitement explicité cette logique de ce qu'il appelle la « preuve cosmologique de l'existence de Dieu »<sup>22</sup>, et il en a conclu l'indéductibilité du monde à partir de Dieu : si la contingence de l'être conditionné permet de remonter à l'existence inconditionnée de l'être absolument

---

<sup>21</sup> Spinoza, *Éthique*, 1<sup>ère</sup> partie, prop. 16.

<sup>22</sup> Kant, *Critique de la Raison pure*, Dialectique transcendantale.



nécessaire, et même y oblige, elle doit interdire de prétendre déduire le premier du second, puisque ce serait supprimer la contingence qui servait de point de départ. On peut bien conclure à Dieu comme origine radicale de tout l'être, mais, pour autant, on ne saurait « commencer par lui »<sup>23</sup>. Or cette réflexion est d'une grande portée métaphysique parce qu'elle conduit à penser que tout existant autre que Dieu dérive de lui par création, et non pas par une procession nécessaire. Ce qui paraît irrationnel n'est plus dès lors l'idée de création mais bien plutôt sa négation : car l'existence d'un effet requiert bien celle de sa cause, mais qu'un effet ne puisse exister sans sa cause n'implique pas que l'être qui cause ne puisse exister sans produire son effet. L'être absolument nécessaire est présupposé à tout le reste, mais son existence n'en requiert aucune autre.

Indépendamment de ses conséquences éthiques éventuellement inquiétantes, le spinozisme comportait donc une contradiction métaphysique qu'il convenait de résoudre, et dont la notion de création offre une solution rationnelle. Elle rendait toutefois inévitable un redoutable problème que le spinozisme pensait précisément éliminer, et que Leibniz a tenté de résoudre en concevant un système métaphysique tout aussi rationaliste que celui de Spinoza, mais centré sur l'affirmation de la création et non pas sur sa réfutation.

Ce problème est évidemment celui du mal, dans la mesure où l'on peut se demander s'il est plus compatible avec la conception du monde comme création qu'avec la résorption de toutes choses dans l'être nécessaire. Certes la récusation de celle-ci fait place à la contingence, et par là-même à la possibilité d'une privation accidentelle de bien. En outre, l'existence du mal peut difficilement être invoquée contre l'affirmation de l'existence de Dieu, puisque le mal n'est tel que relativement au bien dont il prive : la négativité du premier renvoie d'elle-même à l'être et à la bonté du second, dont il faudrait d'abord rendre compte. Leibniz formulait cet argument sous la forme d'un dilemme : « *Si Deus est, unde malum ? Si non est, unde bonum ?* »<sup>24</sup>. Or rendre compte de l'existence du bien comme perfection de l'être, c'est mettre au principe des choses la bonté, et même la bienveillance divines : ce qui donne sens à l'existence, c'est le bien, et le fait que Dieu, en créant, veuille ce bien. Mais comment éviter de penser qu'il veuille aussi le mal, puisque le bien qu'il crée peut se trouver diminué physiquement ou moralement ? Comment se fait-il que cette puissance bienveillante que rien ne saurait limiter ni conditionner, puisqu'elle est le propre d'un être absolu, soit à l'origine, comme de tout le reste, de ce qui paraît lui être tout à fait contraire ? Et certes l'excès du mal ne fait que rendre plus aiguë cette douloureuse question : c'est pourquoi Hans Jonas, après Auschwitz, est

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, Découverte et éclaircissement de l'apparence dialectique.

<sup>24</sup> Leibniz, *Essais de Théodicée*, 1<sup>ère</sup> partie, § 20.

allé jusqu'à dénier à Dieu la toute-puissance, comme un attribut incompatible avec l'intelligence et la bonté qu'il juge impossible de lui refuser. Mais la difficulté a une portée plus générale : si en effet c'est le bien qui fait sens en tant que fin désirable et digne d'être approuvée, tout mal doit apparaître, quel qu'en soit le degré ou l'intensité, comme un non-sens qui hypothèque le sens même de la volonté du bien.

C'est cette difficulté que Leibniz a voulu résoudre en reprenant d'abord les réponses de la théodicée chrétienne traditionnelle.

Celle-ci soutenait d'abord une thèse que l'on peut juger forte d'un point de vue métaphysique, quand bien même on n'y trouverait qu'une satisfaction existentielle limitée, du fait que la présence et la prégnance du mal semblent souvent s'imposer à nous avec une évidence plus grande que celles du bien. Cette réponse repose en effet sur l'affirmation que le mal n'a aucune réalité substantielle, et qu'il n'est, en tant que privation, qu'un non-être. On peut dire alors en toute rigueur conceptuelle que Dieu ne veut ni ne crée le mal, parce que seul l'être, et non pas le non-être, requiert une cause créatrice. Il y aurait une contradiction si le mal était une réalité positive à mettre au compte de l'efficience divine : mais il est plutôt la marque d'un défaut d'efficience à mettre au compte de la déficience des causes créées, que ce soit d'un point de vue physique, lorsque par exemple une cause naturelle se trouve entravée dans ses effets par l'interférence d'une autre, ou d'un point de vue moral, lorsqu'une volonté libre se montre défaillante. Telle était la réponse chrétienne à toute forme d'ontologie dualiste, platonicienne, gnostique, ou manichéenne, incompatible avec l'affirmation de la création.

La question est alors de savoir comment il se fait que ce bien que Dieu est censé vouloir puisse se trouver empêché, en partie sinon totalement. Si c'est le bien que Dieu veut, cela revient à se demander à quoi le mal est bon. Et la théodicée traditionnelle n'a pas trop de peine à faire valoir qu'en effet le mal peut être bon à quelque chose, ou plus précisément que ce qui est en effet mauvais eu égard à un certain bien peut trouver son sens dans un bien qui le dépasse. La douleur qu'implique l'effort, voire la souffrance que peut imposer à un artiste son travail créateur, trouvent leur sens dans le succès attendu ou l'œuvre à réaliser. Plus généralement, cela semble être une loi de l'être naturel qu'un mal partiel soit la condition d'un bien d'ensemble : par exemple une douleur localisée peut être le signe pour un organisme d'un désordre pathologique à réparer ; ou encore, la génération de toute substance naturelle a pour médiation la corruption d'une autre et la transformation de la matière fournie par celle-ci. Or la volonté créatrice de Dieu va à l'ensemble de ses créatures, dans lequel chacune, élément d'un tout, a le statut de moyen tout autant que de fin. Du point de vue total qui est le sien, Dieu peut savoir

ce qui donne sens à ce qui, du point de vue partiel et limité d'une créature, peut n'apparaître que comme un mal absurde, virtuellement destructeur du bien qu'elle est. C'est pourquoi Thomas d'Aquin, pour contrer l'objection du mal à l'existence de Dieu, invoquait la thèse augustinienne selon laquelle Dieu ne laisserait se produire aucun mal, s'il n'était assez puissant pour en tirer un bien plus grand que celui dont le mal prive<sup>25</sup>.

Cette réponse ne va pas sans poser de problème. Elle a sans doute le mérite de ne pas réduire la bonté divine à une gentillesse douceuse, refuge de tous les attendrissements subjectifs, qui donnait la nausée à Nietzsche. Mais elle comporte une double ambiguïté logique. Car elle signifie que ce qui non seulement fait mal, mais apparaît objectivement comme un mal en tant que destructeur d'être, peut être bon à quelque chose, c'est-à-dire apparaître en fait comme un bien, pourvu qu'on change de point de vue, et qu'on envisage la chose concernée comme un moyen plutôt que comme une fin. Il faudrait alors admettre non seulement que le mal n'a pas de réalité, en entendant par là une existence substantielle, mais qu'il n'est pas en réalité un mal, pour autant qu'il est en vérité un bien. La métaphysique créationniste, qui était censée, à l'inverse du monisme nécessitariste, pouvoir faire une place au mal, apparaît alors au contraire comme une nouvelle forme de son annulation. Il y aurait lieu toutefois, ici encore, de se méfier de la tendance à réciproquer les propositions. Qu'un certain mal soit bon à quelque chose n'implique pas de soi qu'il en aille ainsi de tout mal : on serait plutôt tenté de chercher le vrai mal dans ce qui n'est bon à rien, sinon, comme disait Thomas d'Aquin, d'une manière tout à fait accidentelle<sup>26</sup>. Les modernes philosophes de l'histoire ont prétendu étendre à celle-ci le principe qui permet la compréhension du mal naturel : le résultat logique en a été l'avalisation du crime à grande échelle et sa programmation idéologique, moyennant l'exploitation forcée d'une soi-disant rationalité technicienne, comme condition de l'accomplissement d'un présumé sens de l'histoire. Mais comment concilier l'affirmation d'une bienveillance créatrice, et la reconnaissance dans le cours des choses d'une pure négativité, que ce soit celle de la faute morale que rien n'excuse, ou celle de l'atrocité inhumaine infligée à des collectivités entières ?

C'est à cette question que Leibniz, certes encore dans l'ignorance des dites atrocités, a voulu répondre, en se montrant aussi rationaliste que Spinoza, mais en sauvant, à son encontre, la liberté, en Dieu comme en l'homme.

---

<sup>25</sup> Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, Ia, q.2, a.3, ad 1m.

<sup>26</sup> *Op.cit.*, Ia, q.19, a.9.

Les deux auteurs formulent à peu près identiquement ce que Leibniz appelle le « principe de raison suffisante »<sup>27</sup> : *nihil est sine ratione*, soit : rien n'existe sans qu'il y ait une raison pour laquelle il en est ainsi plutôt qu'autrement. La différence est que Leibniz, reprenant la critique platonicienne et aristotélicienne du matérialisme antique<sup>28</sup>, fait valoir que la seule nécessité mécanique ne suffit pas à rendre raison de quoi que ce soit et ramène toute causalité naturelle au hasard. La solution est alors d'identifier la raison suffisante à la cause finale, c'est-à-dire au bien. C'est ce que permettent de faire certains principes d'explication physique de nature téléologique, tel le *principe de moindre action*<sup>29</sup>, mais aussi, et plus évidemment, la conscience que toute action délibérée est déterminée suivant le *principe du meilleur*, qui fait que la volonté choisit toujours ce qui lui apparaît préférable, sans que cette fin puisse nécessiter son choix, puisqu'elle ne lui préexiste pas, mais, au contraire, en résulte. La clé de la théodicée leibnizienne consiste à montrer que ce principe s'applique par excellence à la création divine, et qu'on peut ainsi rendre raison de celle-ci, sous tous ses aspects, d'une manière qui concilie les trois attributs divins de toute-puissance, d'omniscience et de bonté infinie.

En venir, comme Hans Jonas, à fonder une théodicée sur l'idée de l'impuissance d'un Dieu pourtant conçu comme créateur, c'est sans doute ignorer que la notion de toute-puissance n'a jamais signifié autre chose sinon que Dieu peut tout ce qu'il veut. La question est alors non pas de savoir si Dieu pourrait empêcher les maux qu'il n'empêche pas, mais pourquoi il ne veut pas le faire. La réponse leibnizienne consiste à dire que l'infinie bonté de Dieu lui fait choisir de créer le monde dont il sait qu'il est *le meilleur des mondes possibles*.

Son omniscience permet en effet à Dieu de comparer tous les mondes qu'il sait pouvoir créer : la seule condition est que leur essence ne comporte aucune contradiction interne qui rendrait leur existence impossible. Or comme ces mondes sont simplement possibles, il n'y a aucune contradiction à ce qu'aucun d'eux n'existe, comme ce serait le cas s'il s'agissait de Dieu. Autrement dit, l'existence d'aucun monde n'est métaphysiquement nécessaire, et par là se trouvent sauvegardées la contingence et la liberté de l'acte créateur. Mais le principe de raison exclut que cette liberté consiste pour Dieu à décider dans l'indifférence : il doit y avoir une raison pour laquelle Dieu choisit de créer tel monde plutôt que tel autre. Vue du côté de Dieu, cette motivation consiste en ce que Dieu ne saurait, en créant, contrevenir à sa propre bonté en produisant moins de bien qu'il ne peut produire, ce qui serait mal agir. Vue du côté de la créature, la motivation de Dieu ne peut résider que dans la plus

---

<sup>27</sup> Leibniz, *Monadologie*, § 32.

<sup>28</sup> Platon, *Phédon* ; Aristote, *Physique*, II.

<sup>29</sup> Formulé par Leibniz et Maupertuis.

grande perfection du monde créé par rapport tous les autres : si Dieu crée, et crée ce monde, c'est qu'il ne saurait mieux faire.

Leibniz tire de là une conséquence logique qui peut effrayer, mais qui est pour lui le seul moyen de concilier la production du mal et l'existence du Dieu créateur, sans lequel la notion même du mal n'aurait pas de sens : « Si le moindre mal qui arrive dans le monde y manquait, ce ne serait plus ce monde, qui, tout compté, tout rabattu, a été trouvé le meilleur par le Créateur qui l'a choisi »<sup>30</sup>. Ainsi un monde où Brutus n'assassinerait pas César, où n'arriveraient ni Auschwitz, ni Hiroshima, ni le Goulag, ne serait pas le meilleur des mondes possibles.

On voit mal dès lors en quoi le système de Leibniz se distingue de celui de Spinoza qu'il prétend réfuter. La liberté humaine n'apparaît en effet pas moins illusoire dans le premier que dans le second : l'homme peut bien avoir l'impression d'être responsable en ce qu'à tout moment il doit décider de sa conduite ; mais, quoi qu'il décide, il devra se dire après-coup que son acte et ses conséquences étaient de toute éternité inscrits dans un ordre sans lequel le monde ne serait pas le meilleur, auquel cas Dieu ne l'eût pas créé. Or la liberté divine ne paraît pas moins compromise ici que la liberté humaine. Si en effet le principe de la création est que Dieu se doit de faire autant de bien qu'il peut, on peut sans doute considérer que l'existence du monde est métaphysiquement contingente parce que son inexistence n'implique pas contradiction, mais elle n'en est pas moins moralement nécessaire puisque Dieu ne saurait s'y refuser sans pécher contre lui-même. Et comme on ne saurait prêter à Dieu la faillibilité intellectuelle et morale que l'on reconnaît à l'homme, la nécessité morale où Dieu se trouve de créer le meilleur des mondes équivaut en fait à une nécessité métaphysique. Mieux vaut alors avouer qu'on en revient au nécessitarisme : sans quoi il faudra considérer que les victimes de l'injustice humaine, tout autant que les pécheurs condamnés à l'enfer, paient pour la bonne conscience de ce superingénieur, doublé d'un *boyscout* métaphysique, qu'est le Dieu de Leibniz.

C'est en ce point précis qu'apparaît le clivage entre un rationalisme tel que celui de Leibniz, et une métaphysique non rationaliste, telle qu'on la trouve chez Thomas d'Aquin. La différence paraît insignifiante, tant elle peut s'exprimer en peu de mots, mais elle n'en est pas moins d'une immense portée.

Que la métaphysique thomasienne ne soit pas rationaliste, on peut en trouver l'indice dans le fait que Thomas rejette explicitement certaines thèses majeures qui deviendront constitutives du rationalisme ultérieur.

---

<sup>30</sup> Leibniz, *Essais de Théodicée*, 1<sup>ère</sup> partie, § 9.

D'abord, et ce point est fondamental bien qu'il soit apparemment de nature purement théorique, Thomas a exposé la première critique du futur argument ontologique des classiques, faisant valoir, longtemps avant Kant, qu'on ne saurait déduire aucune existence d'une simple définition, fût-elle celle de l'être absolument nécessaire. Pour n'avoir pas confondu une apparente tautologie formelle avec une preuve réelle, Thomas s'est interdit toute déduction *a priori* de l'existence, sapant à la base ce qui serait par la suite la visée axiale du rationalisme, et rendant d'avance superflue la réfutation critique de ce dernier. Qu'on ne puisse conclure une existence qu'à partir d'une existence donnée signifie que la raison ne peut tirer d'elle-même la réalité de ce qu'elle connaît, et qu'elle ne peut en rendre raison qu'en le renvoyant à un fondement distinct d'elle.

C'est pourquoi Thomas rejette expressément, tout autant que l'argument ontologique, le soi-disant principe de raison, dans lequel il voit non pas un principe, mais bien plutôt une erreur métaphysique majeure. Dans un de ses meilleurs moments, Heidegger a souligné que l'énonciation du principe de raison ne pouvait aller sans contradiction dans la mesure même où, s'il est un principe, il doit être posé sans qu'on puisse en rendre raison, alors que sa vérité supposée exige qu'on le puisse<sup>31</sup>. Heidegger en conclut très lucidement que le rationalisme a introduit en philosophie une contradiction entre les deux principes auxquels Leibniz se réfère, à savoir le principe de non-contradiction, qui sous-tend toute démarche rationnelle, et le principe de raison<sup>32</sup>. En bon aristotélicien, Thomas s'en tenait au premier de ces principes, et s'en servait pour montrer que la raison ne resterait cohérente, fidèle à elle-même, qu'à la condition de reconnaître l'impossibilité de « rendre raison de tout »<sup>33</sup>.

Il rejette par suite tout aussi expressément la notion de *causa sui*, à laquelle Descartes recourra pour caractériser l'être divin, et dont Spinoza fera la clé de voûte de son système. Cette notion se heurte à l'impossibilité qu'une chose se précède dans l'être, mais elle ne s'imposerait que s'il fallait présupposer que tout ce qui existe a une cause, alors que la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu consiste bien plutôt à montrer que s'il existe du causé - de l'explicable -, il existe aussi nécessairement de l'incausé - de l'inexplicable<sup>34</sup>. n'admettre d'autre voie pour remonter intellectuellement jusqu'à Dieu, c'était accepter de prendre au sérieux dans toute sa radicalité la notion d'une *cause incausée*, comme telle principe absolu de tout ce qui n'est pas elle. C'était s'interdire de recourir à la notion de cause pour exprimer, comme dans le spinozisme, l'indistinction en Dieu de l'essence et de l'existence.

---

<sup>31</sup> Heidegger, *Le principe de raison*, ch.2.

<sup>32</sup> *Op.cit.*, ch.3.

<sup>33</sup> Aristote, *Métaphysique*, Livre Γ, ch.6.

<sup>34</sup> Thomas d'Acquin, *Somme de Théologie*, Ia, q.2, a.3.



C'était s'interdire aussi de supposer une causalité de Dieu à l'égard de lui-même, l'autoproduction d'un Dieu en devenir, tel que Spinoza voudra le concevoir, préludant ainsi aux philosophies de l'histoire d'inspiration hégélienne.

Thomas rejette enfin la notion-clé de la métaphysique leibnizienne, à savoir celle du meilleur des mondes possibles. Il enseigne en effet résolument que quoi que Dieu fasse, quelles que soient les choses qu'il crée, il pourrait toujours en faire exister de meilleures, soit qu'il n'y a aucune contradiction à ce que le monde qu'il crée puisse devenir meilleur qu'il n'est, ou être moins bon qu'il ne pourrait être<sup>35</sup>. C'est ce dont on peut s'assurer si l'on aperçoit chez Leibniz une contradiction surprenante de la part du mathématicien qu'il était : son idée du meilleur des mondes suppose en effet celle d'un degré ultime de la perfection finie au-delà duquel il n'y aurait plus que la perfection infinie de Dieu, comme si cette dernière pouvait être mise en série avec celle-là, ou comme s'il n'y avait pas toujours une infinité de points entre tout point d'une courbe, et la droite à laquelle celle-ci serait asymptote. La disproportion ontologique entre l'absolu infini en essence, et tout ce qui n'est pas lui, interdit une telle mise en série. Mais alors, le monde existant ne doit pas son existence au fait qu'il serait préalablement conçu comme plus parfait que les autres également possibles : il faut plutôt le juger plus parfait en ce qu'à la différence de ceux-ci, il existe, ce qui n'implique nullement qu'il ne puisse d'aucune manière être autrement qu'il n'est.

Ici apparaît la différence décisive entre le rationalisme leibnizien et la métaphysique non-rationaliste de Thomas. Elle réside dans la conception de la finalité de l'acte créateur. Celui-ci ne peut apparaître sensé que si Dieu y est en quelque sorte motivé, mais Leibniz cherche cette motivation dans une supposée perfection intrinsèque du monde créé, abstraction faite de son existence, alors qu'une telle motivation est pour Thomas inconcevable. Il n'y a en effet qu'un seul bien qui puisse être l'objet adéquat de la volonté divine : il s'agit de Dieu lui-même en tant que bonté absolue, souverain bien réel et non pas seulement idéal, et ce bien qu'il est par essence, Dieu ne le veut pas par un choix libre, mais bien plutôt dans un consentement à soi à la fois nécessaire et sans faille. Que Dieu se veuille nécessairement lui-même, et ne veuille nécessairement que lui-même, signifie pour Thomas que la création ne saurait avoir d'autre fin, d'autre sens, que cette bonté même, entendue en un sens d'abord ontologique, et pas seulement moral. C'est pourquoi il enseigne que Dieu se veut lui-même comme fin et tout le reste comme moyen, thèse paradoxale puisqu'elle ne signifie nullement que Dieu aurait besoin de certains moyens pour se réaliser, mais que Dieu ordonne tout ce qu'il crée à un bien qui, pour autant qu'il est absolu, n'est pas de l'ordre du réalisable.

---

<sup>35</sup> Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, Ia, q.25, a.6.

L'essentiel est ici. Car, d'une part, l'absolue nécessité par laquelle Dieu se veut lui-même a pour contrepartie l'absolue contingence de tout ce qu'il veut d'autre. Autrement dit, la création est absolument gratuite, car Dieu n'a que faire de produire des créatures, qui ne peuvent rien ajouter à la perfection qu'il est. Et il n'y a aucune contradiction à ce qu'un monde créé comporte de la contingence et de l'indétermination, s'il a pour fondement la contingence essentielle d'un acte de la liberté divine : c'est seulement dans une telle conception qu'il y a place pour une liberté humaine qui ne soit pas une condamnation à l'absurde. Car contrairement à ce que prétend Spinoza, la gratuité de la création n'implique nullement son caractère insensé, dès lors qu'elle répond à une intention. La création ne saurait pour Thomas tirer son sens d'ailleurs que de la bonté de son principe, mais ce bien à laquelle elle se trouve ordonnée n'est pas avant tout un bien qui serait à faire : il s'agit d'un bien qui subsiste et n'ordonne à lui ses créatures qu'en se donnant à elles, d'abord et communément en les faisant exister, puis, pour certaines d'entre elles, dans une relation de connaissance amoureuse. Si la fin de la création est la communication aux créatures de la bonté de leur principe, on peut dire à certains égards que Dieu crée *pour rien*, si l'on entend nier par là que la création puisse lui apporter quelque chose. C'est à la créature, et non pas à Dieu, que la création apporte quelque chose, et d'abord en la faisant exister, c'est-à-dire en tant que don de l'être qui est la condition première de tout bien.

C'est alors dans cette perspective d'une totale gratuité qu'il faut envisager la question du mal.

S'il ne s'agissait que de plaider la cause de Dieu pour obtenir son acquittement, on pourrait en un sens se contenter de reconnaître que, Dieu ne devant rien à rien ni à personne, on ne voit pas quel sens il y aurait à l'accuser de quoi que ce soit. La tentative rationaliste pour acquitter Dieu de la production du mal semble pourtant passer à côté de la question, car celle-ci ne prend toute sa signification que sous la forme du *pourquoi* ? que suscite l'épreuve de l'insensé, telle la souffrance de l'enfant innocent. Si, comme saint Thomas, l'on prétend ne trouver un sens aux choses que dans leur participation à la bonté infinie de Dieu, comment celle-ci peut-elle être supposée se communiquer en de pareilles occurrences ? Il y a là un insupportable scandale qui explique les échappatoires auxquelles les hommes ont constamment recouru, pour échapper au désespoir qu'induisent, équivalamment, l'absence de Dieu et la menace d'un Dieu méchant. C'est ainsi que Platon, préluant à toutes les théodicées ultérieures, mettait le mal physique au compte d'une résistance de la matière supposée *incrée*<sup>36</sup>, et le mal moral au compte de la seule liberté humaine, quand la sa-

---

<sup>36</sup> Platon, *République*, II, et *Timée*.

gesse ne vient pas rectifier ses choix<sup>37</sup>. Or une telle manière d'innocenter Dieu paraît impossible s'il est créateur, autrement dit s'il n'est absolument rien, en dehors de lui, qui ne dépende de sa volonté. À cet égard, l'interprétation platonicienne que Nietzsche a retenue du christianisme était en fait un contresens à son sujet : il aurait selon lui donné l'unique réponse, jusqu'ici, au problème du sens de la souffrance, en faisant de celle-ci le châtement d'une faute<sup>38</sup>. L'Évangile pourtant, tout comme le Livre de Job, protestent le contraire. À ceux qui viennent lui demander si la cécité de l'aveugle-né provient de son péché ou de celui de ses parents, ou si le sort des victimes d'Hérode est la conséquence de leur malice, Jésus répond qu'il n'en est rien, mais que c'est seulement pour que la gloire de Dieu soit manifestée, ce que, dans le premier cas, il atteste aussitôt en guérissant l'aveugle<sup>39</sup>. Et sans doute faut-il se dire que, comme l'enseigne Grégoire de Nazianze, Dieu n'avait pas plus besoin de la cécité de l'aveugle que des souffrances infligées à son Fils crucifié pour manifester sa gloire : la Passion n'est pas salvatrice parce qu'elle est douloureuse, mais plutôt parce qu'elle vient révéler la vanité des violences mortifères. Il est par là attesté que le mal n'est pas le dernier mot de l'existence, parce que la puissance divine en fait le moyen d'un bien plus grand, moyen en rien nécessaire mais au contraire occasionnel et contingent. Et ce plus grand bien est une miséricorde gracieuse, qui trouve à s'exercer conjointement dans la régénération physique et dans le pardon des fautes<sup>40</sup>.

Il y a ainsi une logique qui permet que le mal ne condamne pas l'existence au non-sens, mais cette logique est celle d'un amour qui en appelle à un acte de foi, lequel est peut-être le seul moyen de surmonter l'échec de toutes les arguties consolantes. Cette logique anime assurément en profondeur la métaphysique thomassienne, mais Bernanos en a donné une formulation d'autant plus saisissante qu'elle paraît confiner au blasphème.

Il s'agit d'un passage de la conférence qui avait pour titre « Nos amis les saints », et se trouve incluse dans le recueil intitulé : **La liberté, pour quoi faire ?**

« Le scandale de l'univers n'est pas la souffrance, c'est la liberté. Dieu a fait libre sa création, voilà le scandale des scandales, car tous les autres scandales procèdent de lui. Oh ! je sais bien, nous paraissions être ici en pleine métaphysique. Que voulez-vous que j'y fasse ? Si je me fais mal comprendre de quelques-uns d'entre vous, c'est que je me serai mal expliqué, voilà tout. Expliquer d'ailleurs, à quoi bon ?

---

<sup>37</sup> *Id.*, *République*, X

<sup>38</sup> Nietzsche, *Généalogie de la Morale*, 3<sup>ème</sup> dissertation, § 28.

<sup>39</sup> Jean, IX, et Luc, XIII.

<sup>40</sup> Matthieu, IX.

Il y a en ce moment, dans le monde, au fond de quelque église perdue, ou même dans une maison quelconque, ou encore au tournant d'un chemin désert, tel pauvre homme qui joint les mains et du fond de sa misère, sans bien savoir ce qu'il dit, ou sans rien dire, remercie le bon Dieu de l'avoir fait libre, de l'avoir fait capable d'aimer. Il y a quelque part ailleurs, je ne sais où, une mère près de son enfant mort qui offre à Dieu le gémissent d'une résignation exténuée, comme si la Voix qui a jeté les soleils dans l'étendue ainsi qu'une main jette le grain, la Voix qui fait trembler les mondes, venait de lui murmurer doucement à l'oreille : "Pardonne-moi. Un jour, tu sauras, tu comprendras, tu me rendras grâce. Mais maintenant, ce que j'attends de toi, c'est ton pardon, pardonne" »<sup>41</sup>.

Il y a ici une admirable conjonction entre ce qui relève d'une part d'une profonde rigueur rationnelle, et ce qui apparaît d'autre part comme le plus indéfinissable des engagements existentiels.

Quoi de plus logique en effet, en même temps que de plus contingent, que la création d'êtres libres, si Dieu veut communiquer le bien qu'il est dans une relation d'amour personnel ? Cet amour-là suppose la liberté. Quoi de plus logique dès lors, en même temps que de moins impossible, que la création d'un monde en lequel de telles libertés puissent prendre place et s'exercer d'une manière qui ne soit pas illusoire, c'est-à-dire un monde qui comporte non seulement des régularités conditionnellement nécessaires, mais aussi l'ouverture à des possibles contingents, et par suite à la production de l'accidentel ? La raison autant que l'expérience nous donnent à penser qu'un monde où l'amour est possible ne va pas sans ces sources de mal que sont les déficiences naturelles et la peccabilité morale. Et quand saint Thomas enseigne que « Dieu seul peut rassasier le cœur de l'homme »<sup>42</sup>, il donne à penser que cet amour qui nous fait tendre au bien absolu ne peut que nous mettre en état de souffrance, tant qu'il ne s'est pas donné à nous<sup>43</sup>.

On comprend alors l'idée bernanosienne paradoxale d'un pardon à Dieu, idée à première vue métaphysiquement et théologiquement subversive. Car le pardon se définit en général comme le fait de renoncer à tirer vengeance d'une offense subie,

---

<sup>41</sup> Bernanos, *La liberté, pour quoi faire ?*, Gallimard, Folio essais, p.224.

<sup>42</sup> Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie, Ia-IIae*, q.2, a.8.

<sup>43</sup> Woody Allen n'est pas très loin de saint Thomas quand il écrit : « Aimer... c'est souffrir. Pour éviter de souffrir, on ne doit pas aimer, mais alors on souffre de ne pas aimer. C'est pourquoi, aimer c'est souffrir, ne pas aimer c'est souffrir et souffrir c'est souffrir... Être heureux, c'est aimer, être heureux, c'est donc souffrir, mais souffrir rend malheureux ! En conséquence, pour être heureux, on doit aimer, aimer souffrir et souffrir d'être trop heureux ! J'espère que vous me suivez... » On ne saurait mieux traduire l'opposition du christianisme et de ce bouddhisme auquel Schopenhauer, désespérant du bien absolu promis par le premier, voulut recourir, en paroles du moins, et dont Nietzsche chercha par tous les moyens à sauver la civilisation européenne, sûr qu'il n'apporterait à la souffrance humaine aucune guérison capable de remplacer l'espérance chrétienne.

mais ces deux derniers termes sont manifestement inapplicables à la relation entre le créé et l'incréé. On peut cependant voir aussi dans le pardon un refus de la révolte, et un refus qui ne se réduise pas à une acceptation résignée : pardonner à Dieu le mal inhérent à sa création ne saurait consister à en prendre son parti, mais bien plutôt à prendre au sérieux l'idée que ce que Dieu veut, c'est le bien dont le mal prive, et qu'il convient en conséquence de prévenir, d'empêcher, ou de réparer autant que possible ce dernier. Fonder la lutte contre le mal sur le pardon à Dieu plutôt que sur la révolte, c'est sans doute une idée que notre modernité a délaissée, mais le fait qu'elle a déchaîné et décuplé le mal qu'elle prétendait combattre devrait conduire à faire réfléchir sur le sens et la pertinence de ce qu'elle rejette.

La paradoxale attitude que définit Bernanos peut en fait s'expliciter dans les termes de la métaphysique thomasienne. Car Thomas tient la miséricorde pour la caractérisation la plus haute et la plus vraie de l'être divin, exprimant tout à la fois sa suprématie ontologique insurpassable, et sa condescendance inconditionnelle pour tout ce qui n'est pas lui<sup>44</sup>. Si le but de la création est la communication de la bonté divine, si, en termes évangéliques, il s'agit pour les hommes d'être « parfaits comme leur Père céleste est parfait »<sup>45</sup>, alors quoi de plus divinisant pour l'homme que d'exercer la miséricorde, non seulement en pardonnant leurs offenses à ses semblables, mais encore en exerçant quelque chose d'analogue à l'égard de Dieu lui-même, par un consentement à son amour créateur qui a pour noms la Foi, l'Espérance et la Charité. Dieu ne crée pas pour être acquitté au tribunal de la raison, voire de l'histoire, mais pour être aimé, et aimé comme il aime, c'est-à-dire *pour rien*, pour ce qu'il est plutôt que pour ce qu'il donne : telle est, selon Paul Ricoeur, l'attitude de Job face aux apologistes à qui Dieu finit par donner tort. Le Dieu que Bernanos met en scène est comme un époux qui, pour se faire pardonner, dirait à l'autre non pas : « Dis-moi que tu m'aimes », mais : « Dis-moi que je t'aime ».

L'épreuve du mal apparaît alors comme la forme négative et obscure de la révélation à l'homme de ce qu'il y a d'insondable dans l'amour divin, autant que la révélation de l'homme à lui-même, en ce qu'il possède la non moins insondable capacité d'offrir sa gratitude en réponse à la gratuité reconnue de l'acte créateur.

Je voudrais conclure sous la forme d'une méditation plutôt que d'une réponse. Car c'est la foi plutôt que la raison qui affirme qu'il y a une réponse à tout. Mais la réponse dont il s'agit alors est de l'ordre de la déclaration d'amour plutôt que de l'explication.

---

<sup>44</sup> Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie, Ia-IIae*, q.30, a.4.

<sup>45</sup> *Matthieu*, V, 47.

Il y a dans la créature un appel spontané à l'amour de Dieu, lisible jusque dans les plus amères révoltes. Mais cet appel ignore d'abord qu'il est en fait une réponse à un autre appel qui toujours déjà le précède. S'éveiller à cet appel que l'on porte, c'est devenir capable d'entendre l'autre et d'y trouver la clé de son être. Ce dernier dit à l'oreille : je t'ai fait pour que tu m'aimes et parce que je t'aime ; je peux tout, sauf vouloir à la fois te donner ton être et te le retirer ; je n'ai aucunement besoin de ta souffrance ; je n'ai pas besoin que tu fasses semblant de croire qu'elle est pour moi le moyen nécessaire d'un bien que je ne pourrais produire autrement ; je te demande seulement de croire qu'elle n'est, pas plus que tes bonheurs présents, le dernier mot de ton existence et de l'existence en général ; le bien que je te propose, que je te promets sans contrainte, n'a pas à être produit : c'est moi, qui suis sans avoir besoin que rien le fasse être ; je ne crée pas pour vaincre mes créatures, mais pour me donner à elles parce que je n'ai rien d'autre à donner ; or je ne peux être reçu, connu, que dans un consentement aussi absolument libre et dépouillé que celui de ma propre toute-puissance, aussi vide de soi dans l'accueil du plus grand bonheur que dans la traversée de l'extrême dérélition.

Le mal impose le silence à la raison en ce sens que tout ce qui laisse encore place à un discours qui explique, justifie, ou excuse, n'est pas au fond, absolument, et en cela même, un mal. Le mal impose silence à la raison lorsque, quel que soit le degré de la souffrance qu'il cause, il est l'effet d'une liberté qui se préfère au bien qu'elle doit, et dont aucune véritable raison ne peut rendre le choix nécessaire. Dieu certes ne doit rien à personne, et il ne peut que se préférer à tout, étant le bien absolu. C'est donc de lui qu'il faut dire ce que Sartre dit de l'homme, à savoir qu'il est « injustifiable et sans excuse »<sup>46</sup>, parce qu'il est absurde de lui chercher une justification qui soit autre que sa propre bonté, en un sens qui ne la réduit évidemment pas à une anesthésiante gentillesse. Que Dieu ait choisi de faire place à l'absurde ne rend pas celui-ci plus sensé. Cela ne fait qu'ouvrir la possibilité de l'aimer *quand même* et *malgré tout*, dans l'attente à la fois confiante et dubitative d'un bonheur que l'on espère sur la foi de sa promesse.

Le paradoxe de la création est sans doute que Dieu veuille transformer le don en échange, ou plutôt ne rien donner - et que donne-t-il sinon l'être ? - sans que ce don soit reçu, en fin de compte, c'est-à-dire de la part de celles des créatures qui sont en mesure de l'accepter consciemment, sous la forme d'un contre-don. Paradoxe puisque, contrairement à ce qui se produit en tout échange mondain, Dieu ne donne pas pour recevoir, rien ne pouvant venir s'ajouter à son être. Mais il attend de certaines de ses créatures que, comme lui, elles se donnent elles-mêmes, dans

---

<sup>46</sup> Sartre, *L'être et le néant*, p.77.



l'acceptation de leur radicale gratuité. L'épreuve du mal peut être interprétée comme le lieu et le moment d'une telle acceptation, d'un tel abandon, ce qui n'en constitue aucunement une justification, mais signifie que le mal n'a pas d'autre sens que le bien dont il prive. Et peut-être faut-il admettre qu'il est aussi éprouvant pour une créature, tel Adam au jardin d'Eden, de recevoir les promesses divines, voire d'entrer dans la béatitude, que d'accueillir la miséricorde ou de souffrir la déréliction.

Michel NODE-LANGLOIS