

COURS D'INTRODUCTION (III)

LE MAL ET LE MONDE.

Introduction : Situer le mal à l'échelle du monde.

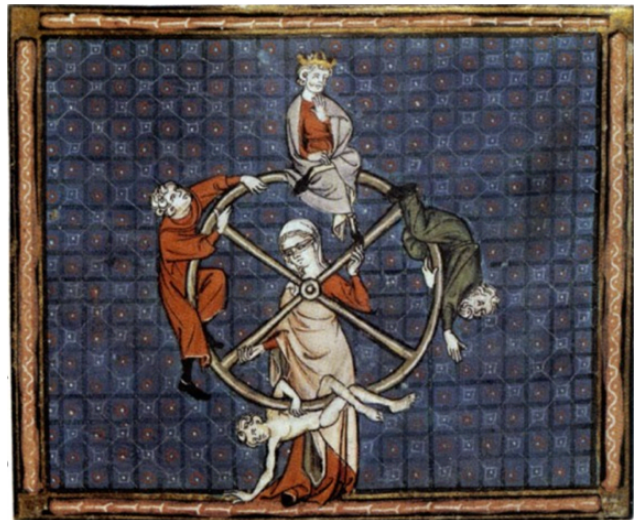
Si l'origine du mal a fait l'objet de déplacements successifs, ces revirements ont moins tendu à diminuer le scandale du mal qu'à le rendre plus criant : d'une part, si le mal est anthropologique, il n'en perd pas pour autant son caractère tragique (comment l'homme peut-il ainsi infliger le mal à lui-même et à autrui ? pourquoi si le mal s'avère le fait de l'homme, celui-ci ne l'arrête-t-il pas ?) ; d'autre part, répondre clairement à la question du "pourquoi ?" du mal n'en fait ressentir que plus cruellement l'angoisse de la question "pourquoi (à) moi ?". En d'autres termes, ce n'est pas la naissance du mal en général qui importe maintenant, mais son surgissement en telle ou telle occasion. L'existence du mal est hors de doute, aussi faut-il le penser à l'échelle du monde, des individus, de l'histoire, à l'horizon des espaces et des temps. Pourquoi moi (et pas un autre, injuste ou comme moi) ? Pourquoi maintenant (et pas avant ou plus tard) ? Est-il arbitraire ? Ou ses apparitions répondent-elles à un système, à une logique, à un parcours ? Certes, dans la tragédie grecque on interrogeait l'origine des maux, la part de l'homme et celle des dieux en ceux-ci ; mais cette interrogation était déjà motivée aussi par le double sentiment de la précarité face au mal imprévisible, et de l'arbitraire, donné comme apparent, de celui-ci :

DEJANIRE : "C'est une vérité admise depuis bien longtemps chez les hommes *qu'on ne peut savoir, pour aucun mortel, avant qu'il soit mort, si la vie lui fut douce ou cruelle.*

(...)

LE CHOEUR : Joies et peines pour tous toujours vont alternant : on croirait voir la ronde des étoiles de l'Ourse. Pour les hommes, *rien qui dure, ni la nuit étoilée, ni les malheurs, ni la richesse ; tout cela un jour brusquement a fui, et c'est déjà au tour d'un autre de jouir — avant de tout perdre!*"

Nous ne sommes pas loin de l'idée de la roue de la fortune qui prévaudra au Moyen-Age et au début des temps modernes : ce qui monte doit descendre, ce qui est en bas montera. De l'ensemble de ces représentations et discours émane une double idée, celle d'une obscurité et d'un arbitraire du mal pour les hommes et d'une organisation supérieure, transcendante de celui-ci à l'échelle du monde. En effet, pour les hommes le mal est à la fois imprévisible — il frappe à l'improviste — et d'une façon qui peut sembler arbitraire au niveau humain — il n'est pas nécessairement le lot de l'injuste, les mêmes causes auront des conséquences différentes bonnes ou mauvaises ici et là).



La roue de la fortune du Ovide Moralisé, école française du 16^{ème} siècle

Le dernier mais non le moindre des maux qui peuvent nous arriver, c'est le sentiment de l'injustifiable, de l' inexplicable, l'idée que le mal nous frappe au hasard aveuglément ; une telle pensée pourrait conduire au désordre humain (nulle règle, nulle morale, nulle autorité, nulle solidarité ne pouvant me préserver un tant soit peu du malheur, toutes deviennent insensées), à la tentation d'un désespoir redoublé : d'une part rien n'est acquis ou solide en ce monde et de l'autre l'esprit, la raison et la conscience de l'homme ne lui serviraient qu'à mieux connaître, anticiper, ou se remémorer son malheur.

"Beaucoup de sagesse, beaucoup de chagrin ;
Plus de savoir, plus de douleur²".

¹ Sophocle, *les Trachiniennes* (prologue et parodos)

² *L'Ancien Testament, L'Ecclésiaste*, 1-18

Aussi la tentation est-elle grande de poser une « économie » des biens et des maux, de postuler que le mal a sa raison d'être, même si celle-ci ne peut, totalement ou partiellement, qu'échapper à l'homme. Au fur et à mesure des siècles s'échafaude donc des pensées et des discours qui font le pari fou de coordonner le mal à l'échelle du monde, de dessiner les contours d'une organisation supérieure du monde qui justifie que le mal se produise ici et maintenant. Tout cela comme une réponse aux mythes que nous avons vus écartelés entre l'imagination d'un état antécédent pour de tout mal et le surgissement brutal de celui-ci qui prend source dans le mensonge ou le flou des origines : la sagesse consiste à partir de la vérité et de la réalité du mal pour reconstruire l'ordre cosmique.

Textes :

- extraits du *Livre de Job*
- extrait des *Essais de théodicée* de Leibniz
- extrait du *Diable et du bon Dieu* de Sartre
- extrait du *Poème sur le désastre de Lisbonne* de Voltaire
- extraits des *Discours* de Rousseau.
- extrait des *Frères Karamazov* de Dostoïevski
- extrait de *Candide* de Voltaire
- extrait de *Colère de Dieu* de Lactance

I. Pour poser le problème : le mal et les plans de Dieu, le Livre de Job

1.1. L'intégration du mal dans le plan divin

Selon Paul Ricœur, il existe plusieurs niveaux pour évoquer la question du mal ; le premier, immémorial, était celui des mythes qui visaient à fonder une origine du bien et du mal ; le deuxième est celui de la sagesse — ensembles des textes religieux et ou philosophiques premiers — qui pose moins la question des origines que celle de la « logique » (si tant est que le mal réponde à une logique, même perverse), du sens du mal en ce monde. Sans être des morales ou des remèdes au mal, ces textes de sagesse entendent soulager l'homme, parmi ses maux, de celui de vivre dans un monde insensé, arbitraire, désorganisé. Parmi les textes bouddhiques, védiques (de l'hindouisme) et bibliques (dans l'Ancien Testament), *le Livre de Job* est fondateur du traitement occidental de la question du mal et pose la question de l'existence du mal ainsi qu'un certain nombre de réponses possibles.

Posons la situation : Job est "un homme intègre et droit qui craignait Dieu et qui se gardait du mal"³, un individu favorisé par Dieu et le sort puisqu'il possède des biens, une famille, une descendance. Il se retrouve l'objet d'un pari entre Dieu et Satan, un esprit du mal mais soumis à Dieu : Job serait-il aussi juste s'il n'était favorisé par la vie et par Dieu ? Satan obtient la licence de frapper les biens de Job, puis sa famille et même sa santé ; ainsi victime, Job émet une longue lamentation quant à l'injustice du mal subi à laquelle Eliphaz, Bildad et Cophar, trois de ses amis venus à ses côtés, vont répondre en arguant de la justice divine, de la faiblesse du jugement humain, des fautes de Job ou de sa famille. Celui-ci reconnaît ses vérités tout en les infirmant par sa détresse présente, par le scandale de son mal qui laisse ses amis sans voix. Un cinquième personnage Elihu, plus jeune, vient les réprimander pour leur manque de foi, avant que Dieu lui-même (Yahvé ou Shaddaï dans le texte) ne vienne rappeler Job à l'humilité qui doit être celle de la créature, avant de lui offrir réparation en lui assurant une nouvelle prospérité. Mise à l'épreuve réussie ? Happy end morale ? L'ensemble du texte est en fait moins simple, et juxtapose sur différents plans d'analyse du mal.

Les textes d'ouverture et de clôture du *Livre de Job* donnent une clé globale pour comprendre le mal : au départ, Satan objecte que l'intégrité de Job s'explique par la faveur de Dieu, autrement dit, il remet en cause le bien, ramené à une poursuite d'intérêt et à une attitude liée l'aisance matérielle et sociale. La réaction de Yahvé, en relevant le pari, suppose donc que le bien amène la prospérité mais n'en est pas la conséquence ; donc que l'homme peut être bon et juste malgré le mal. Le pari curieux entre Satan et Yahvé ne dessine donc pas à un manichéisme qui relierait le mal à l'œuvre diabolique (Dieu

³ L'Ancien Testament, *Le Livre de Job*, 1-1

autorise Satan à affliger Job et Satan apparaît comme *subordonné* à Dieu), mais vise à instituer le mal comme l'aiguillon du bien. C'est dans ce sens que Job réprimande son épouse au début de son infortune :

"Alors sa femme lui dit : « Pourquoi persévérer dans ton intégrité ? Maudis donc Dieu et meurs ! »
Job lui répondit : « si nous accueillons le bonheur comme un don de Dieu, comment ne pas accepter de même le malheur ? »⁴"

Les maux sont aussi divins parce qu'ils renvoient au bien, en font ressentir la nécessité, en font naître le désir. Si le dieu unique est maître de ce monde dans la sagesse juive, dès lors même le mal entre dans ses menées. C'est ce que confirme le discours final de Yahvé à Job :

"Quel est celui-là qui obscurcit *mes plans*
par des propos dénués de sens ?
(...)
Où étais-tu quand je fondais la terre ?
Parle si ton savoir est éclairé."⁵

Autrement dit, Dieu a bien des « plans », c'est-à-dire que les biens et les maux, les aléas de l'existence matérielle du monde sont bien intégrés à la volonté divine, donc à une volonté bonne et juste. En revanche, l'homme n'est pas capable de discerner ces plans, son savoir n'est pas assez « éclairé » face à l'incommensurable science et puissance divine. Le mal a un sens dans les menées divines, mais ce sens est inaccessible à l'homme. Par la suite, devant l'excès des maux, Job se plaint et maudit le jour de sa naissance ("périsses le jour qui me vit naître"⁶). Face à son désarroi, ses trois amis vont fournir un certain nombre d'explications auxquelles Job, point crucial, acquiesce, mais en maintenant sa plainte ; ils vont justifier le mal dans l'ordre du monde, tantôt en approchant un sens du mal, tantôt et plus souvent en établissant que la disproportion entre approche humaine et divine du mal.

1.2. Le mal et le cours de la justice divine.

Les amis de Job lui rappellent que le monde est soumis au cours de la justice divine : donc le mal est une composante du juste et de l'injuste : mal commis de l'injustice qui appelle la peine, mal subi en fait infligé par le bras de la justice divine. Tous les biens et les maux sont pensés au sein d'un système de rétribution. Les compagnons de Job arguent du cours de la justice divine, qui suppose que l'on punisse le méchant et que l'on restaure le juste dans son droit et sa vie.

"Quant à toi, si tu recherches Dieu,
si tu implorés Shaddaï,
si tu es irréprochable et droit,
dès maintenant, il veillera sur toi,
et il restaurera ta place et ton droit.
Ta condition ancienne te paraîtra comme rien,
Si grand sera ton avenir."⁷

En réponse à Job qui proteste sans cesse de son intégrité, celle-là même qui rend son malheur scandaleux, Eliphaz déplace alors les repères de l'intégrité et de l'injustice : Job s'estime intègre, mais l'est-il vraiment ? Certes, le début du texte rapporte la grande piété de Job et ses actes positifs envers les siens et envers Dieu ; mais ces actes ne doivent pas masquer toutes les occasions de bien faire qui ont été manquées, tous les maux causés par omission, ignorance ou indifférence. Faire *du bien* suffit-il à faire *le bien* ? Ne faire que *du bien*, qu'*un bien*, n'est-ce pas déjà ouvrir la porte à *un mal*, *un défaut*, *un manque* ?

"Serait-ce à cause de ta piété qu'il te corrige
et qu'il entre en jugement avec toi ?

⁴ Job, 2, 9-10

⁵ Job, 38, 2 et 4.

⁶ Job, 3, 3.

⁷ Job, 8, 5-7.

N'est-ce pas plutôt pour ta grande méchanceté,
pour tes fautes illimitées ?⁸

Qui peut s'affirmer juste ? Quel bonheur n'est pas conquis sur le malheur des autres ? On peut penser à un extrait dans *le Diable et le Bon Dieu* de Sartre où le bonheur et l'intégrité d'un groupe de paysans en paix au milieu d'un pays où paysannerie et noblesse se livrent la guerre est requalifiée en complicité du mal par amour excessif de soi.

"L'INSTRUCTEUR : Notre bonheur est sacré (...). Car nous ne sommes pas heureux pour notre seul compte, mais pour le compte de tous. Nous témoignons à tous et devant tous que le bonheur est possible. (...)

KARL : quand je retournerai au village, j'annoncerai partout cette bonne nouvelle. Je connais des familles qui crèvent de faim et qui seront bien aises d'apprendre que vous êtes heureux pour leur compte."⁹

Néanmoins, cette justice divine a un cours temporel qu'on appréhende diversement sur les plans divins et humains ; cela explique le dialogue de sourds de Job et de ses amis ; ceux-ci soutiennent une perspective large, divine :

"Ne sais-tu pas que, *de tout temps,*
Depuis que l'homme fut mis sur terre,
l'allégresse du méchant est brève
et la joie de l'impie ne dure qu'un *instant*¹⁰ .

Instant qui est toute une vie d'homme, mais qui, au regard du cours du monde, n'est qu'un instant. Lorsque Job lui oppose le démenti des faits, en portant à sa connaissance les jours tranquilles des méchants qui profitent de leurs méfaits et le manque de distinction de cette forme de mal qu'est la mort qui frappe au hasard, il ne le contredit pas mais déplace la question du mal à l'échelle de l'homme souffrant et non du plan divin :

"Tel encore meurt en pleine vigueur,
au comble du bonheur et de la paix,
les flancs chargés de graisse
et la moelle de ses os tout humide.
Et tel autre périt l'amertume dans l'âme,
sans avoir goûté au bonheur."¹¹

1.3. Le mal, l'infirmité de la créature et la confiance en Dieu.

C'est là que gît non une forme d'explication, mais de sagesse : loin du mythe qui développe l'angoisse du mal, le discours de la sagesse invite à dépouiller le mal de sa réalité immédiate, apparente, à le réévaluer à l'aune de la totalité et de la nécessité. "Pense au tout, pense le tout et ton mal sera sans importance, maxime majeure de la sagesse"¹². En proclamant la toute-puissance de la justice divine, le *Livre de Job* l'assortit d'une explication quant à son obscurité (pourquoi frapper un homme intègre après tout ?) : la créature humaine est trop infirme, trop négligeable pour accéder à l'intellection du système divin de la rétribution. Dieu fait peser sa justice par le bonheur et le malheur, la maladie et la santé, la mort de l'âme ou sa sauvegarde... Quel mortel pourrait raisonnablement se livrer à cette comptabilité ? Sans compter que Dieu pardonne au repentant.

C'est la double leçon finale, celle d'Elihu et celle de Dieu : comment Job peut-il élever sa plainte ? Croit-il que sa justice, sa conception du droit et de la rétribution correspondent à celles de Dieu ?

⁸ *Job*, 22, 4-5.

⁹ Jean-Paul Sartre, *le Diable et le Bon Dieu*, texte photocopié.

¹⁰ *Job*, 20, 3-5.

¹¹ *Job*, 21, 23-25.

¹² Etienne Borne, *le Problème du mal*, p.72.

Les vues de l'homme sont trop limitées pour prétendre comprendre et juger la pertinence du dessein divin. Autrement dit, le mal ou le malentendu viendrait de la confusion entre ce que Job estime juste et relevant de la justice (sa plainte a aussi un sens judiciaire : il porte plainte contre Dieu) d'une part, et la justice divine qui se situe à une autre échelle dans laquelle le droit humain n'est pas comptable.

"Assurément Dieu n'écoute pas ce qui est *illusoire*,
Shaddaï n'y prête pas attention.
Et encore moins quand tu dis : « Je ne le vois pas,
Mon procès est ouvert devant lui et je l'attends. »
Ou bien : « sa colère ne châtie pas,
et il n'a pas connaissance de la révolte. »¹³"

Et Yahvé d'enfoncer le clou : les plans divins ne rendent pas assignable le créateur devant la justice des hommes. Il n'y pas deux partis opposés jugés par un tiers : la toute-puissance divine est action sur le monde, possession de ce monde.

"Qui m'a fait une avance, qu'il me faille rembourser ?
Tout ce qui est sous les cieux est à moi !"¹⁴

Si Yahvé évoque l'illusion, c'est un moyen de signaler le danger de l'interprétation du mal et du bien dans le monde au travers de l'illusion finaliste. Celle-ci consiste à partir du principe que l'homme est la finalité du monde créé, que la création et les agissements de Dieu visent le bien de l'homme, lui sont destinés. Lorsque Yahvé assène (assomme ?) finalement à Job l'étendue de ses pouvoirs ("Es-tu parvenu jusqu'aux dépôts de neige ? as-tu vu les réserves de grêle (...) connais-tu les lois des Cieux, appliques-tu leur charte sur la terre ?"¹⁵), il ne lui dit pas autre chose que le fait que ses desseins englobent l'homme et le dépassent. Il suggère aussi que le mal subi et le mal commis s'écartent radicalement : on peut subir le mal car les desseins de Dieu sont insondables ; en revanche, au niveau qui est le sien, il ne faut pas que l'homme le commette sous peine de punition. C'est une sagesse craintive que Job avait déjà mentionnée :

"La crainte du Seigneur, voilà la sagesse ;
fuir le mal, voilà l'intelligence."¹⁶

En conséquence le mal subi, le scandale de la coexistence de la prospérité et du malheur s'effacent devant le comportement de l'homme face au choix du mal et de l'injustice :

"Si tu instruis le procès du méchant,
on assurera un procès équitable.
*Prends garde d'être séduit par l'abondance,
corrompu par de riches présents.
Fais comparaître le grand comme l'homme sans or,
l'homme au bras puissant comme le faible.*
N'écrase pas ceux qui te sont étrangers
pour mettre à leur place ta parenté.
Garde-toi de te porter vers l'injustice,
Car c'est pour cela que l'affliction t'éprouve."¹⁷

Le jugement divin, marque bien que l'existence matérielle, bonne ou mauvaise des hommes (leurs biens comme leur pauvreté, leur santé comme leur misère, leur entourage comme leur solitude) doit être dépassée au profit de l'attitude d'intégrité envers Dieu, de justice du comportement. C'est une thèse extrême : peu importe le mal subi, ne cédez pas au mal moral car il est le plus véritable des maux.

¹³ Job, 35, 13-15.

¹⁴ Job, 41, 3.

¹⁵ Job, 38, 22 et 33.

¹⁶ Job, 28, 28.

¹⁷ Job, 36, 17-21.

Un autre déplacement de l'idée de mal, apparaît alors. En effet, parmi les maux que nous ressentons, il y a aussi notre propre affectivité qui nous aveugle : capable de consoler le mal subi par autrui, nous perdons toute sagesse quand nous sommes nous-mêmes atteints ; ainsi Eliphaz oppose le Job antérieur qui prodiguait conseils et assistance au Job actuel qui chancelle. L'épreuve du mal est double : elle nous afflige, mais par cette affliction même nous ôte notre recours à la sagesse et à la confiance en Dieu.

Vois, tu faisais la leçon à beaucoup,
tu rendais vigueur aux mains défaillantes ;
tes propos redressaient l'homme qui chancelle,
fortifiaient les genoux qui ploient.
Et maintenant, ton tour venu, tu perds patience,
atteint toi-même, te voilà tout bouleversé !
(...)
Oui, heureux l'homme que Dieu corrige !
Aussi ne méprise pas la leçon de Shaddaï !
Lui qui blesse, puis panse la plaie,
qui meurtrit, puis guérit de sa main.¹⁸

1.4. Persistance de l'ambiguïté : le sens de la lamentation.

Au terme du *Livre de Job*, l'intervention d'Elihu puis l'apparition de Yahvé semblent mettre fin au débat tant au niveau de la fable racontée puisque Dieu rétablit la prospérité de Job, qu'au niveau de l'argumentation puisque Job retire sa plainte et reconnaît son aveuglement.

"Je sais que tu es tout puissant :
Ce que tu conçois, tu peux le réaliser
Qui est celui-là qui voile tes plans,
Par des propos dénués de sens ?
Oui, j'ai raconté des œuvres grandioses que je ne comprends pas,
Des merveilles qui me dépassent et que j'ignore.
(Ecoute, laisse-moi parler :
Je vais t'interroger et tu m'instruiras.)
*Je ne te connaissais que par ouï-dire,
Mais maintenant mes yeux t'ont vu.
Aussi je me rétracte
Et m'afflige sur la poussière et la cendre.*¹⁹"

Pourtant, ce dénouement ne peut faire oublier la très longue lamentation qui constitue l'essentiel du texte. Il faut toute la puissance affichée de Yahvé pour faire oublier — mais pas disparaître — les malheurs de Job. La sagesse ne consiste pas à évincer le mal mais à le rendre transparent, négligeable, léger. Pourtant le scandale du mal demeure. D'abord au niveau de la fable parce que le pari de Yahvé et de Satan se boucle certes par la prospérité retrouvée ("Yahvé bénit la condition dernière de Job plus encore que l'ancienne"²⁰) mais n'efface pas ses prémisses : pour affliger Job et engager le pari, il est consenti au sacrifice des biens et des proches de Job. En outre, si l'homme ne peut prétendre avoir droit de regard sur la justice divine, ni ramener celle-ci au droit humain, il demeure une séparation radicale de l'effectivité des maux entre leur permission par Dieu et l'affliction des hommes qui en résulte.

"Aurais-tu des yeux de chair
et ta manière de voir serait-elle celle des hommes ?
Ton existence est-elle celle des mortels,
tes années passent-elles comme les jours de l'homme ?
Toi qui recherches ma faute

¹⁸ *Job*, 4, 3-5 et 17-18.

¹⁹ *Job*, 42, 1-6

²⁰ *Job*, 42, 12.

et fais une enquête sur mon péché,
tu sais bien que je ne suis pas coupable,
et que nul ne peut me soustraire à tes mains !
Tes mains m'ont façonné, créé ;
puis te ravisant, tu voudrais me détruire !²¹"

En somme, si on ne peut imputer d'erreurs à Dieu et si le vrai bien est la confiance en lui et en ses bienfaits (dans cette vie ? dans l'autre ?), il reste qu'à l'échelle de l'homme, le mal n'en est pas diminué, n'en est pas moins sensible et scandaleux. Et si Job accepte finalement de se résigner, c'est peut-être moins par l'efficacité des discours de ses amis (Dieu leur reproche de l'avoir mal défendu auprès de Job) ou l'étalage de la puissance divine, que par sa présence, sa révélation. Si on relit la rétractation de Job, on note que celle-ci est motivée par la rencontre divine : "*Je ne te connaissais que par oui-dire, / Mais maintenant mes yeux t'ont vu. / Aussi je me rétracte / Et m'afflige sur la poussière et la cendre*"²². Autrement dit, la lamentation, outre l'extériorisation du malheur et de la souffrance, visait aussi à ce rassérènement ultime qu'est l'apparition de Dieu, c'est-à-dire la preuve que l'intégrité de Job et sa crainte de Dieu étaient fondées, l'assurance que le juge divin, à défaut de lui prêter une oreille attentive, connaît son existence. Dans l'idée d'une justice divine, la foi et la croyance absolu en Dieu sont les éléments essentiels pour accepter de dépasser le mal. D'ailleurs la conclusion du Livre de Job est sans appel : Job connaît la prospérité car il a accepté, par son repentir d'aimer et de craindre Dieu *pour rien*... Voilà le pari contre Satan gagné.

II. Pensées du tout : de la théologie à la théodicée.

2.1. Les conceptions théologiques du monde et du mal : de l'imputation à la globalité.

De fait dans le sillage du *Livre de Job*, la pensée philosophique et théologique va s'employer à coordonner une vision globale du monde régi par Dieu dans lequel le mal aurait sa place. Dans les voies ouvertes par *le Livre de Job*, deux perspectives retiennent successivement l'attention.

D'abord, pendant tout le Moyen-Age et le début des temps modernes, la vision du mal comme « imputation » domine. Imputer le mal à quelque chose ou à quelqu'un, c'est dire que le mal a un responsable, désigner un coupable, c'est donc replacer le mal dans l'optique de la rétribution : qui subi le mal doit chercher sa faute, sa responsabilité.

"Si la question *unde malum* ? (d'où vient le mal ?) perd tout son sens ontologique, la question qui la remplace *unde faciamus malum* ? (d'où vient que nous faisons le mal ?) fait basculer le problème entier du mal dans la sphère de l'acte, de la volonté, du libre arbitre. Le péché introduit un néant d'un genre distinct, un *nihil privativum*, dont la chute est entièrement responsable, qu'elle soit celle de l'homme ou de créatures plus élevées telles que les anges. De ce néant, il n'y a pas lieu de rechercher une cause au-delà de quelque volonté mauvaise."²³

Dieu n'est pas auteur du mal, c'est l'homme qui recèle la culpabilité ; c'est une vision pénale du monde dans laquelle mal subi et mal commis s'entremêlent : celui qui faute, commet le mal subit le mal du péché, de la réprobation, de la conscience (avant d'être éventuellement puni par les hommes puis par Dieu) ; celui qui souffre est une victime qui dissimule un coupable possible : toute souffrance est possiblement méritée. Pour néanmoins échapper à l'aporie soulevée par Job (comment la souffrance du juste et de l'innocent pourrait-elle venir de sa propre culpabilité ?) se développe progressivement la conception du péché originel, sorte d'incursion du mythe dans le discours philosophique et théologique : l'humanité est fondamentalement coupable car elle descend des premiers hommes qui ont péché, la culpabilité n'est pas seulement individuelle, elle est ontologique, liée à l'être de l'homme.

²¹ *Job*, 10, 4-8.

²² *Job*, 42, 5-6

²³ Paul Ricoeur, *le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, p.35-36.

Néanmoins, si l'influence de cette conception restera considérable durant des siècles, ses conséquences logiques s'en font vite ressentir. Dans le meilleur des cas, le monde n'est plus que le terrain d'une tentative désespérée des hommes pour faire leur salut, et échapper à leur nature entachée ; dans le pire des cas, ce monde est presque sans objet, puisque rien, aucune œuvre, aucune action, aucun mal ou aucun bien n'y vient changer la donne ; l'état du monde ne serait que la proclamation de la gloire et de la puissance des arrêts divins. Ainsi, les jansénistes, courant catholique rigoriste de la seconde moitié du 17^{ème} siècle ayant profondément influencé Pascal et Racine, développent-ils l'idée de la prédestination — tous les êtres humains sont prédestinés à la damnation quelles que soient leurs oeuvres, sauf quelques âmes qui ont la grâce. En outre cela signifierait aussi que Dieu n'agit plus en ce monde, qui s'est condamné à l'origine, et qu'il légitime tous les maux comme des conséquences inévitables du péché originel.

Parallèlement, c'est une autre perspective, celle du plan divin et/ou de la providence (l'organisation supérieure du monde voulu par Dieu) qui a essaimé dans les esprits. En effet, pour beaucoup on ne peut taxer Dieu d'être cruel, exempt d'indulgence, et d'avoir, dans sa bonté intrinsèque, abandonné le monde. Ce qui arrive dans ce monde est l'œuvre de Dieu ou relève de sa permission, c'est le providentialisme. Il faut donc restaurer l'action de Dieu dans le monde tout en dépassant l'écueil du scandale du mal constatable par les hommes : il est évident que les hommes agissent, font preuve d'initiatives, sont les premiers à causer les maux ou les bienfaits. Il faut donc coordonner les agissements humains, le mal et la souffrance qui en découlent, avec l'action de Dieu sur le monde.

Un auteur chrétien antique comme Lactance (apologiste chrétien du IV^{ème} siècle), soucieux de défendre cette perspective providentialiste, est ainsi amené à donner un sens au mal en l'intégrant paradoxalement dans le bien, dans la création bonne :

"Donc tu vois que nous avons besoin de la sagesse à cause des maux surtout : s'ils ne nous avaient été proposés, nous ne serions pas un animal raisonnable (...)
Aussi à moins de reconnaître le mal ne pourrions-nous pas non plus reconnaître le bien"²⁴.

Le paradoxe se résout aisément si on pense aux leçons du *Livre de Job* : le bien, au sens divin, est la vertu, le respect de l'intégrité envers Dieu et l'évitement du mal, non le bonheur terrestre. Aussi le mal réel est-il l'occasion de mettre en œuvre le bien

"Si l'on supprime les maux, on supprime également la sagesse, et il ne reste en l'homme nulle trace de vertu, dont la raison d'être consiste à supporter et surmonter les maux. Ainsi pour le piètre gain de voir nos maux supprimés, nous serions privés du bien suprême, du vrai bien qui nous est propre ! Il est donc établi que tout a été disposé pour l'homme, les maux comme aussi les biens"²⁵.

Avec le 17^{ème} et le 18^{ème} siècle, les philosophes se détachent du cadre théologique pour expliquer en raison comment le mal existe dans un monde voulu et créé par Dieu. Leurs efforts conduisent à un infléchissement de la pensée du mal : trois jalons nous intéressent :

- (a) Comment le mal existe-t-il si Dieu ne se trompe jamais ? Descartes répond en définissant le mal non comme une erreur de nature mais comme une erreur d'usage ; l'homme fait le mal, c'est-à-dire qu'il se *trompe*, en n'ayant pas tous les éléments nécessaires à un exercice libre et complet de sa volonté. Il y a donc possibilité d'échapper au mal qui n'est ni naturel, ni inévitable. Dieu a créé dans le monde des occasions, et l'homme, par l'usage complet ou partiel de son jugement, les exploite de façon heureuse ou mauvaise.

²⁴ Lactance, *Colère de Dieu*, texte photocopié.

²⁵ *Ibid.*

- (b) Spinoza argue que le mal vient d'une faiblesse du jugement et de l'esprit, incapables de comprendre nos motifs réels ; si on observe véritablement le mal, on découvre qu'il est relationnel : les choses ne sont ni bonnes ni mauvaises en elles-mêmes mais par rapport à soi²⁶.

- (c) Leibniz pose dans la foulée que la perception du mal est le fruit d'un regard anthropomorphique ; c'est la vision de l'homme, la limitation de son jugement et de son existence qui lui font percevoir et ressentir le mal comme tel. Or, le mal comme le bien doivent être approchés à l'échelle de la totalité.

2.2. Les théodicées : Leibniz.

Le point d'aboutissement de ce déplacement est *l'Essai de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* du même Leibniz en 1710. Forgé par l'auteur, ce concept de théodicée recouvre en fait des précédents : toutes les tentatives qui ont marqué l'histoire du christianisme, de chanter la gloire de Dieu en le dédouanant du mal sur la Terre. Du grec *theos* (dieu) *dikè* (justice), la théodicée est un discours qui entend se faire apologie de Dieu : il s'agit de le dédouaner du mal. C'est un discours logique qui se donne comme règles les principes de non-contradiction et de totalité systématique. C'est un discours de foi aussi qui postule un fait (l'existence du mal) et deux « credos » : Dieu est tout-puissant (on ne peut fonder le mal sur un échec ou une faiblesse divine) et Dieu est la bonté même (on ne peut suspecter Dieu d'avoir voulu, consenti ou incité au mal). Aussi ce monde ne peut être véritablement voué au mal comme on le pense :

"Or, cette suprême sagesse, jointe à une bonté qui n'est pas moins infinie qu'elle, n'a pu manquer de choisir le meilleur"²⁷.

L'argument de Leibniz consiste donc non à admettre l'imperfection du monde, mais à considérer que le monde tel qu'il est, choisi et créé par Dieu doit non être parfait au sens de voué entièrement au bien, mais le meilleur (*l'optimum*) possible. Si d'aucuns veulent imaginer un monde meilleur encore, parfait, Leibniz les renvoie aux fables, aux utopies, aux fictions et aux romans (l'allusion à *l'Histoire des Sévarambes*, le grand roman utopique de l'époque, écrit en exil par Denis Veiras, paru 1675). Il y a une forme de réalisme et de pragmatisme curieux ici : seul ce monde existe, donc c'est le meilleur possible. Cela signifie aussi que le monde n'est pas l'objet des contingences : cette ouverture, ces choix supposeraient que le monde puisse évoluer en plusieurs sens. Si c'est le meilleur monde possible, il a été entièrement pesé et compté par l'intelligence du créateur. Il s'ensuit que rien dans ce monde n'est laissé au hasard ; au contraire, tout à fait l'objet d'une anticipation, d'une prévision absolue :

"Dieu a tout réglé par avance une bonne fois pour toutes, *ayant prévu les prières, les bonnes et les mauvaises actions*, et tout le reste ; et chaque chose a contribué idéalement avant son existence à la résolution qui a été prise sur l'existence de toute chose"²⁸.

Dieu n'a donc pas voulu le mal, mais il l'a prévu. Et la liberté de l'homme dès lors ? La liberté se définissant chez Leibniz comme une intelligence du choix, un entendement des possibilités, Dieu qui a créé l'homme peut dès le commencement, par le biais de son entendement infini, percer les jugements à venir des intelligences humaines. Autrement dit, il y a à la fois liberté *et* déterminisme. C'est ce qui fonde Leibniz a réévalué le bien et le mal tels que nous les expérimentons sur terre.

"Quelque adversaire (...) répondra peut-être à la conclusion par un argument contraire, en disant que *le monde aurait pu être sans le péché et sans les souffrances ; mais je nie alors qu'il aurait été meilleur*. Car il faut savoir que tout est lié dans chacun des mondes possibles : l'univers, quel qu'il puisse être, est tout d'une pièce, comme un océan ; le moindre mouvement y étend son effet à

²⁶ Spinoza, *Ethique*, IV, 8 : "donc cette connaissance du bon et du mauvais n'est rien d'autre que l'affection même, en tant que nous en avons conscience".

²⁷ Leibniz, *Essais de théodicée...*, texte photocopié.

²⁸ *Ibid.*

quelque distance que ce soit, quoique cet effet devienne moins sensible à proportion de la distance
"29

A l'objection habituelle de l'existence du mal commis et subi, il faut donc opposer la limitation du regard humain qui ne pense le mal subi qu'à son échelle ; dès lors qu'on raisonne sur *le mal*, il faut considérer les maux et l'ensemble du monde, et non *un mal* isolé, particulier. On pourrait dire en prolongeant Leibniz que l'un des maux constituant le mal est justement qu'il nous affecte au point de nous rendre insensible, aveugle à la pensée du tout. Outre ce déplacement d'échelle de la partie vers le tout, il faut aussi déplacer les notions même de bien et de mal :

"Car comme *un moindre mal est une espèce de bien*, de même *un moindre bien est une espèce de mal*, s'il fait obstacle à un bien plus grand ; et il y aurait eu quelque chose à corriger dans les actions de Dieu s'il y avait moyen de mieux faire."

Nous savions que le mal et le bien que nous connaissions étaient relatifs à nos jugements, il faut à présent les comprendre comme relatifs à l'optimum défini par Dieu. Il n'y a pas de bien ou de mal en soi mais dans la contribution au tout, dans la liaison à un bien ou un mal plus grand. L'homme qui, souffrant d'un mal particulier, en regretterait l'existence devrait au contraire penser en quoi il vaut mieux qu'il connaisse ce mal et quel bien plus grand est ainsi préparé. On en arrive au corollaire qui fera grincer des dents nombre de lecteurs, Voltaire en tête :

"Ainsi, si le moindre mal qui arrive dans le monde manquait, ce ne serait plus le monde qui, tout compté, tout rabattu, a été trouvé le meilleur par le créateur qui l'a choisi"³⁰.

Le mal est donc nécessaire au « meilleur des mondes » choisi par Dieu, certes pas nécessaire en lui-même, mais en vertu des biens qu'il permettra. La pensée de Leibniz est donc un *optimisme dans le sens où elle promeut la croyance en l'optimum*, en ce monde comme meilleur des mondes possibles. Mais comment accepter que Dieu omniscient et omnipotent ne puisse vouloir ou faire — d'autant plus que, pour Dieu, vouloir et faire, c'est tout un — sans le mal ? Leibniz distingue deux types de volontés : la volonté antécédente qui est celle du bien, qui se rapporte à un absolu, et la volonté conséquente, celle qui aboutit aux actes et qui est le fruit de toutes les volontés distinctes à l'œuvre pour cet acte (volonté de faire tel bien, de ne pas faire tel mal).

"De cela il s'ensuit que Dieu veut antécédemment le bien et conséquemment le meilleur. Et pour ce qui est du mal, Dieu ne veut point du tout le mal moral, et il ne veut point d'une manière absolue le mal physique ou les souffrances ; et c'est pour cela qu'il n'y a point de prédestination absolue à la damnation ; et on peut dire du mal physique que Dieu le veut souvent comme une peine due à la culpabilité, et souvent aussi comme un moyen propre à une fin, c'est-à-dire pour empêcher de plus grands maux ou pour obtenir de plus grands biens"³¹.

Qu'en conclure sinon que le monde, du fait de son imperfection, offre une résistance à l'entendement divin ? Ou que sa complexité qui déborde le regard humain, complique aussi l'application stricte des notions de bien et de mal ?

2.3. La constante critiques des théodicées.

Les tentatives de théodicée ont en fait été critiquées dès l'Antiquité : le penseur matérialiste Lucrèce soulevait qu'un dieu, puissant créateur de ce monde, ne pouvait être au mieux qu'indifférent pour y permettre le mal. De fait, selon Paul Ricœur, les théodicées présentent deux tares, tout d'abord celle d'une logique compromise, ensuite celle d'une affirmation et d'une cohérence *a priori*.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

"Comment peut-on affirmer ensemble, sans contradiction, les trois propositions suivantes : Dieu est tout-puissant, Dieu est absolument bon ; pourtant, le mal existe. La théodicée apparaît alors comme un combat en faveur de la cohérence, en réponse à l'objection selon laquelle deux seulement de ces propositions sont compatibles, mais jamais les trois ensemble. Ce qui est présupposé par la manière de poser le problème n'est pas remis en question, à savoir la forme propositionnelle elle-même dans laquelle les termes du problème sont exprimés, et la règle de cohérence à laquelle la solution est censée devoir satisfaire³²".

Et donc dans le cadre du raisonnement : soit Dieu peut lutter contre le mal et ne le fait pas (il est un Dieu puissant mais indifférent, voire mauvais), soit Dieu veut lutter contre le mal mais ne le peut pas (c'est un Dieu faible, auquel la création échappe). Bayle, à qui la théodicée de Leibniz répondait, soulevait que non seulement le mal était une expérience fréquente et la matière même de l'histoire des hommes, mais qu'il était peu concevable, si Dieu n'était pas lui-même l'auteur du mal, que sa créature qui lui est soumise et a été voulue par lui en soit simplement responsable :

"Zoroastre ne manquerait pas de représenter que, si l'homme était l'ouvrage d'un principe infiniment bon et saint, il aurait été créé non seulement sans aucun mal actuel, mais aussi sans aucune inclination au mal ; puisque cette inclination est un défaut qui ne peut avoir pour cause un tel principe"³³.

Outre l'objection logique, il est une autre faiblesse des théodicées : elles visent à une justification du mal, mais le malheur et la souffrance échappent par leur caractère radical d'expérience non médiatisable : si la douleur est utile à l'organisme, peut-on toujours tenir le discours de la souffrance comme bienfait et vertu ? D'une souffrance rédemptrice ? N'y a-t-il pas un degré de souffrance subie (et observée) où ce discours ne tient plus ? Le malheur, en tant qu'événement imprévisible et naturel (non-humain dans ses causes), peut-il apparaître à bon droit comme une épreuve dès lors qu'il est arbitraire dans le choix de ceux qu'il afflige ? Toute rationalisation du mal achoppe sur la souffrance d'autrui : il faudrait être ignorant ou indifférent pour pouvoir tenir ce discours face à qui souffre.

Alors que l'Europe des Lumières pose cette question du déterminisme et du mal survient un événement qui va marquer les consciences : en 1755, un violent tremblement de terre frappe le Portugal et détruit Lisbonne, causant un nombre de victimes sans précédent pour l'époque moderne. C'est aussi un ébranlement des certitudes philosophiques : le tremblement de terre est la figure du malheur qui survient à un groupe humain de façon arbitraire, sans que ceux-ci le méritent ni qu'une main humaine n'intervienne. Pur mal subi, le tremblement de terre écorne aussi les théodicées par l'ampleur de ses ravages qui excède les idées de mal particulier ou de moindre mal par lesquelles les théodicées dépassaient la souffrance. Voltaire rédige à l'occasion de cette catastrophe un poème où le pathétique est élément même d'une réponse à Leibniz :

"O malheureux mortels! ô terre déplorable!
O de tous les mortels assemblage effroyable!
D'inutiles douleurs éternel entretien!
Philosophes trompés qui criez: "Tout est bien"
Accourez, contemplez ces ruines affreuses
Ces débris, ces lambeaux, ces cendres malheureuses,
Ces femmes, ces enfants l'un sur l'autre entassés,
Sous ces marbres rompus ces membres dispersés;
Cent mille infortunés que la terre dévore,
Qui, sanglants, déchirés, et palpitants encore,
Enterrés sous leurs toits, terminent sans secours
Dans l'horreur des tourments leurs lamentables jours!"³⁴

Pourtant, derrière le pathétique et l'immédiateté de la souffrance, Voltaire sème consciencieusement des pierres dans le jardin leibnizien : tout d'abord un tel cataclysme était-il nécessaire

³² Paul Ricœur, *op. cit.*, p.20.

³³ Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*.

³⁴ Voltaire, "Poème sur le désastre de Lisbonne", texte photocopié.

pour obtenir un plus grand bien ? Et quel bien supérieur peut justifier une telle catastrophe ? En outre, faut-il compter la perfection divine pour rien ? Ne peut-elle, étant parfaite, trouver des moyens plus adéquats pour œuvrer au bien (rien ne lui est impossible après tout !), et la clémence, le respect de la vie ne compteraient-ils pas logiquement au premier rang d'une divinité bonne ?

"« *Tout est bien, dites-vous, et tout est nécessaire.* »
Quoi! l'univers entier, sans ce gouffre infernal
Sans engloutir Lisbonne, *eût-il été plus mal?*
Etes-vous assurés que la cause éternelle
Qui fait tout, qui sait tout, qui créa tout pour elle,
Ne pouvait nous jeter dans ces tristes climats
Sans former des volcans allumés sous nos pas?
Borneriez-vous ainsi la suprême puissance?
Lui défendriez-vous d'exercer sa clémence?
L'éternel artisan n'a-t-il pas dans ses mains
Des moyens infinis *tout prêts pour ses desseins?*"³⁵

L'ampleur du nombre de victimes interdit aussi une explication par rétribution : la variété des victimes exclut qu'on ait sacrifié quelques innocents pour punir des vices généraux, et la ville de Lisbonne n'était pas particulièrement un lieu où la débauche et la libre pensée pouvaient attirer les foudres divines.

"Direz-vous, en voyant cet amas de victimes:
« *Dieu s'est vengé, leur mort est le prix de leurs crimes?* »
Quel crime, quelle faute ont commis ces enfants
Sur le sein maternel écrasés et sanglants?
Lisbonne, qui n'est plus, eut-elle plus de vices
Que Londres, que Paris, plongés dans les délices?
Lisbonne est abîmée, et l'on danse à Paris."³⁶

On pourrait taxer la réponse de Voltaire d'anthropomorphisme vu qu'elle sous-tend que la misère et la souffrance humaine ne sont pas compatibles avec le dessein du créateur ; cependant, Voltaire, en fin connaisseur des textes religieux sait que la conception chrétienne de Dieu repose sur l'amour de l'homme comme la dernière et la meilleure des créations effectuées.

"Les tristes habitants de ces bords désolés
Dans l'horreur des tourments seraient-ils consolés
Si quelqu'un leur disait: « Tombez, mourez tranquilles;
Pour le bonheur du monde on détruit vos asiles.
D'autres mains vont bâtir vos palais embrasés
D'autres peuples naîtront dans vos murs écrasés;
Le Nord va s'enrichir de vos pertes fatales
Tous vos maux sont un bien dans les lois générales
Dieu vous voit du même oeil que les vils vermineux
Dont vous serez la proie au fond de vos tombeaux? »"³⁷
(...)
"Ce malheur, dites-vous, est le bien d'un autre être."
De mon corps tout sanglant mille insectes vont naître;
Quand la mort met le comble aux maux que j'ai soufferts
Le beau soulagement d'être mangé des vers!
Tristes calculateurs des misères humaines
Ne me consolez point, vous aigrissez mes peines
Et je ne vois en vous que l'effort impuissant
D'un fier infortuné qui feint d'être content."³⁸

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

Le seul bien de cette catastrophe est celui des organismes qui se repaissent des cadavres... Donc en suivant relativement la logique de Leibniz — postuler un bien plus grand à l'œuvre derrière un mal qui ne peut être que moindre — Voltaire en arrive à esquisser l'arbitraire du cycle vital, telle créature se repaissant de telle autre jusqu'au bouclage de la boucle, ce qui est une optique plus proche du matérialisme que de l'intelligence divine de la providence.

Dans *Candide*, Voltaire pousse la critique de la théodicée plus loin encore : le perspective du héros éponyme de *Candide* est celle d'un regard ingénu (autre titre de conte philosophique de Voltaire), c'est-à-dire que, chassé du château de sa naissance, "le meilleur des mondes" selon Pangloss, précepteur qui persiste dans un optimisme très leibnizien, il découvre les horreurs du monde réel. Le conte fonctionne ainsi sur des schémas romanesques, issus du roman grec et des romans classiques, qui répondent à une logique d'accumulation invraisemblable : Candide est chassé du château, enrôlé dans une armée, exilé, condamné pour un *auto da fé*, enrôlé dans une autre armée... il essuie tempêtes, tremblement de terre, vol et toutes les brimades imaginables ; ses compagnons cumule les infortunes : la belle Cunégonde, sa promise, est violée "autant qu'on peut l'être", a le ventre fendue... Dans ses successions de maux dont le nombre et l'énormité touchent au comique et à l'absurde, le plus drôle et le plus scandaleux est le retour de la ritournelle de Pangloss de plus en plus moqué : comment parler du meilleur des mondes possibles devant une telle avalanche de maux ? Et surtout comment s'exprimer de cette position de repli et de passivité qu'est celle de la théodicée, en restant inactif face aux souffrances et aux injustices ?

Lorsque, aux débuts du roman, Candide assiste à la guerre des Bulgares et des Abares, qui l'ont enrôlé de force. La description et le récit initial des hostilités adoptent ironiquement le filtre du discours optimiste, met celui en contact de la réalité de la guerre :

"rien n'était si *beau*, si *leste*, si *bien ordonné*, que les deux armées. Les trompettes, les fifres, les hautbois, les tambours, les canons formaient une *harmonie* telle qu'il n'y en eut jamais en enfer."³⁹.

Constater, dégager l'harmonie du monde est justement la tâche que s'est donnée l'entreprise de la théodicée... Les étapes du combat s'apparentent à une spéculation puisqu'ils sont déjà relus au travers du prisme de l'optimisme total :

"Les canons renversèrent d'abord à *peu près six mille hommes* de chaque côté ; ensuite la mousqueterie ôta *du meilleur des mondes environ neuf à dix mille coquins* qui en infectaient la surface. La baïonnette fut aussi *la raison suffisante* de la mort de *quelques milliers d'hommes*. Le tout *se pouvait bien monter à une trentaine de mille âmes*"⁴⁰.

Plus insidieux est le jeu de l'hyperbole, qu'il ne faut pas réduire à un procédé « d'énormité », avec la quantification approximative : Voltaire souligne combien le discours optimiste de la théodicée est foncièrement global, axé sur la plus grande échelle possible, donc dans le mépris total des individus et le peu de cas sensible des groupes humains. L'approximation jure avec les nombres autant que l'optimisme leibnizien s'assortit mal de l'ampleur des catastrophes naturelles ou humaines. On notera aussi que Voltaire pointe dans un premier temps la pensée du raccourci que peut constituer la théodicée et dans un second temps — c'est le fusil à deux coups — en suggère le scandale : d'abord ce monde étant "le meilleur des mondes", ceux qui en sont chassés par la violence sont donc obligatoirement "des coquins qui en infectaient la surface". Tout malheur, tout décès devient l'équivalent d'un jugement supérieur qui considère les victimes comme suffisamment peccamineuses ou négligeables pour constituer le prix de l'harmonie des sphères. Ensuite, Voltaire rappelle qu'il s'agit d'"âmes", formulation habituelle pour évoquer des défunts, mais qui renvoie aussi indirectement à l'égalité de toutes les âmes devant Dieu ; comment le dessein divin pourrait-il aussi manifestement conspirer contre les âmes qu'il entend sauver ?

"Enfin, tandis que *les deux rois* faisaient chanter des *Te Deum*, *chacun dans son camp*, il prit le parti d'aller *raisonner ailleurs des effets et des causes*. Il passa par-dessus un tas de morts et de

³⁹ Voltaire, *Candide*, texte photocopié.

⁴⁰ *Ibid.*

mourants, et gagna d'abord un village voisin (...). Ici des vieillards criblés de coups regardaient mourir leurs femmes égorgées, qui tenaient leurs enfants à leurs mamelles sanglantes ; là des filles, éventrées après avoir assouvi les besoins naturels de quelques héros, rendaient les derniers soupirs.⁴¹"

Voltaire joue en quelques phrases des contrastes : alors qu'il faut raisonner des effets et des causes, l'interprétation du récit par les termes de la théodicée a ici disparu : seuls demeurent la communion des rois avec Dieu d'une part et l'horreur des faits de l'autre. Candide et sa fâcheuse habitude de raisonner des causes et des effets se trouvent symptomatiquement coincés entre deux pôles irréconciliables : l'assise des guerres sur la foi en Dieu, en une religion, donc dans le plan divin (le *Te Deum* est une prière de louange de Dieu que l'on remercie pour son assistance !), et les conséquences les plus effroyables, les plus barbares et les plus impitoyables de la guerre. Opposition doublement intenable comme le montre la contradiction non plus entre chaque terme mais à l'intérieur de chacun : les deux rois adverses remercient le *même* Dieu pour les *mêmes* raisons ; et les soldats qui ont commis les horreurs de la guerre sont qualifiés de "héros"... La théodicée est donc bien une question d'optique déréglée, de point de vue déplacés, d'ocillères. Il faut vraiment, observe Voltaire, "aller raisonner ailleurs" : c'est-à-dire, pour les lecteurs, d'aller au-delà des discours philosophiques de justification, en contact avec la réalité, et pour les leibniziens en herbe, d'aller raisonner ailleurs tout simplement, de prendre congé.

III. Vers un mal comme existence historique.

Dans le sillage de Voltaire, les philosophes des Lumières s'emparent du problème du mal mais d'une façon tout autre : d'une part on délaisse les raisonnements sur les causes finales, sur les plans divins ou la providence ; on introduit le mal dans la sphère pratique comme un problème qu'il faut comprendre et, endiguer, voire résoudre. De l'autre, on relit l'histoire de façon humaine et non plus providentialiste : *exit* la création et le péché originel, on tient compte du progrès humain ; on estime désormais l'histoire non comme le postulat d'un bien originel menacé, dénaturé ou assailli de façon récurrente par le mal, mais comme la course qui va d'un mal originel à un bien à venir, à une perfectibilité. Le mal devient ainsi historique, il relève de l'histoire et non plus (seulement) de la théologie ou de l'ontologie.

Cette conception reste néanmoins captive moins d'un déterminisme que d'un finalisme : le progrès comme endiguement des maux. Le paradigme des lois et expériences scientifiques s'est étendu à une partie de la philosophie. Le problème est que le progrès n'a jamais éteint les possibilités du mal, tout au plus les a-t-il déplacées, voire développées. Le philosophe Condorcet a produit une esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain animé par le sentiment intransigeant d'une marche vers la perfectibilité de l'homme⁴² ; un détail biographique est éclairant, le même Condorcet a participé à la cause révolutionnaire, jusqu'à être emporté par cette révolution même, exécuté sous la Terreur !

"et combien ce tableau de l'espèce humaine, affranchie de toutes ses chaînes, soustraite à l'empire du hasard, comme à celui des ennemis de ses progrès, et marchant d'un pas ferme et sûr dans la route de la vérité, de la vertu et du bonheur, présente au philosophe un spectacle qui le *console* des erreurs, des crimes, des injustices dont la terre est encore souillée, et dont il est souvent la victime"⁴³

La consolation est préférable à l'explication, mais cet idéalisme ne résiste pas à l'épreuve du mal : lorsqu'il évoque les colonies, Condorcet déplore les ravages des colonisateurs occidentaux mais prévoit que, ces excès passés, les colonisés bénéficieront plus vite des bienfaits de l'esprit et du progrès humain par l'entremise des colonisateurs, jusqu'à parvenir à l'égalité... Troublant optimisme qui persiste à voir dans le mal actuel l'ébauche d'un bien à venir.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² On peut aussi penser à ces vers du poème de Voltaire : "*Un jour tout sera bien, voilà notre espérance; / Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion.*"

⁴³ Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, "dixième époque".

L'hypothèse de Jean-Jacques Rousseau en est le strict négatif, mais elle affirme aussi que le mal relève de l'histoire, donc des contingences, des événements. On connaît le postulat rousseauiste d'un homme naturellement bon que la société raffinée de ses semblables, les essors du progrès, du luxe et du confort, les développements mêmes de l'esprit viendraient corrompre : les progrès de l'esprit sont les symptômes des vices et des méfaits :

"Le défaut de leur origine ne nous est que trop retracé dans leurs objets. Que ferions-nous des arts sans le luxe qui les nourrit ? Sans les injustices des hommes, à quoi servirait la jurisprudence ? Que deviendrait l'histoire, s'il n'y avait ni tyrans, ni guerres, ni conspirateurs ? Qui voudrait passer en un mot sa vie à de stériles contemplations, si chacun ne consultant que les devoirs de l'homme et les besoins de la nature, n'avait de temps que pour la patrie, pour les malheureux et pour ses amis ? (...) Si nos sciences sont vaines dans l'objet qu'elles se proposent, elles sont encore plus dangereuses par les effets qu'elles produisent. Nées dans l'oisiveté, elles la nourrissent à leur tour ; et la perte irréparable du temps, est le premier préjudice qu'elles causent nécessairement à la société. En politique, comme en morale, c'est un grand mal que de ne point faire de bien ; et tout citoyen inutile peut être regardé comme un homme pernicieux."⁴⁴

En outre, on le voit, ces progrès causent à leur tour des méfaits innombrables ; c'est dire si le mal réside dans des occasions données aux hommes d'exercer leurs vices et non leurs vertus. Le monde paraît voué historiquement, par ses plus infimes progrès mêmes, à multiplier les occasions de malfaire. Le mal est donc une contingence née moins de la nature même des hommes que des effets de la société, du conflit des intérêts :

"Les hommes sont méchants ; une triste et continuelle expérience dispense de la preuve ; cependant l'homme est naturellement bon, je crois l'avoir démontré ; qu'est-ce donc qui peut l'avoir dépravé à ce point sinon les changements survenus dans sa constitution, les progrès qu'il a faits, et les connaissances qu'il a acquises ? Qu'on admire tant qu'on voudra la société humaine, il n'en sera pas moins vrai qu'elle porte nécessairement les hommes à s'entre-haïr à proportion que leurs intérêts se croisent, à se rendre mutuellement des services apparents, et à se faire en effet tous les maux imaginables."⁴⁵

Au 19^{ème} siècle, la philosophie de l'histoire d'Hegel tente une conciliation de la perfectibilité et de la théodicée, de la transcendance et de la raison ; pour Hegel, le monde est animé par l'Esprit qui l'emmène dans sa progression irrépressible et rationnelle. Toute l'histoire des hommes apparaît donc comme une "ruse de la raison", processus qui peut prendre de mauvais biais pour parvenir au meilleur résultat. On perçoit le décalage par rapport aux théodicées : dans celles-ci le mal est toujours sur un plan individuel ou particulier par rapport au plan global du salut ou du plan divin ; pour Hegel, le mal et le bien sont sur le même plan, unis par l'histoire : le mal particulier est ce par quoi le bien peut advenir. Il est un moment du progrès vers le bien, un passage presque obligé. Le mal n'est plus un accident de l'histoire, il est son matériau même, matière ingrate de laquelle sortira le bien. Les individus recherchent ainsi leur intérêt, vise à satisfaire leur passion mais leur menées les conduisent moins à leur fin qu'elles ne font avancer l'histoire universelle, par leur succès ou leur échec "rien de grand ne s'est accompli sans passion", note-t-il, et ces passions qui guident les hommes sont indifférentes (elles peuvent viser des buts individuels éthiquement justes ou condamnables, voire carrément œuvrer pour le mal) vu qu'elles participent à l'avancée de l'histoire universelle. D'où la distinction très nette entre le bonheur et la satisfaction :

*"L'histoire n'est pas le lieu de la félicité. Les périodes de bonheur y sont ses pages blanches. Dans l'histoire certes la satisfaction existe aussi, mais ce n'est pas ce qu'on appelle bonheur : il s'agit de la satisfaction de buts qui dépassent les intérêts particuliers. Les buts qui comptent dans l'histoire universelle doivent être affirmés avec énergie et volonté. les individus historiques, qui ont poursuivi de tels buts, ont certes trouvé la satisfaction — mais ils n'ont pas été heureux."*⁴⁶

⁴⁴ J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, texte photocopié.

⁴⁵ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, texte photocopié

⁴⁶ G.W. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, texte photocopié.

Autrement dit, la crante du mal est une angoisse particulière, individuelle, aveugle à la marche de l'histoire ; la conscience s'obsède de ses échecs et de l'adversité alors qu'elle devrait se réjouir du progrès global de l'histoire.

Dès la fin du 19^{ème} siècle, l'œuvre de Karl Marx a aussi contribué à donner un visage historique au mal : subversion du cycle de production en cycle de plus-value, exploitation capitaliste de la force de travail, aliénation du travailleur ; pour Marx, le mal s'explique par les rouages sociaux. Une société et une époque le voient naître, il est donc historique, aussi durable que cette société. Adossé à son analyse sociale, les appels de Marx aux prolétaires traduisent bien la considération de maux fruits des circonstances historiques et donc modifiables en même temps qu'elles.

Les totalitarismes du 20^{ème} siècle (nazisme, fascisme, stalinisme, khmer...) et leurs nombreux crimes (camps d'extermination et de concentration, pogroms, Shoah par balles, génocides, purges, famines organisées...) ont invité à approfondir et renouveler la question du mal et en particulier à réévaluer le regard que l'on porte sur le mal, ce regard même qui désigne le mal comme mal. D'une part, on a souvent assimilé ces crimes à l'horreur absolue, au point de créer un nouveau chef d'accusation (donc la désignation juridique d'un mal commis), celui de "crime contre l'humanité"⁴⁷. De l'autre, on a aussi mis en avant la "banalité du mal" (Arendt), autrement dit la capacité d'individus quelconques à commettre les crimes les plus inhumains en suspendant pensée et jugement moral ; ainsi peut-on à la fois stigmatiser les agissements les plus terribles, en proclamer le caractère inouï, tout en conservant l'historicité de ces menées malveillantes, c'est-à-dire leur lien à des conditions, des contingences qui les ont produites et qui peuvent donc les reconduire. C'est le verdict de Primo Levi, survivant d'Auschwitz et auteur de *Si c'est un homme* :

"Il nous est de plus en plus difficile de parler avec les jeunes. Cela nous apparaît comme un devoir, et, en même temps, comme un risque : le risque de leur paraître anachroniques, de ne pas être écoutés. Il faut que nous le soyons : au-delà des expériences individuelles, nous avons été collectivement témoins d'un événement essentiel et imprévu, essentiel parce que, justement, imprévu, que personne n'avait prévu. C'est arrivé contre toute prévision ; c'est arrivé en Europe ; il est arrivé, fait incroyable, que tout un peuple civilisé, qui venait de sortir de la floraison culturelle de Weimar, suive un histrion dont le personnage, aujourd'hui, porte à rire ; et cependant, Adolf Hitler a été obéi et encensé jusqu'à la catastrophe. C'est arrivé, cela peut donc arriver de nouveau : tel est le noyau de ce que nous avons à dire"⁴⁸.

Le mal a donc une historicité qui confère une datation à l'événement ; mais loin de la conduire à l'anachronisme, ce caractère de l'événement mauvais amène à comprendre comment les contingences, les coïncidences, les motivations et les influences d'une époque préparent le lit du mal, comment celui-ci n'est pas une fatalité du destin, mais une propension humaine qui exploite les conditions concrètes d'existence.

IV. Les limites du raisonnement sur le monde et le mal.

Au terme de ce parcours, on ne peut que constater l'inachèvement ou l'aporie auxquels se condamnent les discours de rationalisation du mal à l'échelle du monde. Indéfiniment reconduites, ces tentatives sont doublement « mauvaises », tant dans le sens de leur échec que de leur nocivité propre.

⁴⁷ L'article 7 du *Statut de Rome* en donne une liste non exhaustive : "meurtre ; extermination ; réduction en esclavage ; déportation ou transfert forcé de population ; emprisonnement ou autre forme de privation grave de liberté physique en violation des dispositions fondamentales du droit international ; torture ; viol, esclavage sexuel, prostitution forcée, grossesse forcée, stérilisation forcée ou toute autre forme de violence sexuelle de gravité comparable ; persécution de tout groupe ou de toute collectivité identifiable pour des motifs d'ordre politique, racial, national, ethnique, culturel, religieux ou sexiste (...) ou en fonction d'autres critères universellement reconnus comme inadmissibles en droit international, en corrélation avec tout acte visé dans le présent paragraphe ou tout crime relevant de la compétence de la Cour ; disparitions forcées de personnes ; crimes d'apartheid, autres actes inhumains de caractère analogue causant intentionnellement de grandes souffrances ou des atteintes graves à l'intégrité physique ou à la santé physique ou mentale".

⁴⁸ Primo Levi, *les Naufragés et les Rescapés*, p.196sq.

D'abord, la pensée morale du mal n'arrive pas à plier le monde pour en faire son objet ; coordonner les maux à l'échelle du monde signifie — et pour le coup on tombe sous l'objection de Leibniz — que l'on tente d'appréhender l'ensemble des choses et des événements d'un point de vue moral, même et surtout quand leur causalité échappe à la morale. D'où la réponse méprisante du derviche à Pangloss à la fin de *Candide* :

"Qu'importe, dit le derviche, qu'il y ait du mal ou du bien ? Quand sa Hautesse envoie un vaisseau en Egypte, s'embarrasse-t-elle si les souris qui sont dans le vaisseau sont à leur aise ou non ?"⁴⁹

Qui plus est, s'il « faut cultiver son jardin », c'est que le mal exige que l'on se tourne vers la sphère pratique : qu'on cesse de raisonner pour guetter, éprouver et corriger le mal existant. Or, et c'est bien le sens du personnage de Pangloss : « raisonner sur les causes et les effets » éloigne pour le coup les causes comme les effets, détourne de la pratique. L'explication générale du mal est déjà un mal car elle oublie la réalité du mal au profit de la quête de son sens. Se mettrait-on en une telle peine pour une douleur corporelle ? Raffinerait-on sur les causes et les effets *au lieu de soigner* ? Dans *les Frères Karamazov* de Dostoïevski, roman où le mal est central, la révolte d'Ivan Karamazov, qui a assisté à la mort ignoble d'un enfant, illustre certes l'échec des théodicées à convaincre, vu qu'elles ne peuvent convaincre du bien-fondé de la souffrance des innocents

"Si j'ai souffert, ce n'est tout de même pas seulement pour [payer] de ma personne, de mes crimes, de mes souffrances, l'harmonie future au bénéfice de je ne sais qui. Je veux voir de mes yeux la biche couchée près du lion et l'homme égaré se relever et étreindre son meurtrier. Je veux être là quand tous apprendront soudain pourquoi les choses étaient ainsi. *Sur ce désir de l'homme sont bâties toutes les religions de la terre*, et moi, *j'ai la foi*. Mais cependant, voilà le cas des petits enfants : que ferai-je d'eux à ce moment-là ? (...) il existe quantité d'autres problèmes, mais je ne prends que celui-là parce que ce que je veux dire devient alors d'une clarté aveuglante"⁵⁰.

Pourtant Ivan Karamazov, souvent pris pour le porte-parole de l'auteur, ne renie ni la foi, ni le désir profondément humain de penser à une justice divine, à un plan de salut organisé. En revanche, il souligne que la pensée simultanée du mal et du monde, parce qu'elle est dans les faits un scandale, ne peut que pousser à l'action, à la réaction, à l'insurrection.

"Je comprends très bien que ce sera l'ébranlement de l'univers quand tout ce qui est au ciel et sous la terre s'unira et en une seule louange, et que tout ce qui vit et a vécu s'exclamera : « c'est justice, Seigneur, car tes voies sont découvertes ! » Quand la mère elle-même embrassera le bourreau qui fit déchirer son fils par les chiens et que tous trois s'exclameront en pleurant : « c'est justice, Seigneur ! » alors, bien sûr, *nous serons à la cime de la connaissance et tout sera expliqué*. Mais c'est là précisément que nous butons, car c'est cela que je n'accepte pas. *Et tant que je suis encore sur la terre, je me hâte de prendre mes mesures. (...) c'est pourquoi je repousse résolument l'harmonie supérieure*. Elle ne vaut pas une seule petite larme de ce petit enfant tourmenté qui se frappait la poitrine de son petit poing et priait le « bon Dieu dans son trou puant !"⁵¹

⁴⁹ Voltaire *Candide*, ch.30.

⁵⁰ Dostoïevski, *les frères Karamazov*, texte photocopié.

⁵¹ *Ibid.*