

LE RETOUR DE LA THEODICEE ET LE DEFI DE LA « THEODICEE DU RETOUR »

Paul CLAVIER

Université de Lorraine
UMR7117 Archives Poincaré

Francis Wolff a plus d'une corde à son arc. Outre sa défense et illustration de la « philosophie générale », outre sa promotion d'une métaphysique descriptive qui procède par figures empruntées aux Anciens, outre son ontologie anthropologique, outre sa philosophie de la musique, sans oublier sa philosophie taurine, Francis Wolff aborde le problème de la théodicée. Il le fait avec une force et une netteté peu communes. Non que le problème fût absent des esprits, mais son traitement pouvait avoir tendance à se couvrir de l'autorité de la chose jugée : « depuis Kant nous savons que toute théodicée est vouée à l'insuccès... Kierkegaard a bien montré que le mal se résout dans le désespoir, Hans Jonas nous a appris que Dieu, réduit à l'impuissance, n'est pour rien dans le mal qui défigure l'être humain... ». Sans ignorer ces considérations, Francis Wolff a inauguré un véritable « retour de la théodicée » sur la scène philosophique francophone, en réclamant un réexamen des termes mêmes du problème.

Ce « retour de la théodicée » ne signifie pas que Wolff ait voulu redorer quelque blason leibnizien, ou restaurer une apologétique rationnelle classique. Wolff conclut au contraire à l'inanité, ou du moins à l'incohérence de l'entreprise. Mais pour ce faire, il ne se réfugie pas dans telle ou telle solution (celle du Dieu hors de l'éthique, ou celle du Dieu impuissant). Francis Wolff propose de mettre à jour, dans un argument inédit, un traitement parfaitement original de la question, faisant valoir une exigence de cohérence conceptuelle. C'est à l'exposé de ce traitement inédit que je vais consacrer la première partie de cette contribution, la deuxième examinant dans quelle mesure la théodicée de Richard Swinburne relève le défi de ce que Wolff appelle une « théodicée du retour ». Mon hommage ne sera donc pas totalement pieux, mais d'autant plus reconnaissant qu'en discutant ce défi, je compte faire apparaître la très grande fécondité du cadre de discussion proposé par Wolff.

1. *Le retour de la théodicée*

Dans son essai séminal intitulé sobrement « Le mal »¹, le retour de la théodicée passe par l'invention de deux concepts, celui de « théodicée du retour » et de « théodicée de l'aller ». L'innovation de Wolff en théodicée consiste pour une large part dans l'importance accordée à des questions épistémiques : comment formons-nous le concept de mal ? Ce concept est-il homogène ? À quelle préoccupation répond l'intervention de Dieu dans la prise en compte du mal, ou des expériences du mal ? Dieu est-il requis comme source d'explication du mal (c'est le problème de la « permission » du mal) ou inventé (découvert ou feint) comme agent d'éradication de ce mal ?

Wolff n'en reste donc pas aux seules questions ontologiques sur la nature du mal et aux questions morales sur sa possible inclusion dans un plan divin. Il remonte à une question préalable : de quoi parlons-nous exactement lorsque nous entreprenons une théodicée ? Comment formons-nous les concepts de mal et de Dieu que nous faisons intervenir dans des arguments de théodicée ? L'originalité de Wolff est de poser résolument le problème de la théodicée sur un plan épistémique. La catégorisation du mal, notamment, fait l'objet de considérations attentives et nouvelles.

Un vice de forme conceptuel

Wolff distingue dans le problème de la théodicée deux mouvements. Un premier ensemble est formé par les considérations qui font de l'existence de Dieu une réponse au problème du mal : c'est donc une « théodicée de l'aller », qui va du monde à Dieu. Un second ensemble est constitué par les tentatives de justifier comment Dieu peut rester l'auteur de ce monde où le mal semble régner sans partage : c'est la « théodicée du retour », que Wolff juge impossible. Dès l'article séminal des *Notions de philosophie*, le diagnostic porté par Wolff sur toute théodicée était le suivant : « ce n'est jamais le même mal à l'« aller » (le scandale du mal, l'injustice du monde) et au « retour » (le mal est dans l'ordre du monde, imparfait). Et ce n'est jamais non plus le même Dieu que ses avocats innocentent du mal et celui auquel recourent ceux qui font – ou croient faire – l'expérience du mal. Ce n'est pas le même mal à l'aller (le sauveur

¹ Francis Wolff, « Le mal », dans Denis Kambouchner (dir.), *Notions de philosophie*, vol. III, Paris, Gallimard, coll. « Folio-Essais », 1995, p. 151-219.

suprême de la théologie morale) et au retour (le Dieu qui ne peut ou ne veut se soucier de ce mal ici présent) »². De l'existence du mal à l'existence de Dieu, Wolff parle d'un « aller nécessaire ». Seul un être bon et tout-puissant est en mesure d'apporter une réponse existentielle au mal : soulagement, réconfort, réparation. « Le “pourquoi ?” face au mal a conduit à dépasser ce monde et à croire en un auteur moral du monde qui, dans l'autre monde, puisse à la fois faire cesser le mal et veuille le faire cesser »³. Mais si, au lieu de chercher une issue de secours, on demande une explication du mal, on est réduit à de misérables expédients, que Wolff récapitule et analyse en deux genres de théodicée. Il y a d'abord la « théodicée du premier genre » (1995, p. 188), celle qui consiste à nier l'existence du mal, soit absolument : c'est un non-être, une illusion, « Le mal est apparent et non réel »⁴, ou encore : le mal est « privation »⁵ ; soit relativement : « Le mal est lui-même nécessaire à l'existence corrélatrice du bien »⁶ (le mal a une utilité, il est bon en somme qu'il existe). Il y a ensuite la théodicée du « deuxième genre » selon laquelle « Dieu ne peut pas tout »⁷ ; genre qui se subdivise en voie dualiste : « Dieu n'est pas cause de la matière »⁸ ; en voie de la liberté : « Dieu n'est pas cause de ce qui est causé par ceux qu'il cause »⁹ ; voie de la négligence : « Dieu n'est pas cause des détails »¹⁰. Wolff distingue donc deux questions sur le mal ; la question de la cause de son existence, et la question de sa valeur, ou du sens. La question du sens du mal trouve une proposition de réponse assez aisée : on veut rendre raison du mal qui est dans le monde, et on en appelle à un Dieu bon et tout-puissant qui en rendra justice, en consolant les affligés et en rétribuant les affligés. Mais cet « aller du mal à Dieu » ne résout pas, il aggrave, au contraire, la question causale qui demande de « rendre raison du monde – où il y a du mal », qui est la question du retour, « de Dieu au monde »¹¹. Ainsi présenté, le problème de la théodicée fait apparaître une incohérence

² F. Wolff, « Le mal », art. cit., p. 214.

³ *Ibid.*, p. 181.

⁴ *Ibid.*, p. 189.

⁵ *Ibid.*, p. 191.

⁶ F. Wolff, « Le mal », art. cit., p. 194.

⁷ *Ibid.*, p. 200.

⁸ *Ibid.*, p. 202.

⁹ *Ibid.*, p. 205.

¹⁰ *Ibid.*, p. 210.

embarrassante : Dieu est requis à l'aller pour supprimer les maux dont il est malgré tout, au retour, directement ou indirectement l'auteur. N'est-ce pas donner d'une main ce que l'on reprend de l'autre ? Remarquons toutefois que l'aller et le retour n'ont pas le même statut : explication causale pour le retour, suspension des effets pour l'aller. Un même agent est supposé être la cause expliquant la présence de ce qu'il est censé supprimer.

« *Quel Dieu ? Quel mal ?* »

Il y aurait donc un vice de forme général des théodicées, une équivoque fatale à toute entreprise de conciliation entre l'existence d'un Dieu bon et tout-puissant et celle du mal. Je vais souligner les points forts de cette critique de toute théodicée, dans la version que Wolff lui donne en 2010, et dont l'intitulé : « *Quel Dieu ? Quel mal ?* », signale d'emblée ce risque d'équivoque.

Repartant du trilemme classique de la bonté de Dieu, de sa toute-puissance, et de l'existence du mal, Francis Wolff ne s'attaque pas directement aux tentatives de conciliation des trois branches, mais à « l'étrange relation qu'entretiennent les deux types de liens inverses reliant ces trois propositions »¹². Il récapitule en la reformulant la thèse de l'essai sur « Le mal » : « l'idée qu'il existe hors du monde un Dieu très puissant et très bon “dérive” de l'idée qu'il existe du mal dans ce monde. (C'est ce que j'ai appelé ailleurs : “du mal à Dieu, un aller nécessaire”). Mais, inversement, dès lors que, pour cette raison même, on a admis qu'il y a un Dieu tout-puissant et bon, se pose le casse-tête de la théodicée, autrement dit la question de savoir comment le mal lui-même peut “dériver” de Dieu. (C'est ce que j'ai nommé “De Dieu au mal, l'impossible retour”). Autrement dit, s'il y a du mal dans le monde, il y a un Dieu hors du monde, mais s'il y a un Dieu hors du monde, il n'y a pas de mal dans le monde »¹³.

Mais il y a plus embarrassant encore d'après Wolff : le mal dont Dieu est censé expliquer l'existence n'est pas le mal qu'il est supposé faire cesser. Ou même : le Dieu qui délivre du mal n'est pas le même que celui qui crée le monde où il y a du mal. Francis fait intervenir des considérations épistémiques très profondes. La généalogie du concept de Dieu sauveur n'est pas celle du concept de Dieu créateur. La providence

¹¹ Voir Francis Wolff, « *Quel Dieu, Quel mal ?* », dans Antoine Grandjean (éd.), *Théodicées*, Zürich / New York / Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2010, p. 171-188 – ici p. 176.

¹² *Ibid.*, p. 171.

¹³ « *Quel Dieu, Quel mal ?* », art. cit., p. 172.

rédemptrice et la cause créatrice ne sont pas épistémiquement sur le même pied. Voyons comment.

L'équivoque des concepts

La stratégie de Wolff consiste à contester l'univocité du concept de mal, et celle du concept de Dieu. Du mal subi à Dieu, l'aller est simple. De Dieu au mal commis, le retour est compliqué. En effet, argumente Wolff, si l'on pouvait s'entendre, à l'aller, sur « une liste à peu près claire des maux subis, tout simplement parce qu'ils sont éprouvés (avoir mal, être mal), celle des maux commis est impossible à établir »¹⁴. Le concept de mal commis ne mènerait nullement à Dieu : au contraire, il en dériverait, et dépendrait d'un Dieu législateur, juge des péchés, des transgressions morales, des manquements à sa gloire etc. « Toute liste de maux commis est donc forcément floue, ajoute Wolff, et toute catégorisation du "mal" est hautement problématique. En tout cas elle ne résulte nullement de l'unité de l'expérience ; elle ne deviendra distincte et univoque que sous l'hypothèse d'un Dieu législateur et prendre alors la figure du péché et de ses variantes – ce qui justifiera alors l'appellation "mal moral" »¹⁵.

Je risquerai ici deux remarques critiques : 1°) il n'est pas certains que la liste des maux subis soit plus facile à dresser que celle des « fautes » : la sensibilité à la douleur physique ou psychique se révèle assez variable, les seuils de tolérance à la douleur sont dépendants de conditions biologiques et de contextes. Mais surtout, ce n'est pas parce que les religions se sont mêlées de codifier la morale qu'il n'y a « aucun fondement à l'idée d'une unité conceptuelle entre mal moral et mal commis ». Wolff cite « les maux naturels, les douleurs de l'agonie, les souffrances dues aux maladies physiques et mentales, aux épidémies, aux tremblements de terre, aux raz-de-marée »¹⁶ comme autant de « maux subis qui ne sont commis par quiconque (en tous cas pas par d'autres hommes) » ; mais cette dernière parenthèse est cruciale : ces maux peuvent être commis par des puissances surnaturelles adverses désobéissant délibérément à Dieu (par jalousie), et donc permis par Dieu (tant qu'on ne conteste pas sa toute-puissance), ou tout simplement permis, sans autre auteur que Dieu, qui aurait des raisons de créer le

¹⁴ *Ibid.*, p. 173.

¹⁵ *Ibid.*, p. 173-174.

¹⁶ *Ibid.*, p. 174.

monde dans un état d'imperfection, d'y permettre des épreuves (ce qui est évidemment discutable, choquant etc., et qui sera discuté plus tard). L'univocité du concept de mal n'est donc pas si compromise que Wolff l'affirme. Mais Wolff oblige les belles âmes qui considéreraient la partie comme jouée d'avance à justifier l'univocité du concept de mal, ou à répondre de son équivocité ; 2°) quand bien même le terme de mal désignerait deux réalités hétérogènes sans rapport évident entre elles : d'une part, la souffrance du mal subi (en un mot : le malheur), et, d'autre part, la méchanceté du mal commis (en un mot : la malice), ces deux éléments peuvent motiver un « aller ». Que les contours ou la liste du mal commis soient moins précis que ceux du mal subi ne change rien. Chacun peut souhaiter et que les victimes soient délivrées de leurs supplices, et que le monde soit délivré des agissements des bourreaux. Il n'est pas besoin de pétition de principe théologique pour faire le lien entre bourreau et supplice, et lorsque le supplice est sans bourreau apparent, il n'en reste pas moins une raison de crier vers le ciel, que le ciel soit vide ou non. En répondant de façon aussi sommaire à la charge de Wolff, on n'entend pas clore le débat, mais signaler un champ de réponses possibles qui poussent plus loin l'exigence d'une théodicée.

L'alternative de l'impuissance divine : ni viable ni enviable.

Avant de poursuivre l'exposé de l'anti-théodicée de Wolff en la confrontant avec la théodicée de Swinburne, je voudrais noter que la solution si prisée de l'impuissance divine n'atteint pas son objectif et peut même se révéler très compromettante. Wolff l'inclut évidemment comme une des théodicées du second genre, dans la typologie que nous avons rappelée plus haut. Mais ces théodicées dissolvent le problème plutôt qu'elles ne le résolvent. C'est le point que je vais brièvement développer, en raisonnant sur la théodicée jonassienne.

La stratégie de Jonas est assez surprenante : d'un côté, il entend démontrer sur un plan purement logique que le concept de toute-puissance est contradictoire (au moyen d'une assimilation de la puissance divine avec le concept de force physique qui suppose un point d'application extérieur et une réaction). À supposer que cette assimilation conceptuelle soit convaincante, elle ne suffit pas d'ailleurs à expliquer la permission du mal : il ne suffit pas que Dieu ne soit pas tout puissant pour expliquer l'occurrence du mal, il faut encore que sa puissance soit moindre que celle du mal.

Jonas en est conscient puisque d'un autre côté, il propose son Mythos lourianique de l'abandon par Dieu de toute sa puissance (et pas seulement de l'abandon de sa toute-puissance). Mais deux nouvelles difficultés surgissent :

1°) L'abandon par Dieu de toute sa puissance, donc a fortiori de sa toute-puissance, pourrait impliquer que la création retombe dans le néant. En effet, si l'univers doit son existence à un créateur ex nihilo, il n'y a pas de plus grande puissance que celle qui consiste à donner radicalement l'existence. Le créé peut-il persévérer dans l'existence de son propre fait ? C'est douteux. Il faudrait qu'il puisse se mettre à exister de lui-même. Mais ce pouvoir d'exister par lui-même, il lui faudrait le tenir de son créateur... ce ne serait donc plus un pouvoir d'exister par soi-même. C'est la teneur métaphysique du concept de création qui est ici en cause. Si Dieu renonce à son propre être, ne s'ensuit-il pas alors que « La créature sans le créateur s'évanouit » ?

2°) Supposons cet obstacle surmonté, il reste un énorme inconvénient. Admettons l'alibi du « renoncement de Dieu à son propre être », de « Dieu se dépouillant de sa divinité ». Voilà qui ne supprime pas la responsabilité de Dieu. Car ou bien Dieu prévoyait que l'octroi de la liberté pouvait aboutir à la catastrophe, il savait donc ce qu'il faisait « en entrant dans l'aventure de l'espace et du temps ». Il avait alors le devoir de s'abstenir. Ou bien Dieu n'avait pas de visibilité et alors c'est un apprenti-sorcier. À moins d'adopter le dualisme (que Jonas récuse explicitement), l'impuissance de Dieu, loin de le mettre hors de cause, ne fait qu'aggraver son cas. L'athéisme est une meilleure solution que l'impuissance de Dieu¹⁷. Contrairement à Jonas, et comme on va le voir, Wolff accorde au dualisme droit de cité dans la discussion.

La solution dualiste ?

Francis Wolff paraît envisager d'un œil favorable les théodicées du second genre de type dualiste : « La seule solution rationnelle consiste à admettre que Dieu (la cause bonne hors du monde) « n'est pas cause de tout », comme dit Platon, et à admettre soit que ce monde est aussi l'effet d'une autre cause, immanente, inéliminable et inassimilable à l'ordre divin (par exemple la matière des néoplatoniciens), soit à admettre que ce monde est l'effet d'une conjonction de deux causes premières elles-

¹⁷ Sur cette question, je me permets de renvoyer à Paul Clavier, « Le concept de Dieu après Jonas. Aveux d'impuissance, aveux contradictoires », *Revue Philosophique de Louvain* 113 (4), p. 569-597.

mêmes transcendantes, l'une à la source du bien et l'autre à la source du mal »¹⁸. On peut objecter que l'hypothèse dualiste n'est pas si simple qu'elle en a l'air (dans le *Timée* de Platon, elle semble même ironique) : le dualisme bon démiurge / matière rebelle n'explique pas comment le démiurge aurait pu introduire le moindre semblant d'ordre dans une matière absolument indépendante de lui ; le duel – deux causes premières – ne permet pas de comprendre comment l'une peut agir sur la production de l'autre. Toute rivalité suppose un champ de bataille commun, des traits ontologiques partagés, lesquels suggèrent une origine commune. N'est-il pas plus simple, s'il faut poser un principe du mal, de considérer qu'il s'agit d'une créature dérivée de la cause première, et qui use (mal !) de son libre-arbitre ?

Dans une confrontation orale entre Swinburne et Wolff (novembre 2009), Francis proposa la solution dualiste. Celle-ci fut écartée au nom du critère de la simplicité. Cette réponse mériterait bien entendu des développements. Quoi qu'il en soit, Wolff ne prétend pas apporter par le dualisme une réponse au problème du mal. Il suggère seulement que si la solution devait être théiste, elle devrait être dualiste.

Bien sûr, on pourrait adopter une théodicée sceptique, qui place l'explication de la permission du mal derrière un voile d'ignorance. Mais alors, comment « rendre compte de l'espérance qui est en nous » ? Le mérite de la théodicée de Swinburne consiste à aborder de front la question de la permission du mal, au lieu d'innocenter Dieu en le condamnant à l'impuissance. Swinburne entreprend donc, dans les termes de Francis Wolff, une théodicée du retour.

La théodicée du retour (Swinburne vs Wolff)

Avant de confronter la théodicée de Swinburne aux réclamations de Wolff, redessinons-en le cadre général. Si l'on exclut la solution par l'impuissance divine (lot de consolation à court terme), c'est-à-dire l'une des « théodicées du second genre » discutées par Wolff, il faut affronter la compatibilité entre la bonté présumée de Dieu et les maux qu'il permet.

¹⁸ F. Wolff, « Quel Dieu, Quel mal ? », art. cit., p. 180.

La matrice

Swinburne précise l'argument athéiste proposé par William Rowe¹⁹, et affine donc le cahier des charges :

- (1) S'il y a un dieu, il est tout-puissant et parfaitement bon ;
- (2) Un dieu parfaitement bon ne permettra jamais que se produise un mauvais état de choses M s'il est en mesure de l'empêcher à moins que (i) il ait le droit de permettre que M arrive ; (ii) la permission que se produise M (ou un état de choses également mauvais ou pire) est la seule manière moralement licite pour dieu de rendre possible l'arrivée d'un bon état de choses B ; (iii) il fasse tout ce qu'il peut par ailleurs pour produire B ; et (iv) l'utilité espérée de la permission de M, étant donné (iii), est positive
- (3) Un être tout-puissant peut empêcher l'arrivée de tous les états de choses mauvais.
- (4) Il y a au moins un mauvais état de chose m tel que : soit dieu n'a pas le droit de permettre qu'il arrive, soit il n'y a pas de bon état de chose b tel que la permission que m arrive (ou un état de choses au moins aussi mauvais) soit la seule manière moralement licite pour Dieu de rendre possible l'arrivée de b, que dieu fasse tout ce qu'il peut par ailleurs pour que b se produise, et qu'étant donné b, l'utilité espérée de la permission de m soit positive.

Par conséquent, il n'y a pas de dieu²⁰.

L'intérêt de cette reformulation, c'est de préciser conceptuellement les conditions d'une permission du mal. Des quatre critères énumérés dans la prémisse 2, les (i), (ii) et le (iii) sont peu contestables (autrement on aurait affaire à un dieu cruel, ou à un Dieu confisquant toute liberté). Ces critères correspondent d'ailleurs à une partie des réquisits qui rendent moralement licites une action à double effet (l'effet recherché est bon, l'effet nuisible n'est toléré que comme dommage collatéral de l'action entreprise, l'agent ne dispose pas d'autre moyens moins coûteux d'obtenir l'effet désirable).

C'est le critère (iv) qui va retenir mon attention. Je voudrais examiner comment Swinburne le traite.

Il le fait non d'un simple coup de plume, mais en accumulant un grand nombre de considérations que je vais récapituler. Elles relèvent de cette théodicée du retour que Francis Wolff juge impossible, et de toute façon compromise par l'équivoque conceptuelle sur Dieu et sur le mal. Pour répondre à la critique de Francis Wolff, une

¹⁹ William Rowe, « The problem of Evil and some varieties of Atheism », *American Philosophical Quarterly* 16/ 4, 1979, p. 335-341.

²⁰ Richard Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 13-14.

théodicée du retour cohérente devra prendre en compte l'explication des mêmes maux que ceux dont le théiste charge Dieu de nous délivrer, et mobiliser le même Dieu à l'aller (du monde à Dieu) qu'au retour (de Dieu au monde).

La distinction naturel / moral relookée

Swinburne, comme s'il répondait en 1998 à l'essai de Wolff en 1995, choisit de relooker la vieille distinction entre mal naturel et mal moral, dont Wolff a montré l'insuffisance. Ce que Swinburne entend par mal naturel, c'est tout mal qui n'est pas produit délibérément par un être humain ou par suite d'une négligence humaine, ainsi des douleurs physiques ou psychologiques qui affligent sans être infligées. Swinburne englobe donc dans le mal naturel les souffrances psychologiques dont Wolff regrettait que le concept de mal physique par opposition au mal moral ne les prenne pas en compte : « les terribles angoisses de la psychose maniaco-dépressive, les tourments de la mélancolie ». Il n'y a donc pas chez Swinburne de « relativisation de la souffrance en la ramenant à la douleur du corps, douleur et corps étant par ailleurs eux-mêmes a priori sous-estimés », ce qui correspondait pour Wolff à un détournement apologétique de l'expérience de la souffrance²¹. La détresse psychique qui accompagne la douleur physique est donc incluse dans ce que Swinburne nomme « mal naturel ». Par mal moral, Swinburne entend : tout mal provoqué délibérément (ou par négligence) ainsi que les actions par lesquelles ce mal arrive (la négligence, la violence, la haine). Le mal moral comprend donc lui aussi des maux physiques et psychologiques. Swinburne ne fait donc pas l'impasse sur les causes de la souffrance, et répond au reproche wolffien selon lequel « dans l'idée immédiate de mal qui résulte de l'homogénéité de l'expérience (la souffrance et notamment la souffrance vécue comme injuste), la cause prochaine des maux (naturelle ? humaine ? intentionnelle ou non ?) est occultée »²². Il s'agit donc, tout en prenant en compte la diversité de l'expérience de la souffrance, d'éviter de la diviser pour mieux régner. J'essaierai de montrer dans quelle mesure la distinction relookée par Swinburne redonne l'homogénéité suffisante au concept de mal (voir plus bas : *L'homogénéité du mal*).

²¹ « Quel Dieu, Quel mal ? », art. cit., p. 173, note 1.

²² « Quel Dieu, Quel mal ? », art. cit., p. 175.

La free-will defence

La démarche de Swinburne suit la réponse traditionnelle par le libre-arbitre des créatures²³. Un Dieu généreux distribuera des bienfaits plus profonds que des seuls états de bien-être. Il confèrera aux êtres humains des responsabilités envers eux-mêmes, envers autrui et envers le monde. Il y ajoute que, parmi les biens d'ordre supérieur, outre la jouissance de la liberté, on trouve les possibilités d'acquisition et d'accroissement des connaissances, donc une responsabilisation collective plus grande de l'humanité quant à son sort. S'il y a un Dieu, on peut s'attendre à ce qu'il permette à certains maux de se produire²⁴. Lesquels ? Pour répondre aux critiques wolffiennes, il faudra montrer que ces maux sont du même genre que ceux qu'on déplore pour aller du monde à Dieu.

La classique *free-will defence* (défense par le libre arbitre) consiste alors à affirmer qu'il serait contradictoire que Dieu nous confère le libre-arbitre tout en s'assurant que nous n'en userons jamais pour faire le mal. La capacité de nuisance est le corrélat logiquement nécessaire d'une vraie responsabilité envers autrui. C'est le principe d'une défense par le libre-arbitre. L'existence de penchants mauvais (donc d'un certain mal) est une condition nécessaire pour qu'un agent rationnel ait la possibilité de choisir entre le bien et le mal (c'est la possibilité, non l'actualité du mal qui est ici la condition d'un grand bien). La souffrance que je subis est évidemment un mal moral, mais c'est elle qui permet à autrui d'exercer sa responsabilité envers moi. Notre vulnérabilité, notre accessibilité à la souffrance (qui implique que je souffre effectivement si vous faites le mauvais choix) signifie que vous n'êtes pas seulement un pilote dans un simulateur de vol, où les fautes qui sont faites sont sans conséquence. L'existence humaine n'est pas un jeu vidéo. Pour donner une vraie responsabilité à mon aîné, je dois accepter d'exposer mon cadet, et si, lorsque je prétends confier à l'aîné la garde de son frère, je passe mon temps à les surveiller derrière un miroir sans tain et que j'interviens dès que l'aîné rudoie son frère ou lui prends son goûter, je ne lui confie en fait aucune responsabilité. Un monde de marionnettes sans responsabilité morale eût été plus pacifique. Eût-il été préférable ? Car Swinburne ne conteste pas que cette

²³ La suite de cet alinéa est un résumé du chapitre « *Why God allows evil ?* » de *Is there a God ?*, dans Richard Swinburne, *Y a-t-il un dieu ?*, trad. P. Clavier, Paris, Ithaque, 2009.

²⁴ « *It is no objection against theism that God allowed something bad to occur, in order to achieve some good, when he could have achieved the good by allowing a different but equally bad state to occur instead* » (R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, *op. cit.*, p. 12).

exposition d'autrui à une souffrance pour laquelle autrui (le petit frère) ne s'est pas porté volontaire, reste choquante. Mais Swinburne remarque que contrairement au médecin qui prévient son patient des effets secondaires d'un traitement ou des dommages collatéraux qu'une opération peut entraîner, et qui lui demande son consentement éclairé, Dieu ne peut pas demander à ses créatures si elles acceptent d'être créées dans un monde où la responsabilité morale des uns peut s'exercer aux dépens les plus horribles des autres. Le bienfait d'exister peut paraître neutralisé, voire anéanti, par certaines conditions d'existence, mais il y a une limite à la dose de souffrance que Dieu permet à un homme d'endurer, fût-ce pour la préservation d'un bien supposé plus grand. Par ailleurs, le mal naturel provoque une recherche de la connaissance et de la maîtrise des processus et des lois qui le produisent. Sans de tels maux, aucun équipement de sécurité, aucune technique de protection thermique, sanitaire, etc. n'aurait vu le jour. Swinburne affronte alors l'objection : Dieu aurait pu nous donner directement les connaissances requises pour que nous exercions notre responsabilité. Il répond qu'une communication immédiate avec Dieu sur les conséquences de nos actes inhiberait fortement nos décisions et notre autonomie. (C'est la notion de distance épistémique). Par ailleurs, l'acquisition de connaissances par essais et erreurs et par coopération avec autrui est un bien qui inclut des maux, mais sauvegarde la pleine responsabilité de l'être humain dans la conduite de sa vie. L'occurrence de maux naturels fournit également l'occasion d'actes excellents (dévouement des sauveteurs, réaction de courage ou de peur, de révolte ou de résignation, de compassion ou d'indifférence, etc.). Swinburne affirme que si les biens occasionnés par la permission de certains maux ne suffisent pas à neutraliser l'objection du mal, ils contribuent du moins à diminuer les charges retenues contre Dieu. Swinburne admet cependant qu'une théodicée de la compensation (consolation post-mortem des personnes ayant enduré des souffrances particulièrement intolérables ou démesurées) peut, voire doit, compléter cette défense par le libre-arbitre.

Une théodicée sans entrailles ?

Le procès qu'on fait souvent aux théodicées est d'envisager des scénarios de compatibilité logique là où une réponse compassionnelle est requise. Il se trouve que Swinburne est parfaitement au fait de ce reproche :

Inévitablement, toute tentative d'élaborer une théodicée, d'où qu'elle vienne, aura l'air de manquer de cœur, voire d'être totalement insensible à la souffrance humaine. Nombreux sont les théistes qui, comme les athées, pensent que toute tentative d'élaborer une théodicée manifeste une approche immorale de la souffrance. Il ne me reste plus qu'à demander au lecteur de croire que je ne suis pas totalement insensible à la souffrance humaine, et que mes opinions sur l'agonie par empoisonnement, le viol d'enfants, la perte d'un parent, l'emprisonnement solitaire, et l'infidélité conjugale sont celles de n'importe qui d'autre. Certes, en aucun cas je ne recommanderais à un pasteur de donner à lire ce chapitre aux victimes d'une détresse imprévue, pour les consoler dans les moments les plus durs. Non pas parce que ces arguments seraient faux, mais seulement parce que la plupart des gens, plongés dans la détresse, ont besoin de compassion, pas de discussion. En attendant le problème reste entier de savoir pourquoi Dieu permet le mal²⁵.

C'est là encore le problème de la « théodicée du retour ».

La théodicée de Swinburne assume, comme toutes les théodicées qui ne font pas l'autruche, que les souffrances permises par Dieu dépendent bel et bien de Dieu, et qu'il serait en son pouvoir à tout moment d'y mettre fin. Si Dieu n'est pas pénalement coupable des actes de torture, il garde la responsabilité morale de la permission de ces actes. Mais les empêcher purement et simplement serait mettre fin du même coup à la valeur morale de l'existence humaine. Swinburne prend le taureau par les cornes : la permission du mal moral, dont la possibilité est une condition nécessaire de l'exercice conséquent du libre-arbitre, et d'une responsabilité morale réelle, suppose qu'on en puisse dire que tout compte fait, même ce faisant, Dieu reste bienfaisant²⁶. Et là, la partie n'est pas gagnée. Y a-t-il oui ou non compensation de toutes les souffrances ? Dieu est-il vraiment, tout compte fait, le bienfaiteur équitable de ses créatures ?

La révolte d'Ivan : l'insuffisance du montant compensatoire

Nous trouvons le paradigme de cette interrogation dans le célèbre chapitre du Livre V des *Frères Karamazov*, où dans une discussion fébrile avec le doux Aliocha, Ivan commence par affirmer un Impératif de Compensation ; il envisage même, à la

²⁵ R. Swinburne, *Y a-t-il un dieu ?*, op. cit., p. 93-94.

²⁶ "It is permissible to use someone for the good of others if on balance you are their benefactor, and if they were in no position to make the choice for themselves" (Swinburne 1998, p. 233). En sens contraire, Marilyn McCord Adams distingue : "the value of a person's life may be assessed from the inside (in relation to that person's own goals, ideals, and choices) and from the outside (in relation to the aims, tastes, values, and preferences of others) . . . My notion is that for a person's life to be a great good to him / her on the whole, the external point of view (even if it is God's) is not sufficient" (Marilyn McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1999, p. 145).

façon de Marmeladov dans *Crime et Châtiment*, l'Avènement de la Compensation : « un jour la mère et l'enfant pardonneront au bourreau et tous donneront raison à Dieu ». Mais Ivan s'avise que ce droit de pardonner (le mal commis, ou certains maux commis) n'existe pas : 1°) la mère n'a pas le droit de pardonner au bourreau de son enfant ; 2°) même si l'enfant lui aussi pardonnait au bourreau, la mère n'aurait pas pour autant le droit de pardonner. Cela implique l'impossibilité de la Compensation. La mère et l'enfant croiront peut-être pardonner au bourreau, mais si ses crimes sont impardonnables, la mère et l'enfant en seront pour leurs frais²⁷... Autrement dit, Ivan a beau envisager une solution au problème du mal (l'avènement de la compensation par le pardon), il la refuse comme réponse. L'idée est que le pardon suscité par Dieu resterait extérieur à la souffrance endurée, ou qu'il ne justifie pas celle-ci. Il ne la vaut pas, comme le dit Ivan.

On l'a vu, Francis Wolff considère que les négations relatives du mal offrent une solution faible au problème : « Sans tyrannie, dites-vous, pas de résistance. Certes. Mais fallait-il, pour la gloire d'une poignée de résistants, un si grand crime et autant d'innocents persécutés sans possibilité de résistance ? »²⁸. Wolff concède :

Va, à la rigueur, pour le principe général : que le bien ne soit pas possible sans l'existence d'un certain mal, soit [disons plutôt que certains biens : la liberté, le courage, la force d'âme, etc. impliquent l'occurrence de certains maux]. Mais dans le détail, il y a toujours trop de maux, beaucoup trop²⁹.

²⁷ Fédor Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, trad. du russe par Henri Mongault, postface de Pierre Pascal, précédé de « Dostoïevski et le parricide » par Sigmund Freud, Paris, Gallimard, (1935, réimp. coll. « Folio classiques », 1994, p. 341-342, Livre V, ch. 4 « La révolte » : « Ce qu'il me faut, c'est une compensation, sinon je me détruirai. Et non une compensation quelque part, dans l'infini, mais ici-bas, une compensation que je voie moi-même. [...] Je veux être présent quand tous apprendront le pourquoi des choses. [...] Je comprends comment tressaillira l'univers, lorsque le ciel et la terre s'uniront dans le même cri d'allégresse, lorsque tout ce qui vit ou a vécu proclamera : "Tu as raison, Seigneur, car tes voies nous sont révélées !", lorsque le bourreau, la mère, l'enfant s'embrasseront et déclareront avec des larmes : "Tu as raison, Seigneur !" Sans doute alors, la lumière se fera et tout sera expliqué. [...] je me refuse à accepter cette harmonie supérieure. Je prétends qu'elle ne vaut pas une larme d'enfant, une larme de cette petite victime qui se frappait la poitrine et priait le "bon Dieu" dans son coin infect ; non, elle ne les vaut pas, car ces larmes n'ont pas été rachetées. Tant qu'il en est ainsi, il ne saurait être question d'harmonie. Or, comment les racheter, c'est impossible. Les bourreaux souffriront en enfer, me diras-tu ? Mais à quoi sert ce châtement puisque les enfants aussi ont eu leur enfer ? D'ailleurs, que vaut cette harmonie qui comporte un enfer ? Je veux le pardon, le baiser universel, la suppression de la souffrance. Et si la souffrance des enfants sert à parfaire la somme des douleurs nécessaires à l'acquisition de la vérité, j'affirme d'ores et déjà que cette vérité ne vaut pas un tel prix. Je ne veux pas que la mère pardonne au bourreau ; elle n'en a pas le droit. Qu'elle lui pardonne sa souffrance de mère, mais non ce qu'a souffert son enfant déchiré par les chiens. Quand bien même son fils pardonnerait, elle n'en aurait pas le droit. Si le droit de pardonner n'existe pas, que devient l'harmonie ? Y a-t-il au monde un être qui ait ce droit ? ».

²⁸ F. Wolff, « Le mal », art. cit., p. 195, repris dans « Quel Dieu, Quel mal ? », art. cit., p. 183.

²⁹ *Ibid.*, p. 200 (repris dans F. Wolff, « Quel Dieu, Quel mal ? », art. cit., p. 183).

Cette appréciation a évidemment une valeur compassionnelle inestimable, mais si on veut en faire un argument, elle prête le flanc à une objection : où serait la limite à ne pas dépasser, la goutte de sang qui fait déborder le vase de l'incompétence divine ? Swinburne n'est pas étranger à cette réaction puisqu'il écrit : « La question de savoir si ces biens sont suffisamment grands pour justifier les mauvais états de choses qu'ils rendent possibles est le problème crucial du mal »³⁰.

La question du seuil

La théodicée de Swinburne a mauvaise réputation. Entre autres, on lui reproche une instrumentalisation cynique des souffrances humaines, quand il affirme, par exemple, qu'une personne irradiée de plus à Hiroshima aurait représenté une occasion supplémentaire de courage dans l'adversité, de dévouement à la personne, « d'engagement contre l'armement nucléaire et l'expansion impérialiste », et même d'accroissement de nos connaissances médicales... Affirmation d'autant plus choquante qu'elle est bien réfléchie. Swinburne commence en effet par admettre, pas moins que Wolff, comme on vient de le voir, qu'« il y a toujours trop de maux, beaucoup trop » :

Trop nombreux et pénibles sont les maux naturels censés servir une fin bonne comme offrir aux êtres humains des opportunités de réaction compassionnelle ou courageuse ou d'exercice de l'investigation inductive rationnelle. [...] Si Dieu existe, pourra-t-on objecter, n'a-t-il pas accordé aux humains une trop large responsabilité ? N'a-t-il pas infligé trop de souffrance à trop de personnes (et d'animaux) à seule fin de rendre possible l'exercice de libres décisions leur permettant de se transformer eux-mêmes en profondeur, de s'influencer mutuellement et de changer le monde sur la base de connaissances obtenues par l'investigation rationnelle ? Aucun Dieu, objectera-t-on, n'aurait dû permettre la Grande Peste, le tremblement de terre de Lisbonne, la Shoah, Hiroshima. J'avoue avoir dès l'abord beaucoup de compréhension pour l'objection selon laquelle, si Dieu existe, il a dépassé toute limite. Cette objection semble bien avoir du poids contre l'existence de Dieu ³¹.

Néanmoins il poursuit :

Mais en réfléchissant, je me rends compte que l'élimination de chaque mal réel ou virtuel se traduit par l'élimination d'un bien actuel. Le moindre accroissement du nombre de maux réels ou virtuels produit une augmentation certaine du nombre de biens réels ou virtuels. Supposez qu'une personne de moins ait été irradiée par la bombe d'Hiroshima.

³⁰ R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, *op. cit.*, p. 239.

³¹ R. Swinburne, *La Probabilité du théisme*, trad. P. Clavier, Paris, Vrin, 2004, réimp. 2015, p. 332.

C'eût été une occasion de moins de manifester courage et compassion, un élément d'information en moins sur les effets des radiations atomiques, moins de personnes (les proches de la personne irradiée) décidées à s'engager contre l'armement nucléaire et l'expansion impérialiste.

Aussi maladroite, déplacée, voire inhumaine ou insultante que paraisse une telle réflexion, elle n'en soulève pas moins une question redoutable : celle d'un seuil de tolérance. Existe-t-il un nombre de victimes ou un degré d'atrocités en-deçà desquels on pourrait dire : « Dieu peut encore avoir des raisons de ne pas intervenir, il a créé certains êtres libres, etc. » ; mais au-delà desquels on devrait conclure : « désormais nous savons que Dieu est impuissant face au mal » ? Y a-t-il une goutte de sang qui ferait déborder le vase de la colère divine, déclenchant une intervention jugée jusque-là inutile ? C'est pourtant bien ce que sous-entendent tous ceux qui disent, qu'après Auschwitz, ou après Hiroshima, Dieu aurait dû intervenir, et concluent de sa non-intervention à son impuissance, ou même à sa méchanceté, ou encore à son inexistence.

Qu'en est-il alors de la nème victime ou de la nème dent arrachée sous la torture, si seules les $n+1$ èmes décident qu'on est passé du bord de l'abîme au fond de l'abîme ? Les n premières victimes comptaient donc pour du beurre ? C'est là que serait l'instrumentalisation. D'après ce calcul macabre, Dieu pourrait se prévaloir d'un quorum insuffisant de souffrances... En eux-mêmes, le nombre de victimes et l'intensité des souffrances ne sont pas des paramètres décisifs du problème de la théodicée. C'est bien ce que revendique Swinburne : le problème du mal n'est pas rendu plus aigu par l'alourdissement du bilan. Il est démultiplié. Mais c'est le même problème : on ne voit pas pourquoi il se poserait seulement à partir de $n+1$ victimes, et s'il ne trouve pas de solution dans ce cas, on ne voit pas pourquoi il en aurait une pour les n précédentes. Il ne s'agit évidemment pas de nier la spécificité de l'extermination des Juifs d'Europe, entreprise de déshumanisation unique en son genre. Le problème est celui de la permission du mal par un dieu supposé tout-puissant. C'est le problème du « retour », pas celui du nombre. Et Wolff le sait bien puisque dans la mise en cause de l'excès des maux, ce n'est pas le nombre de victimes innocentes qui compte, c'est l'absence de lien entre ce nombre (effarant) et la justification de sa permission. Il rejoint alors Swinburne pour qui une souffrance non-compensée serait un argument dirimant contre l'existence de Dieu.

L'homogénéité du mal

La réflexion de Francis Wolff sur le problème de la théodicée oblige à regarder en face ce qu'il a appelé le problème du retour. Passer (ou fuir) du monde à Dieu : c'était la « théodicée de l'aller ». Si la solution de l'impuissance divine ne tient pas, alors il faut regarder en face le problème : c'est Dieu qui arme la main du bourreau et lui prête vie.

Le fait que Dieu crée un monde d'agents libres ne l'exonère pas de la responsabilité du mal (même s'il est moralement innocent du mal commis).

Cette figure correspond à ce que Francis Wolff range sous la rubrique de « Négation relative de la toute-puissance divine : Dieu n'est pas cause de ce qui est causé par ceux qu'il cause »³². C'est « la solution monothéiste la plus puissante » qu'il attribue à Saint-Augustin et également à Richard Swinburne. Si Wolff passe rapidement sur les difficultés bien connues de cette théodicée³³, c'est parce qu'il pense repérer « sa vraie faiblesse » : « Il fallait expliquer la souffrance, et surtout les immenses souffrances inutiles et injustes, celles à cause desquelles on invoque le bon Dieu et tous les saints du paradis. On n'explique rien de cela mais seulement le péché » (Wolff 2010, p. 184). Or, on a essayé de le monter, l'octroi du libre-arbitre à des créatures humaines ouvre de fait la possibilité d'en user de manière à provoquer des souffrances. Le lien entre mal commis et mal subi, entre péché et souffrance est donc établi, sans lourd présupposé théologique. Quelle que soit la qualification « théologique » d'un mauvais usage du libre arbitre, dès lors qu'il produit de la souffrance, il est un mal en relation avec ce que doit endurer la victime souffrante. Ce que Wolff est d'ailleurs prêt à reconnaître, avec Swinburne qu'il résume : « la possibilité de souffrir et de faire souffrir les autres par leurs actions accroît la responsabilité des hommes – et donc la valeur de leur liberté ». Quant à « la souffrance naturelle, amoral, qui ne dépend pas de l'action des hommes » (Wolff 2010, p. 185), Wolff s'en prend à l'argument de Swinburne pour qui cette souffrance naturelle est une condition nécessaire pour que nous puissions exercer le choix de faire souffrir quelqu'un. Wolff demande (courtoisement) s'il ne s'agit pas là d'une argutie. Examinons. Sans l'expérience de la souffrance physique, comment avoir seulement l'idée de faire souffrir quelqu'un ? Si je n'éprouvais aucune douleur, ou si les

³² F. Wolff, « Le mal », art. cit., p. 205.

³³ Parmi lesquelles : « Comment Dieu peut-il créer un être doté d'un pouvoir qui lui échappe ? » (« Quel Dieu, Quel mal ? », art. cit., p. 184). Mais cette difficulté n'est pas nécessairement dans le cahier des charges de la théodicée. Le fait que Dieu, visiblement, n'exerce pas souvent sa puissance pour retenir la main du tortionnaire, ne signifie pas que Dieu ne le puisse pas. Ce qui rend, il est vrai, d'autant plus aigu le problème de sa responsabilité indirecte dans la permission du mal.

rare douleurs éprouvées étaient déconnectées de tout processus causal, comment pourrais-je menacer quiconque d'un quelconque mal ? L'expérience d'avoir mal serait donc une condition nécessaire de l'intention de faire du mal, et a fortiori du passage à l'acte. Swinburne brouille-t-il la distinction entre souffrance physique et méchanceté morale ? Essayons de concevoir des intentions de nuire déconnectées de la possibilité d'infliger des souffrances physiques ! Il en va ici comme d'un monstre enchaîné et réduit à l'impuissance : objet de risée d'un public qui vient satisfaire sa curiosité aux dépens d'un prisonnier. Mais à peine le monstre semble-t-il pouvoir se mouvoir malgré ses chaînes, et manifester une intention de nuire, qu'il est immédiatement perçu comme effrayant. La solidarité causale du mal naturel et du mal moral est rétablie.

Pour le dire cyniquement : sans noyade naturelle, pas de cachot des noyades. Comment apprenons-nous à terroriser ? Comment découvrons-nous ce qui fait du bien ou du mal, à autrui ? Le lien entre maux naturels d'une part, et maux moraux d'autre part, semble bien être autre chose qu'une simple argutie pour garantir l'homogénéité du concept de mal. Wolff a de ce point de vue posé la bonne question à toute tentative de théodicée, et il nous semble qu'en explorant la solidarité du mal éprouvé et du mal commis, et en montrant le caractère indispensable d'une expérience du mal naturel non intentionnel pour que nous puissions avoir l'idée de commettre un mal, Swinburne répond à l'objection wolffienne.

À titre de contre-épreuve, imaginons un monde dans lequel nous serions indemnes de tout mal naturel, invulnérables à toute agression microbienne ou militaire, où aplatis par un bulldozer nous pourrions retrouver notre volume et notre santé en un clin d'œil, comme dans un dessin animé de Tex Avery. Un tel monde, pour plaisant qu'il fût, nous priverait de la responsabilité morale de nos actes, ceux-ci étant tous sans gravité aucune.

Il nous semble donc que la théodicée du retour proposée par Swinburne entre assez bien, malgré qu'il en ait, dans le cahier des charges que Wolff a rédigé en reformulant le problème du mal.

Demeure le problème de la quantité du mal (commis comme subi).

La réponse de l'incarnation

Swinburne note que l'hypothèse d'une compensation post mortem (celle-là même qu'envisage, puis refuse Ivan) est satisfaisante, mais coûteuse (elle est de l'ordre de

l'espérance). Outre les solutions de cohérence logique entre bienveillance d'un Dieu tout-puissant et permission du mal, il existe aussi une réponse cruciale, dont l'appréciation n'est plus seulement de l'ordre de la possibilité logique, mais de l'ordre de l'acceptation d'une donnée historique. Cette réponse, c'est l'incarnation, par laquelle Dieu en personne viendrait partager nos souffrances. C'est « la compensation non quelque part dans l'infini, mais ici bas » tant réclamée par Ivan Karamazov.

Swinburne fait droit à cette réponse, en montrant sa pertinence au moyen de plusieurs comparaisons :

Si Dieu fait souffrir les êtres humains (et les animaux) au point où il le fait, même si c'est dans un bienveillant dessein, ne devrait-il pas, en vertu de sa parfaite bonté partager lui-même nos souffrances ? (Ne serait-ce pas pour lui la meilleure des choses à faire ?) Nous estimons en effet que de bons parents, qui auraient mis leurs enfants à la diète pour raison de santé, se soumettraient aussi très souvent à ce régime (bien qu'eux-mêmes n'aient pas ce problème de santé). Ou encore, s'ils demandent à leurs enfants de jouer avec des petits voisins difficiles mais qui ont un grand besoin de camaraderie, ils se montreront particulièrement amicaux avec les parents de ces voisins (même si ces parents ont moins besoin d'être entourés). Les bons monarques et les bonnes reines partagent les souffrances qu'ils demandent à leurs sujets de supporter dans un but louable (par exemple quand il s'agit de remporter une guerre contre un envahisseur), même si la souffrance du roi ou de la reine n'est pas en elle-même un moyen d'atteindre ce but. S'il nous fait souffrir autant, Dieu doit s'incarner et partager notre souffrance³⁴.

³⁴ *La probabilité du théisme, op. cit.*, p. 333. Cf. « De la même façon, on doit s'attendre à ce qu'un Dieu qui nous impose une certaine dose de souffrance en considération de plus grands biens, s'incarne et partage l'épreuve qu'il nous a imposée » (Swinburne, *Y a-t-il un dieu ?, op. cit.*, p. 119). Voir aussi *Revelation, From Metaphor to Analogy*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 83, qui développe cette considération : « *If God has made a world in which we may suffer (in consequence both of the actions of others and of the operation of natural processes), being good, he would do this only if it provides some good for the sufferers or for others. I believe that all the evils of the world are the necessary means to great goods. For example, my availability to suffer gives to other people the great moral responsibility for choosing freely whether to hurt me or benefit me. Unless God allowed them to succeed in hurting me if they so choose, they would not have any great responsibility for me —it would have been predetermined that all would go well with me, whatever choices others made. And so he allows me to suffer when they do so choose. And God allowing me to suffer or causing me to suffer in some other way gives me the opportunity to deal bravely with my suffering and thereby form a courageous character. I too as a parent may cause a child of mine to suffer for some good cause. For example, suppose that my child and a neighbour's child can eat only food of a certain kind. My neighbour has none of this food, but I have enough to keep both children alive, but not enough to prevent both of them from going hungry if I give my neighbour enough of the food to keep his child alive. In this situation, in order to save the life of my neighbour's child, it is good that I should not give my own child enough food to save him from hunger. But if that is what I do, I have a duty to identify with my child's suffering. That means that I must share her suffering, show her that I am doing so, and show her that I believe the suffering to be worthwhile; and that means that I must bear it bravely. I will do this by going hungry myself, even though I can eat other kinds of food of which I have plenty, and I must do it without grumbling. Analogously, if God causes humans to suffer for a good cause, he must identify with us by sharing bravely the sort of human life and death which involves suffering. And he must provide us with the information that a certain suffering human was God Incarnate* ».

La réponse de l'Incarnation ouvre une solution conceptuelle à la compensation ici et maintenant. Mais l'acceptation de cette réponse (qui passe par la reconnaissance que c'est Dieu fait homme qui souffre la passion en communion avec toutes les souffrances de tous les temps) relève de l'acte de foi. Et elle ne manque pas de soulever une interrogation wolffienne : la souffrance portée par le dieu en croix est-elle vraiment celle de toutes les victimes de toutes les calamités ? « L'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde » en ôte-t-il les calamités naturelles ? On voit combien l'interrogation wolffienne garde toute sa pertinence.

Conclusion

En confrontant la critique de toute théodicée de Francis Wolff à la théodicée du retour proposée par Swinburne, nous n'entendons pas clore un débat, mais remercier celui qui en France, l'a rouvert.

La théodicée du retour proposée par Swinburne requiert de comprendre le mal comme épreuve permise. Comprendre ne veut pas dire accepter, et outre la discussion théorique, il y a place pour le refus psychologique (celui d'Ivan Karamazov, ou de Francis Wolff). Le problème est celui de la compensation, pas du nombre d'épreuves ou de leur intensité. L'effort de Swinburne consiste à élaborer une théodicée dans laquelle toute vie, même la pire, puisse être considérée comme valant la peine d'être vécue. Que de très nombreuses vies se soient déroulées dans un cortège ininterrompu de souffrances est un fait traumatisant (plus pour les victimes que pour nous qui réfléchissons à tête reposée sur leur sort). Que leur existence ne soit pas désirable ne signifie pas qu'elle est sans valeur. Ce serait justement donner raison aux bourreaux. En rappelant qu'il vaut mieux subir l'injustice que la commettre, ou que l'amour de l'ennemi est une possibilité offerte à la victime, on n'instrumentalise pas sa souffrance. On pose une question, dont la réponse relève de la confirmation empirique, donc du témoignage de celles et ceux qui sont plongés au fond de l'abîme pendant que nous restons au bord.

En interrogeant l'univocité du concept de mal (le mal subi que nous déplorons et qui peut motiver notre demande d'exfiltration est-il le même que le mal commis dont nous réclamons la demande d'explication ?) et celle du concept de Dieu (la notion de Providence rédemptrice procède-t-elle de la même démarche que celle de Cause créatrice ?), Francis Wolff ne s'est pas contenté de « revisiter », comme on dit, le

problème de la théodicée. Il ne s'est pas contenté de discuter telle ou telle solution (ce qu'il fait néanmoins çà et là). Il réécrit le cahier des charges de toute théodicée digne de ce nom. C'est loin d'être mal.

Bibliographie

Dostoïevski Fédor, *Les Frères Karamazov*, trad. du russe par Henri Mongault, postface de Pierre Pascal, précédé de « Dostoïevski et le parricide » par Sigmund Freud, Paris, Gallimard, 1935, réimp. coll. « Folio classiques », 1994.

McCord Adams Marilyn, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1999.

Rowe William, « The problem of Evil and some varieties of Atheism », *American Philosophical Quarterly*, 16/ 4, 1979, p. 335-341.

Swinburne Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Swinburne Richard, *Revelation, From Metaphor to Analogy*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

Swinburne Richard, *Y a-t-il un dieu ?*, trad. P. Clavier Paris, Ithaque, 2009.

Swinburne Richard, *La probabilité du théisme*, trad. P. Clavier, Paris, Vrin, 2015 [2004].

Wolff Francis, « Le mal », dans Denis Kambouchner, *Notions de philosophie*, vol. III, Paris, Gallimard, coll. « Folio-Essais », 1995, p. 151-219.

Wolff Francis, « Quel Dieu, Quel mal ? », dans Antoine Grandjean (éd.), *Théodicées*, Zürich / New York / Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2010, p. 171-188.

Post Scriptum : Swinburne le sulfureux

Dans une interview de 2012 intitulée « Pourquoi Dieu a-t-il permis Auschwitz, Mr Swinburne ? »³⁵, Swinburne déclarait : « les victimes ne peuvent nier qu'elles ont de quoi être reconnaissantes ; en effet, dans la situation atroce qui est la leur, si elles font de bons choix, elles peuvent accéder à la sainteté. En cela [et il faut bien sûr comprendre : en cela seulement] les victimes d'Auschwitz ont reçu un grand cadeau de Dieu. Par ailleurs, leur vulnérabilité même confère aux gardiens la possibilité d'opter pour la compassion, un choix qu'ils ont hélas ! été rares à faire » (p. 56). Le principe qui éclaire cette déroutante valorisation de l'état de victime est le suivant : « la véritable

³⁵ *Philosophie magazine*, n°65, décembre 2012- janvier 2013, p. 54-57.

bénédition, explique Swinburne, ce n'est pas seulement d'être heureux et responsables, mais être utiles à autrui, si ce n'est par nos actes, du moins par ce que nous endurons » (p. 56). L'éditorialiste qui présente l'interview s'empresse de diagnostiquer une réponse « aberrante, inacceptable » (p. 54), un « autisme de la raison » et proclame « qu'après Auschwitz, la réaffirmation d'un Dieu tout-puissant l'engage manifestement dans une dérive éthique atterrante. Une désinhibition inquiétante du dogmatisme chrétien ? ». Swinburne est accusé de faire la leçon aux victimes d'Auschwitz : « Comment un philosophe, sur la base d'un développement qui se présente comme rationnel, parvient-il à affirmer que les victimes d'Auschwitz auraient dû faire preuve de sollicitude envers leurs bourreaux dans les camps de la mort ? » ou « auraient dû remercier Dieu d'avoir eu la possibilité d'éprouver de la charité pour leurs bourreaux » (encart, p. 57). Mais Swinburne ne dit jamais que les victimes auraient dû faire preuve de sollicitude envers leurs bourreaux ou remercier Dieu. Il se limite à écrire que les victimes « peuvent entretenir du ressentiment, ou être reconnaissantes d'avoir survécu et manifester de la sollicitude pour leurs bourreaux » (p. 56). L'enjeu est ici de revendiquer la valeur morale de la vie des victimes, dont Swinburne refuse de considérer qu'elle n'est pas digne d'être vécue, ce qui serait justement donner raison aux bourreaux. Il poursuit : « Je ne trouve pas aberrant que l'on manifeste de la sollicitude pour ses persécuteurs. Si vous me donniez le choix d'être une victime ou un gardien de camp de concentration, je n'hésiterais pas. Cela devait être horrible d'être gardien à Auschwitz. » (p. 56). L'éditorialiste dénie toute valeur à cette proposition (« Hors de tout contexte réel, cette affirmation n'a aucune valeur » p. 57) et accuse Swinburne d'appliquer « sans nuance l'éthique chrétienne, selon laquelle il faut aimer son prochain, même son ennemi ». Or, sur ce terrain-là, il est possible que l'histoire donne raison à Swinburne (Kolbe, Etty Hillesum, Edith Stein). Il n'est que de se reporter au témoignage d'une sinti autrichienne survivante d'Auschwitz : « Si nous avons dû haïr nos bourreaux, nous serions morts de haine » (Ceija Stojka). Aussi l'éditorialiste change-t-il son fusil d'épaule et considère que « Cette lecture chrétienne d'un événement qui a d'abord touché le peuple juif manifeste une forme d'impérialisme théologique ». Mais ce procès d'étiquette est vain : ou bien l'amour des ennemis est une véritable réponse au problème du mal (et il n'est pas l'apanage du christianisme), ou bien il faut reconnaître que L'Empire du mal est le plus fort et, pourquoi pas, passer du côté obscur de la force... Car s'il est faux qu'il vaut mieux être victime que bourreau, alors c'est qu'il vaut mieux être bourreau : est-ce la morale de *Philosophie magazine* ?... En outre, seule une lecture

superficielle de la tradition juive, la réduisant à la loi du talion, peut l'opposer à l'amour des ennemis : « Si tu aperçois l'âne de ton ennemi accablé sous le poids d'une charge, n'hésite pas à lui apporter ton aide au contraire. » (Exode 23, 5.), « Si ton ennemi succombe, ne t'en réjouis pas. S'il trébuche, n'en tressaille point, Dieu verrait cela d'un très mauvais regard ». (Proverbes 24,17.) « L'homme dont les voies sont agréables à Dieu, vivra en paix, réconcilié même avec ses ennemis. » (Proverbes 16, 7). Le Talmud préconise : « Sois plutôt le persécuté que le persécuteur ». Jean-Marc Chouraqui³⁶ relève encore dans le Talmud: « Aidez votre ennemi avant votre ami. » (Taim. Baba Metzia 32b.) Dans la lettre d'Aristée (écrit judéo-alexandrin antérieur à l'ère chrétienne) on demande de « montrer de l'amour envers les ennemis ». Et un écrit classique de la tradition juive déclare : « Qui est l'homme fort ? Celui qui fait de son ennemi un ami » (Aboth de Rabbi Nathan XXIII). Il est donc hasardeux d'opposer l'éthique chrétienne à l'éthique : Chouraqui souligne « combien Jésus témoigne bien de l'éthique des Maîtres de son temps, essentiellement des Pharisiens comme Hillel ». Swinburne n'a donc pas plaqué une éthique chrétienne de l'amour des ennemis sur l'expérience de la victime. Cette éthique est une possibilité universelle, solidement attestée et documentée au cours de l'histoire... Au moment d'aborder le problème du mal dans l'interview de *Philosophie Magazine*, p. 56 : « Avant de répondre, je préciserai un point. Un philosophe qui, comme moi, s'efforce de justifier les actions de Dieu met sa sensibilité de côté. Je donne peut-être l'impression de traiter cette question avec détachement, mais soyez assuré qu'elle me tient à cœur ». Puis Swinburne affirme : « Dans le cas d'Auschwitz, Dieu a confié de grandes responsabilités non seulement à Hitler mais à ses partisans et à tous les hommes qui, pendant des siècles, ont abusé de leurs responsabilités en laissant s'installer l'antisémitisme. En conséquence, un grand nombre de gens ont terriblement souffert. C'est le prix à payer pour avoir donné aux hommes le libre arbitre et des responsabilités envers autrui. » Et il ajoute que cela ne concerne pas seulement les bourreaux, qui exercent ces choix destructeurs, mais aussi les victimes. C'est là que commence la polémique sur le sort des victimes, meilleur que celui des bourreaux... On peut aussi rappeler que Swinburne reste ouvert aux arguments en sens contraire et déclare pour finir que si une victime innocente devait souffrir pour l'éternité, alors ce mal non compensé serait une objection dirimante contre l'existence d'un Dieu bon et tout-puissant.

³⁶ « L'éthique et la loi, Les Evangiles, le Talmud et l'histoire », *Pardès* 1/2001 (N° 30), p. 71-83 - url : www.cairn.info/revue-pardes-2001-1-page-71.htm. DOI : 10.3917/parde.030.0069 \

Accuser Swinburne de transformer « l'horreur en occasion de sainteté » (encart p. 57) est profondément injuste. Ce n'est pas Swinburne qui décrète dogmatiquement que, dans l'épreuve, la victime a l'occasion de se montrer plus grande et noble que son bourreau. C'est une question de fait et non « une absence totale de conscience historique » (encart, p. 57). À moins de récuser la nuée de témoins d'Épictète à Simone Weil, sans oublier le témoignage de tant de détenus, de résistants, les figures de Gandhi, M.L. King, N. Mandela, ou plus récemment les « vous n'aurez pas ma haine ».

Je conclus donc qu'il vaut mieux chercher à comprendre la théodicée de Swinburne, plutôt que la couvrir d'insultes. S'il faut brûler Swinburne, il faut aussi brûler (à titre posthume) Socrate, Épictète, Marc-Aurèle, Sénèque, Jésus, Etienne, Laurent, François d'Assise, Dietrich Bonhoeffer, Simone Weil (*L'amour de Dieu et le malheur*, 1942), Etty Hillesum, Gandhi, Takashi Nagai (le Gandhi japonais de Nagasaki), Mandela, Cyprien et Daphrose Rugamba, les martyrs du Rwanda. Affirmer qu'il vaut mieux être victime que bourreau, ce n'est pas affirmer qu'il fait bon être victime (à moins de présupposer qu'il fait bon être bourreau). C'est suggérer qu'il existe d'autres biens que le simple avantage d'être du « bon » côté des barbelés. Ce que révèle cette rapide condamnation de la théodicée de Swinburne, c'est au fond notre appétence pour de tranquilles jouissances à l'abri du malheur : *suave mari magno*.

Francis Wolff, lui, n'est pas tombé dans ce panneau.