Remarques sur la théodicée

Autor(en): **Secretan, Philibert**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **45 (1986)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-883106

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 45/1986

PHILIBERT SECRETAN

Remarques sur la théodicée

Cette contribution ne prétend à rien de plus que de systématiser quelques remarques sur le thème de la théodicée. «Remarque» signifie très exactement que les «marques» sont données, et qu'il s'agit au mieux de les souligner, d'en ombrer au besoin le dessin, de repasser par le chemin porteur de repères décisifs. Ces «marques» sont au moins au nombre de trois: Le *Livre de Job* et la littérature théologique qui en découle; la *Théodicée* rationaliste de Leibniz et la réponse que lui apporte Kant dans son essai de 1791; les liens serrés qui lient au problème du Mal «injustifiable» l'*athéisme moderne.* Ces trois «marques», ou ensembles de repères, mettent par ailleurs en évidence les déplacements, problématiques et historiques, d'un thème dont il faudra se demander s'il conserve une unité de fond, et si oui, comment rejaillissent, à ces différentes étapes, des motifs apparemment tombés, d'époque en époque, en désuétude.

1. *Le Dieu jugé*

On rappellera d'abord – rappel sans doute nécessaire – que la notion de «théodicée» renvoie à des situations de jugement où Dieu est sommé de se justifier, ou se trouve défendu par un avocat plaidant sa cause devant le tribunal de la Raison. Comme l'écrit Kant dans l'*Insuccès de tous les essais philosophiques de théodicée:* «On donne le nom de théodicée à la défense de la très haute sagesse du Créateur contre les reproches que la raison lui adresse des malfaçons du monde. On appelle cela plaider la cause de Dieu (...) Le promoteur d'une théodicée consent par définition à ce que l'affaire soit soumise au tribunal de la raison; il s'engage, comme avocat de la défense, à disculper son client par une réfutation en règle des griefs de l'accusation»[1].

Toute définition de la théodicée qui sort de ce cadre judiciaire donne à la notion une extension abusive. C'est notamment le cas lorsqu'on identifie, au moins pratiquement, théodicée et théologie naturelle[2]. On verra toutefois que cette acception large de «théodicée», comprenant les preuves de l'existence de

[1] Vrin, [3]1967, p.195.
[2] Cf. Lalande, art. Théodicée, B.

Correspondance: Prof. Philibert Secretan, ch. des Troënes 5, CH-1213 Petit-Lancy

Dieu, n'est pas nécessairement hors de propos. Force nous sera de reconnaître que la négation athée de l'existence de Dieu procède en partie d'un dossier qui pourrait porter la mention: «Affaire Dieu». On verra que la question de la souffrance des innocents y prend une place déterminante.

Pour plus de clarté, on retiendra qu'en tant qu'exercice judiciaire, la théodicée relève de l'art de l'argumentation en situation de défense d'une cause difficile, et que le motif d'accusation est, comme le dit Kant, la «malfaçon du monde», c'est-à-dire la présence d'imperfections – défauts de fabrication et vices de conception – dans l'artefact et le royaume d'un Souverain réputé infiniment sage et tout-puissant, donc responsable de tout ce qui s'y passe. Par ailleurs, la situation que dessine Kant relève d'une manière typique du rationalisme: soit avec Leibniz celle d'une argumentation dogmatique en faveur du Souverain; soit avec Kant celle d'une argumentation critique qui commence par soumettre la raison – c'est-à-dire la faculté de juger et la puissance d'argumenter – à l'épreuve d'un examen de sa compétence théorique.

Ces situations ne sont plus celles de Job, que caractérisent deux données essentielles: a) Job interpelle *directement* Dieu, ne comprenant pas que celui-ci puisse punir un juste; b) Dieu finira par *arbitrer lui-même* le débat qui s'instaure entre Job et ses amis, c'est-à-dire entre l'accusateur fort de son innocence et ceux qui lui font comprendre que nécessairement il a dû commettre quelque mal, sans quoi il ne serait pas puni. Mais cette position rationaliste du problème n'est pas encore, non plus, celle du défi nihiliste ou de la négation athée. Il n'y va que de la sagesse de Dieu, c'est-à-dire d'un attribut du Dieu créateur ou conservateur du monde; d'autres conceptions de Dieu demeurent possibles. Le déisme d'un Voltaire, pour citer un exemple classique, peut se passer du dogme de la Providence.

On voit ainsi que, dans un premier cas de figure, Dieu rend un arbitrage qui éclaire définitivement Job. Dans un second cas de figure, c'est en raisonnant que l'avocat promoteur de la cause de Dieu appelée théodicée défend son «client» (Kant) devant ses accusateurs. Dans le troisième cas – et on y reviendra – la raison n'est plus seulement la manifestation d'une logique supérieure dans laquelle Dieu, d'une certaine manière, se manifeste, ou de l'Ordre auquel il paraît légitime de l'identifier; la raison est la pierre de touche de la possibilité qu'existe, ou que mérite d'exister et d'être reconnu comme existant, un être dont l'injustice – attestée par la souffrance des innocents – doit être considérée comme absolue. Portée à ce niveau ontologique, la confrontation Dieu-Mal va rejoindre négativement le niveau des preuves de l'existence de Dieu: la réalité du Mal absolu rend impossible l'existence du Bien absolu, comme positivement l'idée d'un être parfait rendait nécessaire son existence.

La théodicée relève de la philosophie dans la mesure où ce travail d'avocat ou de juge est une oeuvre de raison, et dans la mesure où, avec Kant, il est

l'occasion de dessiner les limites de la raison. Mais dans la mesure aussi où la théodicée argumente au sujet de Dieu, la philosophie se trouve confrontée à des situations limites ou à des décisions qui engagent son autocompréhension: ou bien elle ramène Dieu à la dimension de l'objet du discours sur l'être et la valeur, ou bien elle se hausse – peut-être indûment – au niveau d'une Raison si générale ou si absolue que s'y inclut la Raison (de) Dieu ou un Dieu-Raison. Ou encore, elle retourne contre les raisons avancées en faveur de Dieu des contre-raisons puisées dans une lucidité dont témoigne sa capacité de révolte, et à des sources où se produit une lumière plus pénétrante que la raison argumentative. Le sens de l'absolu est alors transféré de Dieu à l'Homme, ce qui va ouvrir, comme on le verra plus loin, une étonnante carrière à une *anthropodicée*.

D'un mot, si la théodicée est un cas relativement particulier de la relation entre philosophie et foi, entre raison et religion, elle porte les caractéristiques indélébiles d'une désécurisation de la raison confrontée à une inconnue, ou au contraire d'une prétention à maîtriser l'ensemble du champ de l'esprit. Sur le versant critique, le mal peut paraître incommensurable à la raison; sur le versant du savoir absolu, le mal s'intègre sans reste à la dramaturgie universelle, ou se neutralise au rythme des progrès de l'Humanité. Les hommes ayant à débattre de tout l'humain, ils ont totalement accès au domaine – et aux remèdes – du mal; le mal n'est-il pas en propre l'affaire des hommes?

2. *L'ordre des raisons*

Ces préliminaires étant posés, il devient possible de situer avec plus de précision le niveau de rationalité où se déploient ces trois situations archétypiques de la théodicée.

Dans le cas de Job, l'homme est jeté dans une condition incompréhensible, et révoltante dans la mesure où il croit à la justice de Dieu sans rien avoir à se reprocher. Et invoquant cette justice, ou se fondant sur elle, il est amené à admettre que lui, Job, étant juste, c'est Dieu qui commet une injustice en le jetant dans le malheur. Cette argumentation se heurte à celle de ses amis qui cherchent à le convaincre qu'il est nécessairement pécheur puisqu'il est puni; ce qui paraît une bonne façon de défendre Dieu contre les reproches de Job. Le plan de rationalité est celui de l'équilibre d'une justice punitive, au nom de laquelle c'est soit Dieu soit Job qui furent ou qui sont injustes, la balance des «amis» penchant en faveur d'une juste punition de Job, comme le veut l'ordre des choses et du monde. Entre Dieu et Job il y a égalité devant la Loi, et si Dieu semble avoir la Loi avec lui, c'est en fait cette Loi qu'il va rompre en donnant à Job une «nouvelle existence». Certes, Job va d'abord devoir reconnaître la

disproportion entre les impressions humaines et les calculs qui s'y rattachent, et la réalité vivifiante de Dieu.

Tel, pourrait-on dire, est le contenu sapiential du *Livre de Job*. Que cette même figure devienne ensuite chez Kant le symbole d'une «théodicée authentique», manifeste à la fois la continuité de la problématique et le changement de registre dans lequel va fonctionner la raison. Rappelons l'essentiel de l'approche kantienne. Kant – nous citons toujours l'*Insuccès* – distingue, voire oppose, deux types de théodicée: la théodicée doctrinale et la théodicée authentique. En gros, la théodicée doctrinale consiste à vouloir découvrir dans la nature, «objet d'expérience, l'intention finale de Dieu, laquelle est constamment morale». Kant conteste la possibilité de tirer du monde empirique des propositions de finalité et de valeur (morale), ayant précédemment contesté que l'on puisse construire une théorie ou un dogme des fins ou des intentions de la volonté divine. Le côté par lequel la théodicée est une théologie naturelle est par là même récusé. Reste ce qu'on pourrait appeler une théodicée pratique, ou ce que Kant lui-même nomme une «théodicée authentique».

L'opposition doctrinal/authentique est posée dans le contexte le plus proche possible de la théo*dicée,* celui de la législation, donc de l'ordre juridique. On lit en effet: «Toute théodicée doit être une interprétation de la nature en tant que Dieu y manifeste les intentions de sa volonté. Or, l'interprétation de la formule par laquelle un législateur a exprimé sa volonté doit être ou doctrinale ou authentique. La première est celle qui commente les termes dont le législateur s'est servi; quant à la seconde, c'est le législateur lui-même qui la donne»[3]. On pourrait proposer le terme de «commentaire *autorisé* ou *officiel*» si on transposait dans le domaine politique ce qui ici est éminemment juridique; encore que, le législateur étant le Souverain du monde, l'analogie politique n'est pas déplacée.

Ce que Kant entend faire comprendre, c'est que l'interprétation des intentions divines, assimilées aux volontés d'un législateur, demande, pour être authentique, c'est-à-dire adéquate et conforme, que Dieu lui-même l'authentifie ou la ratifie. Cela se présente d'abord sous la forme négative d'un rejet, de la part du sujet, «de tout grief articulé contre la sagesse divine», rejet qui peut se fonder «sur une décision souveraine de Dieu, ou, ce qui revient au même, sur une sentence de cette même raison qui nous fournit de Dieu, être moral et sage, une idée nécessaire et antérieure à toute expérience». 1) Alors Dieu, par l'organe de notre propre raison, se fait l'interprète de sa volonté manifestée dans la création, *comme* le législateur est présent dans la compréhension de la loi la plus conforme à l'esprit des Lois. Or, on va voir que cet

[3] Kant, op.cit., pp.205–206.

esprit des Lois n'est autre que la Raison dans son intérêt pratique, de même que cette intelligence de la Loi repose sur un a priori: le sens inné de la Loi. En un mot: l'interprète de la création doit cesser d'en scruter les lettres et les signes disproportionnés au sens, pour laisser l'auteur livrer une interprétation qui ne peut être que morale, comme le montre la figure de Job; car seule la raison morale peut avoir une compréhension adéquate de la Raison qui préside à l'Ordre universel.

Kant projette sur Job sa propre problématique: l'imprudence de Job finissant par reconnaître qu'il a parlé de «questions qui sont au-dessus de sa portée», et l'insistance des amis dont les sentences sont spéculativement raisonnables emblêmatisent le propre cheminement de Kant. Job vient ainsi figurer la juste attitude critique et morale dont Kant s'est fait l'interprète, alors que les amis de Job représentent tout le dogmatisme spéculatif et institutionnel que Kant ne cesse de dénoncer: «Et si Job avait comparu devant quelque tribunal de théologiens dogmatiques, devant un Synode, une Inquisition, une assemblée de Vénérables, ou devant n'importe quel Consistoire aujourd'hui, un seul excepté, il aurait été, selon toute apparence, en fort mauvaise posture»[4].

On peut se demander quel est le Consistoire qui ferait exception. Proposer la «raison pratique», comme le fait Pierre Fontan[5], me paraît incompatible avec l'idée d'un Consistoire. L'hypothèse d'un Consistoire *piétiste* me paraît d'autant plus proche que, comme le même auteur le souligne fortement, «ce Job est un *piétiste* par l'insistance sur la libre adhésion de l'homme à son Dieu. Plus précisément, «c'*est un kantien* en acte» puisque «par cette résolution il témoignait qu'il n'appuyait pas sa moralité sur la foi, mais sa foi sur la moralité»[6].

Le mouvement kantien est clair. A l'intérieur du champ de la Raison, la théodicée est déplacée du spéculatif au pratique; plus largement, la théodicée spéculative, dogmatique ou métaphysique, est récusée au profit d'une interprétation philosophique de la figure de Job. Job témoigne de la nécessité de s'en remettre à une sagesse insondable et du caractère essentiellement moral – pureté de coeur, sincérité – d'une conversion comparable à une crise de la raison. Ce mouvement, on l'a vu, a pour axe l'intelligence de Dieu comme législateur, ce qui implique d'entrée de jeu la primauté de la Loi, c'est-à-dire du concept où se lient irrévocablement la sainteté de Dieu et la raison de l'Ordre universel.

Avec Kant, le problème de la théodicée, symbolique dans sa forme biblique, devient un morceau de choix d'une philosophie qui reconduit autour du thème

[4] Kant, op.cit., pp.208–209.
[5] P.Fontan, La Théodicée de Kant, in: Revue Thomiste, 1976, No 3, p.390.
[6] Ibid., p.391.

de la moralité l'effort chrétien de toujours pour concilier foi et raison; et d'une raison qui devient capable – à raison même de la foi – d'entrer dans le processus de son auto-critique.

3. *Dieu existe-t-il?*

Tout autre est le mouvement qui ramène la théodicée du côté des preuves – mais cette fois-ci négatives – de l'existence de Dieu. Je veux parler de ceux qui tirent argument de la «malfaçon du monde» pour dire que Dieu ne peut exister. Alors que le rationalisme en avait tiré deux conclusions apparemment contradictoires, mais au fond convergentes: avec Kant que la prétendue «malfaçon», n'est que le point de départ d'un raisonnement imprudent, avec Leibniz que la malfaçon est le moindre mal nécessaire pour que soit le plus complet possible un Ordre infiniment plus parfait que celui que la sagesse et l'ingéniosité humaines pourraient imaginer ou mettre en oeuvre, ce n'est plus un jugement – déplacé ou renforcé – qui va décider de l'essentiel, mais un mouvement de révolte, fondamentalement volontaire, éventuellement soutenu par une argumentation ontologique empruntant le meilleur de ses effets à la scolastique la plus décidée.

Reprenons quelques aspects essentiels de cette problématique, dont nous empruntons la formulation pertinente à Walter Kern. «Qu'il y a des souffrances et du mal dans le monde, voilà qui n'appelle pas de grands commentaires; ils risqueraient d'en affaiblir la réalité. Mais un aspect vaut pour tous les autres. La souffrance des innocents pousse l'homme Job, de toujours, à se poser la question du *pourquoi* (en son triple sens d'origine, de fin, de cause). Cette question se lève, chargée d'une particulière amertume, devant les souffrances qu'endurent les enfants: non seulement à raison de l'innocence de l'enfant, mais parce que l'enfant est livré à la souffrance sans avoir la possibilité adulte de s'en distancer dans la révolte, la fierté ou la patience. C'est pourquoi la souffrance des enfants fut appelée «le mal absolu». Elle inspire à Ivan Karamazof (Dostoïevski), le cri de protestation contre le monde et son créateur. Albert Camus le reprend à son compte (...).

«La souffrance dans le monde devient un argument contre Dieu, devient le ‹rocher de l'athéisme› (Georg Büchner) contre lequel se briseront toutes les bonnes volontés qui, en matière de théodicée, font des détours et cherchent à se dérober. Tout ce qui dans ce monde est du Mal semble apporter une preuve tangible de la non-existence de Dieu; et cette «preuve par expérience», notre époque qui demande toujours à avoir des preuves expérimentales la trouve plus criante que toute autre. Ici, c'est l'histoire elle-même qui expérimente, et

le résultat de cette expérimentation sur l'homme est négative; elle parle contre l'hypothèse Dieu»[7].

Ce bref panorama de la question permet de discerner deux aspects, certes liés et néanmoins significatifs dans leur différence. Le premier se cristallise autour de l'écart introduit par Ivan Karamazof entre l'idée de Dieu et la réalité du monde. Au chapitre 5, III des *Frères Karamazof,* Ivan scinde je dirais normalement la croyance de tout ce qui est rationnellement vérifiable: «(Dieu) existe-t-il ou non? Ces questions sont hors de la portée d'un esprit qui n'a que la notion des trois dimensions. Ainsi j'admets non seulement Dieu mais encore sa sagesse, son but qui nous échappe; je crois à l'ordre, au sens de la vie, à l'harmonie éternelle». Mais voilà que s'introduit une autre rupture, qui ne semble plus relever de la distinction entre foi et raison, mais du choc entre idée et réalité, et dans la réalité entre l'en-soi du monde qui existe et le pour-moi d'un monde à ratifier. Ce choc se formule ainsi: «Figure-toi qu'en définitive ce monde de Dieu je ne l'accepte pas, et quoique je sache qu'il existe, je ne l'admets pas. Ce n'est pas Dieu que je repousse, note bien, mais la création, voilà ce que je refuse d'admettre»[8].

Ivan est très exactement le prototype de l'in-croyant, c'est-à-dire de celui qui oppose à toute théodicée possible un refus a priori, qui a pour seule source une liberté de décision que va justifier la souffrance des innocents, et dont le mobile essentiel consiste à reconnaître à l'homme le pouvoir de ratifier ou de refuser la création, donc de substituer au «tout est bien» du sixième jour de la Création (Gen. 1, 3) la réprobation de l'Homme révolté. La formule eschatologique s'en lit de la manière suivante: «... quant apparaîtra l'harmonie éternelle, une révélation se produira, précieuse au point d'atteindre tous les coeurs, de calmer toutes les indignations, de racheter tous les crimes et le sang versé, de sorte qu'on pourra non seulement pardonner mais justifier ce qui s'est passé sur la terre. Que tout cela se réalise, soit, mais je ne l'admets pas et je ne veux pas l'admettre. Que les parallèles se rencontrent sous mes yeux, je le verrai et je dirai qu'elles se sont rencontrées; pourtant je ne l'admettrai pas»[8].

Le commentaire d'Albert Camus est décisif: «Ivan Karamazof incarne le refus du salut»[9].

L'analogie établie par Ivan entre la certitude de voir se réaliser l'harmonie universelle et le fait rationnel et évident – «sous mes yeux» – de la rencontre des parallèles, donc entre une certitude de foi et une certitude de géométrie, met clairement en évidence que le refus – le «je n'admets pas» – est à la fois irra-

[7] W. Kern, Theodizee, Kosmodizee durch Christus, ex. «Mysterium Salutis» III, 2, Ensiedeln 1969, pp. 549–550.
[8] Trad. H. Mongault, Le Livre de Poche.
[9] A. Camus, L'Homme révolté, N.R.F. 55, p. 77.

tionnel et a sa source dans une sphère de révolte que nourrit l'argument de la souffrance des innocents. Mais cette révolte paraît bien antérieure à toute causalité; elle semble effectivement tourner autour du problème du *pardon,* et, si l'on veut, procéder d'une argumentation plus fondamentale que celle des théoriciens de l'ordre: *L'harmonie universelle implique le pardon universel;* or, dans le cas de la souffrance de l'enfant infligée par un bourreau fou, «Je ne veux pas que la mère pardonne au bourreau; *elle n'en a pas le droit* ... Quand bien même son fils pardonnerait, elle n'en aurait pas le droit». Et par la question inouie: «Si le droit de pardonner n'existe pas, que devient l'harmonie universelle?», Ivan conclut à son irrecevabilité.

Une «indignation persistante» alors radicalement opposée à la possibilité d'un pardon universel – possibilité qu'Aliocha rétablit en Celui qui peut tout pardonner, le Christ –, montre que le procès de Dieu passe du plan proprement *théo*logique de la Création au plan *christ*ologique de la Rédemption, le pardon devenant l'instrument d'une harmonie universelle proprement eschatologique, et le signe d'une Volonté de la voir réalisée à tout prix. Et à ce niveau, on n'oppose plus à l'harmonie leibnizienne une impuissance de la raison théorique, ou le démenti des faits, mais bien le refus d'entrer dans la condition même de sa réalisation: le pardon. *Il y a du mal impardonnable,* donc l'harmonie universelle ne doit pas se réaliser. Or, que signifie, «il y a du Mal impardonnable», sinon qu'il y a un mal qui doit entretenir une révolte permanente; et cette révolte est incompatible avec la vision d'une paix éternelle.

Si ce tour de pensée ouvre sur la nécessité d'une christodicée, c'est-à-dire d'une défense et illustration de l'oeuvre de Salut opéré par et en Jésus-Christ, il engendre également une étonnante caricature de ce que serait un monde où *tout mal est pardonné,* soit la caricature de l'Evangile du pardon, si violemment récusé par Ivan Karamazof. Cet Evangile de l'Anti-Christ, Dostoïevski l'esquisse avec une maîtrise incomparable. C'est en effet dans la *Légende du Grand Inquisiteur,* présentée comme une manière de rêve inventé gratuitement par Ivan, que se dessine quelque chose comme une harmonie universelle, conforme ni à la sagesse divine ni à l'effet du Pardon cruciforme, mais à la médiocrité humaine. Et si le Grand Inquisiteur proclame que tout mal est pardonnable, c'est encore par dérision: le pardon n'est pas un suprême acte d'amour, mais une coupable ou vicieuse condescendance, et l'absence totale d'exigence qui puisse solliciter une liberté.

C'est donc, de quelque façon, par le détour de cette caricature que le propos sur le mal impardonnable induit une révolte où se parodie une liberté de sursaut et se justifie le refus de toute planification du bonheur humain.

On voit déjà qu'un des contenus essentiels d'une *anthropodicée* sera de sauver l'homme d'un double péril: celui de se laisser couler dans un Bonheur organisé selon les techniques du Grand Inquisiteur; et celui d'aiguiser une

révolte sans cesse relancée par un paradoxe infernal: le paradoxe d'un mal trop radical pour qu'il puisse être pardonné et d'un droit de commettre un crime à son tour impardonnable. C'est aujourd'hui le terrorisme de bande ou d'Etat, issu du nihilisme et enfermé dans ce même paradoxe, qui nous oblige à réinventer à l'homme une dignité sans cesse obscurcie par ce grand refus de la Création où s'inaugure le refus de l'humain.

4. *Dieu n'existe pas*

Si le problème d'Ivan Karamazof est proprement celui du pardon, posé comme condition de possibilité de l'harmonie universelle, celui qu'évoque Walter Kern en citant *Georg Büchner* est celui de la construction, sur des bases comparables à celles de la preuve positive, d'une preuve négative de l'in-existence de Dieu; ce qui rend particulièrement évident le lien entre la question du Mal et la naissance de l'athéisme moderne. Apportons d'abord quelques éclaircissements sur la position de Georg Büchner – au moins au travers de *Dantons Tod*. Au troisième acte, l'auteur met dans la bouche du philosophe Payne le mot cité plus haut: «Enlevez l'imperfection, alors seulement vous pourrez démontrer Dieu; Spinoza s'y est essayé. On peut nier le mal, mais pas la douleur; seule la raison peut prouver Dieu, le sentiment se révolte. Grave ça dans ton esprit, Anaxagore: Pourquoi est-ce que je souffre: C'est ça *le rocher de l'athéisme*. Le moindre tiraillement de douleur, ne serait-ce que dans un atome, déchire la création de part en part»[10].

Ce premier appel au sentiment, voire à la sensation – étonnamment proche de Feuerbach – se situe encore dans le contexte du débat rationaliste esquissé plus haut. On oppose à la théorie de l'Ordre universel (= Dieu) l'expérience vive du dés-ordre de la douleur, car l'ordre universel réel ne serait lui-même compatible qu'avec l'inviolabilité d'un bonheur sensible. Quant au motif du mal opposable à l'optimisme de Leibniz, Büchner ne fait que reprendre l'argumentation de Voltaire, mais substitue à l'infiniment grand du désastre de Lisbonne l'infiniment petit du tiraillement, également naturel, sensible dans la moindre parcelle d'un organisme.

Simplement, l'effet du rationalisme encore perceptible chez un Voltaire se brise sur une volonté réductrice, et finalement perverse, qui consiste à déposer le bonheur dans une région si fragile qu'il devient pratiquement impossible de démontrer que l'harmonie y règne imperturbablement et pour l'éternité. C'est néanmoins l'impuissance de Dieu qui s'en trouve démontrée, dans un climat atomiste proche d'Epicure, et qui en rappelle l'argumentation: Soit

[10] Traduction Ph. Secretan.

Dieu veut éliminer le mal, mais il en est incapable – alors il est impuissant et point Dieu; soit il le peut mais ne le veut pas, alors il est méchant; soit encore il ne le peut ni le veut – mais alors d'où vient le mal? C'est également Hume qu'il faut rappeler qui fait dire à Philon, dans les *Dialogues sur la Religion naturelle* (X): «Les vieilles questions d'Epicure n'ont pas encore trouvé de réponse».

Mais si cette argumentation s'oppose au rationalisme triomphant des preuves de la nécessité de Dieu, elle se tourne également contre la prudence éthique dont Kant a fourni le paradigme. D'une part, le bien et le mal sont eux-mêmes affaire de nature, c'est-à-dire fondés dans l'irréductible dualité du plaisir et du déplaisir, aucune instance supérieure n'ayant à fonctionner comme législateur. A cet argument matérialiste de l'autosuffisance de la Nature pour discerner le bien du mal, répond pourtant un argument avancé, toujours dans la *Mort de Danton,* par Héraut: «Il y aurait autant de raison de dire: pour que Dieu soit tout, il faut qu'il soit son propre contraire, c'est-à-dire parfait et imparfait, bon et méchant, heureux et souffrant; le résultat, il est vrai, serait égal à zéro; les deux côtés s'annuleraient, on aboutirait au néant». Or, ce raisonnement reprend une première démonstration, éminement spéculative, où il avait été montré que les contradictions ou le paradoxe en Dieu en annulent logiquement l'existence. En substance: Les deux contradictions qui affectent Dieu sont le mouvement et le temps incompatibles avec son immuabilité et son éternité. Dieu ne peut pas avoir créé le monde, car ou bien la création est éternelle comme Dieu lui-même, ou elle a un commencement. Dans ce cas, Dieu doit l'avoir créé à un moment donné; il faut donc que Dieu, après un repos éternel soit soudain devenu actif, doit donc avoir subi un changement qui permet de lui attribuer le temps. Or tous deux (sc. le changement et le temps) sont contraires à l'essence divine, donc Dieu ne peut avoir créé le monde. Mais comme le monde doit avoir un Principe, Dieu n'est pas ce principe et s'il n'est pas ce Principe, il n'est pas.

Je crois légitime de mettre en rapport l'action créatrice – le besoin d'agir que Payne évoque par le suite – et un sens nouveau de l'*existence,* précisément lié au changement et à la temporalité; un sens donc si humain de l'existence, qu'il s'oppose (ou est en contradiction) avec l'essence divine et qui se donne le droit de retirer à Dieu la qualité d'existant. Tel est bien le problème. Dieu n'est pensable – ou sensible – que comme un Bonheur harmonieux reposant en soi et éternel. Or, cette conception interdit que Dieu ait une activité créatrice qui le jette dans le mouvement et le temps. En fait, il ne peut avoir d'existence, et n'ayant qu'une essence, il n'est que pensable selon une pente où mystique et sensation «plénière» se confondent: autant dire qu'il ne peut correspondre qu'à un état «nirvanique».

Mais à son tour cette Pensée, cette Vision, s'évanouit sous le choc de ce «malheur originaire» qu'est le tiraillement de la moindre douleur au coeur de la matière.

Cette argumentation retourne point pour point celle de saint Anselme, inventeur de la preuve ontologique, où il n'est pas seulement dit que l'existence est impliquée dans l'essence, mais que l'activité de Dieu procède de son essence, non comme une contradiction mortelle mais comme le déploiement de son unité dans un monde qu'il rassemble en Lui. «... bien que rien ne soit sans Toi, Tu n'es pourtant pas dans un lieu, ni dans un temps, mais toutes choses sont en Toi, car rien ne Te contient et Tu contiens tout» (Proslogion XIX).

Pour qu'avec les mêmes matériaux conceptuels on aboutisse à des constructions aussi contraires que celle d'Anselme et de Payne, il faut décidement que les a prioris sur Dieu soient opposés. Le Dieu d'Anselme est le Dieu de la Bible et de saint Augustin; le Dieu de Payne est déjà la projection d'un rêve de bonheur inaltérable d'où l'homme est arraché par le moindre mouvement de douleur. Parler d'*être* – donc d'essence et d'existence – c'est ici donner libre cours aux équivoques les plus sensibles: l'équivoque entre l'essence, le possible et l'imaginaire; l'équivoque entre existence, réalité vivante, activité contingente et perception sensible du monde. En dernière instance, l'existence se sépare nécessairement de l'essence, comme la réalité se coupe du rêve. Dieu, pour rester Dieu, doit se figer dans cette essence inactive que représente aussi le néant; et s'il se met à agir, il tombe dans une contradiction qui le neutralise ou l'annule. Il n'y a de choix qu'entre le «rien» de l'inaction et le «nul» de la contradiction.

En élargissant quelque peu la problématique, on peut dire que l'athéisme consiste moins à nier l'existence de Dieu qu'à faire de lui une essence qui ne puisse avoir d'existence. Or, c'est bien autour de ce problème que tourne la théodicée comme tentative de répondre aux arguments contre Dieu, Bien en Soi, par le Mal: pour répondre à décharge, il faut d'une part établir quelle essence est susceptible de supporter sans contradiction une existence qui ne soit pas qu'un *esse,* mais un *agir;* et d'autre part, il faut définir un Bien qui s'engage dans la vie du monde comme dans son contraire ontologique (le fini) sans tomber dans une contrariété axiologique (le mal). Le problème est en définitive celui de l'affirmation crédible du Dieu Vivant, au delà de la distinction de l'être et de l'agir. Or, ni la vision de la Déité, ni la restauration d'une créance au Dieu Vivant ne sont plus affaire de philosophie. L'ontologie n'a pas de soi capacité d'apporter la preuve de cette Vie-là; elle ne peut qu'articuler un discours dont la «substance» vient d'ailleurs. Quant à l'éthique, à moins de puiser dans un *a priori* divin – comme le propose Kant –, elle ne peut tirer les valeurs du Bien et du Mal que des racines sensibles du plaisir et du déplaisir, ou vitales de la force et de la faiblesse, mais ne peut atteindre à cet infini où Dieu et le Bien sont un. (On verra plus loin que déjà l'identification de l'Etre et du Bien, d'origine anti-manichéenne, engendre des difficultés redoutables.) Et lorsque la philosophie construit une idée de Dieu, elle ne peut

en tirer qu'une essence dont progressivement l'existence va s'éloigner, au point de venir signifier le contraire même de Dieu: l'Homme appelé à lutter seul contre le mal, et à tirer sa fragile grandeur d'une révolte qui le fait exister – dans la violence s'il le faut.

C'est de cela surtout qu'il est question chez Camus (si souvent engagé sur les traces d'Ivan Karamazof): «La première et la seule évidence qui me soit donnée à l'intérieur de l'expérience de l'absurde, est la révolte. Privé de toute science, pressé de tuer ou de consentir qu'on tue, je ne dispose que de cette évidence qui se renforce encore du déchirement où je me trouve. La révolte naît du spectacle de la déraison, devant une condition injuste et incompréhensible. Mais mon élan aveugle revendique l'ordre au milieu du chaos et l'unité au coeur même de ce qui fuit et disparaît. Elle crie, elle exige, elle veut que le scandale cesse et que se fixe enfin ce qui jusqu'ici s'écrivait sans trêve sur la mer. Son souci est de transformer. Mais transformer c'est agir et agir, demain, sera tuer alors qu'elle ne sait pas si le meurtre est légitime. Elle engendre justement les actions qu'on lui demande de légitimer. Il faut donc bien que la révolte tire ses raisons d'elle-même, puisqu'elle ne peut les tirer de rien d'autre»[11].

En bref, tout l'honneur de l'homme tient dans une révolte qui tire d'elle-même ses raisons, donc d'une existence qui est sa propre source de sens. Alors aussi la question du Mal est tout entière une affaire d'hommes. On lui doit la dimension tragique de la condition humaine; mais les formes les plus radicales du refus des maléfices issus de la liberté humaine, par quelque malice à découvrir, se referment sur ces libertés mêmes.

5. *L'Homme en procès*

On l'a dit, A. Camus reste profondément lié à la figure d'Ivan Karamazof. *L'Homme révolté* en fait foi, notamment, et l'argument qui met en balance le vrai et le juste ne cesse de l'impressionner. Or, Ivan lui-même – en tant que symbole et que portrait – participe d'un vaste mouvement d'idées qui non seulement perçoit dans la souffrance des innocents une injustice incompatible avec un Ordre bon en soi, mais qui ramasse sur ce thème cruel – où revivent Job et les Saints innocents – toute la *passivité* du Mal subi, donc d'un mal nécessairement commis par un Autre. Ce pathos, lorsque on le rapporte à l'humanité toute entière, conduit à penser à un Mal que l'homme n'agit pas, qui ne relève pas de la liberté humaine et qui – Dieu étant hors jeu et la Nature étant elle-même support de souffrance – est un en-soi. De plus, ce mal ne correspondant plus à un châtiment, n'étant plus la rançon d'un crime, il se définit

[11] Albert Camus, L'Homme révolté, N.R.F. 55, p.22.

comme insensé, comme l'Absurde. Pourtant, cet en-soi négatif est objet d'une expérience, qui elle se décrit. Et une fois Dieu déclaré inexistant, une fois l'Homme chargé d'assumer le lourd problème du Mal, on voit poindre une situation toute nouvelle, révélée par une lecture historique du monde – au sens de la *Weltgeschichte* hégelienne.

Dans un premier temps, cette expérience paraît contradictoire, étant à la fois celle de l'excès du mal *produit* par l'homme sur le mal naturel que Voltaire désignait encore par l'emblème de «Lisbonne», et celle de la prévalence du Mal comme condition *subie* sur les valeurs d'action et les pouvoirs de création. Autant évoquer, contre l'optimisme historique du Progrès universel, la disproportion entre les massacres, les camps d'extermination, les déportations et autres horreurs de la guerre civile mondiale, et d'autre part les maladies, les tremblements de terre et autres catastrophes naturelles; mais autant souligner aussi cette «croissance du désert» contre laquelle Nietzsche tenta de mobiliser les forces de dépassement et d'autocréation. Lisbonne et Mexico pèsent moins sur la conscience «divine» que Hiroshima et Auschwitz sur la conscience humaine. Mais la conscience humaine est également chargée des maux de civilisation que dénoncent l'anti-science, l'écologie et tant d'autres éveilleurs de conscience. Pourtant, parler de la *liberté* comme de l'origine de ce mal «produit par l'homme», et perverse au point de menacer, voire de détruire, cette liberté même, est peut-être une «malfaçon» de la pensée. S'il faut se poser la question du rapport entre la liberté et cet excès du mal le plus souvent organisé, voire étatisé, et retourné contre la liberté, il faut aussi s'enhardir à défendre cette liberté contre ce mal spécifique de servitude, même si l'on sait de science certaine que cette liberté, si âprement défendue, sera jusqu'à la fin des temps l'origine, la cause et la fin de tant de dévoiements.

C'est ici que se déclare dans toute son acuité la nécessité d'une *anthropodicée,* donc d'une défense et illustration de l'homme menacé par lui-même et soumis à un mal qui toujours remonte à des acquiescements que n'expliquent pas les déterminismes naturels ou culturels. Que cette défense de l'Homme soit liée à l'affirmation de ses *droits* inviolables va de soi, mais sort du cadre de cette étude.

La théodicée traditionnelle perd sa raison d'être – ou devient un exercice passablement abstrait et cruel[11a] – dès lors que la culture engendre des violen-

[11a] Qu'on en juge d'après le passage suivant tirée d'une Encyclopédie catholique: «Le plus défaillant dans les essais habituels de théodicée qui justifie le mal en détail au nom du bien de l'ensemble, consiste en ce qu'ils médiatisent le mal et lui donnent une fonction théologique. Où demeure le respect devant la souffrance du chacun, qui n'est pas qu'un cas de l'ensemble? Plus radicalement encore, *D. Sölle* qualifie les tentatives traditionnelles, en matière de théodicée, de «sadisme théologique». (...) Le schéma: le mal concourt finalement au bien signifie dans un usage plutôt intramondain: les vices privés favorisent le bien public *(Mandeville),* la mala-

ces structurelles qui menacent l'homme dans une liberté certes maléfique, mais où se centre la dignité humaine. Mais le spectacle de l'excès du mal doit à son tour porter le regard spéculatif sur la question de savoir ce qui dans l'homme active ses choix, comment la révolte peut ne pas s'épuiser à produire de quoi s'alimenter elle-même, de quoi est faite une liberté qui conserve sa vérité de choix alors qu'elle pourrait mourir dans un acquiescement à des violences qui, semblables à celle du Grand Inquisiteur, font apparemment des harmonies sans plis.

Seule une antropodicée – soit une défense de l'homme contre le dégoût qu'il pourrait s'inspirer à lui-même – peut aujourd'hui reconduire le regard de l'Homme sur Celui qui est la source et le Principe de sa dignité. Mais alors apparaît que le mal et la question sur Dieu qu'il déclenche, est bien une affaire de liberté. Je ne saurais mieux dire que Jacques Maritain en quoi la liberté n'est plus une affaire de nature et de monde – n'est plus une affaire de Loi comme l'entend Philippe Némo dans son *Job,* sur lequel on va devoir revenir. Mais pour l'instant écoutons le «commentateur» moderne de saint Thomas:

«Il y a un autre point de vue (que celui de l'ordre de la nature, de l'univers comme *oeuvre d'art* de Dieu, où se sont tenues les théodicées traditionnelles), qui est celui des relations morales et spirituelles des personnes créées entre elles et avec Dieu, et qui se rapporte à l'univers de la liberté, lequel suppose le monde de la nature mais en est distinct. (...)

«Au point de vue de l'univers de la nature ou de l'univers comme oeuvre de l'art créateur il faut dire (...) que l'homme et l'ange sont des parties de l'univers créé et qu'en tant que parties de cet univers il est normal, il est dans l'ordre des choses qu'ils soient faillibles; il est dans l'ordre des choses que l'homme soit engagé dans la douleur, dans la souffrance et la mort parce qu'il est engagé par son essence dans la nature corporelle, générale et corruptible.

«Mais en même temps, et voici l'autre aspect des choses, l'homme et l'ange sont des personnes – et à ce titre pas des parties mais des touts. Car la personne signifie de soi totalité (...)

«La personne demande (...) à voir la cause première dans son essence, elle demande à être libre sans pouvoir pécher, elle demande à ne pas souffrir, à ne pas mourir. Dans l'état de nature pure, ces aspirations de la personne seraient restées à jamais insatisfaites; la grâce nous fait tendre à un état final où ces

die favorise le génie *(Lombroso),* l'erreur favorise le progrès scientifique *(Popper).* Le mal est le moteur du progrès *(Hegel)* ou un sous-produit de l'évolution *(Teilhard de Chardin)* (...) Si le bien est ainsi maléfié, et si le mal est désaffecté, tous les contours pour finir s'effacent au profit d'un point de vue par delà le bien et le mal *(F. Nietzsche).*
(W. Kasper, Das Böse als theologisches Problem, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Bd. 9, Herder, Freiburg 1981, p. 179.)

aspirations sont satisfaites d'une façon surabondante par un don qui dépasse toute la nature, étant participation formelle à la déité.

«Nous voyons là la plus profonde raison de convenance de l'élévation de la créature intelligente à l'ordre surnaturel; je dis raison de convenance! Non pas de nécessité et de justice. Dieu aurait pu sans la moindre injustice créer l'homme dans l'état de nature pure, l'homme n'aurait été frustré de rien de ce que sa nature comme telle exige; mais de fait Dieu a créé l'homme dans l'état de grâce; disons de fait il n'aurait pas créé la nature s'il ne l'avait ordonnée à la grâce, et ce mot va très loin. Très loin de Leibniz. Un seul bien de la grâce, dit saint Thomas, est supérieur au bien tout entier de la nature»[12].

Tel est le style chrétien d'une anthropodicée où l'homme, en tant que *personne libre,* et parce que la liberté est un univers distinct de la nature, est ordonné à un Dieu dispensateur de sa grâce. Et loin de détourner l'homme de lui-même ou de l'humanité, c'est au contraire à soi-même que l'homme est rendu. Le discours sur l'aliénation peut alors aussi prendre ce sens précieux où il décrit la situation de l'homme détourné, dévié vers des ensembles d'origine humaine mais obéissant à l'esprit du Monde, où s'expérimentent de la manière la plus absolue les pièges que l'esprit peut tendre à l'esprit.

La théodicée traditionnelle travaillait avec un schéma cosmologique où l'homme (naturel) subissait nécessairement les contradictions ou les imperfections inhérentes au monde – d'un monde infiniment complexe mais finalement cohérent. Elle reposait aussi, comme l'a excellemment montré le R.P. Bouyer[13] sur l'équation Etre=Bien, qui réduit le Mal à un «rien», une pure privation éminemment compatible avec le plein substantiel de l'être. Cette doctrine, augustinienne par excellence et dirigée contre le dualisme manichéen, a pourtant connu un double destin. D'une part, la privation devient la négation nécessaire au devenir *(Hegel);* ou passant par une philosophie du désir de style platonicien, elle rouvre toujours sur une nouveauté rebelle à toute totalisation *(Bloch).* D'autre part, la privation est une «négation» spécifique, qui interdit de penser selon un mode substantialiste le passage de la faillibilité à la faute. La faillibilité n'est pas la faute en puissance; la faute n'est pas la faillibilité en acte. La faillibilité n'est pas réalisée parce que, précisément, sa nature de privation l'éloigne de la structure du devenir des étants.

Nous sommes aujourd'hui amenés à déplacer la question. C'est par un *Pour l'Homme* que passe un *Pour Dieu.* «Pour l'Homme», cela peut signifier avec Mikel Dufrenne l'éminente puissance de la liberté: des actes volontaires

[12] Jacques Maritain, De Bergson à Thomas d'Aquin. Saint Thomas d'Aquin et le problème du mal, Paris 1947, pp.276ff.

[13] R.P. Bouyer, La foi catholique et le mystère du mal, ex. «Le Mal est parmi nous», Paris 1948, pp.214ff.

où «la profondeur de l'engagement, loin d'abolir le particulier, le métamorphose et lui confère un caractère exemplaire; les hommes se ressemblent par ce qu'ils ont de plus haut, par la façon même dont ils se déterminent au lieu de se laisser déterminer, et se donnent des passions qui les animent au lieu de les subir»[14].

Mais «Pour l'Homme» – soit l'anthropodicée – contient aussi un retournement de la théodicée classique. C'est à cause du mal – et d'un mal qui anéantit l'homme non comme mort mais comme puissance d'aliénation, – qu'il doit y avoir Dieu. Ce qui n'est autre que le *Quia malum est, Deus est* de la *Somme contre les Gentils* (III, 71). Ou encore, c'est pour la personne humaine qu'est la Personne de Dieu, car c'est contre les personnes que sont dirigées les Puissances étouffantes dont tant de volontés serves se sont constituées les dociles instruments.

La dramaturgie du Mal se déroule en définitive à un niveau spirituel où sont impliqués Dieu et l'Homme, mais également les forces – spirituelles elles aussi – du Bien et du Mal que sont les anges amis ou ennemis de Dieu. Pourtant les relations réellement libres et personnelles se nouent entre l'homme et Dieu. Lumières et Ténèbres donnent, il est vrai, à cette relation – et à l'amour qui la réalise – une valeur dramatique que l'art retient mieux que la philosophie des raisons. Celles-ci ne peuvent que transformer en principes contradictoires ou en conflits psychiques ces forces vives qui valent à la liberté humaine d'être une capacité de choix pour ou contre Quelqu'Un.

Autrement dit, un personnalisme restituant sa dimension spirituelle à l'homme est le seul point de vue capable de développer une anthropodicée en théodicée. C'est une perspective comparable, bien que plus «pratique», qu'adopte Walter Kern au terme de ses considérations sur la théodicée: «Sans eschatologie pas de théodicée ... L'eschatologie (absolue) de la foi comme eschatologie (relative) de l'action: Eschatopraxis dans l'aujourd'hui. Nous pouvons, nous *devons* sentir la vie et le monde pour meilleur qu'ils ne paraissent: en véri-*fiant* cette croyance. C'est ici, si jamais, que vaut que la vérité est en devenir dans le libre agir de l'homme (...) Le monde de Dieu peut et doit devenir meilleur par l'homme (...) Que ce soit par l'homme, dans les sphères larges ou étroites, que le monde est un enfer, est une raison d'indicible chagrin: mais c'est aussi la chance par ce et pour autant qu'il est en son pouvoir de cesser de faire le mal»[15].

Cet humanisme de la responsabilité découlant du personnalisme de la relation, ne fait pourtant pas l'unanimité. Si, en effet, les Droits de l'Homme, où s'exprime la reconnaissance de la dignité de la personne constituent une Loi –

[14] Mikel Dufrenne, Pour l'Homme, Paris 1968, p.188.
[15] W.Kern, op.cit., pp.579–580.

reflet d'un absolu selon Kant – et un horizon ultime de Justice à portée humaine, un Philippe Nemo rétablit la figure originaire de Job au delà de toute Justice, dans une étonnante perspective d'*excès* et de *transgression* (d'une excès sans rapport, notons-le, à ce que nous appelions plus haut «l'excès» du mal humain sur les maux naturels).

Pour Ph. Nemo, le mal dont est accablé Job se caractérise comme «excessif», c'est-à-dire comme situé au delà de ce que pourrait régler une justice «fonctionnelle», «technique» où se reflète la Loi du monde. Job est celui dont le mal, parce qu'inassimilable à ce qui est techniquement réparable, est une voie vers Dieu: «Quelque chose en lui (Job), à savoir le néant qu'il est, résiste infiniment, comme un roc qu'on ne peut soulever, à être pris pour objet d'une visée technique. Dès lors lui, Job un néant, résiste, comme le roc, à disparaître, nul océan ne le noie. Le mal force Job à coller à sa peau, lui interdit de s'oublier, de se laisser tomber dans la mort, de lâcher prise. Alors que sans doute avec la mort tout finirait en repos, en une relâche parfaite, sa douleur même réveille sans cesse Job et le force de se tenir vivant malgré lui.

«C'est à ce moment là qu'il apprend qu'il existe d'une existence infiniment plus vraie que le monde»[16].

Le propos essentiel de l'auteur est de montrer que le mal exemplaire de Job se situe ailleurs: non pas sur la «scène du monde» où tout s'équilibre et se compense dans la neutralité, où tout s'objective et se répare, mais dans ce champ de hautes tensions existentiales où Heidegger a été l'un des premiers à jeter un regard lui-même novateur et où se refendent les différences du Bien et du Mal. Mais sous un vêtement nouveau réapparaissent des linéaments de haute tradition. Le *Es gibt* heideggerien est repris dans une perspective de don de *grâce,* de tout autre espèce que la *Loi* du monde. Le mal ouvre sur un régime d'être qui n'est ni celui de la nature ni celui des techniques où se tient l'*étant,* mais d'une liberté où déjà d'autres avaient discerné la marque du néant. Mais c'est aussi un discours autre sur la personne que celui qui fait de Job l'anti-héros, mesuré à l'idéal du Portique, et à sa manière un Chevalier de l'épreuve à rapprocher de l'Abraham de Kierkegaard.

Un abîme, certes s'est creusé entre une nature dont l'homme encore participe, et un univers de techniques qui décolore l'homme en neutralisant en lui le tragique et en effaçant ainsi le sens qui se rattache à la différence irréductible du bien et du mal; mais qu'il s'agisse de Nature ou de Technique, c'est toujours la nécessité qui noie le mal dans la masse plénière du Bien.

La théodicée à laquelle ouvre l'anthropodicée, et qu'elle conditionne en même temps, est aujourd'hui radicalement déplacée du plan «mondain», cosmique de la nécessité, ou de la calculabilité d'un monde à faire ou à corriger,

[16] Philippe Nemo, Job et l'excès du Mal, Paris 1978, p.144.

vers ce qui «se tient quelque part dans le secret des âmes, entre le silence et le combat»[17]. C'est d'ailleurs là qu'a toujours été *mystérieusement* résolu ce dont la raison faisait un *problème*.

6. *Deux remarques finales*

I. Le parcours suivi vaut en tant que parcours. Il montre que de l'expérience religieuse biblique au rationalisme classique puis à l'humanisme moderne, la question du mal et l'«Affaire Dieu» ne cessent de rejaillir. Job en demeure la figure clef. Elle est la préfiguration du Christ; elle est la réponse de Kant à l'imprudence dogmatique; elle est l'exemple du Mal irréparable (au sens technique du terme), donc hors du champ d'extension des sciences humaines. La théodicée ne fait que se déplacer comme problème; les mises-en-oeuvre des commentaires suivent un parcours dont le caractère historique, voire idéologique, ne saurait échapper.

Je voudrais simplement noter que la vision de Job est essentiellement *théocratique;* au siècle des Lumières, il s'agit déjà de défendre un *monarque* absolu, dont la sagesse et la puissance devient contestable dès lors qu'il est lui-même soumis à la Raison. La théodicée assise sur une anthropodicée reflète admirablement une civilisation où le conflit entre libertés et techniques manifeste le divorce d'une raison totalement ordonnée aux moyens, et où les fins et le sens échappent au regard coutumier. Il faut en particulier pénétrer dans le *mystère* du Mal pour retrouver celui du Sens – ou de l'Intention comme dit Philippe Nemo. Portée par des structures de civilisation, la théodicée ne sera effectivement dépassée que le jour où l'humanité tout entière recevra la révélation exemplaire qui fait la puissance eschatologique du *Livre de Job:*

«Je ne te connaissais que par ouï-dire
mais maintenant mes yeux t'ont vu.
Aussi je retire mes paroles,
je me repends sur la poussière et sur la cendre. (42, 5–6)

II. Cette «chute» du *Livre de Job* ne contient pas seulement le thème de la foi que retient traditionnellement la spiritualité chrétienne comme conscience eschatologique. Il s'y concentre aussi la *troisième position* du problème de la théodicée: celle qui consiste à suspendre le jugement sur Dieu. Les deux autres positions se résolvent dans la négation du Mal (absolu) ou dans la négation de l'existence de Dieu. Il n'y a pas d'autres solutions au *problème* du Mal en régime de Création; en revanche, il y a dans la suspension critique le motif essentiel, et encore réflectible, de l'entrée dans le *mystère* de Dieu et du Mal.

[17] Ph. Nemo, op.cit., p.228.