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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 52 (1993)

Artikel: Le mal dans la philosophie médiévale

Autor: Libera, Alain de

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883072

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 52/93

ALAIN DE LIBERA

Le mal dans la philosophie médiévale

Y a-t-il une pensée du mal spécifiquement médiévale? En un sens, non. Si la problématique médiévale du mal se donne dans la forme de l'interrogation socratique: qu'est-ce que cela *le* mal?, la question du mal se réduit à celle de l'être et de l'essence du mal, elle présuppose la distinction entre *esse* et *essentia*, et se ramène donc, pour finir, à la question même de l'être. Ainsi définie, la perspective est tout sauf neuve: c'est une tendance lourde, une tendance de fond dans l'histoire de la philosophie, une tendance qui, précisément, fait qu'il y a quelque chose comme une histoire de la philosophie, plutôt qu'une suite de moments philosophiques incommunicables entre eux. L'imbrication de la problématique du mal et de la question de l'être est un trait caractéristique de la vision antique et tardo-antique du mal. Si on la retrouve telle quelle au Moyen Age, il faudra dire qu'ici, comme en de nombreux autres domaines, la coupure entre l'antiquité et la période dite «médiévale» n'a pas la signification absolue qu'on lui prête. On va voir qu'effectivement la problématique médiévale continue bien celle de l'antiquité tardive: elle prolonge et déploie l'arraisonnement *ontologique* du mal commencé par la philosophie grecque. On peut, toutefois, se demander si la problématique ontologique du mal est le tout de la conception médiévale du mal. Quelle place va-t-on, par exemple, faire au péché dans ce dispositif? Est-on encore ici dans l'ontologie? Le péché relève-t-il, comme le mal, du discours de l'être? Y a-t-il une conception spécifiquement médiévale du péché, indépendante de la conception tardo-antique du mal et des maux?

Ces questions se ramènent à une question plus générale: quel est l'apport ou la part spécifiques du christianisme dans la problématique médiévale du mal? Inversement, elles commandent un certain nombre de questions plus particulières, comme: (a) quelles sortes de questions les médiévaux posent-ils au sujet du mal? (b) quels sont les lieux littéraires de problématisation philosophique et théologique du mal? (c) quelles sont les sources qui alimentent les représentations et les discussions? (d) quels types d'arguments utilise-t-on dans la discussion?

Ouvrons les *Questions disputées sur le mal* de Thomas d'Aquin. Nous sommes en présence d'un ensemble de seize questions, dont voici le détail:

1. Le mal
2. Les péchés
3. La cause du péché
4. Le péché originel
5. La punition du péché originel
6. Le libre-arbitre de l'homme
7. Le péché véniel
8. Les vices capitaux
9. La vaine gloire
10. L'envie
11. La paresse (*accidia*)
12. La colère
13. L'avarice
14. La gourmandise
15. La luxure
16. Les démons

L'unité du questionnement thomasien qui, du même coup, nous donne l'articulation des domaines respectifs du mal et du péché, apparaît dans la tabulation donnée dans l'*Introductio* de l'édition Marietti.

On constate que la question sur le libre-arbitre n'a pas de place définie dans cet ensemble – même si l'éditeur P. M. Pession souligne que «comme condition *sine qua non* de toute activité humaine, et par conséquent comme racine de tout péché», elle devrait normalement s'y inscrire. Surtout, on note que le formalisme de la classification logique, la division genre/espèces (*in communi/ in particulari*) donne une apparence d'organisation conceptuelle stable et définitive à des matériaux hétérogènes: les uns philosophiques, les autres théologiques. Enfin, à examiner de plus près le contenu de chaque question, on constate que le traitement ontologique de la question du mal concerne un petit nombre d'articles, principalement dans la question 1:

a. 1: Le mal est-il quelque chose? (*Utrum malum sit aliquid.*)
a. 2: Le mal est-il inhérent au bien? (*Utrum malum sit in bono.*)
a. 3: Le bien est-il la cause du mal? (*Utrum bonum sit causa mali.*)

Le reste, qui est de beaucoup le plus important, est occupé par des problèmes de théodicée et de théologie morale: théodicée, dans la mesure où la question de l'origine du mal (*de malo in suis causis*), occupe à elle seule à peu près deux questions (q. III et q. IV, aa. 1, 6, 7 et 8); théologie morale, dans la mesure où l'on descend jusqu'à l'analyse des péchés capitaux.

Les questions *De malo* ont été disputées par Thomas à Paris, lors de son second magistère de 1269-1272, vraisemblablement après qu'Etienne Tempier a eu condamné la thèse affirmant que «le libre arbitre» était «une puissance passive, non active, qui est mue de manière nécessaire par l'objet de désir». Ces questions sont donc censées témoigner de la réalité des discussions universitaires, en présentant des arguments et des points de vue contradictoires et effectifs sur des sujets de préoccupation courante. Il y a, toutefois, d'autres types d'écrits où la question du mal est abondamment traitée. En ce qui concerne Thomas d'Aquin, on citera notamment: (a) le *Commentaire des Sentences*; (b) la *Somme de théologie*; (c) la *Somme contre les Gentils*.

Si l'on compare les *QD De malo* avec les deux sommes, on constate que les matériaux traités dans la *QD De malo*, I, correspondent aux questions 48 et 49 de la *Prima pars*, fortes l'une de six, l'autre de trois articles.

STh, I, q. 48

a. 1: Le mal est-il une nature déterminée? (*Utrum malum sit natura quaedam*)[1]
a. 2: Le mal fait-il partie de la réalité? (*Utrum malum inveniatur in rebus*)[2]
a. 3: La mal est-il dans le bien comme dans un sujet? (*Utrum malum sit in bono sicut in subjecto*)[3]
a. 4: Le mal peut-il corrompre le bien dans sa totalité? (*Utrum malum corrumpat totum bonum*)[4]
a. 5: La division du mal en mal de peine et mal de coulpe est-elle suffisante? (*Utrum malum sufficienter dividatur per poenam et culpam*)[5]
a. 6: La peine est-elle plus que la coulpe apparentée au mal? (*Utrum habeat plus de ratione mali poena quam culpa*)[6]

STh, 1, q. 49

a. 1: Le bien peut-il être cause du mal? (*Utrum bonum possit esse causa mali*)[7]

1 Cf. Sent. I, d. 46, a. 3; Sent II, d. 34, q. 1, a. 2.
2 Cf. Sent. I, d. 3, a. 1.
3 Cf. Sent. II, d. 34, q. 1, a. 2.
4 Cf. Sent. Il, d. 34, q. 1, a. 5.
5 Cf. Sent. II, d. 35, a. 1; Sent. III, d. 34, q. 2, a. 3.
6 Cf. Sent. II, d. 37, q. 3, a. 2.
7 Cf. Sent. II. d. 1, q. 1, a. 1; Sent. II, d. 34, a. 3.

a. 2: Le bien suprême, qui est Dieu, peut-il être cause du mal? (*Utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali*)[8]

a. 3: Y a-t-il un mal suprême qui est cause de tout mal? (*Utrum sit unum summum malum, quod sit causa omnis mali*)[9]

L'intitulé général de la q. 48 est: *La distinction des choses considérée spécialement* – il forme un pendant avec celui de la q. 47: *La distinction des choses en général*, consacrée à l'origine de la multiplicité et de l'inégalité, ainsi qu'au thème de l'unicité du monde. Le contexte est clairement celui de la théologie de la création, et plus largement celui de la théodicée.

Dans la ScG, III, le partenaire de discussion supposé est le philosophe, autrement dit les péripatéticiens grecs et arabes. L'axe de l'analyse conceptuelle est donc fourni par les questions proprement philosophiques, entendons: les questions de théologie posées par les philosophes. Sur les cent-soixante trois chapitres que compte le livre III, ce sont les chapitres 7-15 qui correspondent aux questions 48 et 49 de la STh – les chap. 1-6 proposant une réflexion sur les fondements et l'orientation naturelle de l'agir. Dans la suite du texte, une fois Dieu défini comme le bien attirant à lui, au titre de cause finale, l'ensemble de l'univers – toutes choses tendant, comme l'affirme le chap. 19, à s'assimiler à Dieu, c'est-à-dire à imiter sa bonté (chap. 20), mues qu'elles sont par un désir naturel du Bien – Thomas, passe de la considération du Bien à celle de la félicité humaine, l'intellection ou l'union à Dieu par la pensée (*intelligere Deum*) étant la fin de toute substance douée d'intellect. Cette réflexion sur la félicité est l'occasion d'une vaste remise en cause de l'éthique de la contemplation, la *théôria* d'Aristote, telle que l'avaient reformulée Alexandre d'Aphrodise, puis les penseurs arabo-musulmans. C'est aussi l'occasion de réfuter la conception philosophique du bonheur suprême et d'accentuer la finitude de la connaissance humaine: chap. 44: l'ultime félicité de l'homme ne consiste pas dans la connaissance des substances séparées – les Intelligences cosmiques – contrairement à ce qu'affirment Alexandre et Averroès, chap. 45: l'intuition intellectuelle des substances séparées ne nous est pas accessible ici-bas, pas plus qu'il n'est possible à l'âme humaine en cette vie de se connaître elle-même par elle-même (chap. 46: *seipsam per seipsam*), pas plus qu'il ne nous est donné, en cette vie, de voir Dieu par et en son essence (chap. 47); toutes affirmations qui, ramenées à une seule, reviennent à dire avec le chap. 48 que la suprême félicité humaine n'est

8 Cf. Sent. III. d. 32, q. 2, a. 1; Sent. II, d. 34, q. 3, a. 1 ad 2m.
9 Cf. Sent. II, d. 1, q. 1, a. 1; Sent. II, d. 34, a. 1 ad 4m.

pas pour cette vie: *quod ultima hominis felicitas non sit in hac vita*. Enchaînant sur la béatitude céleste, Thomas développe sa théorie de la vision béatifique, puis, ayant établi que ladite vision et elle seule était l'accomplissement de l'humaine félicité (chap. 63), il passe à l'examen de la providence et du gouvernement divin, de la liberté et du déterminisme (chap. 84-91), disserte longuement du destin, des miracles, de la loi divine, des péchés, de la grâce, et, retrouvant ainsi sa thématique initiale, s'interroge sur la cause du péché, la prédestination, la réprobation et l'élection divine (chap. 163).

Comme on le voit, le contexte de la problématique du mal dans la ScG est l'ensemble de la métaphysique et de l'éthique supportant la conception du monde et l'idéal de vie du péripatétisme tel que pouvait se le représenter un théologien du XIIIe siècle en fonction des sources gréco-arabes auxquelles il avait accès. Thomas lui-même nous donne sa grille de lecture: le livre III a trois parties: la première, celle qui traite du mal, porte sur Dieu en tant qu'il est fin de toutes choses; la seconde (chap. 64) traite du gouvernement de l'ensemble de la création; la troisième (chap. 111) du «régime spécial» qui préside au gouvernement des créatures douées d'intellect[10].

Si de cet ensemble, on extrait les questions ontologiques pour continuer le parallèle avec les *QD De malo* et la *STh*, on a les intitulés suivants:

chap. 7: Le mal n'est pas une essence déterminée (*Quod malum non est aliqua essentia*).
chap. 8-9: Examen et réfutation des arguments tendant à prouver que le mal est une essence déterminée.
chap. 10: La cause du mal est le bien (*Quod causa mali est bonum*).
chap. 11: Le mal est fondé dans le bien (*Quod malum fundatur in bono*).
chap. 12: Le mal ne peut consommer la totalité du bien (*Quod malum non totaliter consumit bonum*).
chap. 13: D'un certain point de vue le mal a une cause (*Quod malum habet causam aliquo modo*).
chap. 14: Le mal est cause par accident.
chap. 15: Il n'y a pas de mal suprême.

Si, maintenant, l'on prête attention non pas seulement au présupposé ontologique général, qui fait que, comme on l'a dit, poser la question du mal revient à poser celle de l'être du mal, et finalement celle du sens de l'être, si donc on dépasse ce simple cadrage pour remonter aux principes qui en organisent l'efficacité ou le fonctionnement, bref, si l'on cherche quelles sont les

10 Cf. ScG, III, 1, 227a.

lois qui régissent ce dispositif, on est immédiatement confronté à trois principes que la ScG, place en tête de tout:

P 1 (ScG, III, chap. 2): tout agent agit en vue d'une fin (*omne agens agit propter finem*)

P 2 (chap. 3): tout agent agit en vue du bien (*omne agens agit propter bonum*)

P 3 (chap. 4): le mal n'arrive pas intentionnellement (*malum est praeter intentionem in rebus*), ou, pour mieux dire, il ne se produit dans le réel qu'en dehors de l'intention des agents (*in rebus incidit praeter intentionem agentium*).

Qu'est-ce qui, pour Thomas, garantit la validité de ces principes?

Etant donné la généralité du P 1, les considérations destinées à en établir la légitimité ne font pas prioritairement référence au monde humain, ni *a fortiori* à la sphère de l'agir moral. Thomas commence par montrer que tout agent agissant manifestement en vue d'une fin agit soit en vue de l'action elle-même soit en vue du résultat de l'action – ici aucune référence à la psychologie de l'action volontaire n'est nécessaire, psychologie et physique sont soumises à la même loi, puisque, jouant sur le double sens du mot *finis*, c'est la même chose, «la cible, qui est à la fois la fin de l'archer et la fin du mouvement de la flèche». Or, c'est une loi, un fait constant, que l'élan, l'*impetus*, de tout agent tend vers quelque chose de déterminé: il n'y a pas de *fin vague*. Thomas parle ici en physicien, mais il est clair que ce n'est pas par hasard ou en passant: le modèle même de l'action est d'ordre physique: c'est le mouvement et ce qui lui donne le branle ou l'impulsion qui servent de schème représentatif au concept d'action. Or s'il n'y a pas de fin vague, c'est que, précisément, dans la nature *il n'y a pas d'agent vague*: s'il y a un processus de réchauffement, c'est qu'il y a une chaleur pour le produire; si telle chose se refroidit, c'est qu'une autre lui a communiqué son froid. Autrement dit: le type de causalité dont part Thomas pour construire sa théorie de l'agir est non seulement la causalité physique, mais la causalité univoque. Le même produit le même, le semblable produit le semblable.

Qu'il y ait une dimension finale dans l'agir, donc une possibilité ultérieure, à un autre stade de l'analyse, de construire quelque chose comme le concept d'un sens de l'agir, cela suppose, cela réclame une codétermination de l'agent et de la fin, la certitude de la fin reposant sur la certitude de l'agent, qui elle-même repose sur le fait qu il n'y a pas, pour finir, de *causalité vague*: si B

doit recevoir un prédicat, ce prédicat doit être déterminé, possédé de manière plus éminente par A et transmis, comme tel, à B, dans une communication univoque. Peu importe si Thomas précise ensuite son modèle et souligne qu'il y a autant d'espèces d'actions qu'il y a d'espèces d'actifs – c'est, justement, cette remarque que développe la thèse selon laquelle certaines actions ont pour terme un produit, un *factum*, et d'autres l'action elle-même –, ce qui compte c'est qu'il reprend la distinction aristotélicienne entre l'action transitive et l'action immanente dans une logique de la causalité univoque.

L'intrusion du principe du semblable dans la définition du principe de finalité réglant toute représentation de l'activité, morale ou non morale, est lourde de conséquences du point de vue de la conception du mal: peut-on correctement assumer l'évidente absence de rapport, de proportion ou de commune mesure entre l'agent et le produit de son action qui règle la sphère du mal? Plus exactement: s'il est vrai que, dans certains cas, nous ne voyons pas comment imputer à tel ou tel agent le pouvoir d'être à la source du mal qu'il a fait, si le mal, qu'il s'agisse d'une action ou du produit de cette action, paraît à l'évidence dépasser quasi infiniment le sujet, l'agent qui l'a accompli, quelle conclusion devra-t-on en tirer? Faudra-t-il dire que le modèle de la causalité univoque est foncièrement inadéquat à la sphère de la production du mal, aucun agent ne pouvant posséder le mal qu'il communique au degré où le feu possède la chaleur qu'il communique à ce qu'il chauffe? Ou faudra-t-il dire qu'il lui est, au contraire, parfaitement adapté, dans la mesure même où il est le seul à pouvoir le poser et le nier à la fois, le seul à pouvoir révéler, par son demi-succès ou son demi-échec à le capturer, que le mal n'est précisément pas quelque chose de comparable à la chaleur, qu'il n'est pas une propriété, une qualité ou une affection communicable à une chose B par un agent A?

Vient alors un soupçon: Et si le principe de finalité, le principe du semblable et le principe de détermination avaient partie liée avec l'assignation ontologique du mal? Et si l'on ne pouvait penser les uns et les autres qu'au sein d'un système, ou plutôt comme composant un système réglé au centre par l'identification ou l'assimilation ou toute autre forme d'équivalence ou d'implication réciproque de l'être, du bien, de l'un et du vrai? C'est la vraie question, et qui nous reconduit d'elle-même à l'ontologie. Le mal n'est pas le bien, mais est-ce seulement quelque chose, est-ce vraiment quelque chose, un un ou une unité, un vrai ou une vérité?

Dans la suite du chap. 2 de la ScG, III, Thomas ne fait qu'accentuer la pression initiale de l'argument par le vague. Il montre qu'en tout ce qui agit en vue d'une fin, la fin est ce qui termine l'action, ce qui met un terme à la

demande inhérente à toute action. On avait tantôt l'*impetus*, voici le *conatus*: il y a fin d'une action quand, celle-ci atteinte, plus rien ne vous pousse à autre chose, quand *ea consecuta, non conatur ad aliquid alterius*. Or, précisément, toute action comporte ce type de terme: il y a toujours un point au-delà duquel un agent n'a plus rien à demander. S'il en était autrement, l'action tendrait à l'infini, ce qui, dit Thomas, est impossible. Pourquoi cette assurance? Nous qui sommes accoutumés à entendre parler de désir vagues ou sans objet, nous qui lisons sous telle ou telle plume, la formation de désirs précisément dit «infinis» sommes peut-être surpris par l'implacable économie de la pensée thomasienne: pour Thomas, il ne fait pas de doute que l'on peut prouver que tout agent agit en vue d'une fin en posant qu'aucun agent n'entreprendrait d'agir, si une action pouvait tendre à l'infini. C'est, en effet, pour lui une évidence que, l'infini ne pouvant être franchi, *cum infinita non possit pertransire*, personne ni rien n'agirait si toute action n'avait pas un terme, puisque *rien ne se meut vers ce qu'il est impossible d'atteindre* («nihil movetur ad id quod impossibile est pervenire»).

Et de multiplier les arguments logiques, physiques et métaphysiques: s'il est censé résulter quelque chose, un *factum*, d'une action tendant à l'infini, ce *factum* ne pourra être atteint que comme terme d'une série d'actes infinie; or, ce qui ne peut être, ne peut être fait et ce qui ne peut être fait ne peut se faire (*quod impossibile est esse, impossibile est fieri, et quod impossibile est fieri impossibile est facere*). Comment, dans ces conditions, un agent entreprendrait il de faire quelque chose dont la production exigerait la réalisation préalable d'une série d'actes infinie? Maintenant, si de cette série d'actes infinie aucun *factum* n'est censé résulter, on n'échappe pas pour autant au principe de détermination, car on est soit dans l'ordre de ce que Thomas appelle les «vertus actives» soit dans l'ordre des objets, et dans les deux cas, il faut mettre un terme aux dénombrements. C'est évident, pour les vertus actives: si je suis doué de sensation, c'est pour pouvoir imaginer, si j'imagine, c'est pour penser, si je pense, c'est pour vouloir; il n'y a pas de *facultés flottantes*. Même chose du côté des objets: si je considère le corps, c'est pour considérer l'âme, si j'étudie l'âme en tant que substance séparée, c'est pour considérer Dieu; il n'y a pas d'*objets flottants*. Que ce soit dans l'ordre de mes facultés ou dans l'ordre des objets sur lesquels elles s'exercent, je puis bien passer d'un pouvoir à l'autre et d'une chose à l'autre, c'est même nécessaire, s'il doit y avoir ordre, mais il y a un moment ou cela s'arrête, car tout ordre est fondé dans le terme qui le maximise.

Inutile de pousser ici davantage l'examen des arguments de Thomas, il y en a d'autres, mais tous nous ramènent au même principe de base: tout ce qui

agit, soit par l'intellect, soit par nature, est soumis au principe du semblable et à celui de la détermination. L'homme qui agit *per intellectum*, doit concevoir d'avance l'effet à produire, il a donc en sa pensée «une image ou similitude complète de l'effet auquel il parviendra par l'action» née de cet acte d'intelligence, *tota similitudo effectus*; l'agent naturel est, structurellement, dans le même cas, à la représentation près. «Préexiste en lui la similitude naturelle de l'effet, qui fait que l'action qu'il effectue est déterminée à cet effet» plutôt qu'à un autre. Bref, en toute action il y a proportion, rapport, relation univoque, par similitude, entre l'agent et ce qu'il fait ou produit.

Il n'y a pas d'objet sans action ni d'action sans objet. En somme: il n'y a pas d'agent qui n'agisse en vue d'une fin. Quelle est, à ce stade de la réflexion, la place du mal? On répondra que la question est prématurée, Thomas n'en étant qu'à la démonstration du tout premier principe préalable à une quelconque théorisation du mal. Pourtant, l'Aquinate répond lui-même à la question. Et c'est bien là que tout se joue.

La réponse est simple: c'est la réitération du principe de finalité, son application intégrale et sa justification ultime – il n'y a défaut que dans ce qui est en vue d'une fin, *peccatum non invenitur nisi in his quae sunt propter finem*, car le défaut c'est de ne pas parvenir à sa fin, de ne pas réaliser ce pour quoi on est fait. Le modèle de la causalité univoque s'exerce ici à plein: on peut reprocher au médecin d'échouer à guérir, on ne peut le reprocher à l'architecte ou au grammairien. Cela vaut aussi pour la nature.

Les deux principes qui suivent, que tout agent agit en vue du bien et que le mal ne peut être qu'inintentionnel, *praeter intentionem agentium*, ne font que développer l'intuition finaliste qui supporte toute la théorie de l'agir. Si tout agent agit en vue du bien, c'est qu'agissant en vue d'une fin déterminée, il agit nécessairement en vue de quelque chose qui lui convient et s'accorde avec lui. De fait, il n'agirait pas en vue d'une fin si elle ne présentait pas cette *convenientia ad ipsum*. Or ce qui convient à quelqu'un, ce qui est convenable pour lui, est son bien. Tout agent agit donc en vue du bien, puisqu'il ne saurait agir en vue de lui-même contre lui-même. De même, si tout agent agit en vue d'une fin, il suffit de remplacer le défini par sa définition pour prouver que tout agent agit en vue du bien: soit, en effet, le terme *fin*; on appelle «fin» ce qui apaise le désir de l'agent, le moteur, et le mû. Or, précisément, il est du concept même du bien que de terminer, de mettre un terme au désir, *hoc autem est de ratione boni, ut terminet appetitum*. Toute action, tout mouvement tendent donc au bien. Mais ce n'est pas tout.

Fuir le mal et désirer le bien obéissent à la même rationalité et relèvent du même ordre conceptuel. Dire que toute choses tendent au bien en agissant

doit nous permettre de penser que toutes, aussi, tendent à échapper au mal en agissant, sans avoir pour cela à changer notre concept de l'action, de même qu'il ne nous faut pas deux concepts distincts du mouvement pour pouvoir penser le mouvement vers le bas et le mouvement vers le haut. Or, nous constatons que toutes choses fuient le mal: les agents doués d'intellect, parce qu'ils perçoivent le mal comme mal, les agents naturels, parce qu'ils persévèrent dans leur être et, tant qu'ils le peuvent, résistent à la corruption qui est le mal pour tout ce qui *est*. Une fois de plus, l'ontologie intervient avant même qu'il n'ait été question de l'être, de la nature ou de l'essence du mal: à simplement considérer les deux premiers principes de l'action, on voit bien que le mal ne peut être poursuivi pour ce qu'il est, puisqu'aucune chose ne peut, poursuivant sa propre fin, agir autrement que pour son bien, c'est-à-dire son propre être.

C'est donc sans surprise qu'on lit la thèse du chap. 4: *quod malum est praeter intentionem in rebus*. Si le concept de l'action est que tout agent agit en vue d'une fin qui est son propre bien, ce concept non seulement permet mais même oblige à penser que tout agent agit soit pour obtenir un bien soit pour éviter un mal; si donc mon action est l'occasion d'un mal, si à cause de mes actes le mal entre dans la réalité, ce ne peut être qu'inintentionnellement. Dans les limites du principe de finalité, le mal ne peut être pensé que comme un accident: tel que le fait intervenir Thomas, le mal n'a pas de qualités, il n'est pas même qualifiable, c'est précisément l'indéterminé, l'imprévu; rien ici de maléfique, de nocturne, de trouble ou de fascinant: le mal c'est ce qui arrive quand arrive autre chose que ce qui était visé par l'agent; le mal ne peut arriver que comme arrivent les accidents. Le mal c'est ce qu'on ne voulait pas.

Et Thomas d'aller plus loin encore dans l'univocité. S'il y a un défaut dans l'effet, c'est qu'il y a un défaut dans la cause. Toutefois, un agent agit en tant qu'il a pouvoir, *virtus activa*, de faire quelque chose et qu'il exerce ce pouvoir; il n'agit pas en cela que cette vertu souffre un défaut: si sa *virtus* est défectueuse, en l'exerçant il ne vise aucun mal et n'agit pas en vue de ce mal et n'agit pas ce mal. Donc, si c'est seulement en tant qu'il agit qu'il vise une fin et que la fin qu'il vise répond à la vertu qu'il met en oeuvre, n'agissant pas le mal en exerçant sa *virtus*, ce qui découle du défaut qui limite sa *virtus activa* quand il l'exerce, ne fait pas partie de ce qu'il vise, et il est également vrai de dire qu'il ne l'*agit* pas. Or cela, ce non agi, précisément c'est le mal. Le mal est donc toujours extérieur à la visée, car il ne fait pas partie de l'action accomplie par l'agent et il n'est jamais accompli par l'agent car il est toujours extérieur à sa visée.

Si l'on met ensemble la cadre ontologique de la problématique du mal et la nature des trois principes qui en gouvernent le déploiement, on peut s'atten-

dre que la pensée du mal ne pourra s'organiser autrement que dans le cadre d'une ontomorphose généralisée: est bien ce qui a lieu d'être, n'a lieu d'être que ce qui est bien – à terme, le meilleur des mondes possibles ne pourra être que le monde actuel, dès lors que, comme le dit Leibniz, c'est celui qui réalise la quantité maximum d'essence. L'optimisme moral est un optimisme théologique, mais l'optimisme théologique est fondé sur un principe de rendement ontologique, sur une optimisation de l'être, où le monde est l'être optimum. Quelle est la place du mal dans le monde, le mal a-t-il seulement une place, lui qui est le contraire du bien, c'est-à-dire de l'être, c'est-à-dire de ce qui a lieu d'être? Voilà les questions que, d'une certaine manière, la conjonction de l'ontologisme et du finalisme ont, dans la perspective médiévale, toujours déjà tranchées: le mal n'est rien, il n'a rien à faire dans le monde, il ne fait pas partie du monde, il n'y entre que par effraction ou, plutôt, par accident.

D'où vient ce complexe de thèses? Si l'on regarde les *auctoritates* mentionnées par Thomas dans la ScG, III, chap. 3 et 4, deux appuis s'offrent dans la tradition: [a] tout d'abord, dans le chap. 3, le principe *bonum est quod omnia appetunt*, tiré tacitement d'Aristote, *Éth. Nic.*, I, 1, 1094a et confirmé, cette fois explicitement, par Denys, *De divinis nominibus*, 4: *omnia bonum et optimum concupiscunt*; [b] ensuite, dans le chap. 4, une seconde citation de Denys, *DDN*, 4: *malum est praeter intentionem et voluntatem*. C'est, manifestement, ce second point qui pose le plus de problème, si l'on exige d'un auteur une certaine cohérence dans le maniement des sources. Comment, en effet, se réclamer à la fois d'Aristote et de Denys? Plus exactement, comment affirmer que le mal est *praeter intentionem et voluntatem*, quand on sait que pour le Stagirite la vertu et le vice sont tous deux volontaires et que, comme le dit l'*Éth. Nic.*, III, 7, 1113b5sqq.: «La vertu dépend de nous. Mais il en est également ainsi pour le vice. En effet, là où il dépend de nous d'agir, il dépend de nous aussi de ne pas agir, et là où il dépend de nous de dire non, il dépend aussi de nous de dire oui[11].» Il ne faut pas oublier, en effet, que pour Aristote, «la maxime selon laquelle Nul n'est volontairement pervers ni malgré soi bienheureux» n'est que partiellement vraie, puisque «si personne n'est bienheureux à contre-cœur, la perversité, elle, est bien volontaire». Comment concilier la thèse aristotélicienne selon laquelle la vertu et le vice doivent être traités de la même façon – ou tous deux sont volontaires ou tous deux sont involontaires – avec la thèse de Denys selon laquelle le mal est *praeter intentionem et voluntatem*?

11 Trad. Tricot, p. 140.

C'est la question même que pose Thomas dans ScG, III, chap. 5 et à laquelle il répond dans le chap. 6. Sa solution consiste à dissocier les deux termes de l'adage dionysien: le mal n'est pas intentionnel, il est *praeter intentionem*, il n'en est pas moins volontaire, *tamen est voluntarium*; toutefois, il n'est pas volontaire par soi, mais seulement par accident. L'intention porte sur une fin ultime qui est poursuivie pour elle-même; la volonté porte aussi, le cas échéant, sur une chose que l'on veut en fonction d'autre chose, même si on ne la veut pas absolument parlant. C'est ainsi, par exemple, qu'au cœur d'une tempête un marin jettera à la mer sa cargaison pour sauver sa vie; ce sacrifice n'est pas un but en soi, c'est un simple moyen; de même, qui poursuit un bien matériel, peut être amené à se conduire de manière désordonnée, ce n'est pas qu'il veuille positivement ce désordre, ce qu'il veut vraiment c'est le bien qu'il vise, seul objet de son intention: on peut donc dire qu'il ne vise ni ne veut absolument le désordre, mais qu'il le veut *propter hoc*, en vue d'autre chose. C'est en ce sens dérivé et en ce sens seulement que la méchanceté et le péché sont volontaires: il n'y a pas vouloir direct, positif, absolu du mal. Le mal n'est jamais une fin[12].

Ceci nous conduit aux problèmes ontologiques analysés sur la base des trois principes préalables (P 1: tout agent agit en vue d'une fin; P 2: tout agent agit en vue du bien; P 3: le mal n'arrive pas intentionnellement, même s'il peut être voulu *accidentellement*). Ces problèmes se laissent regrouper sous trois chefs principaux: (a) l'essence du mal: qu'est-ce que le mal?; (b) la cause du mal: qu'est-ce qui cause le mal?; (c) la causalité du mal: qu'est-ce que cause le mal?

(a) Le chapitre 7 de la ScG III présente dix arguments destinés à prouver que le mal n'est pas une essence. La thèse est destinée à ruiner l'opinion des manichéens qui, dit Thomas, reconnaissaient que certaines choses étaient mauvaises dans leur nature: *Per hoc autem excluditur error Manichaeorum, ponentium aliquas res secundum suas naturas esse malas.* La réfutation du manichéisme n'est pas un thème secondaire. En fait, tout l'ontologisme de la théologie scolastique du mal s'inscrit dans la controverse anti-manichéenne. Le manichéisme est l'horizon de la problématique scolastique du mal. En un sens, c'est un horizon historique, ce n'est pas un contexte immédiat: telle qu'elle s'élabore, la question scolastique de l'essence du mal est tributaire de l'intention même qui animait l'une de ses sources principales – la théologie

12 L'exemple n'est pas insignifiant: il s'agit d'une privation volontaire. C'est que, comme on va le voir, le mal n'est jamais que privation d'un bien. Si le mal n'est jamais voulu que comme un moindre mal, sa seule réalité est d'être un moindre bien.

d'Augustin. Empruntant à Augustin sa conception de l'inexistence du mal, la théologie scolastique lui emprunte en même temps la définition du péril qui l'avait suscitée: la thèse manichéenne de la dualité et de l'antagonisme des premiers principes. Contre les manichéens Augustin avait polémiqué de diverses manières: tout en démontrant l'existence d'un seul et unique principe de l'univers, il avait jeté les bases d'une doctrine ecclésiologique assimilant l'Eglise au corps que l'on a appelé «mystique» du Christ, et il avait montré que l'unité physique et morale perdue du fait du péché originel pouvait être recouvrée dans le Christ *dans l'unité* de son Église; mais il avait aussi développé ce qu'É. Gilson a appelé une métaphysique de la conversion, permettant de penser l'existence du chrétien dans le Christ comme une conversion vers l'être, une *conversion constitutive d'être*, génératrice d'être pour le converti, le péché étant conçu comme un détournement, une aversion, une chute dans un néant lui-même défini comme inaccessible et sans limite, puisque, précisément, échouant à se poser en principe antagoniste de l'être, n'étant lui-même que défaut ou défaillance, privation. Cette dialectique de l'être et du néant, qui permettait à Augustin d'ontologiser la vie morale avait pour fonction de penser le péché comme néant et l'acte du pécheur comme une sorte d'anéantissement, dialectique aux termes inégaux, puisque jouant ou passant entre un terme positif, l'être, le bien, où venait se fixer, s'arrêter ou s'accomplir la volonté du bien comme désir de l'être, tandis qu'à l'autre extrémité, le pécheur et le péché sombraient dans le mouvement sans fin d'une tendance que rien ne pouvait arrêter puisque l'objet même vers quoi elle tendait ne pouvait jamais se former ni se constituer en un quelconque type, mode ou degré d'être, d'étance ou d'étant. Portant sur rien, le désir du pécheur ne pouvait s'accomplir en rien, il ne pouvait que tendre toujours plus vertigineusement vers un terme intrinsèquement impossible. L'ontologisation de la problématique du mal avait pour conséquence de penser la vie de l'âme en termes d'être et de croissance dans l'être, elle permettait aussi de penser le mal comme un abîme, un mouvement vers l'abîme, un mouvement de l'abîme dans l'âme humaine elle-même. Elle découvrait la place du mal dans un mouvement d'aversion psychique qui n'avait rien de psychologique, mais précédait ou fondait toute psychologie de la vie intérieure. L'âme était tendue entre l'unique nécessaire – l'être – et l'impossible – le néant – et cette tension portait, traversait tout événement psychique ou moral, elle fournissait la polarité même de la conscience: l'intériorisation, la réflexion, le retour de l'âme en elle-même étaient fonctionnellement identifiées au désir de l'être – à la vie – tandis que la dispersion, l'extériorisation, la chute étaient identifiées à l'interminable anéantissement de l'âme dans le multiple, le mal, la mort.

Dans son combat contre le manichéisme, Augustin était parvenu à jeter les bases d'une sorte d'éthique transcendantale, disons à penser en termes non psychologiques la dimension éthique de la vie de l'âme: le péché était un mouvement de l'âme, un acte de l'âme se détournant de la vérité intérieure, pour se perdre dans une agitation sans fin, incapable d'atteindre le terme de sa postulation, faute d'objet à atteindre, et mourant à chaque instant de ne pas mourir. En somme le pécheur était la réfutation vivante du manichéisme: son incapacité à faire être le mal et à se faire être lui-même dans et par le mal était la vivante preuve de l'inconsistance d'une doctrine qui avait érigé le mal en principe. La substantification manichéenne du mal était censée expliquer la souffrance et le malheur dans le monde; Augustin montrait au contraire que c'était l'inexistence du mal, sa non-substantialité qui, liant au plus profond de l'âme le désir à la frustration, y faisait codéfaillir la souffrance et le péché.

Au XIIIe siècle, la réfutation du manichéisme n'était sans doute plus qu'un lieu commun – même si l'hérésie cathare participait peut-être à sa manière d'une semblable réification du mal. Elle n'avait pas nécessairement plus d'urgence ni de signification que la critique aristotélicienne de la doctrine pythagoricienne de la dualité des principes, rapportée par Thomas dans la ScG, III, 9[13]. En tout cas, la perspective augustinienne de la métaphysique de la conversion n'offrait plus le seul module théorique de la désubstantialisation du mal universellement professée par la première scolastique. Dans la ScG III, 7, les arguments antimanichéens de Thomas d'Aquin sont tacitement tirés des philosophes (Boèce, Aristote ou Avicenne) et explicitement ponctués par deux références à l'Ecriture (a. 9) et à Denys (a. 10).

La présence de la conceptualité péripatéticienne apparaît clairement dans les quatre premiers aa.

a. 1: (1) le mal est privation de ce qu'un sujet est naturellement destiné à avoir; (2) or la privation n'est pas essence, mais bien négation dans une substance (*negatio in substantia*, *Metaph.*, III, 2, 1004a15); (3) donc le mal n'est pas une essence existant dans la réalité (*non est aliqua essentia in rebus*).

a. 2: (1) une chose a de l'être selon l'essence qu'elle a; (2) en tant qu'elle a de l'être, elle a quelque chose du bien (ou: quelque chose de bon), car si le bien est ce que toutes choses désirent, il faut dire que c'est l'être qui est le bien, puisque toutes choses désirent d'être; (3) donc, est bien ou bon tout ce qui a une essence; or le bien et le mal sont des opposés; (4) donc, rien n'est mal ou mauvais en tant qu'il a une essence; (5) donc aucune essence n'est mal ou mauvaise.

13 p. 234.

a. 3. Toute chose est ou un facteur ou un fait. Le mal ne peut être un facteur, car tout ce qui fait ou agit agit seulement en tant qu'il existe en acte ou en entéléchie; le mal ne peut être un fait, car le terme de toute génération est une forme et un bien. Donc aucune chose n'est mal dans ou selon son essence.

a. 4. Rien ne tend vers son contraire: tout désir porte sur le semblable et le convenable; or en agissant tout être vise un bien; donc aucun être n'est en tant que tel mauvais.

L'autorité de Denys, qui constitue l'a. 10, est tirée des *Noms divins*, 4, 34, 734C (Simon 298, 70): *malum nec est existens nec in existentibus*: «il n'est donc vrai de dire ni que le mal est être, ni qu'il appartient aux êtres»[14].

Dans les *QD De malo*, c'est le même corpus qui porte le questionnement: Aristote, Denys, Augustin. Les trois sont utilisés *pro et contra*. Dans les *QD De malo*, q. 1, l'a. 20 en faveur de la réalité du mal est tiré d'Aristote affirmant que le «bien et le mal sont dans les choses, le vrai et le faux dans la pensée»; de même, l'a. 8 (= l'a. 4 dans la ScG III, 8), adapte un théorème de Denys sur le caractère «corrupteur» du mal: tout ce qui corrompt agit; or le mal en tant que mal corrompt; donc le mal en tant que mal agit; or rien n'agit sans être quelque chose; donc le mal en tant que mal est quelque chose. Le cas échéant, Aristote et Denys peuvent être combinés: l'a. 16, mêle le même théorème de Denys et celui d'Aristote selon lequel *corruptio unius est generatio alterius*: si le mal corrompt, il engendre, s'il engendre, c'est quelque chose, puisque pour engendrer il faut être quelque chose. En ce qui concerne Augustin, l'a. 6 sollicite une des *LXXXIII questions* pour montrer que si rien ne peut jamais totalement s'abîmer dans le néant, le mal, tel la ténèbre, subsiste toujours comme une disposition indéfectiblement imparfaite. Mais c'est ce même Augustin qui est à nouveau cité dans les trois aa. contre la substantialité du mal, puisque Thomas évoque successivement: (a) la thèse de la *Cité de Dieu*, XI, 9: le mal n'est pas une nature, c'est un défaut de bien; (b) l'interprétation de Jn 1, 3: toutes choses ont été faites par lui – pas le mal, donc le mal n'est rien; (c) et celle de la glose sur le même thème: *néant sans lui a été fait, autrement dit: le péché; car le péché est néant et quand ils pèchent les hommes deviennent néant*.

L'ontologisation de la problématique du mal traverse donc trois ensembles textuels: l'augustinien, le dionysien, l'aristotélicien. On est surpris par la raideur du propos. La dialectique d'Augustin s'est perdue en route: le problème du mal n'est plus ontologisé dans le cadre d'un questionnement éthique sur le péché, c'est devenu un problème d'ontologie, dont le véritable point d'application est la théodicée.

14 Trad. M. de Gandillac, p. 126.

L'extraordinaire particularité de l'approche médiévale, scolastique, du mal, est qu'elle interdit de penser un désir du mal, une *soif du mal*. Le désir du théologien scolastique ne porte que sur l'être et sur le bien: on ne peut désirer le mal ni chercher sa propre perte. Homme de l'antiquité tardive, Augustin s'interrogeait encore sur le suicide, et traquait le vouloir-vivre, jusque dans son contraire: la mort volontaire. Son éthique transcendantale faisait place à une illusion, une apparence transcendantale: le goût du néant, la volonté de néant ne pouvaient être qu'illusoires – celui qui voulait mourir, voulait, en réalité, être; à son insu, c'est donc toujours l'être, et non pas le néant, qu'il cherchait dans la mort – inévitable illusion.

A l'âge de la scolastique, l'ontologie a tout absorbé: pour penser sa signification morale, Thomas ne se demande plus quelle est la signification ontologique du suicide – il constate seulement que, dans la mesure où il a affaire aux signes, le désir semble, dans certains cas, se porter sur une absence. Certaines choses ne peuvent être signifiées positivement, tout simplement parce qu'elles ne sont pas des choses; ainsi, l'agneau désire l'absence du loup, laquelle n'est pas une réalité positive, mais une carence, signifiée négativement: ce qu'il désire n'est rien, c'est qu'il n'y ait pas de loup. Il y a une raison d'évitement (*ratio fugibilis*) comme il y a une raison d'appétence (*ratio apetibilis*) à travers lesquelles on se rapporte négativement ou positivement aux choses. Cela ne veut pas dire, pour autant, que l'on puisse jamais désirer le néant ou le non-être ou ce qui n'est pas pour eux-mêmes. Il est vrai que l'agneau désire l'absence du loup, mais ce qu'il vise c'est sa propre conservation; et s'il fuit la présence du loup, c'est qu'elle est une menace pour sa vie, qu'elle apporte la corruption et la mort. L'éthique se fonde sur des règles de conduite ontologiques: l'être est objet de désir par soi, et objet d'évitement par accident; le non-être est objet d'évitement par soi, objet de désir par accident; le bien en tant que bien est seul à être quelque chose, le mal en tant que mal n'est que privation. Il ne faut pas être dupe des signes ou des codes qui semblent rendre présent le mal: la seule réalité est le vouloir-être.

Sur cette base ontologique, la théologie scolastique répond donc toujours de la même manière aux deux questions d'étiologie: (1) la cause du mal est le bien, le mal est fondé dans le bien; (2) le mal n'est qu'une cause accidentelle, il ne peut supprimer tout bien ni s'ériger en mal suprême face au bien suprême.

Si l'on y regarde bien, ces thèses ne font que reprendre la doctrine du mal exposée dans le chapitre 4 des ND, que Denys semble avoir dérivée partiellement des *Hymnes érotiques* de son maître Hiérothée.

Dans le chap. 13, du *De summo bono*, II, 3, Ulrich de Strasbourg a donné la

présentation standard de cette théologie d'inspiration dionysienne, qui intègre à la fois Augustin, Aristote et Avicenne.

Considérons les thèses principales, paragraphe par paragraphe.

(1) Principe épistémologique: la connaissance du mal dépend de celle du bien, car la privation est connue à travers la possession[15], et le «droit est juge de lui-même et de l'oblique»[16].

(2) Comme toute privation le mal est un être de raison. Il est prédiqué d'un sujet à travers l'*habitus* (dont il est le manque) et c'est un être au sens où une simple liaison mentale entre des concepts peut être dite un être en un sens très diminué.

Le mal n'est pas une nature existant hors de l'âme: *c'est néant* (comme le dit Augustin). Plus précisément (comme le dit Denys): *ce n'est pas un existant*, c'est-à-dire une substance ou un être par soi, *ni* quelque chose d'existant *dans les existants* comme de l'existant, c'est seulement dans les existants sur le mode du défaut, non comme une perfection découlant de la substance, mais comme une privation ou une carence dans un sujet.

Le mal est dans le bien comme dans un sujet. Non dans le bien opposé – par exemple le froid n'est pas dans le feu – les opposés ne peuvent coexister dans un même sujet; mais il est dans un sujet qui est bon sous un rapport *x* et qui, sous le rapport *y* est privé de telle autre bonté.

Le mal ne peut donc ni détruire tout bien dans un sujet ni excéder les limites d'existence de son sujet: le mal intégral est un concept contradictoire; un mal qui serait suppression de tout bien se supprimerait lui-même. Cette thèse, notons-le, est attribuée à la fois à Denys (*DN* 4, n. 20; 720C) et à Aristote (*Eth. Nic.* VI, 11, 1126a12-13). Elle sera reprise sous forme de consolation dans le *Livre de la consolation divine* d'Eckhart, qui la présente ainsi:

> [. . .] il n'est pas d'ennui ni de malheur sans contentement: aucun malheur n'est pur et simple malheur. C'est pourquoi saint Paul dit: «La bonté et la fidélité de Dieu ne tolèrent pas qu'une épreuve ou un mal, quels qu'ils soient, deviennent intolérables. Dieu donne et procure toujours quelque consolation qui nous permet de nous tirer d'affaire[17].» Et les saints ne disent-ils pas, tout comme les maîtres païens: Dieu et la nature ne tolèrent pas qu'un mal ou une souffrance absolus puissent exister[18].

15 Cf. *Auctor. Arist.* 6, n. 154.

16 Aristote, *De anima*, I, 5, 411a 5-6.

17 1 Co10, 13.

18 Le mal se détruit par son propre excès. Les «saints» auxquels renvoie Eckhart sont Augustin (*Conf.* VII, 12, 18) et Denys (*De div. nom.* 4, 20; PG 3, 720C-D, spécialement Simon 258, 53-55) qui, tous deux, rejettent la substantialité du mal et donc l'existence d'un mal suprême opposé au Bien suprême. L'expression «les maîtres païens» renvoie par excellence à Aristote *Eth. Nic.* IV, 1126a12-13; Tricot 198: «[. . .] car le mal va jusqu'à se

Le nerf de la thèse est que si le mal suppose le bien (ce qui s'entend au sens le plus littéral – le bien étant le *sujet ontologique du mal*), le mal ne peut s'accomplir intégralement qu'à supprimer le sujet même qui lui permet d'être partiellement: le poser complet c'est donc le nier, puisque c'est lui retirer son présupposé d'existence. C'est la réciproque du paradoxe du temps dégagé par Averroès selon qui, toute négation supposant une affirmation préalable, «on ne saurait nier le temps sans le poser du même coup» (*Physica* IV, comm. 124; Venise 1560, f° 160 vH).

(3) Si le mal est la privation d'un sujet ou de certaine disposition d'une substance, l'être incréé est Bien pur, puisqu'il ne renferme ni privation ni puissance; l'être créé, étant de lui-même non pas nécessaire mais simplement possible, n'est pas Bien pur, mais toujours entaché d'une part de méchanceté et d'imperfection. C'est une thèse que l'on retrouve chez Avicenne, *Metaphysica*, VIII, 6 (Van Riet, 413, 73-77).

(4) Le mal se subdivise en mal par soi et mal par accident. Le mal par soi est la privation elle-même, le mal par accident est le bien imparfait, le bien privé de telle ou telle perfection.

(6) Le mal par soi s'oppose au bien privativement (*privative*), le mal par accident s'oppose au bien selon la contrariété (*contrarie*) car, ainsi entendu – i.e. *per accidens* – il pose une certaine nature ou réalité.

(7) C'est seulement en ce sens que le mal peut être considéré comme cause d'existants; pris en lui-même il ne cause pas l'existence mais corrompt (Denys, DN 4, n. 19; 716C).

(8) La corruption peut être envisagée de deux manières: en tant qu'action ou en tant que défaut terminant l'action.

En tant qu'action la corruption ne relève du mal que par accident, c'est-à-dire en tant que ledit mal est dans un bien: le non-être n'agissant pas, le mal ne peut s'opposer au bien que par la force du bien (DN, 4, n. 29; 729C).

(9) Dire que le mal s'oppose au bien par la force du bien s'analyse ainsi: soit deux contraires *A et B* et un sujet *S*. Si le contraire *A* tend à introduire sa forme dans le sujet, il ne peut y parvenir sans expulser la forme opposée, deux contraires ne pouvant coexister dans le même sujet. Tout ce qui agit étant

détruire lui-même, et quand il est complet devient intolérable.» L'accord entre Aristote, Augustin et Denys sur l'impossibilité d'un mal intégral est longuement argumenté par Ulrich de Strasbourg dans le *De summo bono*, II, 3, 13; Libera 104, 201-116, 334. L'adage qui sous-tend le propos d'Eckhart s'énonce ainsi chez le disciple d'Albert le Grand: «Positio, qua ponitur esse malum integrum, quod privet totum bonum, destruit se ipsam. Et ideo bene dicit Dionysius, et Philosophus, quod malum, si integrum fuerit, et se destruit et bonum» (*De summo bono*, II, 3, 13, 2; Libera 105, 27-30).

assimilable au Bien, puisque la nature même du Bien est d'être diffusif de soi (*diffusivum sui*), tout ce qui agit et concourt à l'introduction de la forme A sera considéré comme bon, tout ce qui dans ce processus relève de la corruption (expulsion de B) ou de l'opposition (résistance à A) sera considéré comme mauvais. C'est toutefois l'action qui porte et condense toute la réalité du processus.

(10) Il n'y a pas de mal suprême.

(11) Le mal n'a pas de cause propre (*propter se*), il n'existe pas pour lui-même, mais se produit toujours en vue d'autre chose (*propter aliud*): personne n'agit en vue du mal, toute action se fait en vue d'un bien apparent ou d'une apparence de bien; le mal ne fait que révéler un écart entre le désir et la réalisation effective, entre le *desideratum* et le *factum* (DN 4, n. 32; 732C).

(12) Le mal n'a que des causes par accident, car le mal ne peut être causé que par un bien et le bien ne peut être cause par soi du mal. Le feu ne peut être cause de refroidissement (DN 4, n. 19; 716B).

Donc, comme le mal est défaut et que toute cause efficiente en tant qu'efficiente est perfection ou entéléchie, il faut soutenir avec Denys (DN 4, n. 32, 732C-D) et Augustin (*Cité de Dieu*, XII, 7), que le mal n'a pas de cause efficiente mais seulement des causes déficientes: la chose que l'on dit mauvaise a en tant que chose une cause efficiente, mais sa malignité ne relève que d'un défaut d'opération ou de nature.

(15) Si le mal a seulement une cause déficiente et si le mal lui-même ne peut être une cause déficiente, puisqu'il n'a pas de pouvoir causal, si seul le bien imparfait peut être dit cause déficiente, en tant que comme bien, il est cause, et comme imparfait, il défaille, le mal ne pourra être dit causer le mal, mais seul le bien en tant que bien imparfait sera cause du mal.

(16) Si le mal n'est que bien imparfait, et si toutes les imperfections existant dans la multitude des choses ont chacune leur cause, il n'y a pas de cause unique de tous les maux, chaque nature a sa propre défaillance.

Il n'y a donc pas de mal égal au bien premier.

Donc, Anaxagore, Empédocle et Eudoxe ont eu tort et de nier que le Bien était cause de tout et d'affirmer qu'il était causé par le mal. La thèse de Denys permet de réfuter la doctrine d'un mal radical, cause de toutes choses, évoquée par Albert d'après Aristote, *Métaphysique*, XIII, 4, 1091b30-35. L'imparfait n'est pas le principe ou l'origine du parfait, le bien est le principe du mal et la fin du mal: c'est pour le bien que tout se fait, les biens comme les maux (DN 4, n. 31, 732B.

Personne ne fait ce qu'il fait les yeux fixés sur le mal. Le mal ne peut régler une conduite, il ne peut s'élever au rang de règle ou de modèle, il ne peut être

vu en toute pureté. Il ne peut présider à rien. Cette formulation est une alternative à la reformulation aristotélicienne du «nul n'est méchant volontairement» socratique. Elle participe du même univers. Quel est cet univers philosophique dont un Augustin, un Denys, un Aristote et un Avicenne participent à des degrés divers?

La réponse est simple: c'est l'univers du platonisme. La statut évanescent du mal, son impuissance constitutive, sa défaillance originaire, tout cela c'est la conception platonicienne et néoplatonicienne du mal.

C'est Proclus qui a proposé le terme fixant l'ensemble des traits caractéristiques du concept du mal, que nous avons dégagé de Thomas et d'Ulrich de Strasbourg: contrariété, complémentarité, symétrie, subordination. Ce terme est celui de *parhypostase* ou de contre-existence (*parupostasis*). C'est avec ce terme que Proclus pense l'existence du mal non comme l'existence d'un être, mais comme la présence dans un être d'un défaut, d'un désordre, d'une laideur, d'une difformité, d'une carence. Dans le *Commentaire du Timée*, Proclus écrit:

> [. . .] c'est parce qu'il y a génération et corruption que le contre-nature aussi est doué de parhypostase, et parce que la laideur de la matière emplit de difformité les âmes particulières du fait qu'elles se frottent à elle, pour cela le contraire à la raison acquiert aussi une façon de parhypostase[19].

La parhypostase, cette contre-existence qui en chaque être soumis au devenir travaille et contrarie «la positivité originelle de l'être» (Isaac, p. 15), n'affecte ni les êtres simples ni les êtres éternels, elle est la marque de la finitude, c'est-à-dire la rançon de la composition. Plus profondément, c'est avec la notion de parhypostase que Proclus définit logiquement la place du mal dans la réalité. Platon avait dit la nécessité qu'il existât «toujours quelque chose de subcontraire au bien». Proclus reprend:

> ‹Le mal› n'est ni privation totale ni contraire, mais subcontraire au bien, ce qui signifie [. . .] une sorte de parhypostase de la réalité[20].

Isaac Comnène définissant la parhypostase comme «l'état des êtres qui n'ont pas de réalité propre, mais n'existent que par opposition à ceux qui sont les êtres bons», W. Beierwaltes formule ainsi le principe qui organise la logique du mal comme logique de l'existence parhypostatique:

> ‹Le mal› est négativement tout ce que le bien est substantiellement, ou il est celui-ci sous le mode de la déficience, comme positivité pervertie.

19 Diehl, I, 375, 14-18; cité par Isaac, p. 14.
20 *De subsistentia malorum*, éd. Isaac, 54, 17-22.

Le mal se nourrit du bien auquel il s'oppose.

Sur tous les points soulevés par les scolastiques, Proclus apporte la réponse qui prévaut chez eux:

(1) concernant la nature du mal, il montre que sa nature est celle d'un parasite, «un contraire subordonné qui tient son existence du bien dont il utilise la puissance au profit de son activité corruptrice» (Isaac, p. 21);
(2) concernant l'origine du mal, il explique que la *causa efficiens* du mal n'est (a) ni Dieu (car Dieu ne peut engendrer que du bien, s'il engendre du mal, c'est qu'il l'engendre en tant que bien), (b) ni des modèles ou formes intelligibles (car il n'y a pas de forme du mal), (c) ni des âmes dites malfaisantes (car il n'y a pas d'âmes malfaisantes, l'être d'une âme malfaisante est toujours bon, car elle ne pèche que par faiblesse momentanée). La cause du mal est une pluralité de défaillances, d'impuissances ou de faiblesses, bref une pluralité de non-causes qui ne sont pas voulues et aboutissent au contraire de ce qu'on voudrait;
(3) concernant la fonction du mal dans l'univers, il prouve que ce qui est mal pour les particuliers est bien pour l'universel (et les universels) – un thème qui porte toute la théodicée médiévale et post-médiévale et, au fond, toute la philosophie antique, puisqu'on le retrouve aussi bien chez les stoïciens affirmant, selon Plutarque, que «les maux existent parce qu'ils ne sont pas inutiles pour l'ensemble».

L'ouvrage de Proclus sur le mal, le *De subsistentia malorum*, dont l'original grec est perdu, n'a été traduit en latin que dans la seconde moitié du XIIIe siècle, et sa circulation a été relativement limitée. Avant que Guillaume de Moerbeke ne le traduisît, cela faisait pourtant non pas plusieurs années, mais bien plusieurs siècles que ses idées avaient pénétré la pensée chrétienne, latine et grecque: les *ND* du Pseudo-Denys ont été le principal vecteur de la diffusion en occident du platonisme proclien. Denys absorbant toutes les autres théories du mal, qui, sur le fond ne demandaient qu'à être absorbées, car elles procédaient toutes du platonisme et supposaient toutes, même sans en disposer explicitement, la validité du concept d'existence parhypostatique, on peut dire que l'ensemble de la théologie scolastique du mal s'est construit sur les thèses néoplatoniciennes, particulièrement sur la théologie de Proclus, un auteur découvert seulement dans les années 1260.

A la question de savoir s'il y a eu une pensée spécifiquement médiévale du mal, nous pouvons répondre à présent en distinguant deux sens: si spécifique signifie *caractéristique* il faut dire que la caractéristique du Moyen Age a été

de prolonger, sans le savoir, les intuitions fondamentales du néoplatonisme proclien; si spécifique signifie *distinctif*, il ne faut pas chercher dans la non-substantialité du mal la marque spécifique du discours médiéval, mais dans la sphère propre au christianisme. De ce point de vue, c'est l'invention abélardienne de la *morale de l'intention* qui paraît l'élément principal, décisif et novateur. La question porte sur le bien, et c'est la désubstantialisation du bien qui s'énonce ici comme l'innovation propre au Moyen Age. Le mal est soumis au même traitement que le bien.

Ceci est une autre perspective.

Une perspective qui, pour la première fois, n'est plus d'ordre cosmologique et sort de la théodicée. Le modèle que j'appellerai «platonicien» du mal vaut pour une problématique du mal dans le monde, pour une ontologie de la dénaturation: vu dans l'ordre total d'un univers qu'il sert à son insu, le méchant, dans la série même de ses défaillances privées, contribue toujours, évidemment sans le vouloir, au bien de l'ensemble; ce n'est pas pour autant qu'il peut vouloir positivement le mal de l'ensemble, s'il utilise la force du bien pour faire un mal, qui, est en fait un bien, *vu du pont*, il ne peut s'opposer au bien total: il n'a rien où regarder pour faire *Le* mal, *Le mal est infigurable, impensable, irreprésentable*. Comment vouloir ce qui n'est pas?

Le modèle platonicien suppose l'homme face à la beauté d'un monde gouverné par des êtres providents, les êtres simples, les êtres éternels, les dieux de Proclus, la théarchie de Denys, le Dieu Un et Trine de Thomas d'Aquin et d'Ulrich de Strasbourg. Est-ce un modèle capable d'assumer le mal que je qualifierai de «moderne»? Le mal fait aux hommes par d'autres hommes, le mal total, le mal totalitaire? Le platonisme peut-il assumer la *Shoah*? Quelle conception de l'être et du néant faut-il pour penser philosophiquement un mal comme celui des camps? Le modèle platonicien est fait pour un monde où le caractère impensable du mal radical est le fondement d'une impossibilité événementielle. Un tel mal ne peut faire partie du monde, il ne peut entrer *in rebus*, car il ne ressemble à rien et rien ne peut lui ressembler ni vouloir lui ressembler: il est la défaillance pure, laquelle ne peut s'attester en rien. Pourtant, nous savons que le mal peut entrer dans le monde, sinon comme mal suprême du moins comme totale défaillance du bien. La conviction de Thomas comme celle de Proclus est que le bien n'est jamais entièrement anéanti en quoi que ce soit. Pouvons-nous partager cette conviction? Celle d'Abélard était qu'il n'y avait rien de bon en ce monde, sinon peut-être une bonne volonté. Cette perspective nous est plus proche. A cause de Kant sans doute. Mais aussi parce que, pour la première fois dans l'histoire, nous avons dû affronter un état de la réalité défini par un pouvoir de l'homme que rien ne

laissait présager à un Grec ni à un Latin: celui d'anéantir tout bien. Nous savons à présent que l'impensable, l'infigurable, l'irreprésentable peut se donner corps, qu'il peut entrer dans le monde; nous savons que le néant peut être voulu et visé par soi, non pas seulement par accident, non pas en vue d'autre chose, mais bien *en vue de lui-même*, de quelque nom qu'on l'affuble ou le masque. Qu'est-ce que cela change?

La force de la réponse platonicienne est de dire que cela ne change rien. Il n'est pas certain que nous soyons capables de cette force là. Il arrive que nous doutions de *devoir* en être capables.