Zeitschrift: Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger

Band: 4 (1871)

Artikel: Dieu et le mal ou le problème de la théodicée

Autor: Ritter, Charles / Strauss, D.-F.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379117

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: 15.07.2025

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

DIEU ET LE MAL

OU

LE PROBLÈME DE LA THÉODICÉE.

PAR

D.-F. STRAUSS.

Quoique le *Compte-Rendu* soit surtout destiné à faire connaître les publications actuelles, il ne saurait s'interdire absolument toute excursion dans le domaine de la littérature théologique des cinquante dernières années. Il le doit d'autant moins que la première moitié de notre siècle a été beaucoup plus féconde par la théologie que ne semble jusqu'ici devoir l'être la seconde. Aucune partie de la *Dogmatique* de D. F. Strauss n'ayant été jusqu'ici traduite en français, nous croyons qu'on ne lira pas sans intérêt la traduction d'un court paragraphe de ce livre important. Nous avons quoique à regret supprimé les notes de l'original qui auraient trop surchargé un fragment si court. La *Dogmatique* de Strauss ayant déjà trente ans de date (1840-41), nous devons à nos lecteurs de leur dire que cet ouvrage représente encore aujourd'hui les vues de l'auteur et que la traduction de ces pages a été autorisée par lui.

CHARLES RITTER.

Le mal est le trouble manifesté dans la vie et dans ses fonctions. Or, si nous considérons Dieu comme la vie exempte de trouble, et, pour autant qu'il est amour, comme le dispensateur

de tous les biens, nous rencontrons immédiatement cette difficulté : Comment le mal dans le monde pourrait-il dériver de lui ? Ce trouble étant le principal obstacle de la vie, on ne sait pas tout d'abord comment il proviendrait du même principe : il est tout naturel qu'on ait cherché à trouver pour le mal un auteur particulier qui serait aussi hostile au principe du bien que les effets de l'un et de l'autre sont contradictoires. De là le dualisme, cet abandon désespéré de toute théodicée, qui dans l'ancienne église a marqué les doctrines des marcionites et des manichéens et a reparu dans le moyen âge chez les cathares et autres sectes hérétiques. Cette théorie était aussi peu satisfaisante pour le cœur que pour la raison ; mais elle avait des points d'appui considérables dans le monde de l'expérience : c'étaient ces appuis qu'il fallait lui enlever.

La solution la plus ordinaire du problème consistait à déduire le mal de la liberté des créatures raisonnables, des anges et des hommes : de cette manière il n'avait sa source ni en Dieu, ni en un mauvais principe indépendant de Dieu. Mais ici il faut établir dans la question du mal une distinction profonde. Le trouble est ressenti tantôt dans la conscience du moi, qui est propre à la créature raisonnable, tantôt dans le simple sentiment inférieur de la vie, qui lui est commun avec tous les êtres vivants : le mal est soit moral, soit physique. Le premier, le mal moral, qui par rapport à Dieu prend le nom de péché, était donc le produit immédiat de la libre résolution du premier homme, et, en remontant plus haut, de Satan ; le mal physique était déduit aussi de la même source, seulement d'une manière moins immédiate : Dieu l'avait établi comme punition du péché. De là vint la distinction établie, par l'église, du mal de la coulpe et du mal de la punition ; le premier avait pour auteur non pas Dieu, mais l'homme ou le diable, tandis que l'autre devait son origine à la fois à Dieu et aux créatures libres. A la vérité cette théorie ne semblait expliquer le mal physique que chez l'homme : la douleur et la mort étaient pour lui la conséquence de la chute; mais cette doctrine devenait tout à fait insuffisante pour expliquer la souffrance qui pèse sur tous les êtres sensibles et dénués de raison, lesquels ne peuvent se l'être attirée

par une faute morale. Or, nous avons vu plus haut que, d'après les Pères de l'église, sans la chute d'Adam, les bêtes n'auraient probablement pas été sujettes à la mort ; en tout cas elles ne se seraient pas dévorées et persécutées les unes les autres et n'auraient pas été tourmentées par les hommes, comme elles le sont maintenant. Partant de ce point de vue, on ne se fit aucun scrupule de considérer aussi le mal physique auquel sont soumises les créatures dépourvues de raison comme *malum pœnæ*, c'est-à-dire comme punition du péché des hommes. Mais l'absurdité d'une semblable conception ne pouvait échapper à des penseurs sérieux, et l'on en vint à restreindre aux créatures raisonnables la distinction du mal en *malum culpæ* et *malum pœnæ*. On renonçait ainsi à expliquer le mal physique pour les créatures privées de raison ; et même pour les créatures raisonnables la conception du mal physique envisagé comme punition ne devait pas tarder à sembler insuffisante, alors même qu'on recourait à l'idée du perfectionnement par la douleur ou qu'on transformait la peine en *moyen de discipline et d'éducation*. Cette doctrine ne pouvait plus paraître satisfaisante du jour où l'on sortirait des généralités et où, dans des cas individuels, on examinerait le rapport du moyen employé à son but prétendu.

Pour ce qui concerne le mal moral, il semblait plus facile de dégager la responsabilité divine. Si l'homme n'avait pas été créé méchant, mais était devenu coupable par un acte de sa libre volonté, il n'y avait plus rien à objecter au mot de Platon : αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος. Mais comme rien ne peut arriver contre la volonté de Dieu et que le mal n'est certainement pas un produit de sa volonté, on était amené tout naturellement à l'idée d'une *permission* du mal par Dieu, permission qu'on distinguait comme volonté seconde et ultérieure de sa volonté primitive toute dirigée vers le bien. Mais pourquoi permet-il le mal ? pourquoi n'a-t-il pas plutôt créé l'homme de manière qu'il ne pût pas pécher ? C'est, répondait-on, parce qu'une obéissance contrainte n'a pas de valeur morale, parce que la vertu n'est possible que dans la liberté. Blâmer le Créateur de ce qu'il nous a créés avec la possibilité du péché, c'est préférer la nature privée de raison et de volonté à la nature

libre et raisonnable. Ou bien, et pour parler avec Leibnitz, Dieu veut le bien d'une volonté antécédente, mais d'une volonté subséquente il veut le meilleur, et quelquefois le mal physique comme moyen; quant au mal moral, il ne fait que le permettre comme condition *sine qua non* du meilleur. En effet, la volonté antécédente de Dieu a pour objets le bien ou le mal *en soi*, indépendamment de leurs rapports mutuels; elle est un simple et absolu vouloir du bien et non-vouloir du mal. Mais d'après la nature des choses, telle qu'elle est conçue dans l'entendement divin, plusieurs maux sont attachés aux biens et plusieurs biens aux maux; la volonté divine, qu'à cet égard on peut appeler médiate, choisit les combinaisons de biens et de maux dans lesquelles la plus forte somme des uns est obtenue avec la plus petite somme des autres; et la volonté subséquente fait de ce choix un décret. Ainsi Dieu voulait, en vertu de sa volonté antécédente, communiquer à l'espèce humaine la plus grande somme du bien qui était possible en cet endroit de l'univers: ce plus grand bien se trouvait être la raison et la liberté, qui toutefois entraînaient inévitablement la possibilité du mal. Dieu les choisit à cause de la somme de bien plus grande qui devait en résulter, et permit le mal qu'elles entraînaient, non pas comme moyen, mais comme accessoire inévitable[1] de ce bien. — Mais d'abord cette théorie n'établit pas que Dieu n'ait pas voulu le mal; car s'il avait voulu décidément et absolument que le mal n'existât pas, toute la constitution de l'univers et des êtres spirituels qu'il renferme aurait dû, — comme le dit Schleiermacher, — se régler d'après cette volonté toute-puissante, et l'univers serait tout autre qu'il n'est. En outre, si Dieu, voulant faire de l'homme un être libre et moral, lui a laissé par ce motif même la possibilité de se décider pour le mal, ne pouvait-il pas, — comme Bayle le remarque à bon droit, — empêcher l'accomplissement du mal, soit en disposant les choses de manière que l'homme ne fût jamais tenté au delà de ses forces, soit en lui refusant le *concursus* toutes les fois qu'il voudrait commettre un péché? En cette hypothèse les bonnes résolutions

[1] Concomitance, ou κατὰ παρακολούθησιν, comme disaient déjà les stoïciens.

et les bonnes actions de l'homme resteraient encore libres et méritoires, puisque Dieu ne les créerait pas, mais se bornerait à ne pas les empêcher, tandis qu'il empêcherait les mauvaises. A ce point de vue donc, Dieu reste responsable, sinon de la possibilité du mal dans l'humanité, du moins de sa réalisation.

De là, dès les temps les plus anciens, les efforts des docteurs chrétiens pour contester au mal physique et surtout au mal moral la réalité et l'existence indépendante. Si, à la manière de Platon et de Philon, on concevait Dieu comme le Bien et comme l'Etre, le mal devait être défini comme le Non-Etre. En opposition avec le dualisme d'après lequel le mal dans le monde avait pour principe une substance propre, on faisait remarquer que le mal n'apparaît jamais comme tel, mais comme une limite ou une négation du bien. On ne voulait pas dire par là que le mal n'existe pas, mais seulement qu'il n'a rien de positif, qu'il est un *défaut*, mais n'en détermine pas moins la qualité des choses auxquelles il est mêlé. L'absence de bien — en cela devait consister le mal — fut conçue non-seulement comme négation, c'est-à-dire manque d'un attribut incompatible avec la définition de l'objet, mais comme privation, c'est-à-dire manque d'un attribut appartenant à la définition de l'objet.

Toutefois admettons que le mal soit un simple non-être, une non-action du bien : la question qui se pose est précisément de savoir pourquoi le bien ou l'être divin s'est ainsi limité et n'a pas préféré créer un monde d'absolue réalité sans négation ni privation. Mais ce ne serait pas là, peut-on répondre, créer un monde, ce serait produire un autre Dieu : l'imperfection, les limites de tout genre sont inséparables de la notion de monde et de créature. Ou plutôt supposé qu'on pût concevoir un monde sans limite et sans négation, ce serait le monde le plus imparfait qu'il soit possible d'imaginer. Ce serait un tableau sans ombres, un morceau de musique sans mélange de tons hauts et de tons bas, un discours sans pauses, un vers sans syllabes brèves mêlées aux longues, un poème sans contrastes, un drame sans scélérat, une insupportable monotonie : ainsi s'expriment de concert les chrétiens spéculatifs et les philosophes. La perfection de l'ensemble réclame l'inégalité dans les détails, afin que

les divers degrés de perfection soient manifestés : la nature divine est assez riche pour les réaliser tous. Eh bien ! un degré de bonté et de perfection consiste dans cette constitution d'un être d'après laquelle il ne peut jamais déchoir du bien ; un autre degré, qui appartient également à la perfection du tout, est occupé par les êtres qui peuvent déchoir, et parmi lesquels quelques-uns déchoient en réalité, soit dans le sens physique de la décomposition et de la mort, soit dans le sens moral du péché. Pour ce qui est de la mort physique, la dissolution des corps d'animaux et tout ce qui s'y rattache est si peu un mal et une conséquence du péché que bien plutôt elle appartient au plan divin primitif, puisque sans elle l'évolution, le développement toujours nouveau de la vie naturelle serait impossible. Pour que le feu naisse, il faut que l'air se corrompe; pour que le lion puisse vivre, il faut que l'âne meure. De même, dans le domaine moral, ni la tolérance, ni la justice vengeresse ne pourraient mériter de louanges si l'injustice n'existait pas. Ici les chrétiens spéculatifs empruntaient aux stoïciens l'idée que, sans l'antithèse du mal, le bien ne pourrait apparaître, et que sans la résistance que le mal lui oppose, il ne pourrait pas devenir réellement ce qu'il est. Les plaintes sur l'imperfection du monde proviennent donc d'une étude qui se borne aux détails : dans l'ensemble, telle chose qui en soi paraît mauvaise se trouve être bien calculée et sert à augmenter la perfection du tout. Mais ce qui est bon dans l'ensemble, c'est-à-dire d'après la vraie manière de considérer les choses, pourrait-il donc être mauvais dans le détail, qui ne doit jamais être considéré en dehors de sa relation avec l'ensemble? Rien n'est mauvais en soi, rien n'est mauvais que d'une manière relative, — à telle place où nous ne nous attendions pas à le trouver, tandis qu'à une autre place la même chose serait bonne. Ainsi la fierté, qui chez l'homme est regardée comme un défaut, est tenue pour une qualité dans le cheval. Et cet attribut, à la place où nous le blâmons, devrait être qualifié, non de mauvais, mais d'anormal ou de déplacé. Que si nous observons de quelle manière nous arrivons à trouver quelque chose de déplacé en tel ou tel endroit de l'univers, nous nous convaincrons bientôt qu'un tel jugement est purement sub-

jectif, qu'il n'est pas fondé dans les objets eux-mêmes. Nous sommes en effet amenés à ce résultat par notre habitude de comprendre tous les individus d'une espèce sous la même notion générale, dans laquelle nous concentrons toutes les perfections que nous trouvons dispersées et diversement partagées entre les individus. Nous nous imaginons que chaque individu de cette espèce devrait posséder lui-même toutes ces perfections à la fois, et si nous remarquons chez lui l'absence de l'une d'elles ou de plusieurs, nous appelons cela une lacune ou un défaut. Mais au fond une telle notion générale est une pure abstraction, d'où l'on ne peut rien conclure : dans la pensée et la volonté divines, chaque individu n'est doué que de la mesure de perfection qu'il possède réellement. Quand nous sommes en présence d'un aveugle, nous le comparons aux autres hommes qui voient clair, ou à lui-même tel qu'il était quand il possédait encore la vue, — nous faisons de même quand nous voyons un homme en proie aux convoitises de la chair, — et nous jugeons que la cécité dans le premier cas, la sensualité dans le second, sont contraires à la nature de ces hommes, que l'une est un mal physique et l'autre un mal moral. Mais, au contraire, si la volonté divine ou l'enchaînement des causes et des effets a produit chez un individu la cécité, chez un autre la convoitise sensuelle, — il faut dire que la vue dans le premier cas, l'empire de soi à un moment donné dans le second, appartiennent aussi peu à la nature de cet individu que la vue à une pierre ou la raison à une bête : la soi-disant privation n'est donc en réalité qu'une simple négation, qui ne peut être l'objet d'aucun blâme.

Ici, dans la doctrine de Spinoza que nous venons de résumer, la théodicée arrive au point où, en cherchant son triomphe suprême dans l'anéantissement de la notion du mal, elle court le danger de s'anéantir elle-même et de se dissoudre dans l'indifférentisme. On connaît les accusations qui ont été adressées à cette doctrine au point de vue de la morale ; mais ces accusations ne sont pas une réfutation. Nous allons essayer de trouver par la voie scientifique une issue meilleure, et nous recourrons dans ce but, comme nous l'avons fait une fois déjà, à l'aide de Jacob Bœhme qui forme ici aussi le complément naturel de

Spinoza. Il est absolument nécessaire à l'homme — dit J. Bœhme — qu'il apprenne à se connaître lui-même, quelle est sa constitution, d'où lui viennent les bons et les mauvais penchants, quelle a été la source ou l'agent du mal en Satan, en l'homme et en toutes les créatures : telle est en effet la discordance de toutes choses, tout se mord, se bat, se repousse, se froisse et se combat, telle est l'animosité dans toutes les créatures ; chaque être est en désaccord avec lui-même, ce qu'on peut voir non-seulement dans les créatures vivantes, mais encore dans les étoiles, les éléments, les terres, les pierres, les métaux, les feuilles, le gazon et le bois : en tout est le venin, en tout la méchanceté. Il se trouve d'ailleurs que les choses doivent être ainsi ; sans cela il n'y aurait ni vie, ni mouvement, ni couleur, ni vertu, ni mince, ni épais, ni aucune espèce de sensation, mais tout serait un pur néant. Par une contemplation supérieure on découvre que toutes ces choses viennent de Dieu, qu'elles font partie de sa propre essence, que tout cela est lui-même et qu'il l'a créé et tiré de soi-même, que le mal est étroitement lié à toute forme et à tout mouvement, que le bien l'est à l'amour, et que le pénible et le désagréable le sont à la joie. Le mal en effet ou l'adversaire cause le bien, c'est-à-dire fait que la volonté retourne à sa source primitive, en d'autres termes à Dieu, et que le bien, devenant volonté bonne, désire une satisfaction, car une chose qui en soi n'est que bonne et n'a aucun tourment ne désire rien, parce qu'elle ne connaît rien de mieux ni en elle, ni pour elle, qu'elle puisse désirer. Nous pouvons donc philosopher sur la volonté propre de Dieu et dire qu'il n'a rien à désirer, car il n'a rien en lui ni pour lui qui pût lui donner quelque chose. C'est pourquoi sortant de lui-même il se projette dans d'autres êtres, dans des *centra*, afin que la résistance naisse dans ce qui est émané, et que le bien devienne, dans le mal, sensible, agissant et voulant. De là lutte et angoisse ; l'âme tout entière est amenée à briser les sens et la volonté propre des sens, qui sont les *centra* naturels, et, pour échapper aux douleurs d'un état de déchirement et de combats, à se plonger de nouveau dans le repos éternel, c'est-à-dire dans la propre volonté de Dieu, d'où elle est sortie.

On ne saurait refuser à ces vues de Bœhme une réelle supériorité sur la doctrine de Spinoza. Chez ce dernier philosophe, le scandale vient de ce que le mal et le bien, dans son système, sont tranquillement juxtaposés : l'un et l'autre sont dans leur droit et subsistent dans leur intégrité. Ce qui importe donc avant tout, c'est de vivifier cette masse morte, de la faire passer par un *procès* où l'infériorité du mal à l'égard du bien soit constatée, où le mal soit condamné d'une manière réelle. Par contraste avec la rigide immobilité du spinozisme, tout chez Bœhme est en mouvement et en fermentation, et c'est là que commence le *procès* de la négation réelle du mal. Le mal n'existe que pour amener à quelque chose qui n'est plus lui-même, pour se détruire. La vie une et absolue doit rayonner dans des *centra* particuliers, et c'est par là qu'elle arrive à la pleine possession d'elle-même ; mais elle ne peut y arriver et retourner ensuite à soi qu'en étant refoulée de ces *centra* dans lesquels elle était devenue étrangère à elle-même. Hegel exprime la même vue lorsqu'il dit : Aussi certainement que l'identité absolue de l'idée avec elle-même est en même temps absolue distinction d'avec elle-même, que l'affirmation devenant possible par la négation de la négation est en même temps absolue négativité, — aussi certainement, aussi nécessairement avec le bien est posé le mal. Mais puisque à la première négation doit s'ajouter la seconde pour réaliser l'identité de l'idée comme affirmation absolue, le mal est défini à la fois comme nécessaire et comme ne devant pas être, ce qui veut dire non que la dissonnance ne doit pas se produire, mais bien qu'elle doit être supprimée. Ici on ne sépare plus comme on le faisait dans la doctrine d'après laquelle le mal est permis par égard pour la liberté et la nature morale de l'homme, on ne sépare plus la réalité du mal de sa possibilité et on ne demande plus que Dieu empêche la première tout en maintenant la seconde ; l'essentiel est précisément ici le sentiment réel et conscient du mal comme aussi de la douleur physique, sentiment qui prépare la réalisation du bien moral et du plaisir physique.

Revenons maintenant à l'assertion de Spinoza d'après laquelle la notion générale de la nature humaine, qui nous sert de me-

sure pour juger les autres et nous juger nous-mêmes, serait une abstraction vide qui ne trouverait point de place dans la contemplation de l'être absolu. Ce que nous venons d'exposer suffirait déjà à la réfuter, mais il est en outre facile de voir qu'elle se réfute d'elle-même au point de vue même de Spinoza. Si en effet chaque homme est voulu de Dieu, tel qu'il est, à sa place, et s'il est dans sa nature de se former cette notion générale et de se juger d'après cette notion, il est évidemment voulu de Dieu qu'il se mesure à cette notion. Dieu sans doute ne veut pas — ou, pour parler sans métaphore, il n'est pas conforme à la nature de la substance — que tous les individus humains arrivent à réaliser ce type idéal de l'homme : autrement ils arriveraient tous en effet à le réaliser. Mais il est conforme à la nature de la substance que tous se comparent intérieurement à ce type, se jugent à cette mesure ; et c'est précisément par là qu'ils sont hommes. Dans la nature, l'idée ne fait que se déverser dans la multiplicité des êtres ; dans le monde spirituel, de cet état où elle était étrangère à elle-même, elle se réfléchit en soi : en d'autres termes l'individu humain pense l'idée de l'humanité et se compare à elle, et c'est de cette comparaison que proviennent tous les progrès spirituels et moraux de l'homme.

Arrivé à ce point, nous voyons que notre solution s'accorde, sans que nous y ayons visé, avec celle de Schleiermacher, qui a cherché aussi une issue pour échapper à la funèbre immobilité de l'indifférentisme spinoziste. Pour résoudre la contradiction manifestée par ce double fait : D'un côté tout ce qui est réel n'a pu être produit que par la volonté créatrice de Dieu, de l'autre Dieu ne saurait être l'auteur du mal, il emploie le raisonnement suivant. Ce qui dans le mal est réel et par conséquent vient de Dieu, la libre activité des sens et la conscience de Dieu qui s'y joint, cela n'est pas péché. Ce qui constitue proprement le péché, c'est d'un côté la faiblesse de la conscience religieuse, laquelle, pas plus que toute autre négation, n'est une pensée divine et ne doit être attribuée à Dieu, et de l'autre le fait qu'en présence de la volonté impérative de Dieu nous avons conscience de cette faiblesse comme d'un péché. Cette conscience de notre faiblesse est sans doute voulue de

Dieu; mais elle n'est pas voulue pour elle-même, elle est voulue par rapport à la rédemption, c'est-à-dire non pas comme mal, mais comme élément poussant au bien, comme élément de progrès. Tel est le résumé de la pensée de Schleiermacher, dont il est facile de voir l'accord avec la nôtre.

Quant au gouvernement du monde, il faut, d'après tout ce qui vient d'être exposé et ce que nous avons déjà dit dans le chapitre sur Dieu, il faut le concevoir non pas comme la direction de l'univers par une intelligence placée en dehors de lui, mais comme la raison immanente aux forces cosmiques et à leurs relations mutuelles ; et si l'on dit que la Providence préside aux destinées de l'humanité, des peuples et des individus, le sens vrai de cette formule est que, grâce à l'action universelle de l'esprit sur la nature, le développement de l'espèce humaine s'accomplit en grand conformément à sa notion, et que la contingence des actes individuels et des accidents naturels vient toujours se fondre dans l'universelle nécessité ; quant à l'individu, il ne saurait être placé dans aucune situation telle que l'esprit ne puisse en devenir maître, de manière à la transformer et à en tirer une image originale et digne de lui.