

PROFIL

788

NOTIONS PHILOSOPHIQUES

Textes expliqués • Sujets analysés

Le mal

MICHAËL FOESSEL

PHILOSOPHIE



HATIER

SOMMAIRE

■ Introduction	
– Le mal comme mise en question du sens	5
– Le concept de mal : définition et justification	7
– Le mal et la liberté	10
■ 1. Le mal : scandale ou illusion ?	14
L'injustice vécue, scandaleuse souffrance ?	
TEXTE 1. Ancien Testament, « Livre de Job », XIII, 2-27	
La sagesse de la plainte	18
Le mal n'est rien	
TEXTE 2. B. SPINOZA, <i>Éthique</i>	
Le mal, un être d'imagination	20
Le mal et l'ignorance	
TEXTE 3. W.G. LEIBNIZ, <i>La cause de Dieu</i>	
Le mal n'est un scandale que pour les ignorants	21
Le mal comme scandale	
TEXTE 4. H. JONAS, <i>Le concept de Dieu après Auschwitz</i>	
Le mal : la faiblesse de Dieu	23
■ 2. Le problème de l'origine du mal	25
Dieu est-il la cause du mal ?	
TEXTE 5. PLATON, <i>La République</i>	
Dieu n'est pas la cause du mal	29
TEXTE 6. W.G. LEIBNIZ, <i>Essais de théodicée</i>	
Le mal vient de l'imperfection des créatures	31
L'origine libre du mal	
TEXTE 7. J.-J. ROUSSEAU, <i>Émile ou De l'éducation</i>	
L'homme est l'unique auteur du mal	32
TEXTE 8. E. KANT, <i>La religion dans les limites de la simple raison</i>	
L'origine intemporelle du mal	34
■ 3. Vouloir le mal	36
La faute n'est qu'une forme de l'erreur	
TEXTE 9. PLATON, <i>Ménon</i>	
Nul ne fait le mal volontairement	40
Le mal, une simple impuissance ?	
TEXTE 10. SAINT PAUL, <i>Épître aux Romains</i>	
Le mal comme impuissance	42

Mise en page : Corinne Pradier

© HATIER, PARIS, SEPTEMBRE 1988 ISSN 0981-8170 ISBN 2 218 72545-2

Toute représentation, traduction, adaptation ou reproduction, même partielle, par tous procédés, en tous pays, faite sans autorisation préalable est illicite et expose au contrevenant à des poursuites judiciaires. Réf. : loi du 11 mars 1957, alinéas 2 et 3 de l'article 47.

Une représentation ou reproduction sans autorisation de l'éditeur ou du Centre Français d'Exploitation du droit de Copie (20, rue des Grands-Augustins, 75006 PARIS) constituerait une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal.

Introduction

LE MAL COMME MISE EN QUESTION DU SENS

Si le mal préoccupe les philosophes, ce n'est ni par goût pour l'horrible, ni par fascination pour le tragique. Bien au contraire, la démarche philosophique consiste à s'établir à une juste distance de ces figures extrêmes de l'expérience : ni trop près, ni trop loin.

Ni trop près. Ici, pas plus qu'ailleurs, la philosophie ne peut se contenter d'être purement descriptive. Kant déjà rappelait, au début de *La religion dans les limites de la simple raison*, la place singulière de la plainte dans les traditions mythiques et poétiques. Et c'est un fait que l'homme, en réfléchissant sa propre expérience, a toujours accordé au mal une position privilégiée¹. Mais la philosophie ne peut se borner à cette constatation « de fait » de l'existence du mal ou de la souffrance dans le monde.

Ni trop loin. Si la philosophie ne peut se contenter de décrire le mal, doit-elle pour autant tenter de l'expliquer ? Dans le premier cas, elle semblait renoncer à elle-même en renonçant à comprendre le mal. Mais en essayant de l'expliquer, il apparaît que c'est la notion même de mal qui devient problématique. Prenons l'exemple de la souffrance. Comme fait, elle est irrécusable : l'homme est un être vivant et fini, exposé, comme tel, à la maladie et aux « coups du sort » ; il est en permanence victime de la douleur ou du manque.

Mais si l'on s'attache à la plainte par laquelle un homme dit cette souffrance « de fait », on s'aperçoit qu'elle exprime plus, et à vrai dire autre chose, que ce simple fait. Dans la

1. Il existe même un genre de poésie antique (l'épigramme) défini par la plainte et qui renvoie à la fois au mal subi et au mal commis.

TEXTE 11. R. DESCARTES, <i>Lettre au Père Mesland</i> Peut-on vouloir le pire ?	43
La radicalité du mal	
TEXTE 12. E. KANT, <i>La religion dans les limites de la simple raison</i> Le mal est enraciné dans la volonté	45
TEXTE 13. H. ARENDT, <i>Considérations morales</i> Le mal comme absence de pensée	47
■ 4. L'institution du mal	50
Le mal dans l'histoire et la société	
TEXTE 14. S. FREUD, <i>Malaise dans la culture</i> La culture comme réponse au penchant à l'agression	53
TEXTE 15. G.W.F. HEGEL, <i>La raison dans l'Histoire</i> L'histoire est le terrain du mal	55
TEXTE 16. T. HOBBS, <i>Le Citoyen</i> Le mal n'existe pas avant la loi	57
Qu'est-ce que le mal politique ?	
TEXTE 17. M. REVAULT D'ALLONNES, <i>Ce que l'homme fait à l'homme - Essai sur le mal politique</i> Le mal politique	58
■ 5. En dépit du mal : agir, pardonner, espérer ...	61
Le mal sous le signe de la contingence	
TEXTE 18. P. RICŒUR, <i>Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie</i> Combattre le mal	64
TEXTE 19. F. DOSTOÏEVSKI, <i>Les Frères Karamazov</i> La révolte contre le pardon	66
Le mal et l'espérance	
TEXTE 20. E. KANT, <i>La religion dans les limites de la simple raison</i> Les conditions de l'espérance	68
Sujets analysés	
- Penser le mal est-ce déjà le combattre ?	70
- Le mal est-il nécessaire ?	73
Glossaire	77

* Les astérisques renvoient au glossaire, pp. 77-79.

plainte, il n'y a pas seulement le constat d'une douleur (« j'ai mal »), mais aussi l'affirmation d'une injustice (« je ne mérite pas ça »). Si la philosophie devait expliquer le mal, il faudrait bien que devant cette situation elle trouve des causes à la souffrance de celui qui se lamente. Mais elle manquerait alors le sens de l'expérience du plaignant qui, précisément, affirme qu'il n'existe pas de raison justifiant sa souffrance (sur ce point, voir la figure symbolique de Job, texte 1).

On le voit, la première difficulté que rencontre la philosophie lorsqu'elle est confrontée au mal consiste à ne pas s'enfermer dans cette alternative ruineuse : soit enregistrer simplement un constat (il y a du mal dans le monde) ; soit tenter d'expliquer ce mal par ses causes et le nier par la même occasion. Mais est-ce là finalement une véritable alternative ? Il n'y a en effet qu'un pas de la complaisance vis-à-vis du mal à sa négation pure et simple, et de la sensiblerie au cynisme la frontière est ténue. Dans les deux cas il s'agit, au fond, d'évacuer trop vite le problème que le mal pose à la raison.

Si le mal est un véritable « défi » à la philosophie, selon l'expression de Paul Ricœur (texte 18), c'est en ce sens qu'il remet en cause sa prétention fondamentale : rendre compte de ce qui est. Non pas simplement l'expliquer – ce qui relève plutôt de la science –, mais trouver un sens au réel « en dépit » du mal, malgré le scandale qu'il représente pour la raison. C'est bien cette problématique du sens (à la fois signification et direction) qui se trouve au centre de toute interrogation philosophique sur le mal. Le mal est, en effet, ce qui apparaît d'abord comme l'autre de la raison ; il est le signe de l'absurdité du monde ou de l'histoire aussi bien que du caractère insensé des conduites humaines.

Cette précarité du sens induite par le mal a été bien perçue par les philosophes. On nomme « théodicées* » les tentatives qui visent à concilier, d'une part, les attributs de Dieu (toute-puissance, bonté) et, d'autre part, l'existence du mal. Comment, en effet, maintenir l'idée d'un Dieu juste, créateur du monde et des hommes, et comprendre qu'il ait admis du mal dans sa création ? Avant même d'examiner les solutions développées par certaines théories

(chapitres 1 et 2), on peut s'interroger sur les motivations qui ont amené des philosophes à poser ce problème. Or il apparaît clairement que celui-ci est d'abord d'ordre logique : il serait *contradictoire* qu'un Dieu bon soit aussi créateur du mal.

C'est bien la contradiction qui est ici inadmissible et précisément parce que ce qui est contradictoire est aussi *insensé*. Un Dieu méchant, responsable du mal, rendrait impossible l'entreprise philosophique elle-même : il serait, au sens strict, impensable. C'est peut-être pourquoi une telle hypothèse n'a jamais été envisagée que dans la tragédie antique : ce qui ne peut être pensé par la raison doit être représenté sur scène et ressenti par le spectateur. On voit bien par cet exemple que les défenseurs de la théodicée* ne visent pas d'abord à défendre Dieu (entreprise trop audacieuse) ou à sauver la religion, mais à maintenir la possibilité de la réflexion rationnelle².

En ce sens, penser « en dépit » du mal sans pour autant nier son existence. La philosophie, dans sa prétention à tout comprendre, est littéralement mise à la question par le scandale du mal. Et l'on pourrait sans doute dire qu'une pensée trouve, dans la manière dont elle aborde cette question (la plus dangereuse pour elle), son épreuve ultime.

LE CONCEPT DE MAL : DÉFINITION ET JUSTIFICATION

La première difficulté concernant le mal touche à la validité de ce concept. Sont considérés comme des maux des actes, des situations ou encore des sentiments jugés inadéquats par rapport à une attente déterminée. On peut alors reprendre, à titre de définition minimale, la formule de

2. Descartes, dans la *Deuxième Méditation*, imagine certes l'hypothèse du « Malin Génie » (un Dieu méchant car trompeur), mais cette fiction doit être écartée pour que l'édifice de la science puisse être achevé. Comment, en effet, accéder au savoir objectif s'il existe un Dieu trompeur ?

Hegel selon laquelle « le mal n'est pas autre chose que la non-conformité de l'être au devoir-être » (*Encyclopédie*, § 472).

En d'autres termes, le mal qualifie l'inadéquation d'un objet à son concept. Ainsi, par exemple, le concept de corps humain comprend en lui un certain nombre de phénomènes organiques normaux (respiration, circulation sanguine...) qui définissent aussi, quand ils fonctionnent, la santé. Et un corps malade ou souffrant est un corps qui ne correspond pas à ce concept. En ce sens, le mal caractérise l'imperfection d'une réalité ; il désigne l'écart entre la manière dont une chose se présente dans l'expérience (ici un corps malade) et ce qu'elle devrait être idéalement (un corps sain).

Cette définition (le mal est la différence entre l'être et le devoir-être) présente l'avantage d'englober tous les phénomènes que l'on a coutume de qualifier de « mauvais » :

- la souffrance (ou *mal physique*) : on vient de le voir avec l'exemple de la maladie ;
- la faute (ou *mal moral*) : mal agir, c'est agir contre ce que l'on doit. La faute est donc l'écart assumé et choisi par rapport au concept de bien ;
- l'injustice : celle-ci désigne la distance entre ce que le monde est et ce que nous espérons qu'il soit. Plus précisément, elle est l'inadéquation entre le mal physique et le mal moral : est injuste une souffrance qui n'est pas la conséquence d'une faute.

Mais l'on comprend aussi les difficultés introduites par une telle définition. Est-on bien autorisé, en effet, à qualifier de « mal » tout ce qui ne répond pas pleinement à nos attentes ? Que le monde, après tout, ne corresponde pas à nos désirs ou que les actions des hommes demeurent en deçà de nos espérances ne signifie pas encore que le monde soit injuste ou les hommes coupables³. Et l'on peut

3. On peut rappeler, dans ce contexte, l'une des maximes (d'inspiration stoïcienne) de la morale provisoire de Descartes : il faut « changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde » (*Discours de la méthode*, III). Ce qui signifie qu'il est tout à la fois plus juste, plus sûr et moins désespérant d'accepter les choses comme elles sont que de vouloir « refaire le monde » à chaque instant.

bien penser que le véritable malheur se situe moins dans l'écart entre ce qui est et ce qui devrait être que dans le sentiment désolé de ceux qui refusent les choses et les hommes tels qu'ils sont.

L'origine de cette difficulté tient à un caractère essentiel du problème, à savoir que le mal est d'abord le résultat d'un jugement. Partant, il est la caractéristique d'un acte ou d'une situation. Il faut donc aller jusqu'à dire qu'on ne rencontre jamais le mal en tant que tel, mais qu'on évalue certaines réalités en les déclarant « mauvaises ». Or on sait bien que c'est au niveau du jugement que se pose le problème de la vérité et de l'erreur : il y a des jugements faux et des évaluations partiales. Concernant le jugement « ceci est le mal », l'expérience semble montrer qu'il est intrinsèquement relatif, puisque ce qui est un mal pour les uns peut être un bien pour les autres.

Dans cette perspective, le mal ne serait qu'une construction imaginaire (texte 2), c'est-à-dire le terme générique sous lequel on regroupe tout ce qui ne nous convient pas. Il n'y aurait pas de mal mais, comme le montre Spinoza, seulement du mauvais pour nous et celui-ci évoluerait sans cesse au cours de nos existences. Le risque est ici de tomber dans une forme extrême d'*anthropocentrisme** : pour dire, par exemple, qu'il y a du mal dans le monde (et pas simplement des choses désagréables), il faut déjà présupposer que le monde a été créé pour la satisfaction des hommes, ce que, après tout, rien n'autorise. L'homme n'est pas forcément la « mesure de toute chose » et si le mal existe, il ne peut pas être simplement relatif à telle ou telle appréciation subjective. Pour dire les choses plus simplement encore, le mal n'existe que s'il existe aussi un bien absolu (indépendant de nos évaluations arbitraires) dont il constitue la négation.

On rencontre ce problème à un autre niveau lorsque l'on envisage le rapport du mal et de la loi (chapitre 4). La loi, juridique ou morale, est en effet d'abord un jugement puisqu'elle distingue ce qui est permis et ce qui ne l'est pas. La question qui se pose alors est de savoir si le mal précède la loi ou si c'est la loi qui précède le mal, autrement dit si c'est parce qu'un acte est mauvais qu'il est interdit par la loi ou si c'est parce que la loi l'interdit qu'il est

mauvais (texte 16). Dans cette seconde hypothèse, la loi ne se contente pas d'indiquer ce qu'est le mal, elle l'invente. Et comme le risque d'une loi (comme de tout jugement) est d'être arbitraire, on doit se demander ce qui justifie qu'elle désigne tel ou tel acte comme une faute.

La question devient dès lors : « À quelle condition peut-on dire que le concept de mal est valide ? » Puisqu'il s'agit là d'un jugement, il est nécessaire qu'à l'instar de toute évaluation, soit mis au jour un critère qui permette de décider que, dans telle situation, on se trouve en présence du mal. Et ce critère, pour échapper à l'arbitraire, doit être universel, valide pour tous. Autrement dit, il doit être une valeur absolue, indépendante de toute condition. On aimerait montrer qu'une seule et unique valeur permet à l'existence du mal d'être reconnue : celle de la liberté humaine.

LE MAL ET LA LIBERTÉ

Il est aisé de comprendre qu'à un premier niveau déjà, le mal moral (la faute) présuppose la liberté. Pour qu'un acte puisse être qualifié moralement, il faut qu'il ait été librement choisi. *Vouloir* le mal, c'est en quelque sorte le faire exister (chapitre 3). C'est pourquoi l'affirmation du déterminisme est inséparable de la négation du mal moral : si tout est nécessaire, alors les crimes eux-mêmes appartiennent à l'ordre de la nature et il n'existe plus de différence pensable entre ce qui est et ce qui devrait être.

Cet aspect est lié au problème de la *responsabilité*. Cette dernière implique qu'il existe un rapport entre un acte et son auteur : il faut que celui qui agit soit la *cause* de ses actes. Et pour cela, il doit être libre dans ses choix. Il y a donc un lien très fort entre liberté, sujet responsable et mal moral, lien qu'il faut opposer au rapport établi dans la tragédie entre destin et culpabilité. Le héros tragique (qu'on pense à Œdipe) paye le prix d'une faute qu'il ignore et il est d'abord la victime d'une fatalité intransigeante. Pour être jugé fautif, il faut à l'inverse qu'existe une sorte de transparence entre l'homme et son action (il ne faut pas que les dieux s'en mêlent...). Je dois savoir ce que je fais au moment où je le fais pour être tenu pleinement responsable de mes fautes.

Mais l'affirmation de ce lien abstrait entre liberté et mal moral (pour que la faute existe, elle doit avoir été choisie comme telle) ne suffit pas à faire de la liberté la condition de possibilité du mal lui-même, et cela pour au moins deux raisons : d'une part, la liberté, si elle ne doit être que la simple capacité de choisir, ne suffit pas à déclarer un acte « mauvais ». Bien au contraire, cette liberté d'indifférence* rend aussi indifférents les choix sur lesquels elle se porte : si je peux tout choisir indifféremment, alors tout se vaut et il n'est plus possible de distinguer le bien du mal. Ainsi, pour que la liberté puisse être une authentique valeur, il faut que, dans son essence, elle ne demeure pas indifférente au bien, qu'elle soit une *liberté pour le bien*.

D'autre part, s'il faut penser le mal à partir de la liberté, il est nécessaire aussi de penser la liberté à partir du mal. Le mal fonctionne alors comme la *tentation* constante de la liberté. C'est là ce qu'on exprime parfois par la notion de « faillibilité » selon laquelle l'homme est sans cesse exposé à la possibilité de mal agir (texte 12). Une liberté confrontée au mal est donc aussi une liberté fragile.

La difficulté est alors de concilier ces deux aspects : une liberté disposée, dans son *essence*, au bien mais caractérisée, dans son *existence*, par le mal. Mais cette différence entre existence et essence n'est-elle pas la différence entre être et devoir-être, dont on a vu qu'elle permettait de définir le mal ? Une liberté qui choisit le mal n'en reste pas moins une liberté qui devrait être orientée par le bien.

Dans cette perspective, le *paradoxe* du mal est d'être une négation de la liberté par elle-même. C'est ce que Kant a particulièrement mis en lumière en montrant que si la liberté se définit (dans son essence) par l'obéissance à la loi prescrite par la raison (l'autonomie de la volonté), c'est librement pourtant que l'homme choisit de nier cette loi ou plutôt de s'excepter d'elle. L'homme est donc libre de ne pas être libre (si la vraie liberté est *autonomie*), mais il faut ajouter qu'en transgressant la loi morale*, il est obligé de la reconnaître⁴. Autrement dit, l'homme n'est jamais libre de

4. C'est le sens de la célèbre formule d'Ovide, qui sera reprise par saint Paul : « Je vois le bien mais je fais le mal » (texte 10).

renoncer totalement à sa liberté en se rendant définitivement aveugle à son devoir.

Le mal désigne donc un point de fragilité de la liberté puisqu'il est ce moment « intemporel », extérieur au déterminisme naturel (texte 8), où la conscience que nous avons du bien s'obscurcit au point de ne plus être *motivante*. Mais que la conscience du bien s'obscurcisse, que l'on ne sache plus que faire pour bien faire, ne signifie pas que la possibilité même de faire le bien disparaisse. Si tel était le cas, répétons-le, c'est le mal lui-même qui deviendrait impensable puisque, comme la guerre ne serait rien sans l'horizon de la paix, le mal ne saurait être reconnu sans la possibilité de son contraire. En d'autres termes, une liberté, même travaillée par le mal, demeure *capable* de se réorienter ou même de « se convertir », comme le dit Kant, vers ce qui fait son essence : la « disposition au bien » (texte 20).

La liberté est paradoxalement ce qui rend le choix du mal possible et le combat contre lui nécessaire (chapitre 5), et elle correspond au critère qui permet d'affirmer la validité du jugement selon lequel « le mal existe ». On a vu que la liberté permettait de penser le mal moral (celui qu'on fait), mais elle est aussi ce qui permet de penser l'injustice et de rendre ainsi légitime la plainte du juste souffrant.

En effet, la question qui se trouve à l'arrière de toute lamentation sur le sort de l'humanité est celle de savoir « pourquoi les hommes existent ». Et l'on est fondé à se la poser devant la somme de souffrances qui définit l'Histoire. Les formes extrêmes du mal (les politiques d'extermination) se caractérisent, du reste, par une réponse très précise à cette question : les hommes existent « pour rien ». Or, on passe vite de l'idée selon laquelle l'homme en général existe « pour rien », à la conviction que certains hommes sont « de trop », que leur existence même est superflue...

Mais la liberté fournit une réponse positive à la question de savoir pourquoi les hommes existent et, par là aussi, à ceux qui considèrent qu'ils existent pour rien, par hasard ou même par erreur. On pourrait certes penser que l'homme existe d'abord pour être heureux et que, donc, chacune de ses souffrances est un mal puisqu'elle nuit à

son *bonheur*. Mais on retomberait alors dans les mêmes difficultés que précédemment, puisque le bonheur des uns s'accommode manifestement du malheur des autres et que le mal recevrait le sens que chaque individu lui donne, autant dire aucun.

Ce n'est donc pas le bonheur, dont la définition varie selon chacun, qui est la *valeur* absolue (ou encore la fin ultime) de la vie humaine. Et en ce sens, il faut reconnaître que certains malheurs ne sont pas un mal, ce qui ne signifie pas non plus qu'ils soient un bien, mais seulement qu'ils n'ont pas de *sens moral*⁵. Si, au contraire, la liberté seule confère à l'existence humaine sens et valeur, le mal peut être reconnu comme scandale. Il est d'abord, comme mal commis, ce qui remet en cause la disposition au bien qui caractérise la liberté. Il est ensuite, comme mal injustement subi, ce qui nie l'autonomie du sujet, le dépossède de sa propre liberté et, pour parler comme Kant, ne le reconnaît pas comme « fin en soi ».

5. Il n'y a pas de commune mesure, par exemple, entre un dépit amoureux, quelle que soit son intensité, et la souffrance des victimes d'un régime politique oppressif.

1 Le mal : scandale ou illusion ?

L'injustice vécue, scandaleuse souffrance ?

La figure apparemment la plus repérable du mal est l'injustice puisqu'elle se définit par le déséquilibre entre mal subi et mal commis. C'est le caractère extrême de cette expérience de l'injustice qui explique la postérité du *Livre de Job* dans la tradition biblique. Job, en effet, symbolise le « juste souffrant », celui dont les malheurs ne se laissent justifier par aucune faute (texte 1). Les tentatives d'explication de ses « amis », premiers défenseurs de la théodicée*, laissent nécessairement intacte la plainte de celui qui souffre.

Ce qui se joue dans ce drame du juste confronté à l'immoralité du monde, c'est le statut et la réalité même du mal. Il s'agit, au fond, de s'interroger sur la légitimité philosophique de la plainte de Job, de se demander si elle exprime quelque chose de la réalité du monde ou seulement l'illusion subjective d'une souffrance qui se prétend injustement subie. On peut, en rapport à ce problème, distinguer schématiquement trois attitudes philosophiques fondamentales face au mal :

- la négation pure et simple de son *existence*,
- la relativisation de son *importance*,
- la reconnaissance du fait qu'il constitue un *scandale*¹.

1. Pour une description plus ample, on se reportera aux analyses très pertinentes de Francis Wolff dans son article consacré au mal (*Notions de philosophie*, tome III, Éd. Gallimard, coll. « Folio essais », pp. 151-219).

Le mal n'est rien

Que la réalité demeure en deçà de nos désirs, c'est ce qu'il semble impossible de nier, mais que cette inadéquation soit le mal, c'est ce qu'il est difficile de fonder. Tout le problème est en effet de savoir si nos désirs sont à même de décréter ce qui, idéalement, *doit être* ou si, réciproquement, leur insatisfaction peut être mise au compte de l'injustice du monde.

Dans l'Appendice au Livre I de l'*Éthique* (texte 2), Spinoza s'attache ainsi à démontrer les mécanismes psychologiques anthropocentriques* qui amènent l'homme à se considérer comme le centre et le référent ultime de la nature. En réalité, les hommes imaginent le monde plutôt que d'essayer de le connaître, et ils l'imaginent tel qu'il devrait être pour répondre à leurs attentes. Cette *illusion finaliste* affecte l'ensemble des conceptions et des comportements qui présupposent que l'homme est le but de tout ce qui est.

La raison pour laquelle les hommes s'inventent des dieux compatissants et s'imaginent victimes du mal et de l'injustice relève au fond de cette même illusion finaliste. Or, rien n'est plus absurde qu'une telle *évaluation* du monde selon notre désir, puisqu'elle consiste à projeter sur le réel des catégories (par exemple le mal) qui ne lui correspondent en rien. C'est à la réalité que les hommes, tout à leur délire anthropocentrique, ne comprennent rien. Ce qui est existe en effet selon une nécessité absolue et divine, et il n'y a pas à rechercher une perfection au-delà du réel puisque le réel bien compris n'est rien d'autre que cette perfection elle-même.

Le mal, pour Spinoza, n'est donc qu'un terme pompeux pour désigner une réalité illusoire. Mais il faut comprendre qu'il en va de même du *bien*. C'est là aussi un désir que l'homme transforme en valeur et au nom duquel il prétend changer le cours des choses. La vocation de la philosophie est bien plutôt de penser *par delà le bien et le mal*, selon l'expression de Nietzsche, c'est-à-dire en faisant la critique puis l'économie de toutes les valeurs transcendantes (positives ou négatives) qui nous font approuver ou condamner ce qui est, avant même de l'avoir compris.

C'est en somme à la *logique du jugement* qu'il s'agit d'échapper. Le mal n'est jamais que le résultat d'un préjugé sur ce que devrait être l'homme, et donc aussi sur ce qu'il n'est pas. Or, du jugement à la mise en accusation il n'y a qu'un pas : si l'homme subit le mal, c'est qu'il l'a d'abord commis et *donc* qu'il le mérite (c'est le sens de la logique de rétribution*). L'invention du mal comporte à cet égard un but précis, celui d'assujettir les hommes. La conscience du mal n'est, en ce sens, qu'une maladie infantile symétriquement opposée à la sagesse.

Le mal et l'ignorance

Une chose est de nier la réalité du mal, une autre de nier sa réalité de scandale. C'est à ce second objectif que s'attache Leibniz (texte 3) : pour lui, bien que l'existence du mal ne soit pas douteuse, il s'agit de remettre en cause sa pertinence comme concept, c'est-à-dire de relativiser son sens et sa portée.

Puisqu'en effet Dieu n'a pu créer que le *meilleur des mondes possibles*, le mal est d'emblée circonscrit au domaine de l'inessentiel. Plus exactement, le Tout de la création est bon même si les parties peuvent, en tant que telles, être déficientes. Pour se le représenter, on peut recourir à l'une des comparaisons récurrentes de Leibniz : l'univers est semblable à un tableau. Détaché de son contexte, un détail du tableau peut paraître sombre, mais ramené à l'ensemble il prend sens et beauté. Bien plus, le mal inhérent aux détails semble nécessaire à l'harmonie de l'ensemble, tout comme l'ombre est nécessaire à la lumière. Le Dieu-artiste doit avoir recours au mal pour faire ressortir la beauté de son œuvre.

Tout mal est donc un *moindre mal*, c'est-à-dire encore un bien relatif. Le problème ici, avant d'être moral, est théorique : le philosophe doit, autant que faire se peut, s'élever à la considération du Tout pour pouvoir déterminer le sens du mal. Il comprend alors que chaque mal particulier trouve sa récompense dans un bien plus grand : ainsi, dans les *Évangiles*, il a fallu que Judas trahisse Jésus pour que soient rachetés les péchés du monde. S'arrêter au mal, c'est donc se fier aux apparences, *ignorer* la valeur du réel.

Le mal comme scandale

Dans les perspectives évoquées jusqu'ici, ce que la philosophie opposait au mal n'était rien d'autre que le *savoir*. Par la connaissance, on comprend que le mal n'est rien ou rien d'essentiel. Mais dans tous les cas, on présuppose qu'une connaissance métaphysique (celle de la nature de Dieu) prime sur le savoir énoncé par celui qui souffre et se plaint de l'injustice du monde. Or, pour en revenir à Job, ne peut-on dire avec Kant « qu'il parle comme il sent et comme tout homme sentirait à sa place² » ? Et que, par conséquent, en se scandalisant du mal d'injustice, il ne se borne pas aux apparences, comme le pensait Leibniz, mais stigmatise un authentique *phénomène*.

Dire, en effet, que le mal – et particulièrement l'injustice – constitue un scandale pour la raison, c'est d'abord refuser de déplacer son sens dans les choix de Dieu dont nous ne pouvons rien savoir. Le mal existe *ici et maintenant* et c'est dans *ce* monde qu'il révèle sa nature. L'existence du mal n'exprime rien d'autre que le fait que le monde n'est pas comme il devrait être. Ce n'est donc pas tant le mal qui est illusoire que la prétention à le justifier à partir d'une définition préalable – et finalement arbitraire – de Dieu. Bien plus, il faut, comme le montre Hans Jonas (texte 4), inverser le trajet suivi par les théodicées* qui, partant de Dieu, veulent expliquer le mal, pour tenter plutôt de comprendre Dieu à partir du mal. L'idée que nous nous faisons de Dieu ne peut sortir indemne du constat de l'injustice absolue.

Le mal implique donc une *exigence*, et plus précisément une exigence théorique en ceci que l'existence du mal remet nécessairement en cause la démarche rationnelle. Mais cette dernière doit d'abord se prémunir de l'illusion qu'elle produit elle-même et qui la convainc de pouvoir tout expliquer, y compris le mal. Or, c'est en cherchant à déterminer son *origine* que la philosophie s'expose le plus à la tentation de réduire le mal.

2. Sur l'échec de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée, 1791.

La sagesse de la plainte

(- 500 AV. J.-C.)

Mis à l'épreuve par Dieu (qui décide de vérifier la vaillance de sa foi en l'accablant de souffrances), Job se trouve confronté aux tentatives de justification de ses « amis » qui essaient de légitimer son malheur. Dans ce passage, Job répond d'abord à ses « amis » avant de s'adresser directement à Dieu.

Ce que vous savez, je le sais moi aussi.

Je ne suis pas plus déchu que vous.

Mais moi, c'est au Puissant que je vais parler,
c'est contre Dieu que je veux me défendre.

5 Quant à vous, plâtriers de mensonge,
vous n'êtes tous que des guérisseurs de néant.

Qui vous réduira une bonne fois au silence ?

Cela vous servirait de sagesse.

Écoutez donc ma défense,

10 au plaidoyer de mes lèvres, prêtez l'oreille.

Est-ce au nom de Dieu que vous parlez en fourbes,

en sa faveur que vous débitez des tromperies ?

Est-ce son parti que vous prenez,

est-ce pour Dieu que vous plaidez ? [...]

15 Écoutez, écoutez ma parole,

que mon explication entre en vos oreilles. [...]

[À Dieu] Combien ai-je [commis] de crimes et de fautes ?

Ma révolte et ma faute, fais-les-moi connaître.

Pourquoi dérobes-tu ta face

20 et me prends-tu pour ton ennemi ?

Veux-tu traquer une feuille qui s'envole,

pourchasser une paille sèche,

pour que tu rédiges contre moi d'amers verdicts

en m'imputant les crimes de ma jeunesse,

25 pour que tu mettes mes pieds dans les fers

et que tu épies toutes mes démarches

en scrutant les empreintes de mes pas ?

Ancien Testament, « Livre de Job », XIII, 2-27, trad. T.O.B.,
Éd. du Cerf et Société biblique française, 1988, p. 965.

Les paroles de Job oscillent entre défi et lamentation : défi, d'abord, dans la réponse aux arguments des « amis », auxquels Job dénie le droit de le juger. C'est à Dieu seul que le « juste souffrant » veut s'adresser, et non à ceux qui prétendent justifier ses souffrances. Ce que Job revendique dans ces lignes, c'est le droit de ne pas être **dépossédé** de son propre malheur, de ne pas le voir « récupéré », nié même, par ceux qui, loin de le subir, ne peuvent déterminer son **sens** (l. 5-8).

Au-delà de cette colère contre la prétention des hommes à juger de tout, Job exprime une plainte contre l'**injustice** de Dieu (l. 4). Il exige du Créateur qu'il lui fasse connaître les causes réelles de sa souffrance (l. 18) et, par là même, il met Dieu face à l'iniquité de sa propre Création (l. 21-27).

Plus profondément, c'est à un Dieu caché (l. 19) que s'adresse la requête de Job et c'est presque à un procès en **irresponsabilité** qu'on assiste ici : Dieu se serait en quelque sorte désengagé de son œuvre, livrant le monde au mal d'injustice et se complaisant dans un silence qu'aucune lamentation ne vient briser. Mais même absent par son **silence**, Dieu reste présent par le simple fait que Job s'adresse à lui. C'est ce qui explique, qu'au terme du *Livre de Job*, quand Dieu restitue à Job tout ce qu'il lui avait ôté, la plainte se transforme en louange et la souffrance en espérance.

B. SPINOZA (1632-1677)

Si le mal est le résultat d'un jugement, il faut s'interroger sur la validité de celui-ci. Or, on s'aperçoit que le mal n'existe réellement que si le monde en son entier a été créé à l'usage de l'homme, ce qui n'est pas le cas. Donc le mal n'existe que dans l'imagination délirante du « vulgaire », de l'opinion commune.

Nous voyons ainsi que toutes les notions par lesquelles le vulgaire a coutume d'expliquer la Nature, sont seulement des Modes d'imagination et ne renseignent sur la nature d'aucune chose, mais seulement sur la façon dont est constituée l'imagination, et, comme elles ont des noms qui semblent s'appliquer à des êtres existant en dehors de l'imagination, je les appelle êtres non de raison mais d'imagination ; et ainsi tous les arguments qui sont tirés contre nous de notions semblables, se peuvent facilement réfuter. Beaucoup en effet ont coutume d'argumenter ainsi. Si toutes choses ont suivi de la nécessité de la nature d'un Dieu tout parfait, d'où viennent donc tant d'imperfections existant dans la Nature ? c'est-à-dire d'où vient que les choses se corrompent jusqu'à la fétidité, qu'elles soient laides à donner la nausée, d'où viennent la confusion, le mal, le péché, etc. Il est, je viens de le dire, facile de répondre. Car la perfection des choses doit s'estimer seulement par leur nature et leur puissance, et elles ne sont donc pas plus ou moins parfaites parce qu'elles plaisent aux sens de l'homme ou les offensent, conviennent à la nature humaine ou lui répugnent.

BARUCH SPINOZA, *Éthique*, Appendice au Livre I, Éd. Flammarion, coll. « G.F. », trad. C. Appuhn, 1965, p. 67.

POUR MIEUX COMPRENDRE LE TEXTE

Dans ce texte, Spinoza s'attache à montrer que les notions générales destinées à rendre compte de la nature sont forgées par l'imagination et non par la raison (l. 1-9). L'absurdité consiste alors à vouloir expliquer le réel par de l'imaginaire. Ainsi nos catégories explicatives sont-elles en réalité des **jugements de valeur** déterminés par l'idée que

nous nous faisons de la perfection d'une chose : selon qu'une réalité correspond ou non à cette **perfection**, nous la déclarons bonne ou mauvaise.

On voudrait, par exemple, que la perfection de Dieu se résume à son amour des hommes. Et l'on ne comprend plus, dès lors, que le monde se soucie si peu de nos désirs : la moindre imperfection de la nature (l. 9-14) devient une injustice. C'est qu'en vérité, la perfection (ce qu'une chose doit être) ne doit pas être recherchée dans nos constructions imaginaires et **arbitraires**, mais dans la réalité en tout point **nécessaire** de la nature.

Pour Spinoza, une chose est d'emblée tout ce qu'elle *doit* être et tout ce qu'elle *peut* être. Il est donc dérisoire de l'évaluer en fonction d'un idéal purement subjectif qui n'a d'autre support réel que nos désirs irrationnels (l. 15-19). S'il faut préférer la raison à l'imagination, c'est que la raison ne juge pas, elle prétend seulement **connaître**. Parler du mal, c'est donc aussi rêver le monde en renonçant à le comprendre selon sa nécessité.

W.G. LEIBNIZ (1646-1716)

Leibniz nous met ici en garde contre la tentation du jugement : le monde tel qu'il est a été choisi par Dieu, dont la perfection exclut a priori qu'il ait voulu le mal. Notre monde est donc le meilleur possible et les imperfections particulières n'affectent pas l'harmonie générale.

46. La sagesse infinie du Tout-Puissant, jointe à sa bonté immense, a fait que, tout compté, rien n'aurait pu être créé de meilleur que ce qui a été créé par Dieu ; bien plus, elle a fait que toutes choses sont parfaitement harmoniques et conspirent³ ensemble avec le plus bel accord, les causes formelles ou âmes avec les causes matérielles ou corps, les causes efficientes ou naturelles avec les causes finales ou morales, le règne de la grâce avec le règne de la nature.

3. S'unissent.

47. Et par conséquent, toutes les fois qu'une chose nous paraît
10 répréhensible dans les œuvres de Dieu, il faut juger que nous ne
la connaissons pas assez, et croire qu'un sage, qui la comprend-
rait, jugerait qu'on ne peut même souhaiter rien de meilleur.

48. D'où encore il suit qu'il n'y a pas de plus grand bonheur
15 que celui de servir un si bon Maître, et que par conséquent Dieu
doit être aimé par-dessus tout, et qu'il faut avoir en lui une
confiance totale.

WILHELM GOTTFRIED LEIBNIZ, *La cause de Dieu*,
Éd. Flammarion, coll. « G.F. », 1969, pp. 433-434.

POUR MIEUX COMPRENDRE LE TEXTE

Le naturel des hommes les pousse à se plaindre de tout et singulièrement de l'injustice du monde. C'est oublier, rappelle Leibniz, que la **sagesse** et la **bonté** de Dieu impliquent la création du *meilleur des mondes possibles* (l. 1-3). C'est prétendre surtout qu'ils auraient eux, les hommes, mieux réussi que Dieu lui-même. Dans chaque lamentation il y a donc une grande part d'ignorance et d'arrogance : l'homme se croit plus sage que son propre créateur (l. 9-12).

Si, à l'inverse, on suit la voie de la philosophie, c'est-à-dire celle de la raison, on devra bien conclure de la perfection divine à l'**harmonie** du monde (l. 3-8). Non, bien sûr, que le monde soit absolument parfait (qui pourrait l'affirmer ?), mais que le mal qui s'y trouve n'affecte que les détails de la Création au bénéfice du **Tout** qui, lui, « tout compté » (l. 2), est bon. Et c'est bien le Tout qui intéresse d'abord la philosophie, qui préfère laisser les détails aux poètes ou aux éternels pleureurs.

« Harmonie » ne signifie pas ici autre chose qu'**ordre**. L'ordre du monde, quand bien même nous ne le connaissons qu'imparfaitement, définit le bien de ce monde parce qu'il a été voulu par Dieu. Par où l'on voit aussi que c'est seulement par la raison que l'on accède à la **foi** authentique car pour aimer Dieu, il faut d'abord le connaître tel qu'il est (sage et bon) et savoir qu'il n'y a pas lieu de se plaindre du monde tel qu'il l'a créé (l. 13-16).

H. JONAS (1903-1993)

Le silence de Dieu pendant le massacre de son peuple au cours de la Seconde Guerre mondiale, le fait qu'il ait « laissé faire » le mal, est le signe de son impuissance. Il ne faut donc pas expliquer le mal à partir de Dieu, mais comprendre Dieu à partir du mal.

Étant donné les actes véritablement monstrueux et entièrement unilatéraux que les humains faits à son image [celle de Dieu] commettent parfois envers d'autres humains sans la faute de ces derniers, on devrait s'attendre que le bon Dieu brise de temps en temps sa propre règle, l'extrême retenue de sa puissance, et qu'il intervienne par un miracle salvateur. Aucun de ces miracles salvateurs, pourtant, ne s'est produit ; pendant toutes les années qu'a duré la furie d'Auschwitz, Dieu s'est tu. Les miracles qui se produisirent vinrent seulement d'êtres humains : ce furent les actions de ces justes, isolés, inconnus parmi les nations, qui ne reculèrent pas même devant l'ultime sacrifice pour sauver Israël, pour adoucir son sort, voire, s'il ne pouvait en être autrement, pour le partager à cette occasion. [...] Mais Dieu, lui, s'est tu. Et moi, je dis maintenant : s'il n'est pas intervenu, ce n'est point qu'il ne le voulait pas, mais parce qu'il ne le pouvait pas. Je propose, pour des raisons inspirées par l'expérience contemporaine de façon déterminante, l'idée d'un Dieu qui pour un temps – le temps que dure le processus continué du monde – s'est dépouillé de tout pouvoir d'immixtion dans le cours physique des choses de ce monde ; d'un Dieu qui donc répond au choc des événements mondains contre son être propre, non pas « d'une main forte et d'un bras tendu » – comme nous le récitons tous les ans, nous les juifs, pour commémorer la sortie d'Égypte – mais en poursuivant son but inaccompli avec un mutisme pénétrant.

HANS JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*,
Éd. Rivages, trad. P. Ivernel, 1994, pp. 34-35.

Devant l'horreur sans précédent que représente l'extermination des Juifs par les nazis, se pose inévitablement la question : *comment Dieu a-t-il pu laisser faire cela ?* Le Dieu dont il est ici question n'est pas celui des philosophes, mais celui de la Bible et, plus précisément encore, celui de la Torah juive, censé être précisément le gardien du peuple d'Israël. Or, H. Jonas constate que la **justice** n'est jamais venue que des hommes, que Dieu a failli à sa vocation (l. 1-13).

La **bonté** de Dieu étant irréfutable, il faut bien alors affirmer que c'est de sa **puissance** que Dieu s'est dépris (l. 13-15). L'idée même de « toute-puissance » (déjà contradictoire en soi, car à quoi s'appliquerait une puissance absolue ?) doit donc être abandonnée. Ce qui est frappant, c'est que l'expérience historique du mal (Auschwitz) implique une remise en question de l'idée même de **Dieu**. Autrement dit, Dieu ne peut plus être considéré comme extérieur au monde : capable de « s'immiscer » dans le monde, il partage avec lui un même destin dans un « processus continué » (l. 18).

Le mal absolu implique donc de renoncer à une conception de Dieu qui en ferait le Seigneur de l'**Histoire**. Il n'est plus le « Seigneur » en ce sens qu'il n'est plus supérieur aux maux de la terre et des hommes. Son silence même (son « mutisme », l. 24) est le signe de son impuissance plus que de son indifférence.

Le problème de l'origine du mal

Le mouvement qui nous pousse à rechercher l'origine du mal est d'abord naturel et spontané : face à ce qui nous accable, il est inévitable de se demander d'où cela provient. Il y a à cela une raison de fond, puisque déterminer la cause du mal c'est aussi tenter de l'*expliquer*. Or, d'une manière générale, l'explication d'un phénomène permet d'abolir la distance qui s'établit entre un sujet et ce qui lui advient ; elle est le moyen de réduire l'inconnu, de l'intégrer, en lui donnant un sens.

Ce caractère rassurant de l'explication est encore accru lorsqu'il s'agit du mal. Le mal, en effet, est ce qui nous « tombe dessus », nous assaille sans que nous comprenions pourquoi. Rechercher son origine, déterminer sa cause apparaît donc – peut-être illusoirement – comme le premier pas sur le chemin du soulagement : un phénomène est moins angoissant dès lors que l'on est en mesure de l'expliquer. On peut comprendre ainsi la permanence de la *logique de rétribution** qui consiste, pour une conscience, à rechercher pour toute souffrance présente son origine dans une faute passée.

Dieu est-il la cause du mal ?

Posée en contexte *religieux*, la question de l'origine du mal apparaît d'emblée comme une question subversive. Si, en effet, Dieu est Créateur de toutes choses – ce qui est l'axiome de toutes les religions monothéistes – et si, d'autre part, le mal existe, la conséquence logique devrait être que Dieu est aussi créateur du mal. Or, cette simple assertion (Dieu a voulu le mal) est en contradiction avec le concept même de Dieu. À l'horizon de ce problème de l'origine perce déjà la figure de l'athéisme, et l'on comprend, dans ces conditions, qu'il fut constitutif de toutes les tentatives de théodicée*.

La manière la plus simple de concilier l'existence du mal avec celle de Dieu consiste à affirmer que Dieu est seulement cause du bien et que le mal échappe radicalement à son pouvoir (Platon, texte 5). L'origine du mal pourra dès lors être attribuée à un élément extérieur à Dieu (par exemple la matière) qui échapperait par principe à sa volonté¹.

Le mal est alors comme le signe de l'impuissance de Dieu, qui ne peut donc être considéré comme le Créateur de toutes choses. Mais le point essentiel d'une telle conception, défendue par Platon dans la *République*, réside moins dans la simple juxtaposition de deux principes équivalents, le Bien et le Mal, que dans la subordination du second au premier. C'est en effet l'Idée de Bien qui finit par coïncider avec celle de Dieu et qui constitue le principe suprême du savoir comme de l'être.

En d'autres termes, le mal n'est que le principe de la destruction ou de la corruption* des choses, et il tire de cet aspect négatif son infériorité ontologique par rapport au bien. Quand bien même, donc, il y aurait plus de mal que de bien dans le monde, le philosophe a pour devoir de se tourner vers ce qui donne vie plutôt que vers ce qui apporte toujours la mort. D'où la nécessité, assumée par Platon, de chasser les tragédiens de la Cité idéale, ces derniers étant accusés de complaisance vis-à-vis du morbide : en représentant sur scène les malheurs des hommes, en osant même les attribuer aux dieux, ils détournent l'attention des spectateurs – c'est-à-dire des citoyens – de ce qui leur confère le courage d'être justes, à savoir la primauté absolue du bien sur le mal.

Mais suffit-il, pour disculper Dieu, de ne lui attribuer que le bien (la forme du monde) et non le mal (sa matière) ? Il ne semble pas que l'on explique la genèse du mal en la renvoyant simplement à un principe échappant au pouvoir

1. Cette perspective sera radicalisée par le courant manichéen qui sépare totalement deux principes autonomes et concurrents, le Bien et le Mal. Le manichéisme sera violemment attaqué par les premiers théologiens chrétiens (saint Augustin, par exemple), qui verront là une remise en cause inacceptable de la toute-puissance divine.

de Dieu. Surtout, on est amené à restreindre le concept même de Dieu en instaurant une limite à son pouvoir. Le problème devient par conséquent celui d'une origine du mal qui ne remette en cause ni la bonté de Dieu ni sa puissance.

Dans ces conditions, il semble qu'il faille, pour justifier Dieu, faire ce que l'on fait pour disculper un homme, à savoir montrer qu'il ne pouvait agir autrement, qu'il était nécessaire qu'une certaine dose de mal entre dans la Création. C'est le sens du concept de *mal métaphysique* développé par Leibniz (texte 6) qui identifie la première forme du mal à la simple limitation des êtres créés. Créer un monde, ce qui est un bien puisque l'être est préférable au néant, implique nécessairement une forme de mal puisque toute créature est inférieure à son créateur. Le monde est, par là même, doué d'une dignité ontologique moindre que celle de Dieu, ce qui n'empêche pas qu'il soit le meilleur des mondes possibles.

On retrouve ici l'un des motifs constants de l'approche philosophique, aussi bien que théologique, du mal. Il s'agit au fond d'identifier, d'une manière ou d'une autre, ce monde-ci au mal (ou au moins à l'imperfection) pour renvoyer l'existence accomplie du bien dans un autre monde, extérieur et supérieur à celui dans lequel nous vivons². Mais cette perspective consiste aussi à confondre le mal et la finitude, et à rendre ainsi le premier aussi nécessaire que la seconde. On peut dès lors se demander s'il convient, pour expliquer le mal, d'en faire une composante du réel et d'oublier sa signification essentiellement morale.

L'origine libre du mal

Le risque inhérent à toute recherche de l'origine consiste à déshumaniser le mal en le rendant nécessaire. Inscrire le mal dans les déficiences de la Création ou dans la limitation des créatures, c'est au fond ignorer, affirme Rousseau, la part que prend l'homme dans son propre malheur (texte 7).

2. C'est un thème que reprend la sagesse commune dans le dicton : « La perfection n'est pas de ce monde... »

Ainsi l'origine de la souffrance ou de l'injustice ne se trouve-t-elle pas d'abord dans un ordre du monde auquel il n'y aurait rien à changer, mais dans les actes d'autres hommes : les victimes du mal sont d'abord victimes de l'action des bourreaux.

On peut alors se demander si la reconnaissance d'un mal authentiquement humain ne passe pas par une rupture avec toute interrogation sur l'origine métaphysique ou théologique du mal. C'est ce qu'illustre parfaitement Kant, en ceci disciple de Rousseau, lorsqu'il affirme que « l'histoire de la nature commence par le bien, car elle est l'œuvre de Dieu ; l'histoire de la liberté commence par le mal, car elle est l'œuvre de l'homme³ ».

On peut interpréter en ce sens le récit fondateur de tout questionnement sur l'origine du mal, à savoir le mythe d'Adam et Ève. Ce mythe est véritablement anthropologique (*Adam* signifie « homme ») en ce qu'il situe l'origine du mal dans un *choix* humain primordial. Le mal n'accède à l'être qu'au moyen de la liberté qui le réalise ; il n'a pas d'existence qui précède cette actualisation. Et c'est en choisissant à chaque fois librement le mal qu'un homme « répète » en quelque sorte l'acte d'Adam cédant à la tentation. Le mal trouve son unique origine dans la *liberté*.

Dans ces conditions, il faut aller jusqu'à dire avec Kant (texte 8) que l'origine du mal est inconnaissable (ou « insondable »), puisque ce qui relève de la liberté échappe au temps et donc au déterminisme naturel par lequel on explique un phénomène. Le mythe d'Adam et Ève, interprété philosophiquement, constitue donc un authentique symbole : il n'est pas un récit exact (littéral) de l'apparition *historique* du mal dans le monde, mais seulement l'expression *imaginée* de l'origine humaine de la faute. Là où toute connaissance est impossible, le symbole et le récit prennent le relais du discours rationnel.

Une telle conception de l'origine libre du mal présente l'intérêt de rendre ce dernier *contingent*^{*}. À l'inverse des théories métaphysiques du mal qui le considèrent comme

nécessaire à l'ordre du monde, la corrélation mal/liberté permet de rendre la faute évitable : elle pourrait ne pas être puisqu'elle est à chaque fois choisie librement. Loin d'être nécessaire à l'ordre d'un Tout dont nous ne pouvons rien savoir, le mal entre dans le monde par la seule volonté des hommes, et c'est sur ce lien qu'il faut désormais s'interroger.

TEXTE
5

**Dieu n'est pas
la cause du mal**

PLATON (427-347 AV. J.-C.)

Platon montre ici ce que comporte d'absurde l'affirmation selon laquelle Dieu a voulu le mal. Si Dieu est bon, et c'est ce que montre la philosophie, il ne peut être cause que du bien. Le concept d'un « Dieu méchant » se contredit au moment même où il s'énonce.

- [...] Il faut toujours représenter Dieu tel qu'il est, qu'on le mette en scène dans l'épopée, la poésie lyrique ou la tragédie.
- Il le faut, en effet.
- Or, Dieu n'est-il pas essentiellement bon, et n'est-ce pas ainsi qu'il faut parler de lui ?
- Certes.
- Mais rien de bon n'est nuisible, n'est-ce pas ?
- C'est mon avis.
- Or, ce qui n'est pas nuisible ne nuit pas ?
- Nullement.
- Mais ce qui ne nuit pas fait-il du mal ?
- Pas davantage.
- Et ce qui ne fait pas de mal peut-il être cause de quelque mal ?
- Comment le pourrait-il ?
- Mais quoi ! le bien est utile ?
- Oui.
- Il est donc la cause du succès ?
- Oui.
- Mais alors le bien n'est pas la cause de toute chose ; il est cause de ce qui est bon et non de ce qui est mauvais.
- C'est incontestable, dit-il.
- Par conséquent, poursuivis-je, Dieu, puisqu'il est bon, n'est pas la cause de tout, comme on le prétend communément ; il n'est cause que d'une petite partie de ce qui arrive aux hommes et ne

3. *Conjectures sur les débuts de l'humanité*, 1785.

25 l'est pas de la plus grande, car nos biens sont beaucoup moins nombreux que nos maux, et ne doivent être attribués qu'à lui seul, tandis qu'à nos maux il faut chercher une autre cause, mais non pas Dieu.

— Tu me parais, avoua-t-il, dire très vrai.

PLATON, *La République*, II, 379b-380a, Éd. Flammarion, coll. « G.F. », trad. R. Baccou, 1966, pp. 128-129.

POUR MIEUX COMPRENDRE LE TEXTE

La question qui se pose ici est celle de savoir si Dieu peut être raisonnablement considéré comme l'origine du mal. Platon réduit le problème à sa plus simple expression : Dieu ne serait pas Dieu s'il n'était pas bon, s'il n'était pas le **Bien** lui-même (l. 4). Il est donc absurde, au sens de contradictoire, d'en faire la cause du mal (l. 7-21). Il ne faut pas chercher l'empreinte de Dieu dans ce qui nous est nuisible ou inutile, mais seulement dans ce qui participe à nos réussites les plus exemplaires et à la réalisation de notre destination la plus haute, à savoir être **juste** (l. 22-28).

L'enjeu de ce texte s'avère ainsi être **politique** puisque ceux qui mêlent Dieu à nos malheurs sont les poètes tragiques, qui développent sur scène l'idée d'une divinité hostile. Il y a dans cette conception une erreur et une faute : une **erreur** philosophique, puisque Dieu n'est cause que du bien ; une **faute** morale, puisque les représentations tragiques incitent les hommes à se complaire dans leur malheur tout en les décourageant de lutter contre lui. La conséquence politique qu'en tire ensuite Platon est radicale : il faudra chasser les poètes tragiques hors de la Cité.

TEXTE 6

Le mal vient de l'imperfection des créatures

W.G. LEIBNIZ (1646-1716)

La première forme du mal, le mal métaphysique, correspond à l'imperfection des créatures. Or celle-ci est nécessaire puisque ce qui est créé doit être inférieur au Créateur. Dieu n'est donc pas responsable de cette limitation originare.

20. Mais il faut satisfaire encore aux difficultés plus spéculatives et plus métaphysiques dont il a été fait mention et qui regardent la cause du mal. On demande d'abord d'où vient le mal. *Si Deus est, unde malum ? si non est, unde bonum*⁴ ? Les anciens attribuaient la cause du mal à la matière, qu'ils croyaient incréée et indépendante de Dieu ; mais nous qui dérivons tout être de Dieu, où trouverons-nous la source du mal ? La réponse est qu'elle doit être cherchée dans la nature idéale de la créature, autant que cette nature est renfermée dans les vérités éternelles qui sont dans l'entendement de Dieu indépendamment de sa volonté. Car il faut considérer qu'il y a une *imperfection originale dans la créature* avant le péché, parce que la créature est limitée essentiellement, d'où vient qu'elle ne saurait tout savoir, et qu'elle se peut tromper et faire d'autres fautes.

WILHELM GOTTFRIED LEIBNIZ, *Essais de théodicée*, I, 20, Éd. Flammarion, coll. « G.F. », 1969, p. 116.

POUR MIEUX COMPRENDRE LE TEXTE

La difficulté à laquelle est confronté ce texte consiste à concilier, d'une part une perspective **créationniste** qui fait de Dieu la cause de tout ce qui est, et d'autre part l'idée selon laquelle il ne peut être, en vertu de son essence, l'origine du **mal**. Dire qu'il est créateur du monde, c'est dire aussi que le mal ne peut simplement s'identifier à une matière non créée qui échapperait à la puissance divine, laquelle doit s'étendre à la totalité du réel (l. 4-7).

4. « Si Dieu existe, d'où vient le mal ? S'il n'existe pas, d'où vient le bien ? »

La solution leibnizienne consiste à identifier le **mal métaphysique** (le seul dont Dieu est la cause) avec la limitation des créatures, c'est-à-dire le fait pour elles d'être finies (l. 11-14). Or – et c'est le point capital – il était absolument nécessaire que Dieu, dès lors qu'il choisit de créer le monde, ait créé des êtres imparfaits puisque, selon les « vérités éternelles » de la logique, il eût été **contradictoire** que la créature fût aussi parfaite que le créateur.

Telle est donc l'origine métaphysique du mal. À ce niveau, ce dernier n'est encore ni faute ni injustice, mais seulement « l'imperfection originale dans la créature ». On ne peut reprocher à Dieu de n'avoir pas créé d'autres dieux, mais seulement des hommes ; il ne pouvait faire autrement que d'accepter une part d'**imperfection** dans le monde.

TEXTE
7

L'homme est l'unique auteur du mal

J.-J. ROUSSEAU (1712-1778)

Rousseau s'en prend ici aux plaintes qui nous font attribuer à la nature l'origine de nos maux. C'est en réalité la dégénérescence de nos facultés qui nous rend sensibles à nos malheurs. Tout comme la faute, la souffrance n'a d'autre réalité que celle que l'homme lui accorde.

C'est l'abus de nos facultés qui nous rend malheureux et méchants. Nos chagrins, nos soucis, nos peines, nous viennent de nous. Le mal moral est incontestablement notre ouvrage, et le mal physique ne serait rien sans nos vices, qui nous l'ont rendu sensible. N'est-ce pas pour nous conserver que la nature nous fait sentir nos besoins ? La douleur du corps n'est-elle pas un signe que la machine se déränge, et un avertissement d'y pourvoir ? La mort... Les méchants n'empoisonnent-ils pas leur vie et la nôtre ? Qui est-ce qui voudrait toujours vivre ? La mort est le remède aux maux que vous vous faites ; la nature a voulu que vous ne souffriez pas toujours. Combien l'homme vivant dans la simplicité primitive est sujet à peu de maux ! Il vit presque sans maladies ainsi que sans passions, et ne prévoit ni ne sent la mort ; quand il la sent, ses misères la lui rendent désirable : dès

lors elle n'est plus un mal pour lui. [...] Qui ne sait pas supporter un peu de souffrance doit s'attendre à beaucoup souffrir. Quand on a gâté sa constitution par une vie déréglée, on la veut rétablir par des remèdes ; au mal qu'on sent, on ajoute celui qu'on craint ; la prévoyance de la mort la rend horrible et l'accélère ; plus on la veut fuir, plus on la sent ; et l'on meurt de frayeur durant toute sa vie, en murmurant contre la nature des maux qu'on s'est faits en l'offensant.

Homme, ne cherche plus l'auteur du mal ; cet auteur, c'est toi-même. Il n'existe point d'autre mal que celui que tu fais ou que tu souffres, et l'un et l'autre te vient de toi. [...] Ôtez nos funestes progrès, ôtez nos erreurs et nos vices, ôtez l'ouvrage de l'homme, et tout est bien.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Émile ou De l'éducation*, IV (« Profession de foi du vicaire savoyard »), Éd. Flammarion, coll. « G.F. », 1966, p. 366.

POUR MIEUX COMPRENDRE LE TEXTE

S'il est aisé de comprendre que l'origine du **mal moral** (celui que l'on fait) réside dans l'homme (l. 3), il apparaît plus difficile de saisir d'où provient le **mal physique** (la souffrance). Ce texte vise à disculper la nature pour mieux rendre responsable l'homme, y compris de ce qu'il endure.

On aurait tort en effet, selon Rousseau, d'accuser la faiblesse de notre constitution physique ou les aléas du sort pour expliquer la **douleur**. La douleur naturelle (celle du corps) nous avertit au contraire des dangers, elle nous met en garde contre les excès : elle est donc bonne par elle-même (l. 5-8). C'est seulement lorsqu'elle est crainte ou imaginée, lorsqu'elle nous obsède sans même être présente, qu'elle fait notre malheur. Ainsi en va-t-il de la **mort**, qui n'est un mal que pour celui qui veut la fuir sans cesse comme s'il était possible d'y échapper toujours (l. 9-22).

L'origine du mal réside donc dans un usage pervers de nos facultés (sensibilité, imagination, raison ou volonté). Pour Rousseau, le **progrès** par lequel on espère diminuer les maux ne fait que les rendre plus insupportables encore : à mesure que l'humanité se développe et quitte sa « simplicité primitive », elle se rend plus fragile face à ce qui l'accable.

L'origine intemporelle du mal

E. KANT (1724-1804)

L'origine du mal doit être recherchée dans la seule liberté. Or celle-ci échappe par principe à l'ordre déterminé du temps. Il n'existe donc pas d'origine assignable (connaissable) au mal ; il faut se le représenter, ainsi que tout acte libre, comme radicalement nouveau.

Quelle que soit d'ailleurs l'origine du mal moral dans l'homme, la plus inadéquate de toutes les façons de se représenter sa diffusion et la propagation de celui-ci dans tous les membres de notre espèce et dans toutes les générations consiste à se le représenter comme nous étant venu de nos premiers parents par hérédité [...].

Toute mauvaise action, quand on en recherche l'origine rationnelle, doit être considérée comme si l'homme y était arrivé directement, de l'état d'innocence ; car quelle qu'aient été sa conduite antérieure et quelles que soient aussi les causes naturelles agissant sur lui, qu'elles se trouvent en lui ou hors de lui, peu importe, son action est cependant libre et nullement déterminée par une quelconque de ces causes ; elle peut donc et doit toujours être jugée comme un usage *originel* de son arbitre. Il aurait dû ne pas l'accomplir quelles qu'aient été les circonstances temporelles et les connexions dans lesquelles il a pu se trouver ; car aucune cause du monde ne fera qu'il cesse d'être un être agissant librement. [...] – Nous ne pouvons donc pas nous enquerir de l'origine *temporelle* de cette action, mais simplement de son origine *rationnelle* pour déterminer et si possible, expliquer d'après elle le penchant, c'est-à-dire le fondement subjectif universel, qui nous fait admettre une transgression dans notre maxime [...].

EMMANUEL KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, I, 4, Éd. Vrin, trad. J. Gibelin revue par M. Naar, 1983, pp. 82-83.

La pire manière de se représenter l'origine du mal moral consiste à la situer dans un **péché originel** contracté avant nous et dont nous ne pourrions que subir les conséquences (l. 1-6). C'est, en effet, oublier que le mal n'est moral que s'il est librement choisi, c'est-à-dire voulu par les hommes, et non hérité du premier d'entre eux (Adam).

Il faut donc considérer que l'origine du mal se situe à chaque fois dans la **liberté de choix** de celui qui le commet (ce que Kant appelle ici son « arbitre », l. 14). La conséquence majeure d'une telle conception est que les **circonstances** de la vie ne permettent jamais d'expliquer le mal qu'on fait, encore moins de le justifier (l. 14-18). Le mal est donc toujours le mal de la liberté, et l'homme en est responsable comme de lui-même.

L'origine du mal n'est par conséquent ni en Dieu, ni dans le temps. Dans les deux cas, l'homme ne serait pas libre de lutter contre le mal puisqu'aussi bien il n'en serait pas l'auteur véritable. Rechercher en effet l'origine du mal dans le temps (l. 19), c'est la chercher dans la nature, dont on sait qu'elle est régie par le **déterminisme**, qui contredit la liberté. L'origine « rationnelle » du mal (l. 20) n'est ici rien d'autre que l'usage de cette liberté, dont on ne peut rien connaître (puisqu'elle n'est pas dans le temps), mais dont on sait seulement qu'elle existe et qu'elle nous rend responsables de la totalité de nos intentions qui doivent se soumettre à la **loi morale***.

3 Vouloir le mal

On a tâché de montrer dans les chapitres précédents qu'il n'y avait pas d'autre manière de comprendre la présence du mal dans le monde que celle qui consiste à en rendre compte au moyen de la seule *liberté* humaine. Ceci explique qu'il soit possible de « vouloir le mal », c'est-à-dire d'en faire un *mobile* suffisant à motiver l'action d'un sujet. S'il faut bien alors que le mal présente un intérêt, sinon un attrait, reste à savoir si c'est parce qu'il est le mal ou bien seulement parce qu'il est un moyen nécessaire à la réalisation d'un autre but. Le statut philosophique de la *faute* se trouve donc engagé dans le problème du rapport entre le mal et la volonté.

La faute n'est qu'une forme de l'erreur

Il semble à première vue hautement improbable que l'on puisse vouloir *le mal pour le mal*. Toute action exige en effet d'être motivée par un intérêt qui la porte. Autrement dit, seule la représentation d'un bien peut décider un sujet à agir. Ceci tient à la structure même de la volonté qui est toujours volonté *de* quelque chose (ou encore, la volonté est intentionnelle) : vouloir quelque chose, c'est le juger bon.

La question se pose alors de savoir si le mal commis n'est pas d'abord le résultat d'une mauvaise appréciation de celui qui agit. C'est ce que montre Platon (texte 9) pour qui « nul ne fait le mal volontairement ». On peut certainement mal agir, mais seulement au sens où l'on se trompe sur la nature du bien que la volonté suit nécessairement. Il existe, en effet, des biens *apparents* qui nous semblent désirables et dont l'obtention implique de commettre le mal. Le mal n'est au fond qu'une faiblesse de la volonté, une sorte de lapsus qui lui fait désirer l'inverse de ce qu'elle veut vraiment (le bien *authentique*).

D'après Platon, c'est donc toujours par *ignorance* que l'on pêche et la faute n'est qu'une espèce de *erreur*. L'homme ne choisit jamais le mal pour lui-même, c'est seulement sa raison déficiente qui lui indique de mauvais buts à réaliser (essentiellement, dans la perspective platonicienne, la satisfaction exclusive des désirs du corps). De ce diagnostic finalement optimiste, Platon peut alors déduire une thérapie simple : pour faire le bien, il suffit de le connaître et c'est à la *philosophie* qu'il revient de définir le juste et l'injuste.

On peut toutefois se demander si une telle conception, qui assimile la vertu à un savoir¹ et la faute à une erreur, ne passe pas à côté du sens profond du mal. En tentant de rationaliser la volonté humaine, d'expulser d'elle tout ce qui est de l'ordre du *tragique*, on risque de rendre incompréhensible le choix délibéré du mal.

Le mal, une simple impuissance ?

On peut concéder à Platon que l'expression « vouloir le mal » est paradoxale sans pour autant lui accorder qu'elle est contradictoire. Il faut pour cela se référer à l'expérience subjective vécue par le pécheur, telle qu'elle est décrite par saint Paul (texte 10). Il ne suffit pas de connaître le bien pour le réaliser puisque le simple fait de connaître son devoir ne suffit pas à l'homme pour devenir bon. Le paradoxe est alors celui d'une volonté qui est certes *orientée* vers le bien, mais dont la puissance se trouve d'emblée *limitée* par l'attrait du mal.

La faute constitue ainsi la *tentation* permanente et inexplicable du vouloir. Tentation absurde, puisqu'elle ne repose sur aucun intérêt réel. Le mal est donc le signe de

1. C'est le sens de ce que l'on appelle « l'intellectualisme socratique » : la connaissance théorique du vrai bien doit commander le sens de l'action. Il faut toutefois noter que la « vertu » pour Platon, comme pour tous les Grecs, n'est pas d'abord le devoir moral, mais l'excellence d'une fonction. Ainsi, les objets mêmes possèdent une vertu propre (celle de la hache est de couper) et tout l'effort du philosophe vise à définir la vertu propre à l'homme.

l'impuissance d'une volonté humaine corrompue dès l'origine (c'est le sens du *péché originel*) ; plus que méchant, l'homme est fragile devant cette tentation de s'écarter du bien. C'est dans cette perspective chrétienne que s'est développée une théorie de la *grâce* : la grâce est un don de Dieu qui vient suppléer aux limites de la volonté. L'homme, quand bien même il aurait pleinement conscience du bien, ne peut, par ses seules forces, le réaliser et a besoin du concours divin pour échapper à la tentation du mal.

Mais on pourrait exploiter cette expérience d'une volonté voyant le bien et choisissant pourtant le mal dans un tout autre sens en y lisant, avec Descartes, le signe de la puissance *illimitée* du vouloir (texte 11). Si c'est par la volonté que nous sommes semblables à Dieu, c'est bien qu'elle représente un pouvoir absolu, indépendant de toute motivation (y compris celle représentée par le bien). Le mal assumé et choisi comme tel indique donc ceci que la volonté humaine n'est bornée par rien. On peut vouloir le mal (y compris son mal propre) parce que l'on peut tout vouloir.

Le choix conscient du mal révèle ainsi l'absolue liberté de la volonté humaine. La révolte même contre le bien devient alors le symbole de l'indépendance subjective par rapport à toute prescription morale ou juridique. En ce sens, c'est par la *négation* que la liberté s'affirme le mieux, et c'est dans la destruction de tout ce qui la limite qu'elle s'exerce *positivement*. Mais il convient alors de s'interroger sur le sens d'une liberté dont l'exercice se manifeste d'abord dans la faute.

La radicalité du mal

Comment comprendre que le mal puisse, à la fois, être le seul fait de la liberté, puisqu'il est son choix, et s'imposer quasi nécessairement à la volonté, comme une sorte de seconde nature ? Ce paradoxe constitue le concept kantien de *mal radical* (texte 12). Est radical ce qui se trouve « à la racine » de la volonté, c'est-à-dire à son origine sans que celle-ci puisse être temporelle puisque ce qui relève de la liberté échappe au temps comme au déterminisme naturel (texte 8). Il faut donc comprendre comment la

liberté, dont l'essence est l'*autonomie*, c'est-à-dire le choix du bien indiqué par la raison, se trouve pourtant soumise au mal dans son exercice.

Pour ce faire, Kant introduit le concept de *libre arbitre* qui ne désigne pas la liberté au sens positif (l'autonomie), mais la faculté humaine de choisir ses maximes (ses règles générales d'action). Au fondement de nos conduites, se trouve donc une « maxime suprême » qui définit en quelque sorte notre orientation de vie. L'homme est ainsi ramené à un choix fondamental : celui d'obéir ou non à la loi morale*. Autrement dit, nous devons toujours nous situer par rapport au bien et au mal, il n'y a pas d'intention qui soit plus ou moins bonne ou plus ou moins mauvaise².

Le libre arbitre opère donc un choix radical (premier et originaire) entre ce que la raison lui prescrit et ce que lui indiquent les désirs. Et le mal, finalement, est la subordination de la loi morale aux penchants sensibles. Ce ne sont pas nos désirs qui sont le mal, puisqu'ils sont nécessaires et n'ont pas de rapport à la liberté, mais le fait de les choisir systématiquement *contre* la loi morale*. Vouloir le mal, c'est donc essentiellement *s'excepter* de la loi (qui doit pourtant, puisqu'elle est une loi, s'appliquer à tous), conférer à son moi égoïste un caractère absolu.

Mais si le mal est radical, c'est qu'il s'enracine dans la volonté au point que celle-ci ne puisse plus distinguer nettement ce qui relève du bien et ce qui relève du mal. En ce sens, une volonté mauvaise est d'abord une volonté incapable de *jugement* (texte 13). Ce n'est pas la méchanceté (le *mal absolu*) qui fait problème, mais l'absence de conscience et de pensée qui caractérise le mal. On peut bien dire alors, comme Hannah Arendt à propos du criminel nazi Eichmann jugé en 1963 à Jérusalem, qu'il existe une « banalité du mal » en ce sens qu'il n'existe pas d'être démoniaque, ni de volonté absolument perverse. Le mal est « banal » au sens où il ne requiert aucune mystique ; il n'a pas non plus statut d'*exception*, mais désigne seulement l'absence de pensée de celui qui agit.

2. C'est ce que l'on appelle le « rigorisme » kantien : aucune de nos intentions n'est moralement neutre.

Nul ne fait le mal volontairement

PLATON (427-347 AV. J.-C.)

Dans ce texte, Socrate veut montrer l'absurdité du concept de volonté mauvaise. On ne peut vouloir le mal pour cette raison simple que l'on désire toujours un bien et que, par conséquent, la faute consiste en une simple erreur sur la nature de ce bien.

SOCRATE. [...] Ne te semble-t-il pas, mon cher, que tous désirent ce qui est bon ?

MÉNON. Nullement.

SOCRATE. Mais, à ton avis, quelques-uns désirent ce qui est
5 mauvais ?

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Veux-tu dire qu'ils regardent alors le mauvais comme bon ; ou que le connaissant pour mauvais, ils ne laissent pas de le désirer ?

10 MÉNON. L'un et l'autre, ce me semble, sont possibles.

SOCRATE. Quoi ! Ménon, juges-tu qu'un homme, connaissant le mal pour ce qu'il est, puisse se porter à le désirer ?

MÉNON. Tout à fait.

SOCRATE. Qu'appelles-tu désirer ? est-ce désirer que la chose
15 lui arrive ?

MÉNON. Qu'elle lui arrive, sans doute.

SOCRATE. Mais cet homme s'imagine-t-il que le mal est avantageux pour celui qui l'éprouve, ou bien sait-il qu'il est nuisible à celui en qui il se rencontre ?

20 MÉNON. Il y en a qui s'imaginent que le mal est avantageux ; et il y en a d'autres qui savent qu'il est nuisible.

SOCRATE. Mais crois-tu que ceux qui s'imaginent que le mal est avantageux, le connaissent comme mal ?

MÉNON. Pour cela, je ne le crois pas.

25 SOCRATE. Il est évident par conséquent que ceux-là ne désirent pas le mal, qui ne le connaissent pas comme mal, mais qu'ils désirent ce qu'ils prennent pour un bien, et qui est réellement un mal ; de sorte que ceux qui ignorent qu'une chose est mauvaise, et qui la croient bonne, désirent manifestement le bien. N'est-ce pas ?

30 MÉNON. Il y a toute apparence.

SOCRATE. Mais quoi ! les autres qui désirent le mal, à ce que tu dis, et qui sont persuadés que le mal nuit à celui dans lequel il se trouve, connaissent sans doute qu'il leur sera nuisible ?

MÉNON. Nécessairement.

35 SOCRATE. Ne pensent-ils pas que ceux à qui l'on nuit, sont à plaindre en ce qu'on leur nuit ?

MÉNON. Nécessairement encore.

SOCRATE. Et qu'en tant qu'on est à plaindre, on est malheureux ?

MÉNON. Je le crois.

40 SOCRATE. Or est-il quelqu'un qui veuille être à plaindre et malheureux ?

MÉNON. Je ne le crois pas, Socrate.

SOCRATE. Si donc personne ne veut être tel, personne aussi ne veut le mal. En effet, être à plaindre, qu'est-ce autre chose que
45 désirer le mal et se le procurer ?

MÉNON. Il y a des chances que tu aies raison, Socrate : personne ne veut le mal.

PLATON, *Ménon*, 77c-78b, Éd. Hatier, coll. « Les classiques Hatier de la philosophie », trad. V. Cousin revue par T. Karsenti, 1999, pp. 19-21.

POUR MIEUX COMPRENDRE LE TEXTE

Peut-on faire le mal *volontairement* ? Il semble bien que oui, puisque l'expérience est pleine d'actes et d'intentions mauvaises qui visent à nuire à autrui. Mais Socrate ne veut pas nier que le mal puisse être fait, seulement qu'il puisse être voulu comme tel.

Or, que signifierait « vouloir le mal » ? Assurément : vouloir ce qui est mauvais en sachant que c'est mauvais (l. 11-12). Autrement dit, vouloir le mal ne serait rien d'autre que vouloir son propre **malheur** (l. 14-24), ce qui est proprement absurde et contradictoire puisque la volonté est toujours orientée vers un **bien**.

On peut, à la limite, « désirer le mal » mais seulement à condition de croire qu'il s'agit d'un bien (l. 25-29). Il existe des biens apparents qui s'avèrent être des maux réels, et c'est donc seulement par l'**ignorance** où nous sommes du vrai bien que nous désirons le mal. Le méchant est surtout déraisonnable, incapable de discerner son propre intérêt (l. 31-47). En conséquence, et c'est bien là ce que voulait montrer Socrate, la véritable vertu est un **savoir** : dès lors que l'on sait où se trouve le bien, on le veut.

Le mal comme impuissance

SAINT PAUL (~ 1-62)

Pour saint Paul, la faute n'est pas d'abord ignorance, mais paradoxe : elle signifie le choix du mal en dépit du savoir du bien. Par là, elle révèle la misère de l'homme, incapable de réaliser ce que pourtant il sait devoir faire.

Effectivement, je ne comprends rien à ce que je fais : ce que je veux, je ne le fais pas, mais ce que je hais, je le fais. Or, si ce que je ne veux pas, je le fais, je suis d'accord avec la loi et je reconnais qu'elle est bonne ; ce n'est donc pas moi qui agis ainsi, mais le péché qui habite en moi. Car je sais qu'en moi – je veux dire dans ma chair – le bien n'habite pas : vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir, puisque le bien que je veux, je ne le fais pas et le mal que je ne veux pas, je le fais. Or, si ce que je ne veux pas, je le fais, ce n'est pas moi qui agis, mais le péché qui habite en moi. Moi qui veux faire le bien, je constate donc cette loi : c'est le mal qui est à ma portée. Car je prends plaisir à la loi de Dieu, en tant qu'homme intérieur, mais, dans mes membres, je découvre une autre loi qui combat contre la loi que ratifie mon intelligence ; elle fait de moi le prisonnier de la loi du péché qui est dans mes membres. Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps qui appartient à la mort ?

SAINT PAUL, *Épître aux Romains*, VII, 15-25. Éd. du Cerf, trad. T.O.B., 1988, pp. 1642-1643.

POUR MIEUX COMPRENDRE LE TEXTE

L'expérience vive du mal est d'abord une expérience **paradoxe** (l. 1-2). La conscience du bien demeure, puisqu'elle est le signe de la présence divine en l'homme, mais elle ne suffit pas à motiver l'action (l. 2-8). Le **péché** apparaît dès lors comme une défaite, une soumission à une autre loi que celle de Dieu (l. 8-15).

Cette autre loi, dit saint Paul, est celle de la **chair**, c'est-à-dire du désir corporel en tant qu'il habite un être au point de sembler se confondre avec lui. Le paradoxe tient alors à la juxtaposition de deux principes concurrents : la chair et l'esprit, le pouvoir de la première tendant à effacer, sans y

parvenir, la permanence du second. L'homme, donc, est **double**, contradictoire même, et le mal est d'abord la marque de sa profonde misère (l. 15-16).

Cette description, qui jette les bases de l'anthropologie chrétienne, se fonde elle-même sur un paradoxe : l'homme a été créé bon puisqu'il a été créé par Dieu, mais il est affecté par le péché originel d'Adam dont il a hérité. En sorte que la **chute** l'a éloigné de Dieu (« pécher » signifie d'abord se détourner du Créateur) sans pourtant l'en séparer définitivement. L'essentiel étant de comprendre que le fautif lui-même présente sa culpabilité sous la forme d'une plainte : il est captif de sa propre déchéance et prisonnier de sa faute.

Peut-on vouloir le pire ?

R. DESCARTES (1596-1650)

La volonté peut se rendre indifférente à la distinction du mal et du bien en choisissant le pire. Ce faisant, elle manifeste la puissance de sa liberté et son indépendance par rapport à l'entendement.

Et, pour exposer plus complètement mon opinion, je voudrais noter à ce sujet que l'indifférence me semble signifier proprement l'état dans lequel est la volonté lorsqu'elle n'est pas poussée d'un côté plutôt que de l'autre par la perception du vrai ou du bien ; et c'est en ce sens que je l'ai prise lorsque j'ai écrit que le plus bas degré de la liberté est celui où nous nous déterminons aux choses pour lesquelles nous sommes indifférents. Mais peut-être que d'autres entendent par indifférence une faculté positive de se déterminer pour l'un ou l'autre des deux contraires, c'est-à-dire pour poursuivre ou pour fuir, pour affirmer ou pour nier. Cette faculté positive, je n'ai pas nié qu'elle fût dans la volonté. Bien plus, j'estime qu'elle y est, non seulement dans ces actes où elle n'est pas poussée par des raisons évidentes d'un côté plutôt que de l'autre, mais aussi dans tous les autres ; à ce point que, lorsqu'une raison très évidente nous porte d'un côté, bien que, moralement parlant, nous ne puissions guère aller à l'opposé, absolument parlant, néanmoins, nous le pourrions. En effet, il nous est toujours possible de nous retenir de poursuivre un bien

clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre arbitre.

[...] Une plus grande liberté consiste en effet ou bien dans une plus grande facilité de se déterminer, ou bien dans un plus grand usage de cette puissance positive que nous avons de suivre le pire, tout en voyant le meilleur.

RENÉ DESCARTES, *Lettre au Père Mesland* du 9 février 1645, Éd. Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », trad. A. Bridoux, 1953, pp. 1177-1178.

POUR MIEUX COMPRENDRE LE TEXTE

Descartes commence par distinguer deux modalités d'**indifférence*** dans l'orientation de la liberté. La première, entièrement négative, consiste en une sorte de neutralité de la volonté face à une diversité de choix dont aucun ne lui semble préférable. Ce type d'indifférence est critiqué car il n'est rien d'autre que la marque de l'**ignorance** : on ne sait que faire pour bien faire (l. 1-7).

Tout autre est l'indifférence assumée par la **volonté** qui, face au vrai ou au bien, choisit consciemment le faux ou le mal (l. 7-10). C'est au fond la volonté qui, dans ce cas, s'est rendue indifférente au bien ou aveugle au vrai. Cette **liberté** est positive en ce sens qu'elle révèle son caractère absolu, son indépendance par rapport à tout ce qui tend à la contraindre (l. 11-21).

On se trouve ici aux antipodes de la conception platonicienne (texte 9) selon laquelle le simple fait de connaître le bien implique de le suivre. Au contraire, c'est en niant l'**évidence** (en doutant, par exemple, des vérités mathématiques) ou en choisissant le mal que la volonté découvre sa propre liberté comme capacité absolue de choix.

Cependant, Descartes précise, d'une part, que la liberté s'exerce mieux sous l'autorité de l'**entendement** qui lui indique le vrai et le bien (l. 22-23) et, d'autre part, que le choix du pire n'est positif que s'il vise à l'affirmation du **libre arbitre** (l. 24-25). Autrement dit, le mal consiste ici en une sorte de défi de la volonté qui voit en lui l'occasion d'affirmer sa totale indépendance.

TEXTE 12

Le mal est enraciné dans la volonté

E. KANT (1724-1804)

Dans ce texte, Kant interprète l'expression paradoxale : « L'homme est mauvais par nature. » Le paradoxe provient de ce que l'homme ne peut devenir mauvais que par la liberté, c'est-à-dire par un choix. Autrement dit, la nature évoquée ici est celle de la volonté elle-même qui, ayant choisi le mal, tend à s'identifier à lui.

La proposition : L'homme est mauvais, ne peut vouloir dire autre chose d'après ce qui précède que : Il a conscience de la loi morale et il a cependant admis dans sa maxime de s'en écarter (à l'occasion). Il est mauvais *par nature* signifie que ceci s'applique à lui considéré en son espèce ; ce n'est pas qu'une qualité de ce genre puisse être déduite de son concept spécifique (celui d'un homme en général) (car alors elle serait nécessaire), mais, dans la mesure où on le connaît par expérience, l'homme ne peut être jugé autrement [...]. Or, du moment que ce penchant doit lui-même être nécessairement considéré comme mauvais morale-ment et non par conséquent comme une disposition naturelle, mais comme une chose qui peut être imputée à l'homme ; qu'il doit par conséquent nécessairement consister en maximes de l'arbitre contraires à la loi, et qu'il faut considérer celles-ci, à cause de la liberté, comme en soi contingentes, ce qui, à son tour, ne saurait s'accorder avec l'universalité de ce mal si ce suprême fondement subjectif de toutes les maximes n'était pas d'une manière quelconque lié à l'humanité et s'il n'y était en quelque sorte enraciné, nous pourrions appeler ce penchant, un penchant naturel au mal ; et comme il faut qu'il soit toujours coupable par sa propre faute, un *mal* radical inné dans la nature humaine (que nous avons néanmoins contracté nous-mêmes).

EMMANUEL KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, I, 3, Éd. Vrin, trad. Gibelin revue par M. Naar, 1983, p. 76.

Dire que l'homme est mauvais par **nature** ne signifie pas qu'il l'est nécessairement, que son essence implique de vouloir le mal (l. 1-9). Kant s'oppose ici à une lecture dogmatique du péché originel qui condamne l'humanité en son entier au nom d'une faute première. Car si l'on veut pouvoir juger des actes, il faut bien que l'homme puisse choisir (dans ses **maximes** ou règles d'action) de s'orienter vers le mal et qu'il n'y ait pas été contraint (l. 9-12).

Autrement dit, l'homme n'est méchant que dans le sens où il transgresse librement la loi morale dont il reste pourtant conscient. Mais cette transgression choisie ne réside pas dans tel ou tel acte ; elle est bien plutôt l'objet d'un **choix originaire**, celui de s'écarter du bien dans l'intention. Il ne faut donc pas dire que le mal se situe dans la sensibilité (dans le désir charnel, par exemple, car personne n'est libre de ne pas désirer), ni qu'il réside dans une perversion de la raison (car c'est précisément la raison qui indique le bien). Il est un « penchant naturel » (l. 19-20) car il s'enracine dans la volonté subjective, ce pourquoi on parlera de **mal radical**.

Ce qui frappe dans ce texte, c'est que Kant y emploie des symboles naturels (penchant, racine) pour décrire des intentions libres. Il n'y a pas d'autre moyen, en effet, de comprendre la radicalité du mal qui, tout en étant le fait de la **liberté**, est si profondément liée à la **volonté humaine** qu'elle semble lui être naturelle.

H. ARENDT (1906-1975)

Hannah Arendt oppose dans ce texte les figures de Richard III (héros shakespearien) et de Socrate à celles de « la banalité du mal ». Les premiers entretiennent un rapport privilégié à eux-mêmes, à leur conscience, qui les prémunit des excès de l'absence de pensée.

Pour Socrate, ou pour Richard III même, c'est une tout autre histoire. Ils ne sont pas seulement en rapport avec les autres, mais aussi avec eux-mêmes. Et l'important ici est que ce que l'un appelle « l'autre individu », et l'autre « conscience », n'est jamais présent quand ils ne sont pas seuls. Lorsque, après minuit, le roi Richard a rejoint ses amis, alors :

« La conscience n'est qu'un mot à l'usage des lâches, inventé tout d'abord pour tenir les forts en respect. » [...]

La conscience se manifeste comme pensée d'après coup, comme cette pensée suscitée, ou bien par un crime dans le cas de Richard lui-même, ou par une opinion reçue dans le cas de Socrate [...]. Cette conscience, à la différence de la voix de Dieu en nous ou du *lumen naturale*³, ne prescrit rien sur le mode positif – même le *daimonion*⁴ socratique, sa voix divine, ne dit que ce qu'il ne doit pas faire ; dans les termes de Shakespeare, « elle obstrue l'homme d'obstacles ». Ce qui fait qu'un homme craint cette conscience, c'est l'anticipation de la présence d'un témoin qui l'attend seulement quand il rentre chez lui, s'il rentre chez lui. L'assassin dans Shakespeare dit : « Tout homme qui entend vivre bien tâche... de vivre sans elle », et le succès d'une telle tentative sera facile, dans la mesure où il suffit de ne jamais entamer le dialogue silencieux et solitaire que nous nommons pensée, de ne jamais rentrer chez soi et de ne jamais commencer l'examen. Ce n'est ni une question de méchanceté ou de bonté, ni d'intelligence ou de stupidité. Celui qui ne connaît pas le rapport de soi à soi-même (par lequel nous examinons ce que nous faisons et disons) ne verra aucune difficulté à se contredire lui-même, ce qui signifie qu'il ne sera jamais capable de – ni ne voudra – rendre

3. Lumière naturelle.

4. Démon.

30 compte de ce qu'il fait ou dit ; il ne pourra non plus s'inquiéter de commettre quelque crime puisqu'il peut être sûr qu'aussitôt il l'oubliera.

[...] L'incapacité de penser n'est pas la « prérogative » de tous ceux qui manquent d'intelligence, elle est cette possibilité toujours présente qui guette chacun – les scientifiques, les érudits et
35 autres spécialistes de l'équipée mentale – et empêche le rapport à soi-même, dont la possibilité et l'importance furent découvertes par Socrate. Il n'était pas question ici de la méchanceté, dont la religion et la littérature ont tenté de s'accommoder ; ce ne sont pas le péché et les grandes canailles, les héros négatifs de la litté-
40 rature, agissant par envie et ressentiment, qui nous intéressent, mais c'est le mal, Monsieur-tout-le-monde, qui n'est pas méchant ni motivé, et qui, pour cette raison, est capable de mal infini – lui qui, contrairement au méchant, n'est jamais confronté au sinistre nocturne.

HANNAH ARENDT, *Considérations morales*, Éd. Rivages, trad. M. Ducassou, D. Maes, 1993, pp. 68-71.

POUR MIEUX COMPRENDRE LE TEXTE

L'essence du mal n'est pas à rechercher dans une quelconque « malignité » ou dans une perversion telle qu'elle ferait de l'homme un être diabolique. Le mal n'est rien d'autre que la perte ou le refus de toute forme de rapport à soi. Socrate et Richard III (le roi criminel hanté par sa conscience) illustrent parfaitement l'exigence de maintenir cette **conscience critique** vis-à-vis des opinions reçues, pour le premier, et de ses propres actes, pour le second (l. 1-12).

Cette conscience ne se présente pas sur un mode impératif comme la conscience morale kantienne (l. 12-16). Elle renvoie au souci, **éthique** en dernière instance, de ne pas se contredire. C'est pourquoi elle ne se manifeste que dans un « tête à tête » intérieur, dans le retrait de la solitude (l. 16-18). La conscience ainsi définie est fondamentalement un principe d'**inquiétude**, elle interdit la totale coïncidence entre un homme et ses actes. Hannah Arendt retrouve ainsi le sens premier de la conscience comme « réflexivité », c'est-à-dire retour permanent de soi à soi, examen de son âme.

Or, seul le maintien de ce rapport de **questionnement** constitue un rempart contre le mal. Ce qui signifie que le mal n'est ni une question d'intelligence ni une question de devoir, mais une question de **jugement** (l. 23-31). Le mal est « banal » en ce sens qu'il n'exige aucune perversion diabolique, mais seulement la rupture du lien qui nous lie réflexivement à nous-mêmes (l. 32-44). Conserver l'exigence du jugement, c'est conserver l'idée d'une **distance**, d'une dualité même, entre soi et soi, et par là, affronter le risque de la **pensée** comme obstacle au mal.

Le mal dans l'histoire et la société

Le mal ne trouve pas seulement son expression dans la volonté individuelle, mais se manifeste dans l'ensemble des entreprises collectives (politiques et historiques) de vie en commun. Peut-être s'y manifeste-t-il d'ailleurs plus clairement et plus radicalement, un peu comme la justice de l'*âme*, selon Platon, devait être rendue visible dans la justice de la *Cité*.

C'est d'abord sous la forme de la *violence* que le mal entre dans l'histoire (Freud, texte 14). Certes, la violence n'est pas le mal puisqu'elle n'a pas d'abord un sens moral (elle est plus un effet qu'une intention). Mais il n'est pas douteux non plus, qu'au niveau historique, la violence, en tant qu'elle est un *pouvoir* que l'homme exerce sur l'homme, constitue la manifestation par excellence du mal moral. Il convient avec Freud d'en établir la genèse psychique, mais aussi de se demander ce qui fait de la sphère politique l'occasion privilégiée du mal.

L'idée selon laquelle l'histoire humaine constitue le sol dans lequel s'enracine et s'exprime le mal, est paradoxalement liée à l'idée d'un *sens positif* de cette même histoire. Il faut bien, en effet, placer ses espérances dans le devenir des hommes, supposer un *progrès* de l'humanité au cours du temps, pour que le mal historique puisse être repéré dans ce qui, à chaque fois, remet en cause cette évolution. C'est ce qu'illustre parfaitement la pensée de Hegel (texte 15) qui comprend l'histoire comme le développement progressif de la conscience que prennent les hommes de leur propre liberté.

S'interroger sur le mal dans l'histoire, c'est donc pour Hegel s'interroger sur les apparentes *discontinuités* dans ce progrès vers le bien. Plus concrètement, le simple fait

que les révolutions faites au nom de la liberté se révèlent meurtrières devient problématique. Une théodicée* historique consiste donc en la justification de ce qui, dans l'histoire, semble contredire la puissance de la raison ; elle s'élabore autour d'une réévaluation du *néгатif* sans lequel il n'existe aucune dynamique de progrès (pas de libération sans guerres de libération).

On comprend, dans ces conditions, que l'histoire ait pu être considérée comme la *religion moderne* en ce sens que toutes les espérances réservées à l'au-delà ont été transposées au monde humain. Au nom de l'histoire, comme précédemment au nom de l'harmonie de l'univers décrétée par Dieu, le mal doit être justifié et ne pas apparaître comme absurde.

Malgré toutes les difficultés d'une telle conception, elle permet au moins d'inscrire le mal dans une problématique *anthropologique* : si le mal apparaît dans l'histoire, c'est qu'il est une réalité proprement humaine. Cette perspective a été radicalisée par Hobbes (texte 16) pour qui le mal n'est que le résultat d'une *convention*. À l'état de nature, en effet, le droit d'un individu coïncide avec la puissance de ses désirs ; il est donc impossible qu'il commette une injustice puisqu'aucune loi admise par tous n'est à même de distinguer le bien du mal¹.

Dire que le mal est conventionnel, c'est dire qu'il n'apparaît que dans la société, qu'il n'a de sens que *juridique*. Le mal ne précède donc pas la loi, il correspond seulement à ce que la loi interdit (il a fallu, ainsi, attendre le commandement divin « Tu ne tueras pas » pour que le meurtre soit reconnu comme une faute). L'homme se révèle être dépendant de l'institution politique jusque dans l'évaluation individuelle de ses conduites. Cet aspect nous invite à nous interroger sur le rapport entre l'institution politique et le mal, non plus en ce sens que la première définirait le second par la loi, mais plutôt parce qu'elle peut elle-même être pervertie.

1. Dans l'état de nature, l'homme selon Hobbes n'est donc pas méchant mais seulement mauvais, en ce sens que l'absence de loi laisse libre cours à son égoïsme et à sa volonté de puissance menant directement à la guerre de tous contre tous.

Qu'est-ce que le mal politique ?

Pour savoir s'il existe une forme de mal spécifiquement *politique*, il faut d'abord s'interroger sur la nature du politique comme tel. Or le lien politique se caractérise par l'exigence de rationalité que les hommes veulent introduire dans leurs rapports. Autrement dit, la communauté politique (aujourd'hui l'État) constitue une médiation indispensable à la vie en commun : c'est pour donner sens et efficacité à leurs conduites collectives que les hommes se réunissent sous des *lois*.

Mais, et c'est ici qu'intervient le problème du mal, ces lois s'appliquent nécessairement sous la forme de la *contrainte*. Le pouvoir (potentiellement violent) est l'auxiliaire inévitable de la rationalité politique à laquelle il est un peu comme la volonté à l'entendement, à savoir la force capable de réaliser le droit. C'est tout le sens du *paradoxe politique*² : sur une exigence intrinsèquement bonne – la volonté de rationaliser les liens humains –, se greffe un risque permanent, celui de voir la force l'emporter sur le droit pour autant que le droit, par lui seul, ne peut s'imposer.

L'*aliénation* politique désigne donc le processus par lequel l'État perd le sens de ce qui le définit pour ne plus se réduire qu'à un complexe de violence et de contrainte. On peut radicaliser une telle conception en isolant plus précisément encore la spécificité du mal politique (M. Revault d'Allonnes, texte 17). Au politique est en effet lié un type particulier d'attente, d'espérance même, celle de réaliser *sur terre* le meilleur des mondes. Dès lors que cette espérance se présente comme savoir, dès lors que la prétention à améliorer l'homme devient exigence de le *transformer*, le politique adopte le point de vue de la théodicée*, c'est-à-dire qu'il nie en l'homme tout ce qui résiste à cette transformation.

C'est là une forme d'empiétement de la sphère publique sur la sphère privée, caractéristique des régimes totalitaires. La liberté de l'individu est niée au nom d'un idéal de

perfection incompatible avec la finitude humaine. L'État prend en quelque sorte la place de Dieu : il veut modeler l'homme à son image. Ce type particulier de *perversion* (un idéal qui aboutit à sa négation) nous invite à nous interroger sur le sens et les limites des diverses ripostes possibles au mal humain.

TEXTE
14

La culture comme réponse au penchant à l'agression

S. FREUD (1856-1939)

On sait bien que l'homme n'est pas seulement « amour ». Mais il n'est pas non plus exclusivement désir de jouissance. Il existe, au plus profond du psychisme, une tendance à l'agressivité et à la destruction irréductible aux tentatives de civilisation.

L'homme n'est pas un être doux, en besoin d'amour, qui serait tout au plus en mesure de se défendre quand il est attaqué, mais au contraire il compte aussi à juste titre parmi ses aptitudes pulsionnelles une très forte part de penchant à l'agression. En conséquence de quoi, le prochain n'est pas seulement pour lui un aide et un objet sexuel possibles, mais aussi une tentation, celle de satisfaire sur lui son agression, d'exploiter sans dédommagement sa force de travail, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier ce qu'il possède, de l'humilier, de lui causer des douleurs, de le martyriser et de le tuer. *Homo homini lupus*³ ; qui donc, d'après toutes les expériences de la vie et de l'histoire, a le courage de contester cette maxime ? [...]

L'existence de ce penchant à l'agression que nous pouvons ressentir en nous-mêmes, et présupposons à bon droit chez l'autre, est le facteur qui perturbe notre rapport au prochain et oblige la culture à la dépense qui est la sienne. Par suite de cette hostilité primaire des hommes les uns envers les autres, la société de la culture est constamment menacée de désagrégation. L'intérêt de la communauté de travail n'assurerait pas sa cohésion, les passions pulsionnelles sont plus fortes que les intérêts rationnels.

2. Titre d'un article fondamental de Paul Ricoeur, repris dans *Histoire et vérité*, Éd. Seuil, 1964.

3. « L'homme est un loup pour l'homme. »

Il faut que la culture mette tout en œuvre pour assigner des limites aux pulsions d'agression des hommes, pour tenir en soumission leurs manifestations par des formations réactionnelles psychiques.

SIGMUND FREUD, *Malaise dans la culture* (1930), chap. V, Éd. PUF, coll. « Quadrige », trad. P. Cotet, R. Lainé, J. Stute-Cadiot, 1995, pp. 53-54.

POUR MIEUX COMPRENDRE LE TEXTE

La recherche du plaisir ne suffit pas à rendre compte de la totalité des comportements humains puisque certains d'entre eux sont caractérisés par une **violence** en quelque sorte gratuite et qu'aucun désir sexuel ne suffit à expliquer (l. 1-4). Réciproquement, l'autre n'apparaît pas seulement comme une promesse ou un obstacle au bonheur, mais comme l'occasion de réaliser un penchant fondamental à l'**agressivité** qui culmine dans le meurtre (l. 4-10).

Freud inscrit donc dans le psychisme humain une **pulsion de mort** caractérisée notamment par un penchant à la destruction de l'autre en tant qu'autre. L'hostilité *a priori* de l'homme envers l'homme désigne une redoutable limite aux tentatives d'édification de communautés sociales, culturelles et politiques (l. 13-18). La **haine**, à la différence de la colère, n'est jamais véritablement motivée. Elle apparaît donc comme une réalité psychique indépassable qui vient nier la sociabilité humaine puisque cette dernière exige au moins la possibilité d'une communication pacifique.

La tâche de la **culture** (au sens de l'ensemble des tentatives historiques destinées à civiliser l'homme) consiste alors à opposer à ce penchant à l'agression d'autres « formations psychiques » (par exemple, l'amour) capables d'en limiter les aspects destructeurs (l. 21-24). Mais c'est une tâche complexe et surtout infinie tant la pulsion de mort paraît profondément inscrite en l'homme.

TEXTE
15

L'histoire est le terrain du mal

G.W.F. HEGEL (1770-1831)

La théodicée moderne ne doit pas seulement justifier Dieu, mais le monde humain, c'est-à-dire l'Histoire. Pour cela, il faut accepter la part de négatif (de mal) nécessaire à l'accomplissement du bien (de la liberté).*

Ce que notre connaissance vise à acquérir, c'est la notion que la fin de la Sagesse éternelle s'est accomplie aussi bien sur le terrain de la nature que sur celui de l'esprit réel et actif dans le monde. Notre méditation sera donc une théodicée, la justification de Dieu que Leibniz avait tentée métaphysiquement à sa manière et avec des catégories encore indéterminées. Le mal dans l'univers, y compris le mal moral, doit être compris et l'esprit pensant doit se réconcilier avec le négatif. C'est dans l'histoire universelle que le Mal s'étale massivement devant nos yeux, et en fait, nulle part ailleurs l'exigence d'une telle connaissance conciliatrice n'est ressentie aussi impérieusement que dans l'histoire.

Cette conciliation ne peut être atteinte que par la connaissance de l'affirmatif dans laquelle le négatif se réduit à quelque chose de subordonné et de dépassé et s'évanouit. C'est la prise de conscience, d'une part, du véritable but ultime du monde, d'autre part, de la réalisation de ce but dans le monde : devant cette ultime finalité et sa réalisation dans le monde, le mal ne peut plus subsister et perd toute validité propre.

La théodicée consiste à rendre intelligible la présence du mal face à la puissance absolue de la Raison. Il s'agit ici de la catégorie du négatif [...] qui nous fait voir comment ce qui a été le plus noble et le plus beau a été sacrifié sur l'autel de l'histoire. La raison ne peut pas s'éterniser auprès des blessures infligées aux individus car les buts particuliers se perdent dans le but universel.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *La raison dans l'Histoire*, chap. 1, Éd. U.G.E., coll. « 10/18 », trad. K. Papaioannou, 1965, p. 68.

Si la raison existe, et il le faut bien pour que la philosophie puisse s'exercer, elle doit s'imposer non seulement dans la nature, mais *a fortiori* dans le monde humain qui est principalement celui de l'**Histoire** (l. 1-4). Or, c'est ce monde qui semble le plus marqué par l'absurdité du mal que les hommes s'infligent les uns aux autres. Devant ce paradoxe, Hegel veut réaliser la **théodicée*** véritable, celle qui réconciliera les hommes avec le monde tel qu'il exprime la puissance divine de la raison (l. 4-11).

Pour ce faire, il faut distinguer la **fin** ultime de l'Histoire (qui est la réalisation de la liberté dans le monde) et les **moyens** mis en œuvre par l'Esprit pour atteindre ce but (l. 12-18). Que ces moyens soient **négatifs**, qu'il faille des révolutions, des guerres et même des massacres pour amener les hommes à la liberté, c'est ce qui n'étonnera pas celui qui ne voit pas l'Histoire comme le domaine de la moralité : la **liberté** (« but universel ») ne s'atteint qu'au travers de combats douloureux et elle est d'abord une victoire contre le souci égoïste de la conservation de soi (l. 19-24).

De ce constat naît une **réévaluation** du négatif. Le mal est certes le négatif, mais il est nécessaire à l'affirmation de la liberté dans l'Histoire. C'est le sens même de la **dialectique** développée par Hegel : pour s'affirmer, l'Esprit (dont l'essence est la liberté) doit d'abord nier tout ce qui s'oppose à lui. L'Histoire humaine peut bien être un champ de ruines, elle n'est que le cimetière des bonnes intentions. Ce qu'au travers du mal elle annonce et manifeste, c'est la puissance (donc aussi la violence) de la raison.

T. HOBBS (1588-1679)

Tout ce que l'homme entreprend, à l'état de nature, pour se conserver (y compris le meurtre) n'est ni juste ni injuste, mais naturel. Seule la société politique institue, par une loi conventionnelle, la distinction entre le mal et le bien.

VII. Parmi tant de dangers auxquels les désirs naturels des hommes nous exposent tous les jours, il ne faut pas trouver étrange que nous nous tenions sur nos gardes, et nous avons malgré nous à en user de la sorte. Il n'y a aucun de nous qui ne se porte à désirer ce qui lui semble bon, et à éviter ce qui lui semble mauvais, surtout à fuir le pire de tous les maux de la nature, qui sans doute est la mort. Cette inclination ne nous est pas moins naturelle, qu'à une pierre celle d'aller au centre lorsqu'elle n'est pas retenue. Il n'y a donc rien à blâmer ni à reprendre, il ne se fait rien contre l'usage de la droite raison, lorsque par toutes sortes de moyens, on travaille à sa conservation propre, on défend son corps et ses membres de la mort, ou des douleurs qui la précèdent. Or tous avouent que ce qui n'est pas contre la droite raison est juste, et fait à très bon droit. [...] D'où je tire cette conséquence que le premier fondement du *droit* de la nature est que *chacun conserve, autant qu'il peut, ses membres et sa vie.* [...]

Il faut entendre ceci de cette sorte, qu'en l'état de nature il n'y a point d'injure en quoi qu'un homme fasse contre quelque autre. Non qu'en cet état-là il soit impossible de pécher contre la majesté divine, et de violer les lois naturelles. Mais de commettre quelque injustice envers les hommes, cela suppose qu'il y ait des lois humaines, qui ne sont pourtant pas encore établies en l'état de nature, dont nous parlons.

THOMAS HOBBS, *Le Citoyen*, Section I, chap. 1, Éd. Flammarion, coll. « G.F. », trad. S. Sorbière, 1982, pp. 96-97.

Selon Hobbes, il n'existe à l'état de nature aucun critère objectif permettant de distinguer ce qui, entre les hommes, est juste et ce qui ne l'est pas. À ce stade pré-politique, l'homme n'est jamais qu'un **sujet désirant**, naturellement porté vers ce qu'il estime être un bien pour lui et soucieux d'assurer sa conservation physique (l. 4-7). La raison elle-même ne peut déterminer ce qui est bien et ce qui est mal, mais seulement indiquer ce qui est utile au maintien de la vie et les moyens de l'atteindre (l. 7-13).

Autrement dit, le **droit** d'un individu à l'état de nature coïncide avec tout ce qui assure sa sécurité (l. 13-16). Hobbes, proche en ceci de Spinoza (texte 2), veut surtout montrer que la distinction abstraite entre le bien et le mal est illégitime. Le mal n'existe pas **absolument**.

En réalité, seule l'institution de **lois humaines** permet de qualifier certains actes de mauvais (l. 20-23). Une loi juridique distingue en effet le licite de l'illicite, et le mal est ce qui n'est pas permis par elle. Le mal n'est donc jamais que le résultat d'une **convention** entre les hommes qui décident du sens moral et politique qu'ils veulent donner à leur vie.

TEXTE 17

Le mal politique

M. REVAULT D'ALLONNES
(XX^e SIECLE)

Le risque du politique, c'est de se substituer à la morale ou, pire, à la religion, en prétendant transformer l'homme. Le politique pêche là même où il est grand, dans son exigence (irréalisable) de parfaire l'individu.

Si les institutions sont en quelque sorte l'occasion privilégiée de la réalisation du mal, c'est que le *faire* de l'institution prétend rabattre la visée sur l'accomplissement et porter la fin au niveau de la réalisation, méconnaissant ainsi la distance irréductible

entre l'œuvre et la tâche. Il y a certes une espérance et une attente, mais elles ne peuvent être remplies : l'accomplissement, c'est précisément la synthèse falsifiante, la fraude dans l'œuvre de totalisation. Par exemple, c'est nier l'insondable pouvoir de la liberté que de vouloir – par une politique de la régénération – extirper du cœur de l'homme jusqu'au désir de faire le mal : le mal est le mal *de* la liberté. Une politique de la vertu, telle la politique jacobine, qui prétend éradiquer le mal en se faisant réformation et œuvre de salut est condamnée aux errements du politique moralisant. Car l'idée même de régénération porte en elle une équivoque foncière et la possibilité de sa propre perversion : celle qui fait se retourner, fût-ce à son corps défendant, une volonté politique fondée sur une approche moralisante en façonnement démiurgique et en technologie du pouvoir. [...]

Certes, la politique n'est pas le mal : elle n'est que l'occasion de la réalisation du mal quand elle prétend se substituer au règne des fins et se faire, à travers une dogmatique de la rédemption, *réalisation* du bien. Lorsqu'à la politique moderne, et plus particulièrement à la politique révolutionnaire, se trouve impartie la tâche de changer le monde et de changer la vie, lorsque la « sainteté » investit l'œuvre politique et que la foi messianique se cristallise sur la volonté de « régénération », la politique devient l'abcès de fixation de la volonté du bien ou, pour parler en termes kantien, de la requête d'un objet entier de la volonté. La fraude dans l'œuvre de totalisation, c'est alors l'élévation de la politique au rang de substitut de la théodicée.

MYRIAM REVAULT D'ALLONNES, *Ce que l'homme fait à l'homme – Essai sur le mal politique*, chap. 2, Éd. Seuil, 1995, pp. 63-64.

Il existe une spécificité du mal politique qui tient au type particulier d'unité (de « synthèse » ou de « totalisation ») que le politique vise à réaliser. Dans le cas du mal politique, l'institution se pense et s'effectue sur le modèle de l'œuvre, d'un tout achevé et parfait ; elle suppose aussi que l'homme puisse atteindre cette perfection (l. 1-11). Bien plus, elle fait de l'homme lui-même un matériau et nie par là la finitude et la diversité humaines au nom d'un idéal qu'elle prétend incarner.

C'est le cas, par exemple, des **politiques de la vertu**, qui prétendent façonner des « saints » là où elles désespèrent de ne jamais rencontrer que des hommes (I. 11-18). En confondant morale et politique, vertu et citoyenneté, de telles entreprises de **régénération** aboutissent à la négation de la liberté individuelle elle-même, puisque c'est par la liberté que l'homme peut faire le mal et s'écarter ainsi du modèle qu'on veut lui imposer.

Les **utopies** d'un monde parfait ou d'un homme nouveau constituent donc la matrice du mal politique, la forme moderne et immanente que prend la théodicée* (I. 19-30). Mais elles ne sont pas exclusives de l'**espérance** qui, elle, se fonde sur l'idée du politique comme **tâche**. Tâche par nature infinie, puisqu'incapable de faire coïncider son idéal de perfection avec la réalité toujours récalcitrante du monde.

Le mal se caractérise par une série d'effets à la fois psychologiques et moraux que l'on peut qualifier de « paralysants ». Il ne remet pas seulement en cause la possibilité d'agir, mais le sens même de l'action et, plus généralement, celui de l'existence. C'est bien pourquoi l'on agit, pardonne ou espère « en dépit du » mal que l'on commet ou que l'on subit. Ces trois modalités de *riposte* au mal disent quelque chose de ce à quoi elles s'opposent : elles postulent en quelque sorte que le mal n'est pas indépassable, même par l'homme. Répondre « au » mal, c'est donc aussi répondre « du » mal, se déclarer *responsable* devant tout ce qui remet en cause la liberté des hommes. Bref, c'est ne pas conférer au mal une portée absolue, ne pas en faire le sens (ou l'absence de sens...) ultime de tout ce qui est.

Les ripostes authentiques au mal sont aussi des ripostes à la *théodicée** sous toutes ses formes. Il ne s'agit pas de relativiser le mal au point de voir en lui un moyen, mais bien plutôt de renoncer à un certain type de savoir spéculatif sur le mal ou sur Dieu.

Le mal sous le signe de la contingence

Face au mal, la première riposte est d'ordre *pratique*, et se manifeste sous la forme d'un combat et d'une action (P. Ricœur, texte 18). À ce niveau, le problème semble être de nature purement technique : le mal est considéré d'un point de vue *quantitatif* (il y a telle quantité de mal dans le monde, particulièrement sous forme de souffrance et d'injustice) et il faut trouver le moyen de réduire cette quantité.

Mais la riposte pratique implique déjà que le mal sous toutes ses formes est *contingent**, qu'il pourrait – et devrait – ne pas être. Autrement dit, l'action présuppose toujours que le mal peut être dépassé ; elle est inséparable de l'idée d'un *sens* positif de la liberté humaine. Que cette action puisse être plus ou moins efficace, qu'on désespère souvent de ne pas la voir réussir, ne change rien au fait qu'elle est déjà par elle seule une victoire sur le mal dont l'une des caractéristiques est de sembler nécessaire. En ce sens, l'action constitue une réfutation effective de la théodicée*, dont on a vu que le principal objectif consiste à *normaliser* le mal en en faisant un élément nécessaire à l'harmonie du tout.

L'action semble alors s'opposer à une autre forme de riposte au mal, de type *affectif* cette fois-ci : le *pardon*. Le pardon, en effet, rétablit l'harmonie que le mal commis avait brisée. En pardonnant, un individu restaure l'équilibre détruit par la faute (la relation victime/bourreau est nécessairement verticale et déséquilibrée). Mais c'est là toute l'ambiguïté du pardon qui, en effaçant le mal, finit par le justifier en affirmant « la solidarité du péché et du châtement¹ » (Dostoïevski, texte 19). Le danger inhérent au pardon est donc d'abolir la distinction entre victime et bourreau, de relativiser la portée de la faute et le scandale du mal. Et pour échapper à cette ambiguïté, il semble qu'il faille introduire une règle simple selon laquelle seule la victime effective d'une faute peut pardonner.

Le mal et l'espérance

Il est difficile d'opposer l'espérance à la théodicée* tant la seconde s'attache à relativiser le mal pour maintenir le sens rationnel de ce qui est. Autrement dit, la justification de Dieu peut apparaître comme le préalable de l'espérance, au moins en ceci qu'elle assure l'homme d'une rétribution juste des péchés et des souffrances dans un *au-delà*.

1. C'est-à-dire la théorie selon laquelle l'homme étant coupable par suite du péché originel, il est juste qu'il en paye le prix par sa souffrance.

L'espérance s'apparenterait alors à une forme d'illusion justifiant, au nom de la justice divine, l'acceptation pure et simple du mal.

Pour faire de l'espérance une authentique riposte au mal, il convient donc de la fonder d'abord sur la « disposition au bien » de l'homme (Kant, texte 20). Ainsi, espérer et agir ne s'opposent plus en ce sens que l'espérance ne relativise le mal présent qu'au nom d'une *bonté* elle-même présente et toujours à la portée de l'homme. C'est à la radicalité du mal moral que répond l'espérance, puisqu'elle révèle le caractère originellement bon de la liberté.

Mais, surtout, l'espérance s'oppose à la théodicée* en tant qu'elle n'est jamais l'objet d'un *savoir*. Il n'est pas possible d'espérer en un monde meilleur au nom d'une connaissance que nous aurions de la nature de Dieu ou du cours de l'Histoire. Et cette impossibilité tient au fait que l'on n'espère jamais qu'en la capacité de la volonté à « se réformer » (à choisir le bien), capacité qui relève d'un *choix libre* et, donc, inconnaissable et imprévisible.

En ce sens, l'espérance n'est jamais que le fait d'une *croyance* (certes rationnelle) dans la primauté du bien sur le mal. Mais elle ne justifie ni l'attente inactive devant l'injustice du monde et la méchanceté des hommes, ni les tentatives utopiques de réalisation parfaite du bien dans le monde. L'espérance ne peut porter sur une réconciliation sans consolation telle qu'elle est proposée par les défenseurs de la théodicée* ou par ceux qui justifient tous les sacrifices au nom du progrès historique. C'est ici qu'il faut se souvenir de l'exemple de Job (texte 1) : si la confiance et l'espérance sont finalement rétablies, aucune justification totale ne répond à la souffrance de Job et à sa plainte.

Confrontée au mal, l'action doit mettre entre parenthèses certains problèmes théoriques (comme celui de l'origine du mal) pour s'affirmer comme lutte. L'action n'exige qu'une chose : que le mal soit contingent, c'est-à-dire dépassable.*

Pour l'action, le mal est avant tout ce qui ne devrait pas être, mais doit être combattu. En ce sens, l'action renverse l'orientation du regard. Sous l'emprise du mythe, la pensée spéculative est tirée en arrière vers l'origine : « D'où vient le mal ? », demande-t-elle. La réponse – non la solution – de l'action, c'est : « Que faire *contre* le mal ? » Le regard est ainsi tourné vers l'avenir, par l'idée d'une *tâche* à accomplir, qui réplique à celle d'une origine à découvrir.

Que l'on ne croie pas qu'en mettant l'accent sur la *lutte pratique contre* le mal on perde de vue une fois de plus la souffrance. Bien au contraire. Tout mal commis par l'un, nous l'avons vu, est mal subi par l'autre. Faire le mal, c'est faire souffrir autrui. La violence ne cesse de refaire l'unité entre mal moral et souffrance. Dès lors, toute action, éthique ou politique, qui diminue la quantité de violence, exercée par les hommes les uns contre les autres diminue le taux de souffrance dans le monde. Que l'on soustraie la souffrance infligée aux hommes par les hommes et on verra ce qui restera de souffrance dans le monde ; à vrai dire, nous ne le savons pas, tant la violence imprègne la souffrance.

Cette réponse pratique n'est pas sans effet au plan spéculatif : avant d'accuser Dieu ou de spéculer sur une origine démoniaque du mal en Dieu même, agissons éthiquement et politiquement contre le mal.

PAUL RICŒUR, *Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie*, in *Lectures 3*, Éd. Seuil, 1994, pp. 229-230.

Ce que montre ce texte, c'est la simplicité de la définition du mal en regard du problème de l'**action**. Pour qui songe à agir, le mal n'est qu'une réalité scandaleuse (tout ce qui ne devrait pas être) et un appel à l'action (ce qui doit être combattu). En ce sens, l'action brise le cercle de la réflexion théorique, qui pose abstraitement le problème de l'origine du mal, pour entrer dans l'ordre du **concret**. La question n'est plus celle de l'origine, mais celle de la **fin** : il faut agir pour que cesse le mal (l. 1-8).

Mais le combat contre le mal règle par la pratique un certain nombre de problèmes spéculatifs. D'abord, dire que le mal « ne devrait pas être », c'est dire qu'il « pourrait ne pas être » et qu'il est par conséquent **contingent***. De plus, le sens de la souffrance est d'abord renvoyé au mal commis par d'autres hommes. Que la **souffrance** demeure partiellement inexplicable n'enlève rien au fait qu'elle est d'abord l'effet de la **violence** que l'homme inflige à l'homme (l. 9-19). Il s'agit donc seulement d'agir sur cette violence pour diminuer la souffrance dans le monde.

On comprend en lisant ce texte que le combat pratique contre le mal n'est jamais un pis-aller. Bien au contraire, l'action résout, en les rendant inessentiels, des problèmes théoriques insolubles (par exemple, le rapport entre Dieu et le mal, l. 20-23).

F. DOSTOÏEVSKI (1821-1881)

La révolte est ici refus de relativiser le scandale de la souffrance injuste. Le pardon même est exclu au nom du caractère indépassable du mal.

Mais les enfants, qu'en ferai-je ? Je ne peux résoudre cette question. Si tous doivent souffrir afin de concourir par leur souffrance à l'harmonie éternelle, quel est le rôle des enfants ? On ne comprend pas pourquoi ils devraient souffrir, eux aussi, au nom de l'harmonie. Pourquoi serviraient-ils de matériaux destinés à la préparer ? Je comprends bien la solidarité du péché et du châtiement, mais elle ne peut s'appliquer aux petits innocents, et si vraiment ils sont solidaires des méfaits de leurs pères, c'est une vérité qui n'est pas de ce monde et que je ne comprends pas. Un mauvais plaisant objectera que les enfants grandiront et auront le temps de pécher, mais il n'a pas grandi, ce gamin de huit ans, déchiré par les chiens. Aliocha, je ne blasphème pas. Je comprends comment tressaillira l'univers, lorsque le ciel et la terre s'uniront dans le même cri d'allégresse, lorsque tout ce qui vit ou a vécu proclamera : « Tu as raison, Seigneur, car tes voies nous sont révélées ! », lorsque le bourreau, la mère, l'enfant s'embrasseront et déclareront avec des larmes : « Tu as raison, Seigneur ! » Sans doute alors, la lumière se fera et tout sera expliqué. Le malheur, c'est que je ne puis admettre une solution de ce genre. [...] Je veux le pardon, le baiser universel, la suppression de la souffrance. Et si la souffrance des enfants sert à parfaire la somme des douleurs nécessaires à l'acquisition de la vérité, j'affirme d'ores et déjà que cette vérité ne vaut pas un tel prix. Je ne veux pas que la mère pardonne au bourreau ; elle n'en a pas le droit. Qu'elle lui pardonne sa souffrance de mère, mais non ce qu'a souffert son enfant déchiré par les chiens. Quand bien même son fils pardonnerait, elle n'en aurait pas le droit. Si le droit de pardonner n'existe pas, que devient l'harmonie ? Y a-t-il au monde un être qui ait ce droit ? C'est par amour pour l'humanité que je ne veux pas de cette harmonie. [...] J'aime mieux rendre mon billet d'entrée. En honnête homme, je suis même tenu à le rendre au plus tôt. C'est ce que je fais. Je ne refuse pas d'admettre Dieu, mais très respectueusement je lui rends mon billet.

— Mais c'est de la révolte, prononça doucement Aliocha.

FIODOR DOSTOÏEVSKI, *Les Frères Karamazov*, V, 4, Éd. Gallimard, coll. « Folio », trad. H. Mongault, 1961, tome 1, pp. 335-337.

Le discours d'Ivan Karamazov se déploie tout entier dans l'opposition entre la réalité présente de la souffrance dans le monde et l'hypothèse d'une **harmonie** future où le pardon effacerait le scandale de l'injustice. Ivan refuse de sacrifier le présent à l'avenir incertain d'une **réconciliation** entre les hommes sous les auspices d'un Dieu bon et juste.

La souffrance des innocents ne peut en effet recevoir son sens d'une harmonie supérieure dont ils ne seraient que les **instruments** (l. 1-6). À cette instrumentalisation du mal, Ivan oppose le caractère indépassable de la souffrance des enfants qui resterait scandaleuse même si elle devait être récompensée lors du Jugement dernier (l. 6-19). La **vérité** – ici synonyme de justice – du monde ne peut se trouver que dans ce monde-ci ; elle n'appartient pas à la fin des temps (l. 20-23).

Le pardon de la mère au bourreau comporte toujours quelque chose d'indécent puisqu'il méconnaît l'absurdité radicale de la souffrance de l'enfant (l. 23-27). Or l'harmonie n'est possible que par le pardon qui abolit le scandale du mal. Au désespoir d'Ivan il ne reste donc que la **révolte** (l. 30-34), c'est-à-dire le sentiment torturant de la déchirure du monde.

E. KANT (1724-1804)

Face à la méchanceté humaine, il ne reste qu'une voie à l'espérance, celle qui affirme, en dépit de tout, que l'homme est destiné au bien. L'humanité ne peut donc jamais être diabolique, elle renoncerait alors à elle-même.

Ce que l'homme est ou doit devenir moralement, bon ou mauvais, il faut qu'il le fasse ou l'ait fait par *lui-même*, l'un comme l'autre doit être l'effet de son libre arbitre ; ce ne pourrait sans cela lui être imputé et il ne pourrait par suite être ni bon ni mauvais *moralement*. Quand on dit : il a été créé bon, ce ne peut signifier autre chose que : il a été créé pour le *bien*, et que la *disposition* originaire de l'homme est bonne ; toutefois il ne s'ensuit pas qu'il soit déjà bon, mais, suivant qu'il admet ou non dans sa maxime les motifs compris dans cette disposition (chose qui doit être entièrement laissée à son libre choix), c'est lui-même qui fait qu'il devient bon ou mauvais. [...]

La possibilité pour un homme mauvais par nature de se rendre bon par lui-même, voilà qui dépasse tous nos concepts ; comment en effet, un mauvais arbre pourrait-il porter de bons fruits ? Cependant, comme d'après l'aveu qui a été fait précédemment un arbre bon à l'origine (d'après sa disposition) a produit de mauvais fruits et que la chute du bien dans le mal (si l'on prend bien garde que le mal provient de la liberté) n'est pas plus intelligible que le relèvement du mal au bien, la possibilité de ce dernier cas ne peut être contestée. Car, malgré cette chute, le commandement : « que nous avons l'*obligation* de devenir meilleurs », retentit en notre âme avec autant de force ; il faut bien par la suite que nous devions aussi le *pouvoir*, même si ce que nous pouvons faire était en soi insuffisant et qu'ainsi nous nous rendions simplement susceptibles de recevoir une aide venue de plus haut et pour nous insondable. – Alors, à la vérité, il faut présupposer qu'un germe de bien demeuré en toute sa pureté n'ait pu être extirpé ou corrompu, lequel assurément ne peut être l'amour de soi car celui-ci, pris comme principe de toutes nos maximes, est précisément la source de tout le mal.

EMMANUEL KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, I, « Remarque générale », Éd. Vrin, trad. Gibelin revue par M. Naar, 1983, pp. 86-87.

L'objectif de ce texte est d'établir à quelles conditions il est légitime d'espérer que le **mal moral** puisse être vaincu. On comprend bien qu'il faille pour cela que l'homme soit bon (l. 5-7). Mais on oublie qu'être bon ne signifie jamais autre chose que le *devenir* : on n'est jamais bon par nature, mais par la **liberté**, c'est-à-dire par choix (l. 7-11). Autrement dit, le bien a un sens essentiellement dynamique et il faut se représenter son rapport au mal comme un combat intérieur.

Mais pour que ce combat puisse être remporté, pour que l'espérance ait un sens, il faut qu'existe en l'homme une **disposition au bien** plus profonde que son penchant au mal (l. 15-20). Il faut donc que le choix du mal, même radical, reste second par rapport à la nécessité morale de faire le bien (l. 20-26). Quelle que soit donc la fragilité de la volonté, sa perversion même, on doit postuler que le bien demeure la destination de toute liberté (l. 26-30). Et il faut bien le postuler puisque ce que nous « devons » faire nous devons aussi « pouvoir » le faire.

À cette condition, Kant en ajoute plus discrètement une seconde (l. 12-14). Il faut que la conversion d'une volonté au bien demeure **inconnaissable**, qu'elle « dépasse tous nos concepts ». Elle l'est de fait, puisqu'elle est le choix d'une liberté et échappe ainsi à l'ordre naturel que l'esprit peut connaître. Mais elle doit le rester car l'espérance ne peut jamais être l'objet d'un **savoir**, ce qui supposerait qu'elle relève d'autre chose que de la liberté.

PREMIER SUJET

Penser le mal est-ce déjà le combattre ?

● **Problématique :**

D'une manière générale, l'enjeu est ici celui du rapport entre théorie et pratique. Face à une réalité multiforme (le mal peut être commis ou subi), la connaissance constitue-t-elle une forme première de réplique ? Suffit-elle à relativiser la dimension pratique du combat contre le mal ? Mais la « pensée » peut être synonyme de « connaissance objective » comme de « compréhension » : penser le mal, cela peut donc signifier l'expliquer (chercher ses causes) ou bien lui donner un sens. Selon que l'on attribue l'une ou l'autre de ces significations au terme « penser », la solution du problème sera différente. Il s'agira, au fond, de montrer que la pensée (si elle renonce à l'explication) n'est pas exclusive de l'action, qu'elle la rend même possible et lui donne sens.

● **Sujets voisins :**

- « Le mal : problème théorique ou enjeu pratique ? »
- « Mal et raison »
- « Pour lutter contre le mal faut-il renoncer à l'expliquer ? »

● **Chapitres du livre concernés :**

- Introduction ;
- Chapitre 1 : textes 2 et 3 ;
- Chapitre 2 : texte 8 ;
- Chapitre 3 : textes 9 et 13 ;
- Chapitre 5 : texte 18.

● **Axes de réflexion :**

I. *Penser le mal revient à le nier.*

Pour combattre une réalité, il faut la comprendre (au sens où, par exemple, il faut connaître son ennemi). C'est, en effet, le meilleur moyen de ne pas surestimer sa force et de ne pas rater sa cible. Il semble donc que le combat

contre le mal passe par son explication rationnelle : il faut déterminer les causes exactes de l'injustice, de la souffrance ou de la faute pour lutter contre elles. Or cette explication, menée à son terme, remet en cause l'idée même que le mal existe (Spinoza, *texte 2*) au sens où il marquerait une différence entre ce qui est et ce qui devrait être. En ce sens, penser le mal c'est le déclarer illusoire ; le combat doit d'abord être d'ordre théorique et porter contre les erreurs de jugement qui nous poussent à mal agir (Platon, *texte 9*). Expliquer le mal revient à nier qu'il soit un scandale et rend par conséquent inutile et vain le combat contre lui : en luttant contre ce que nous croyons être le mal, nous nous battons contre des ombres...

Cette conception suppose un primat du théorique sur la pratique : la première tâche de la raison est de connaître et non d'orienter l'action. En ce sens, l'interrogation sur l'origine du mal passe au premier plan (*chapitre 2*). C'est le sens même de la théodicée* que de mettre en avant une approche spéculative (théorique) du mal : il s'agit de comprendre et de justifier ce qui apparaît scandaleux, avant que de le combattre. Mais cette conception théorique du mal ne remet-elle pas en cause la possibilité même de l'action ? Ainsi, pour Leibniz (*texte 3*), il est certes nécessaire de faire le bien, mais toutes les tentatives humaines ont été prévues par Dieu, elles appartiennent à un « plan » décrété par lui. L'action est toujours seconde par rapport à la philosophie.

II. *Penser le mal n'est pas le connaître.*

Expliquer le mal revient à le rendre nécessaire en le ramenant à ses causes. C'est pourquoi l'action elle-même est remise en question par la théodicée*. Or le mal est d'abord le fait de la liberté (Kant, *texte 8*), ce qui signifie qu'il échappe au déterminisme naturel. Dans la nature, tout se produit selon l'ordre nécessaire des causes et de leurs effets. Mais parler de mal moral, c'est dire que la faute est contingente*, qu'elle pourrait ne pas avoir lieu. Autrement dit, il est impossible de « connaître » le mal si l'on entend par là l'expliquer selon des causes naturelles ou individuelles : un crime est ainsi autre chose que le résultat de circonstances temporelles.

Pour combattre le mal, il faut donc renoncer à l'expliquer. Cela signifie que la théodicée ne comprend pas l'enjeu pratique et humain du mal : le problème qu'il pose à la philosophie n'est pas d'abord celui de son origine, mais celui de sa fin qui doit advenir par l'action (Ricœur, *texte 18*). À ce niveau, le mal se présente comme une réalité scandaleuse et qui doit inciter l'homme à agir. Mais doit-on pour autant renoncer à penser le mal ? S'agit-il au fond d'un problème avant tout technique (comment agir ?) indépendant de toute réflexion philosophique sur l'essence et le fondement du mal ? Pour résoudre cette difficulté, on peut introduire la distinction que Kant établit entre « penser » et « connaître ». Connaître, c'est toujours expliquer selon les causes (comme le fait la science) et l'on ne peut donc connaître le mal, sauf à nier qu'il se fonde sur la liberté. Penser, au contraire, consiste à chercher un sens qui, sans être objectif, permette d'orienter l'action. Or, pour combattre le mal, il faut bien penser un sens de l'action, une finalité qui lui soit propre et empêche qu'elle ne se révèle absurde.

III. La pensée comme condition de l'action.

Si penser n'est pas connaître ou expliquer, alors la pensée du mal est déjà une forme de combat, et cela en deux sens.

D'abord, pour cette raison simple que le combat contre le mal (l'action) implique une pensée ou plutôt qu'il est lui-même une pensée. Pour agir, il faut bien se représenter un but qui ne peut être ici que celui de vaincre le mal sous toutes ses formes (Ricœur, *texte 18*). Or, ceci suppose déjà une certaine définition du mal comme réalité dépassable. Pour être combattu, le mal ne doit pas être un « destin » : il ne peut être ni voulu par Dieu, ni imposé aux hommes.

D'autre part, la pensée constitue le rempart principal au mal (Arendt, *texte 13*). Elle institue, en effet, toujours une distance entre le sujet et ses actes, elle est le mouvement de retour à soi par lequel un homme porte un jugement sur le sens de sa vie. C'est ce qui explique que les plus grands criminels se caractérisent par une absence totale de pensée : non qu'ils soient stupides, et encore moins diaboliques, mais ils évitent soigneusement de s'examiner

eux-mêmes et se rendent ainsi totalement inaccessibles au jugement intérieur de leur conscience.

La pensée du mal, si l'on entend par là la conscience du sens de sa propre action, conditionne donc le combat contre la faute ou l'injustice. Il faut que le monde ait un sens ou qu'une vie possède une finalité pour que le mal puisse être reconnu. La reconnaissance du mal n'est pas sa connaissance : la seconde renvoie à la raison explicative et relativise le combat, alors que la première renvoie au jugement qui examine et finit par décider.

DEUXIEME SUJET

Le mal est-il nécessaire ?

● **Problématique :**

Il ne s'agit pas seulement de savoir si le mal relève d'une quelconque fatalité, s'il est inhérent à l'existence humaine en général, mais s'il peut être un moyen indispensable à la réalisation d'un but. Autrement dit, le mal n'est-il jamais qu'un « moindre mal », une imperfection relative indispensable à l'harmonie du Tout ? Est « nécessaire » ce qui, d'une manière générale, ne peut pas ne pas être (le contraire du nécessaire est le contingent*). Mais la nécessité peut être absolue ou relative : dans le premier cas, elle prend la forme d'un destin inéluctable ; dans le second, elle laisse place à l'action. Il faudra donc se demander dans quelle mesure le mal doit être pensé comme contingent pour être combattu.

● **Sujets voisins :**

- « Le mal est-il toujours un moindre mal ? »
- « Le mal peut-il être un moyen du bien ? »
- « Le mal est-il contingent ? »

● **Chapitres du livre concernés :**

- Introduction ;
- Chapitre 1 : textes 2, 3 ;
- Chapitre 2 : texte 8 ;
- Chapitre 4 : textes 14, 15 et 17 ;
- Chapitre 5 : texte 20.

● Axes de réflexion :

I. Le mal comme moyen.

Se demander si le mal est nécessaire, c'est en premier lieu tenter de réduire la distance qui s'établit entre lui et la raison. La contingence*, en effet, apparaît irrationnelle, absurde même : une chose qui existe, mais pourrait tout aussi bien ne pas être, demeure inexplicable. La philosophie semble donc avoir pour tâche de déterminer le sens du mal, c'est-à-dire de lui conférer une certaine nécessité. C'est le but même de la théodicée* (Leibniz, texte 3) que de montrer que le mal est indispensable à l'harmonie de l'univers. Il est nécessaire car il participe au meilleur des mondes possibles voulu par Dieu. On peut certes imaginer un monde duquel tel ou tel mal (le péché d'Adam, par exemple) serait absent, mais ce ne serait pas globalement un monde meilleur.

La nécessité du mal est ici relative ou conditionnelle puisqu'elle n'a de sens que par rapport au bien et à la perfection du Tout. Cette approche reprend, au fond, le schéma fin/moyens : le mal est le moyen nécessaire à la réalisation d'une fin bonne. Cette structure explicative trouve son expression la plus favorable dans la théorie hégélienne de l'Histoire où la valeur de la fin (la réalisation de la liberté) justifie la violence des moyens (texte 15). En ce sens, le négatif (la guerre) est nécessaire à l'affirmation et à la victoire du positif ; l'homme n'est pas Dieu, et il ne peut s'imposer dans l'Histoire que par la lutte. Ce qui apparaît tragique relève donc en réalité d'une nécessité logique : tout mal est un « moindre mal », le plus court chemin vers la réalisation du bien.

II. Le mal est-il pensable dans un monde régi par la nécessité ?

Le problème, dans ce cadre, est de savoir si un mal nécessaire est encore un mal. Pour en revenir au schéma fin/moyens, si le mal n'est qu'un moyen nécessaire et indispensable à la réalisation d'un bien, il est finalement lui-même un bien, tout comme les souffrances résultant d'une thérapie médicale ne peuvent être qualifiées de maux. Autrement dit, le mal s'abolit lui-même comme mal s'il mène à un bien.

Cet aspect ressort particulièrement si l'on radicalise cette conception en déclarant le mal absolument nécessaire. En ce cas, le mal ne peut pas ne pas être, il appartient à l'ordre naturel. C'est la perspective de Spinoza (texte 2) qui en conclut que le mal n'existe pas : il n'y a que du « mauvais » pour nous. En définitive, si tout est nécessaire, il n'y a pas lieu de se plaindre de l'imperfection du monde. La faute elle-même devient nécessaire car elle n'est pas voulue librement, elle ne relève pas d'un choix mais d'une disposition inévitable du sujet agissant. Le mal n'est finalement qu'un effet, ce qu'illustre aussi la conception freudienne de la violence et de la pulsion de mort (texte 14).

En fait, la nécessité entre en contradiction avec la définition même du mal comme écart entre ce qui est et ce qui devrait être (voir *Introduction*). La réalité doit donc pouvoir être autre qu'elle n'est pour que l'on puisse parler de mal. Aussi l'expression « le mal est nécessaire », au sens strict, est-elle contradictoire. On peut certes, alors, au nom de la nécessité absolue de tout ce qui est et de tout ce qui advient, déclarer le mal inexistant, mais non pas nécessaire.

III. La contingence du mal.

Pour montrer que le mal n'est pas nécessaire, il faut d'abord rappeler le lien étroit que cette notion entretient avec la liberté. À un premier niveau, il suffit d'indiquer que le mal est une notion morale et que, par conséquent, elle implique une distinction entre être et devoir-être, distinction rendue impossible par la nécessité absolue. Bref, c'est toujours au nom d'une idée de ce que pourrait être le monde que l'on qualifie la réalité de mauvaise.

De plus, la liberté implique la contingence* puisqu'elle désigne la capacité pour un homme d'introduire de la nouveauté dans le monde. Un acte libre est toujours un acte inédit, irréductible au déterminisme naturel. Par principe, le mal moral (la faute) échappe donc à la nécessité (Kant, texte 8). Si, donc, une faute doit pouvoir être imputée à son agent, il faut qu'elle soit contingente, qu'aucune circonstance n'explique à elle seule le choix du mal (ce qui ne signifie pas qu'aucune circonstance ne soit « atténuante »). Ici, c'est le maintien de la responsabilité qui interdit de penser le mal comme nécessaire.

On peut préciser cette conception en se référant au problème du mal politique (M. Revault d'Allonnes, *texte 17*). Il n'y a nulle nécessité à ce que le pouvoir soit le mal, bien qu'il fasse nécessairement usage de la contrainte. Au fond, ne peut être nécessaire qu'une qualité qui appartient à l'essence d'une réalité, et l'essence du politique est intrinsèquement bonne puisqu'elle implique une rationalisation des conduites humaines. En ce sens, le mal n'est qu'un accident toujours possible, et même souvent probable, d'une substance bonne. Pour penser l'homme il faut présumer une « disposition au bien » plus profonde que le « penchant au mal » (Kant, *texte 20*). Ce qui signifie que la nécessité morale du bien (l'obligation) demeure plus forte que l'apparente nécessité du mal.

GLOSSAIRE

Anthropocentrisme

Attitude théorique qui consiste à considérer l'homme comme le centre du monde et le but de la Création. Tout ce qui existe est donc réduit au seul usage que l'homme peut en faire, ce qui présuppose que les choses ne possèdent pas de réalité propre, indépendante de leur valeur pour l'homme. Cette conception a été vigoureusement critiquée par Spinoza pour qui l'homme n'est qu'une « partie de la nature », et non sa fin ultime. Ainsi, ce qui est mauvais pour lui n'est pas un mal en soi. La question qui se pose est alors de savoir ce qui, dans l'homme, peut être considéré comme « central » : certes, ce n'est pas par ses désirs que l'homme peut être situé au milieu ou au terme de la Création. Mais en tant qu'il est libre, on peut le penser comme le référent absolu de tout ce qui est.

Contingence

Est « contingent » tout ce qui existe mais pourrait ne pas être. Il ne faut pas confondre la possibilité et la contingence puisque la seconde est une modalité du réel, alors que ce qui est simplement possible n'existe pas. Le contingent s'oppose au « nécessaire », à ce qui ne peut pas ne pas être et être tel qu'il est. En ce sens, l'explication vient buter sur ce qui s'avère contingent et dont on ne peut déterminer la cause ultime. Le problème du mal introduit une signification pratique de la contingence : celle-ci qualifie des actes libres, radicalement inédits et imprévisibles. D'une certaine manière, la vertu désigne l'effort permanent et infini pour réduire la contingence de l'action morale puisque celle-ci est obéissance à la loi et donc à une forme de nécessité (l'obligation).

Corruption

Processus de décomposition d'une réalité, culminant dans sa pure et simple destruction. La corruption est en premier lieu une caractéristique du « vivant », ce qui explique que la mort ait souvent été considérée comme la forme absolue

du mal. Il faut noter que la corruption, qui peut aussi affecter un phénomène social, est un processus interne et, à ce titre, inévitable. Tout ce qui est humain, et, plus généralement, tout ce qui est fini, est donc susceptible de se corrompre.

Liberté d'indifférence

Qualifie d'abord l'absence de motif de la volonté, c'est-à-dire la possibilité pour elle d'opérer un choix arbitraire. En ce sens, elle est pour Descartes « le plus bas degré » de la liberté puisqu'elle n'est orientée par aucun savoir du vrai ou du bien. Mais la liberté d'indifférence possède une valeur positive quand elle se rend indifférente à la distinction entre le bien et le mal. En ce sens, choisir le mal tout en voyant le bien (donc choisir *contre* le bien) est un signe de la liberté absolue de la volonté (*texte 11*).

Logique de rétribution

La logique de rétribution désigne un jugement que l'on porte sur soi-même ou sur les autres et qui consiste à poser que toute faute implique un châtement et tout bien récompense. Ainsi Job s'inscrit-il dans une telle logique lorsqu'il se plaint d'être puni alors même que son existence a été celle d'un juste (*texte 1*). Mais la logique de rétribution possède un aspect négatif : puisqu'une souffrance présente ne peut être que l'effet d'une faute passée, celui qui souffre sera amené à se culpabiliser indéfiniment, et, ainsi à redoubler sa souffrance. De ce point de vue, la logique de rétribution ne fait qu'appliquer au mal la relation de causalité (à tout effet correspond sa cause) dont on peut se demander si elle est pertinente pour aborder un tel problème (*chapitre 2*).

Loi morale

Concept kantien qui désigne le critère rationnel par lequel le bien est défini. La loi morale ordonne (c'est pourquoi elle se manifeste à l'homme sous la forme d'un « impératif ») d'agir de telle sorte que sa maxime (sa règle subjective d'action) puisse être universalisée. Un choix, pour être moral, doit donc pouvoir être repris par tous sans pour autant devenir contradictoire. La loi morale est donc purement formelle ; elle ne prescrit pas un contenu à la volonté,

mais seulement une règle d'action. Dans cette perspective, il faut dire que la loi morale précède le mal car elle est la seule à définir le bien. Mais il ne s'agit pas d'une loi « positive » et arbitraire. Pour Kant, cette loi est produite par la seule raison : dès lors, la raison n'est plus simplement l'instrument de la connaissance, elle est d'abord « raison pratique », c'est-à-dire principe d'orientation de l'action (la raison légifère plus qu'elle ne délibère).

Théodicée

Signifie littéralement la « cause de Dieu » au sens où l'on plaide la cause d'un accusé. Dieu est suspecté d'être à l'origine du mal et la théodicée désigne l'ensemble des tentatives philosophiques et théologiques visant à concilier l'existence du mal avec les attributs traditionnels de Dieu (toute-puissance, bonté, justice). Il s'agit au fond de justifier Dieu en dépit des déficiences de sa Création. Cette conception a été surtout défendue par Leibniz qui voyait dans les reproches adressés à Dieu les germes de l'athéisme. D'une manière générale, la théodicée, pour disculper Dieu, se voit obligée d'inculper l'homme en le rendant seul responsable du mal. Mais la théodicée présuppose aussi que l'on puisse atteindre une connaissance de l'essence de Dieu en vertu de laquelle le mal ne puisse plus être considéré comme un scandale.

Les classiques Hatier de la Philosophie

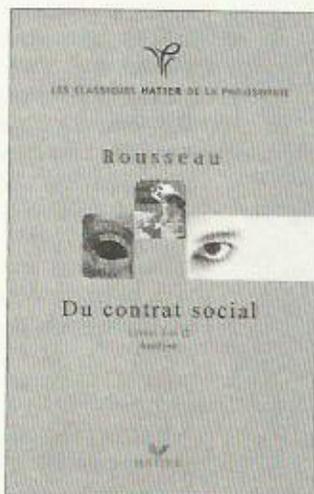
Lire et comprendre les textes majeurs de la philosophie

Les **textes**, en version intégrale ou en fragments conséquents, sont présentés dans des traductions réactualisées. La lecture est facilitée par les nombreuses notes. À la fin de chaque texte, le résumé-plan met en évidence les principales articulations.

L'**analyse** permet de situer l'œuvre dans la pensée de l'auteur ; des cartes ou des chronologies éclairent le contexte historique et culturel. Les commentaires sont complétés par des glossaires étoffés et des indications bibliographiques.

Déjà parus :

- 1 - **Descartes**,
Discours de la méthode
- 2 - **Épicure**,
Lettre à Ménécée
- 3 - **Kant**,
Qu'est-ce que les Lumières ?
- 4 - **Machiavel**,
Le Prince
- 5 - **Platon**,
Apologie de Socrate
- 6 - **Platon**,
Ménon ou de la vertu
- 7 - **Rousseau**,
Discours sur l'origine et
les fondements de l'inégalité
parmi les hommes
- 8 - **Rousseau**,
Du contrat social (Livres I et II)



N : Nouveauté


HATIER

Imprimé en France par Pollina, 85400 Luçon - n° 79789-B
Dépôt légal : 18056 — Février 2000

PHILOSOPHIE

TEXTES PHILOSOPHIQUES

- 710 **Aristote**, Éthique à Nicomaque (VII) et IX
756 **Bergson**, L'âme et le corps
738 **Épictète**, Manuel
752 **Freud-Breuer**, Anna O (Études sur l'hystérie)
757 **Hegel**, La peinture (Esthétique)
723 **Hegel**, La raison dans l'histoire
705/706 **Hume**, Dialogues sur la religion naturelle
754 **Husserl**, La crise de l'humanité européenne et la philosophie
707 **Kant**, Analytique du beau
729 **Kant**, Projet de paix perpétuelle
748 **Kant**, Théorie et pratique
712 **Leibniz**, Sur l'origine radicale des choses
708 **Nietzsche**, Crépuscule des idoles (fragment)
760 **Pascal**, Pensées (sur la religion)
725 **Platon**, Charmide
701 **Platon**, Hippias majeur
761 **Platon**, La République (VII)
709 **Rousseau**, Essai sur l'origine des langues
702 **Sartre**, La mauvaise foi (L'Être et le Néant)
767 **Spinoza**, Traité théologico-politique (Préface et chapitre XX)
773/774 **Tocqueville** et la démocratie (égalité et liberté)

NOTIONS PHILOSOPHIQUES

- 762 **La vérité**
763 **Le dialogue**
764 **Le langage**
765 **Le travail**
768 **Autrui**
769 **L'art**
770 **La justice**
771 **La philosophie**
775 **La religion**
778 **Le temps**
779 **La liberté**
782 **Les passions**
786 **La raison**
788 **Le mal**
789 **Le désir**

ANALYSE D'UNE ŒUVRE

- 721 **Descartes**, analyse du *Discours de la méthode*
720 **Freud**, analyse de l'introduction à la psychanalyse

LES PRATIQUES DU BAC

- 613/614 **Lexique de philosophie**
615/616 **Histoire de la philosophie**
609/610 Bonnes copies, tome 1
611/612 Bonnes copies, tome 2

PROFIL D'UN AUTEUR

- 776 **Descartes**
777 **Freud**
780 **Nietzsche**
781 **Aristote**
790 **Platon**
791 **Spinoza**

GIBERT  JOSEPH

E MAL

140623 Ray=5160 Occ



2 010202 271366

Prix: NOIR

OCCASION