

## **Les théodicées, entre mauvaises excuses et fins de non-recevoir**

Paul Clavier\*  
(ENS-Ulm)

Francis Wolff a proposé de distinguer les théodicées d'abord en fonction du type d'existence qu'elles accordent au mal, et ensuite en fonction de la capacité de réponse qu'elles reconnaissent à Dieu. Il répertorie ainsi une théodicée du premier genre : « le mal n'existe pas » (avec des négations soit absolues, soit relatives du mal) ; une théodicée du second genre, où le mal existe mais où « Dieu ne peut pas tout », qui procède ou bien 1°) par « négation absolue de la toute-puissance divine », et conteste alors que Dieu soit « cause de la matière », ou bien 2°) par « négation relative de la toute-puissance divine », et conteste alors que Dieu soit « cause de ce qui est causé par ceux qu'il cause », ou encore 3°) par « négation relative de la toute-puissance divine », Dieu n'étant pas alors « cause des détails »<sup>1</sup>. Nous allons proposer à notre tour notre propre typologie (A), avant de disqualifier l'excuse de l'impuissance divine (B) très répandue dans la théodicée du second genre, pour examiner ensuite la proposition de W. Rowe relative à la charge de la preuve en matière de théodicée (C), avant d'analyser l'incohérence de l'anti-théodicée d'Ivan Karamazov (D).

### **A) Une typologie des théodicées**

Comparons divers types de théodicée en fonction de la stratégie argumentative qu'elles déploient. On peut alors distinguer :

#### ***1°) Les théodicées optimistes, parmi lesquelles :***

---

\* Paul Clavier enseigne l'histoire de la métaphysique et la philosophie de la religion à l'ENS de Paris (rue d'Ulm). Il a publié notamment *Le concept de monde* (PUF, 2000), *Qu'est-ce que la théologie naturelle?* (Vrin, 2004), *Qu'est-ce que le bien ?* (Vrin, 2010). Il a soutenu en 2009 une HDR portant sur la thèse philosophique de la création ex nihilo et sa justification inductive, loin des amalgames entre métaphysique et sciences de la nature, qu'ils soient créationnistes ou matérialistes.

<sup>1</sup> « Le mal », dans *Notions de philosophie, III*, sous la dir. de Denis Kambouchner, Paris, Gallimard, 1995, pp. 151-219. Voir également le développement que Wolff a donné à sa position dans « Quel Dieu ? Quel mal ? » in *Théodicées* (sous la dir. d'Antoine Grandjean), Georg Olms Verlag, Hildesheim / Zürich / New York, 2010, pp. 171-188.

- a) Les théodicées de la Compensation (désignons-les par la lettre C). Dans ces théodicées, on fait valoir que les maux endurés sont compensés dès cette vie ou seront compensés dans une prolongation de cette vie sous une autre forme (c'est, en un mot, la théodicée de Marmeladov au début de *Crime et Châtiment*, et celle qu'énonce Ivan Karamazov mais à laquelle il refuse de souscrire). Les théodicées compensatoires présupposent qu'il n'est aucun dommage qui ne puisse être réparé. Le principe de la prime d'assurance s'applique-t-il ? Dans un contrat d'assurance, le risque couvert s'évalue par le montant des réparations multiplié par la probabilité (la fréquence statistique de l'accident), auquel vient s'ajouter le salaire de l'assureur. Dans le cas de la théodicée, on rencontre un problème de comptabilité. Existe-t-il une unité de compte permettant d'additionner des souffrances et des joies de façon à dresser un bilan ? L'intensité, la durée et la distribution des maux sont-elles quantifiables (problème traité notamment par Peter van Inwagen<sup>2</sup>) ? Epicure prétend qu'une souffrance ne peut être intense et longue. Est-il certain qu'une éternité de bonheur efface ou compense quelques instants d'horreur absolue ? Peut-on dire qu'une personne qui perd toutes ses dents équivaut à 32 personnes qui perdent une dent, que deux hémiparésies valent une tétraplégie, deux borgnes un aveugle, deux unijambistes un cul-de-jatte, etc. ? Il faut dire que ces calculs macabres ne sont pas tout à fait des fictions ou des cas d'école : l'histoire militaire nous apprend que la question s'est souvent posée, par exemple, de savoir combien de fantassins le commandement de l'état-major est prêt à « sacrifier » pour la destruction d'un char ennemi. On peut aussi demander à partir de combien d'embryons une PMA devient éthiquement trop « coûteuse ». Tout cela peut donner aux théodicées de la Compensation l'allure sinistre d'une instrumentalisation des victimes. En outre, ces théodicées compensatoires sont suspectes d'être des exhortations attentistes à la patience, prônant la résignation au mal présent : « Un jour, tout ira bien, telle est notre espérance » conclut Voltaire dans le *Poème sur le désastre de Lisbonne*. On pâtit en attendant mieux.
- b) Les théodicées du « prix de la liberté » (notons-les PL). Dans ces théodicées, le mal moral est « le prix à payer » pour une vraie liberté de la créature : des créatures vraiment libres peuvent détruire la création et faire souffrir d'autres créatures ; un monde comprenant des créatures vraiment libres est meilleur qu'un monde privé de la liberté ; il est donc préférable que Dieu donne l'existence à des êtres capables de détruire la création et de s'infliger des souffrances, plutôt qu'il prive toute créature de liberté (Cf. *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710) : « en

---

<sup>2</sup> «The magnitude, Duration, and Distribution of Evil: a Theodicy», in *Philosophical Topics*, 16/2, 1988, pp. 161-187.

disant que le mal a été permis comme une condition *sine qua non* du bien, je l'entends non pas suivant le principe du nécessaire, mais suivant les principes du convenable ; la prédétermination que j'admets est toujours inclinante et jamais nécessitante » ; distinction qui permet à Leibniz d'affirmer une « parfaite spontanéité dans les actions libres » et en même temps que « tout dépend de Dieu, qui concourt à toutes les actions des créatures, qui crée même continuellement les créatures, et néanmoins il n'est pas l'auteur du péché ». Quatre difficultés au moins se présentent : 1) cette liberté est-elle illimitée ? Un Dieu bon n'interviendra-t-il pas de temps à autre ? Et alors, pourquoi dans certains cas, d'innocentes victimes paieraient-elles le prix de la liberté des bourreaux, alors que dans d'autres cas, l'intervention de Dieu arrêtant le bras de l'assassin, leur épargnerait d'être sacrifiées sur l'autel de la liberté ? 2) en outre, dans quelle mesure un monde sans liberté mais sans mal serait-il tellement inférieur à un monde avec liberté mais avec mal ? Serait-ce un mal qu'il ne puisse pas y avoir de mal ? 3) il y a en outre problème pour le mal naturel, tsunamis, séismes, pandémies qui devront être interprétés en termes de conséquences de la désobéissance de créatures libres.

Il n'est donc pas évident que PL suffise à justifier tous les maux produits ou commis et toutes les souffrances endurées. La question se pose de savoir si PL doit être complété par C.

- c) Les théodicées déflationnistes (notées D) : elles consistent à revoir à la baisse l'évaluation de certains dommages physiques et moraux subis par l'humanité, en montrant qu'ils sont intrinsèquement liés à des biens, au cas par cas. Par exemple, la vulnérabilité est classiquement considérée comme une condition nécessaire de l'efficacité des signaux prophylactiques de douleur. Ce reclassement ou cette réévaluation de maux n'est pas incompatible avec C ou PL. En fait, les considérations déflationnistes se situent en amont de la position du problème de théodicée, au niveau de la définition préalable des données du problème. Il s'agit de préliminaires à une théodicée, non de la théodicée elle-même. Si maintenant toutes les données du problème étaient redéfinies de manière à supprimer la pertinence du concept de mal, on aurait une théodicée négationniste.
- d) Les théodicées négationnistes (N) : le mal et la souffrance sont des représentations illusoire. On songe évidemment aux différentes spiritualités bouddhistes, mais méfions-nous des caricatures. En outre le bouddhisme peut difficilement être enrôlé dans les théodicées, pour autant qu'il ignore un Dieu créateur. La théodicée négationniste est plus sûrement le fait d'un certain stoïcisme : « Douleur tu n'es qu'un mot, tu n'es qu'une représentation, et

nullement ce que tu représentes ». Ces théodicées peuvent passer pour d'odieuses dénégations (on connaît les remontrances de Montaigne à l'égard du mépris stoïcien de la douleur), ou bien pour des exercices spirituels, des techniques d'apprivoisement de la souffrance. Auquel cas, ce ne sont pas des théories de la justification du mal ou de Dieu par rapport au mal, mais des conseils pratiques pour endurer tout, même le pire, voire, le cas échéant, l'injustifiable. Ces théodicées du premier genre n'ont plus affaire à Dieu.

**2\*) Les théodicées tragiques, parmi lesquelles :**

- a) Les théodicées du « fait du prince » (c'est comme ça, il n'y a pas à discuter, un jour vous comprendrez, comme le préconise l'ange Jesrad à la fin de *Zadig*). Compatibles avec C, elles rendent inutiles PL, D ou N.
- b) Les théodicées négatives (il y a du mal, un dieu bon et tout-puissant ne permettrait pas le mal, or Dieu est tout-puissant, donc Dieu n'est pas bon). Excluant C, excluant N, elles sont éventuellement compatibles avec D et PL.
- c) Les théodicées dualistes : Il y a du mal, un dieu bon et tout-puissant ne permettrait pas le mal, or Dieu est bon, donc Dieu n'est pas tout-puissant, il doit composer avec un autre principe qui limite sa toute-puissance. Une variante intéressante est celle proposée par Hans Jonas. Compatibles avec D, PL, ces théodicées excluent N, rendent C douteux. Elles signifient ni plus ni moins un retour au manichéisme, à la dualité de principes dont dépend l'existence des êtres et de leurs tendances. Hans Jonas convient lui-même de la fragilité métaphysique du dualisme<sup>3</sup>. En matière de théodicée, le dualisme est beaucoup plus convaincant qu'en matière de cosmogonie. C'est ce qui rend si délicate l'articulation entre une métaphysique de la création et une théodicée. Francis Wolff parlait en ce sens d'une théodicée de l'aller, sans retour. Du monde à Dieu, le chemin serait plus aisé à parcourir que de Dieu au monde<sup>4</sup>. Pourtant, il semble indispensable de pouvoir parcourir le chemin dans les deux sens. S'il existe ou se produit quoi que ce soit dans le monde dont l'existence ou

---

<sup>3</sup> *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* dans *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt a. M. und Leipzig, Insel Verlag, 1992, p. 206.

<sup>4</sup> Cf. l'article cité, p. 175 « du mal à Dieu : un aller sans retour » ; a) « De l'existence du mal à l'existence de Dieu : la Providence ou l'aller nécessaire » et b) « le problème du mal : la théodicée ou l'impossible retour », p.182. Cf. la distinction de Plantinga reprise par Inwagen entre « proposer une théodicée » (c'est-à-dire proposer en détail une réponse à la question de la source du mal et des raisons qu'a Dieu de le permettre) et « proposer une défense » (une défense de Dieu contre l'argument du mal, qui consiste seulement à sauver la possibilité logique de la coexistence de Dieu et du mal, *art. cité*, p. 161. Voir aussi Cyrille Michon : « Une théodicée analytique est-elle possible ? », in *Analyse et théologie : croyance religieuse et rationalité*, éd. S. Bourgeois-Gironde et B. Gnassounou, Paris, Vrin, 2002.

l'occurrence ne dépend pas de Dieu, alors il faut conclure (au minimum) au dualisme des principes. Le dualisme, comme solution au problème de la théodicée, met dieu hors de cause (*théos anaitios*). Il retire du même coup à dieu la causalité *totius esse*. Or, les problèmes métaphysiques soulevés par le dualisme métaphysique sont d'un tout autre ordre que le problème de théodicée qu'il est censé résoudre. C'est pourquoi on compare rarement les bénéfices et les pertes théoriques de la solution dualiste et on n'examine jamais sa plausibilité. Tout se passe comme si le soulagement entraîné par la mise hors cause de Dieu, excusé du fait de son impuissance, suffisait à évacuer tout autre souci théorique. Pourtant cette solution demeure lacunaire, et pas seulement à cause du problème cosmogonique qu'elle laisse mal résolu. Sur le plan même de la théodicée, la solution dualiste est insatisfaisante. C'est ce que je voudrais, en quittant cette typologie, examiner à présent.

## **B) La mauvaise excuse de l'impuissance de Dieu**

Repartons de la matrice du problème, que Lactance (*De ira dei*, XIII, 20-21) dit emprunter à Epicure<sup>5</sup> : « Dieu ou veut éliminer le mal et ne le peut (*vult tollere mala neque potest*), ou le peut et ne le veut pas (*aut potest et non vult*), ou ne le veut ni le peut (*neque vult neque potest*), ou le veut et le peut (*potest et vult*). S'il le veut et ne le peut, il est impuissant (*inbecillus*), ce qui ne convient pas à Dieu (*quod in deum non cadit*). S'il le peut et ne le veut, il est méchant (*invidus*), ce qui est tout aussi étranger à Dieu (*aeque alienum a deo*). S'il ne le peut ni ne le veut, il est à la fois impuissant et méchant (*inbecillus et invidus*), il n'est donc pas Dieu. S'il le veut et le peut, ce qui convient à Dieu, d'où vient donc de mal ou pourquoi ne le supprime-t-il pas ? »<sup>6</sup>. Représentons-nous les quatre cas de figure.

---

<sup>5</sup> R. Gleis in « Et invidus et inbecillus : Das angebliche Epikurfragment bei Laktanz, *De ira Dei* XIII, 20-21 », *Vigiliae Christianae* 42, 1988, p. 55, conteste l'attribution à Épicure, arguant du fait qu'un raisonnement analogue est tenu dans les *Esquisses pyrrhoniennes* (3, 10-11) (éd. Pierre Pellegrin, Paris, Seuil, 1997, pp. 362-364). On trouve en effet chez Sextus un exposé ayant la même structure : Dieu veut-il (*boulétai*) et/ou peut-il (*dunatai*) exercer sa providence (*pronoëin*). Si non, il est soit méchant (*baskanos*) soit faible (*asthénos*) soit les deux (l'adjectif *baskanos* est un terme magique d'origine thrace qui signifie d'abord « maléfique, qui jette un mauvais sort, un mauvais œil »).

<sup>6</sup> Lactance, *De ira dei*, 13, 20-21, Introduction, texte critique, traduction par Christiane Ingremau, Paris, Cerf, 1982, pp. 158, lignes 104-106 – p. 160, lignes 107-111. On lit bien *inbecillus* et non *imbecillus*, comme dans les Fragments d'Épicure chez Usener. Lactance envisage le profit épistémologique des *contraria et inimica et pestifera* qui pullulent *tam in mari quam in terra* (13, 9, p. 154, lignes 54-55) : en l'absence de tout mal, de tout danger, de toute menace (*si malum nullum sit, nullum periculum, nihil denique quod laedere hominem possit*), la sagesse se retrouverait au chômage technique et ne serait plus d'aucune nécessité à l'homme (*tolletur omnis materia sapientiae nec erit homini necessaria*) (13, 16, p. 158, lignes 84-86).

|                    |   |                          |
|--------------------|---|--------------------------|
| Deus /Tollere mala | Vult  | Non vult                 |
| Potest             | Unde ergo sunt mala aut cur illa non tollit ? | Deus = invidus           |
| Non potest         | Deus = inbecillus                             | Et invidus et inbecillus |

Le dualisme occupe la case sud-ouest. C'est celle que cochent la plupart des théologies du procès. La faiblesse congénitale de Dieu, ou son renoncement à la toute-puissance, constituent son alibi face au mal. Cette réponse exonère-t-elle vraiment Dieu de toute responsabilité ? Je ne le pense pas. Si Dieu n'est pas tout-puissant, alors ou bien il le sait, ou bien il l'ignore. S'il le sait, il ne doit pas, s'il est bon, créer un monde où le mal est susceptible de l'emporter. Il n'a pas le droit moral d'abandonner ses créatures au pouvoir définitif de la mort et de la destruction, à moins qu'on n'admette que, tout compte fait, il est meilleur pour une créature d'avoir existé, quoi qu'il lui en coûte de souffrances, que de n'avoir pas existé (auquel cas on aurait déjà résolu le problème général de la théodicée : la simple bonté d'exister annulerait toute réclamation contre les tribulations, les douleurs et les souffrances endurées au cours d'une existence. Il y aurait *ipso facto* compensation). Autrement, prendre le risque que sa création soit injustement et irrémédiablement détruite, c'est gravement irresponsable. En ce sens, si Dieu est *inbecillus*, il est également *invidus*, il est positivement « irresponsable » et plus seulement excusé par la limitation de sa puissance. La seule excuse de Dieu serait alors l'ignorance de sa propre faiblesse : soit il ignorerait l'existence d'un principe mauvais indépendant de lui, soit il en aurait connaissance, mais penserait pouvoir en venir à bout, ce qui est présomptueux, car on n'est jamais assuré de neutraliser un pouvoir complètement indépendant. Mais quand on ignore totalement les circonstances d'une action, on fait bien de s'abstenir (à moins d'être forcé d'agir, ce qui n'est pas le cas). Et quand on évalue mal ses chances de succès, on est en tort. L'ignorance ou la présomption conviennent-elles davantage à Dieu que la malice ? Ce n'est pas sûr. *Destitué de la toute-puissance, Dieu reste responsable.*

### **C) Le déplacement de la charge de la preuve**

Il est remarquable que dans le règlement du problème, la plupart des auteurs sacrifient allègrement la toute-puissance de Dieu sur l'autel de sa bonté. Mais peut-être ne peut-on toucher à l'une sans toucher à l'autre. C'est ce que je voudrais suggérer à présent.

décrivant le problème de la théodicée, William Rowe critiquait l'empressement de trop nombreux philosophes ou commentateurs à sacrifier l'un des attributs présumés de Dieu : la bonté, la toute-puissance. Dans un intéressant retournement de perspective, inspiré de G.E. Moore, il déplace la charge de la preuve. Voyons comment. Appelons « rétablissement de Moore (*Moore's shift*) » la révision du *modus ponens* suivant :

- (1) Si les arguments sceptiques sont corrects, je ne peux pas savoir si ce stylo existe
- (2) Les arguments sceptiques sont corrects
- (3) Je ne peux pas savoir si ce stylo existe ;

Moore propose de rétablir l'argument. Au lieu d'affirmer (2), Moore nie (3) (ou plus exactement il affirme (2\*), or (2\*)  $\Rightarrow$  (non-3). Il conclut alors à (non-2) :

- (1) Si les arguments sceptiques sont corrects, je ne peux pas savoir si ce stylo existe
- (2\*) Je sais que ce stylo existe
- (3\*) Les arguments sceptiques ne sont pas corrects

Un tel rétablissement est bien sûr discutable. En l'opérant, Moore entend seulement attirer l'attention sur le fait qu'il est plus économique (et pas seulement plus « sensé ») de privilégier (2\*) comme prémisse d'un raisonnement, par rapport à (2). William Rowe propose d'appliquer ce « rétablissement de Moore » au problème de la théodicée. L'argument traditionnel qui conduit à sacrifier ou la bonté ou la toute-puissance de Dieu est le suivant :

- (1) *Il y a des cas de souffrance intense qu'un être omniscient, tout-puissant et parfaitement bon aurait pu empêcher, sans occasionner de ce fait la perte d'un plus grand bien ou bien permettre la venue d'un mal aussi grave voire pire*
- (2) *Un être omniscient, tout-puissant et parfaitement bon empêcherait de se produire tous les cas de souffrance intense qu'il pourrait, à moins qu'il ne puisse le faire sans occasionner de ce fait la perte d'un plus grand bien ou bien permettre la venue d'un mal aussi grave voire pire*
- (3) *Il n'existe pas d'être omniscient, tout-puissant et parfaitement bon*<sup>7</sup>.

Rowe suggère de commencer par la négation de la conclusion :

*(Non-3) Il existe un être omniscient, tout-puissant et parfaitement bon*

Il laisse inchangée la prémisse (2) :

---

<sup>7</sup> (1) There exist instances of intense suffering which an omnipotent, omniscient being could have prevented without thereby losing some greater good or permitting some evil equally bad or worse ; (2) An omniscient, wholly good being would prevent the occurrence of any intense suffering it could, unless it could not do so without thereby losing some greater good or permitting some evil equally bad or worse ; (3) There does not exist an omnipotent, omniscient, wholly good being. W. Rowe, "The problem of Evil and some varieties of Atheism", in *American Philosophical Quarterly*, 16/4, 1979, pp. 335-341. Cet article a été traduit par Cyrille Michon dans *Philosophie de la religion*, Paris, Vrin, 2010.

(2) *Un être omniscient, tout-puissant et parfaitement bon empêcherait de se produire tous les cas de souffrance intense qu'il pourrait, à moins qu'il ne puisse le faire sans occasionner de ce fait la perte d'un plus grand bien ou bien permettre la venue d'un mal aussi grave voire pire*

Mais il note que l'argument conclut alors :

*(Non-1) : Il n'y a donc pas de cas de souffrance intense qu'un être omniscient, tout-puissant et parfaitement bon aurait pu empêcher, sans occasionner de ce fait la perte d'un plus grand bien ou bien permettre la venue d'un mal aussi grave voire pire.*

Rowe ne prétend pas que cette conclusion soit atteinte. Cependant, en proposant, à titre exploratoire, une alternative à la traditionnelle réfutation de la toute-puissance par l'occurrence du mal, il suggère que nous ne sommes peut-être pas en mesure d'affirmer (1), et que notre conception de l'usage préventif du mal par un être tout-puissant relève du préjugé.

#### **D) L'incohérence d'Ivan Karamazov**

La prémisse (1), dans l'argument traditionnel, décrit notre réaction devant les exemples de souffrance particulièrement intolérables. Nous n'imaginons pas alors qu'ils ne puissent être empêchés qu'au prix de pertes plus graves. Mais nous serions bien en peine de le prouver, ne serait-ce qu'à cause de la difficulté qu'il y a à dresser un bilan moral de l'existence humaine, à mesurer la quantité de bien qui serait retirée si la liberté de nuire était empêchée, et surtout à prendre en compte la capacité qu'aurait un être tout-puissant de réparer le mal commis de sorte que personne n'y trouve à redire. Mais en ces matières, nous réagissons souvent comme Ivan Karamazov et refusons obstinément ce genre de justification. Spontanément, nous croyons à l'irréparable. Les discussions de théodicée nous renseignent ainsi davantage sur la façon dont nous exercerions notre puissance, si nous étions en mesure d'empêcher les catastrophes, désastres et massacres qui engloutissent l'espoir et la vie de personnes innocentes, plutôt qu'elles ne nous apprennent ce que Dieu, s'il existe, peut faire sans déroger à sa (légendaire ?) bonté. Une dernière remarque : l'idée d'une permission divine du mal est souvent jugée intolérable. Elle ressemble trop à un calcul utilitariste d'inconvénients (le mot est faible) et de bénéfices, auquel nous avons du mal à nous résoudre<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> « [...] je me refuse à accepter cette harmonie supérieure. Je prétends qu'elle ne vaut pas une larme d'enfant, une larme de cette petite victime qui se frappait la poitrine et priait le « bon Dieu » dans son coin infect ; non, elle ne le vaut pas, car ces larmes n'ont pas été rachetées. Tant qu'il en est ainsi, il ne saurait être question d'harmonie. Or, comment les racheter, c'est impossible. Les bourreaux souffriront en enfer, me diras-tu ? Mais à quoi sert ce châtement puisque les enfants aussi ont eu leur enfer ? D'ailleurs, que vaut cette harmonie qui comporte un enfer ? Je veux le pardon, le baiser universel, la suppression de

J'ai suggéré que cette difficulté provenait de notre scepticisme à l'égard d'une réparation de tous les torts et de tous les dommages. Mais ce scepticisme nous conduit à une autre extrémité : celle de n'admettre comme monde issu d'un créateur bon qu'un monde exempt de la moindre trace de mal. Si avec Ivan Karamazov, nous « rendons notre billet »<sup>9</sup>, si nous estimons que rien ne justifie les larmes d'un enfant, alors il ne nous reste que l'option « zéro défaut ». Car il n'y a pas de raison de tolérer davantage la souffrance des adultes et des personnes âgées. La notion de seuil de tolérance en la matière est livrée à l'argument du sorite. Quel est l'âge limite à partir duquel Ivan Karamazov acceptera la souffrance humaine? Mais surtout, le fameux discours d'Ivan présente une incohérence : ou bien la compensation des maux et des souffrances est réalisée, avec l'accord et le consentement de tous, auquel cas l'affaire « Dieu bon et tout-puissant » versus « le mal » est classée, et Dieu est acquitté, ou bien « on a surfait cette harmonie ; l'entrée coûte trop cher pour nous » et alors il n'y a pas de véritable compensation (auquel cas la publicité de la biche dormant avec le lion était mensongère). Mais il ne peut y avoir à la fois compensation et refus, puisque la compensation inclut l'accord et le consentement de toutes les parties. Ivan n'accepte pas, *hic et nunc*, de pouvoir dire un jour : « Tu as raison, Seigneur ! ». Pourtant, si ce jour venait, alors il n'y aurait plus de raison d'ajouter « mais ce sera contre mon gré ». Certes, on peut concevoir qu'à l'instant de sa révolte, Ivan ne conçoive pas de donner raison à Dieu, sinon en maugréant. Mais on voit mal comment il peut préjuger de la persistance de son indignation, sur la base de son indignation actuelle. A moins que cette indignation ne soit une position de principe interdisant a priori tout consentement à une réparation réelle. Essayons de recomposer l'attitude d'Ivan :

---

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 ? » (*Les frères Karamazov*, Livre V, ch. 4, « La révolte », trad. Henri Mongault).

<sup>9</sup> « Ce qu'il me faut, c'est une compensation, sinon je me détruirai. Et non une compensation quelque part, dans l'infini, mais ici-bas, une compensation que je voie moi-même. [...] Je veux être présent quand tous apprendront le pourquoi des choses. [...] Je comprends comment tressaillira l'univers, lorsque le ciel et la terre s'uniront dans le même cri d'allégresse, lorsque tout ce qui vit ou a vécu proclamera : « Tu as raison, Seigneur, car tes voies nous sont révélées ! », lorsque le bourreau, la mère, l'enfant s'embrasseront et déclareront avec des larmes : « Tu as raison, Seigneur ! » Sans doute alors, la lumière se fera et tout sera expliqué. Le malheur, c'est que je ne puis admettre une solution de ce genre. Et je prends mes mesures à cet égard, tandis que je suis encore sur la terre. Crois-moi, Aliocha, il se peut que je vive jusqu'à ce moment où que je ressuscite alors, et je m'écrierai peut-être avec les autres, en regardant la mère embrasser le bourreau de son enfant : « Tu as raison, Seigneur ! » mais ce sera contre mon gré.[...] Je préfère garder mes souffrances non rachetées et mon indignation persistante, même si j'avais tort ! D'ailleurs, on a surfait cette harmonie ; l'entrée coûte trop cher pour nous. 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 » (*Les frères Karamazov*, Livre V, ch. 4, « La révolte », trad. Henri Mongault).

(*Indignation Persistante*) : le droit de pardonner n'existe pas

(*Impossibilité de la Compensation*) : il y a des larmes qui ne peuvent être rachetées

(*Impératif de Compensation*) : une compensation de toutes les larmes et une explication sont nécessaires et exigibles

(*Avènement de la Compensation*) : un jour la mère et l'enfant pardonneront au bourreau et tous donneront raison à Dieu

Ivan commence par poser (*Indignation Persistante*), d'où suit (*Impossibilité de la Compensation*). Les deux seuls arguments donnés en faveur de l'*Indignation Persistante* sont d'une part : 1°) la mère n'a pas le droit de pardonner au bourreau de son enfant 2°) même si l'enfant lui aussi pardonnait au bourreau, la mère n'aurait pas pour autant le droit de pardonner. Cela suffit à rendre a priori irrecevable, inacceptable l'*Avènement de la Compensation*. Cet avènement a beau répondre en tout point à l'*Impératif de Compensation*, il est contradictoire. La mère et l'enfant croiront peut-être pardonner au bourreau, mais si ses crimes sont impardonnables, la mère et l'enfant en seront pour leurs frais...

L'incohérence d'Ivan Karamazov consiste à réclamer d'un côté une compensation et un consentement à toutes les épreuves, et de l'autre à décréter que l'objet de cette réclamation est inacceptable. Son théisme accusateur exprime une révolte plutôt qu'une conception cohérente. L'« athéisme amical » revendiqué par William Rowe invite à moins de pessimisme et suggère qu'une théodicée de la compensation n'est pas fatalement une échappatoire. Elle n'est pas démontrée pour autant. Il est vrai, comme le remarque Swinburne, que face à la souffrance, nous sommes sourds aux arguments : « plongés dans la détresse, nous réclamons du réconfort, non des réfutations (*people in distress need comfort, not argument*) »<sup>10</sup>. Mais il ne faut pas confondre notre difficulté psychologique à admettre que certains maux particulièrement injustes, cruels, etc. (*horrendous evils*) puissent être compensés, avec l'impossibilité absolue pour ces maux d'être compensés.

---

<sup>10</sup> R. Swinburne, *Is there a God?*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1996, p. 96 (*Y a-t-il un Dieu ?*, trad. Paul Clavier, Ithaque, 2009). Swinburne a reformulé plus précisément que Rowe l'argumentation athéiste : « (1) S'il y a un dieu, il est tout-puissant et parfaitement bon. (2) Un dieu parfaitement bon ne permettra jamais que se produise un mauvais état de chose M s'il est en mesure de l'empêcher à moins que (i) il ait le droit de permettre que M arrive ; (ii) la permission que se produise M (ou un état de choses également mauvais ou pire) est la seule manière moralement licite pour dieu de rendre possible l'arrivée d'un bon état de choses B ; (iii) il fasse tout ce qu'il peut par ailleurs pour produire B ; et (iv) l'utilité espérée de la permission de M, étant donné (iii), est positive. (3) Un être tout-puissant peut empêcher l'arrivée de tous les états de choses mauvais. (4) Il y a au moins un mauvais état de chose *m* tel que : soit dieu n'a pas le droit de permettre qu'il arrive, soit il n'y a pas de bon état de chose *b* tel que la permission que *m* arrive (ou un état de choses au moins aussi mauvais) soit la seule manière moralement licite pour dieu de rendre possible l'arrivée de *b*, que dieu fasse tout ce qu'il peut par ailleurs pour que *b* se produise, et qu'étant donné *b*, l'utilité espérée de la permission de *m* soit positive. (1) + (2) = (3) + (4) = il n'y a pas de dieu » (*Providence and the Problem of evil*, Oxford, 1998, pp. 13-14).

Les théodicées du « Prix de la Liberté » prétendent que l'octroi d'un bien (la liberté de certaines créatures) suffit à justifier moralement (à rendre acceptables) les dommages collatéraux provoqués par le mauvais usage de cette liberté. Nous n'avons pas argumenté ce point. En revanche, il nous a paru clair que les théodicées de l'impuissance divine, loin d'excuser Dieu, ne faisaient qu'aggraver son cas.