

Le polythéiste le plus extrême : l'athéisme de David Lewis

Yann Schmitt*
(CéSoR, EHESS)

Why must the people cry for me?

Ty Segall, « Caesar », in *Meltd*, Goner Records, 2010

David Lewis n'a pas développé de philosophie complète de la religion à proprement parler mais il s'est penché précisément sur différents thèmes religieux comme le rapport entre Dieu et le possible, l'argument ontologique ou la théodicée. Bien que dénuées de toute systématisme, les publications de Lewis sur le religieux défendent un athéisme très argumenté¹. Lewis n'a en effet jamais caché qu'il était athée et il a même produit une philosophie naturaliste conséquente. Son travail sur la réduction du mental et le fonctionnalisme est essentiel pour la philosophie de l'esprit ; ses analyses des jugements moraux, des propriétés naturelles ou sa théorie des conventions sont tout aussi importantes pour élaborer une philosophie naturaliste. Son réalisme modal, sur lequel je vais revenir, donne cependant une forme étonnante à son naturalisme puisqu'il suppose que sont concrets des mondes totalement différents du nôtre.

Lewis ne se contente pas de discuter de positions métaphysiques relatives à Dieu mais il s'intéresse aussi, et même surtout, à des croyances religieuses comme la croyance en la rédemption grâce au Christ ou la croyance en l'Enfer. Sans adhérer à l'opposition scolaire et vaine du Dieu des philosophes et du Dieu des croyants, Lewis reconnaît bien sûr les limites de la compréhension humaine quand il s'agit du divin. Mais la méthode lewisienne est tout à fait standard en philosophie analytique de la religion. Dieu ne dépasse pas toute intelligibilité et notamment la connaissance métaphysique et les réflexions morales sont pertinentes même si l'on peut admettre que la connaissance parfaite de Dieu, s'il existait, n'est sûrement pas envisageable. Pour Lewis, notre monde ne contient pas de Dieu ou de

* Yann Schmitt est enseignant en classes préparatoires et chercheur associé au CéSor (EHESS). Il a publié *Qu'est-ce qu'un Dieu ?* (Vrin, 2013) et différents articles sur la philosophie des religions. Il prépare actuellement un ouvrage sur le pluralisme religieux.

¹ Il faut aussi remarquer que Lewis a consacré de nombreux cours à des questions de philosophie de la religion et qu'il a entretenu diverses correspondances précises et fournies sur le théisme, l'athéisme et les croyances religieuses. Voir Stephanie Lewis (2015).

dieux, mais tout le possible existe dans d'autres mondes. S'il est possible qu'il y existe un Dieu et des dieux, et cela semble bien être le cas car la notion de dieu n'est pas contradictoire en soi, alors il existe des dieux dans d'autres mondes.

On a pu m'entendre dire, moi aussi, qu'il n'y a qu'un seul monde, qu'il n'y a qu'un nombre fini d'ânes, ou qu'il n'y a pas de Dieu. Mais en parlant ainsi, je restreins mes quantificateurs, tout comme je regarde dans le frigidaire et que je dis qu'il n'y a pas de bière. Je ne nie pas qu'il existe des bières hors du frigidaire, mais je l'ignore dans mon propos. De même, je peux ignorer les autres mondes et les ânes et les dieux alter-mondains, sans aucunement nier que, en parlant de manière non restreinte, ils existent bel et bien. (Lewis, 2007, p. 214-5 [trad. modifiée])

L'athéisme de Lewis comme son matérialisme strict sont liés au monde dans lequel nous vivons, à ce monde que nous pouvons désigner de l'intérieur. Manifestant, à travers la rigueur de son analyse, une réelle sensibilité aux thèmes moraux, au mal et à ce que l'on pourrait appeler le silence de Dieu, la défense de cet athéisme repose essentiellement sur l'argument du mal montrant que dans notre monde, la nature et la quantité de mal sont logiquement incompatibles avec l'existence d'un Dieu bon. Dans notre monde, l'athéisme de Lewis est une négation du Dieu du théisme, définissable comme parfait, ayant toutes les perfections tels l'omniscience, l'omnipotence, la bonté parfaite, l'amour parfait, le pouvoir de créer, etc. Cependant, dans certains des mondes où le mal n'est pas le même, il existe un Dieu parfaitement bon sans contradiction avec ce mal moindre ou inexistant, ou bien encore, il existe des dieux moins parfaits (tels Zeus ou Johnny Cash), dieux dont l'existence est compatible avec le mal même en grande quantité. C'est pourquoi, il peut assumer cet étrange statut du polythéiste le plus extrême tout en défendant un athéisme pour notre monde.

Comme l'a fait remarquer Peter Forrest, je suis peut-être le polythéiste le plus extrême en circulation. Si, comme je le suppose, un être n'a pas à satisfaire une description inconsistante pour être un dieu, alors j'admets que le nombre de dieux est au moins ∞ . Contrairement à la plupart des polythéistes, je pense néanmoins que le monde dans lequel nous vivons est dénué de tout dieu. (Lewis, 1983, p. xi, n. 4)

Cette position conjuguant polythéisme et athéisme peut paraître extravagante. Je vais essayer dans la suite de cet article de la présenter

comme finalement assez raisonnable. Mon but n'est pas de discuter point par point les théories de Lewis, notamment je ne mettrai pas en question le réalisme modal, mais ma seule intention est de présenter, parfois de manière critique, ses arguments en philosophie de la religion qui attendent encore une réception en France. Je commencerai par étudier le polythéisme et la nature de Dieu dans le cadre du réalisme modal (I) pour ensuite comprendre comment dans notre monde, aucun Dieu ne peut exister (II), pour enfin mesurer la rationalité des croyances religieuses à l'aune de nos conceptions morales (III). Je finirai par un rapide bilan sur la méthode utilisée par Lewis (IV).

I. Dieu, les dieux et les mondes

I. A. Le réalisme modal et l'athéisme

Le possible et le nécessaire, les modalités, sont couramment interprétés grâce à la notion de monde possible même si l'on peut contester un tel recours ce que je ne ferai pas ici. Une proposition vraie comme *Lewis peut être célèbre en France* s'interprétera grâce à la proposition *Il existe un monde possible qui n'est pas notre monde et dans lequel Lewis est célèbre en France*. Une proposition comme *Nécessairement 2+2=4* s'interprétera grâce à la proposition suivante : *Dans tous les mondes possibles, 2+2=4*.

On peut dire qu'à propos de l'analyse des modalités en termes de mondes possibles, il y a deux familles de théories en concurrence. D'un côté, les abstractionnistes considèrent que les mondes possibles sont des entités abstraites ou sont constitués d'entités abstraites. Un monde possible serait une conjonction d'états de choses² ou une conjonction de propositions. Un monde possible serait de la forme E : *Lewis étant célèbre en France et Derrida écrivant clairement et la lune ayant un poids de 5 milliards de tonnes* et etc. ou bien de la forme P : *Lewis est célèbre en France et Derrida écrit clairement et la lune a un poids de 5 milliards de tonnes* et etc. Ces conjonctions d'états de choses ou de propositions doivent être complets pour constituer un monde possible. Pour tout état de choses ou pour toute proposition, soit il ou elle appartient à la conjonction soit sa négation y appartient. D'un autre côté, il y a, pour le dire vite, les réalistes modaux qui considèrent que les mondes possibles sont des collections ou des sommes méréologiques d'entités concrètes, c'est-à-dire ayant un pouvoir causal ou, et ce n'est pas exactement équivalent, ayant une position spatio-temporelle. Il y a un monde où les entités concrètes que sont Lewis, Derrida et la lune

² Un état de choses se note *X étant Y*.

ont des propriétés conformément aux conjonctions ci-dessus. Pour le dire autrement, il y a un monde où la conjonction E est réalisée et où la proposition P est vraie car il y a des entités concrètes et des propriétés naturelles qui rendent vraie cette conjonction. Lewis est le principal promoteur de ce réalisme modal³.

L'expression « monde possible » dans le cadre de la théorie réaliste ne signifie pas un monde qui n'est pas actuel et qui serait seulement possiblement actuel ou actualisé. Un monde possible est un monde qui actualise ce qui n'est qu'une possibilité dans notre monde ou du point de vue de notre monde. Soit la proposition *Humphrey aurait pu gagner les élections dans notre monde*, elle exprime une possibilité et est rendue vraie par la victoire d'une contrepartie d'Humphrey dans un autre monde. Une contrepartie d'Humphrey est en quelque sorte l'individu que serait Humphrey s'il était différent, dans le cas présent s'il gagnait. La contrepartie vainqueur d'Humphrey n'existe pas dans notre monde, elle est pourtant une possibilité, donc elle existe dans un autre monde. Cet autre monde est dit possible car il contient des possibilités relatives à notre monde mais en lui-même, il est tout aussi actuel que le nôtre. La contrepartie d'Humphrey qui a gagné dans cet autre monde est réellement joyeuse, d'une émotion aussi réelle que la tristesse de Humphrey qui a perdu, dans notre monde.

Ces mondes, selon le réaliste modal, sont strictement isolés les uns des autres, ils n'y a pas de relation de causalité. Il est impossible pour un heureux habitant d'un monde où Lewis est célèbre en France de faire qu'il soit célèbre dans notre monde, de même qu'il ne peut pas non plus rendre plus clairs les écrits de Derrida. Si les mondes communiquaient causalement ou spatio-temporellement, ils ne pourraient plus être comptés pour deux mondes mais en formeraient un seul. Cet isolement rend alors le réalisme incompatible avec le théisme.

Nous ne faisons pas les mondes nous-mêmes. Il peut arriver qu'une partie d'un monde en produise d'autres, comme nous le faisons, et comme des dieux ou des démiurges alter-mondains le font à une plus grande échelle. Mais si les mondes sont causalement isolés, il n'est rien d'extérieur à un monde qui puisse jamais produire un monde ; et il n'est rien, à l'intérieur d'un monde, qui produise la totalité d'un monde, car nous aurions alors affaire à une forme impossible de cause de soi. (Lewis, 1986/2007, p.18)

³ En particulier dans Lewis (1986/2007).

Comme le souligne Plantinga qui est théiste et un défenseur de l'abstractionnisme modal, l'isolement des mondes est incompatible avec l'idée d'un créateur.

Il serait plus difficile de convaincre un théiste traditionnel : de son point de vue, il ne pourrait exister tous ces êtres non reliés spatiotemporellement à nous. Supposons que x a été créé* par Dieu si : ou bien x a été créé par Dieu, ou bien x a été créé par quelque chose qui a été créé par Dieu. D'après le théiste traditionnel, c'est une vérité nécessaire que tout particulier concret non divin a été créé par Dieu. Tous les êtres qui existent sont donc causalement reliés à Dieu. Mais (nécessairement) les choses reliées causalement à la même chose sont reliées les unes aux autres ; il ne peut donc y avoir aucun particulier concret non relié à vous et moi. (Plantinga, 1974/2007, p. 299, n.1)

Le réalisme modal ne paraît pas pouvoir être défendu en même temps qu'une version standard du théisme, ce qui rend les religions monothéistes qui incluent au moins implicitement le théisme parmi leurs croyances, incompatibles avec ce réalisme. En ce sens, le réalisme modal est une thèse profondément naturaliste, elle implique l'athéisme au sens de la négation du théisme (classique), ce que je vais essayer de montrer dans la suite.

Cette incompatibilité du réalisme modal et du théisme se manifeste encore plus clairement si l'on tente d'aménager la thèse de Lewis (ce qu'il n'a pas fait lui-même) en refusant l'isolement absolu des mondes les uns par rapport aux autres et en considérant que seul Dieu fait la jonction entre les mondes en étant la cause de tous ces mondes concrets. Dieu a créé l'infinité des mondes et la relation de causalité entre Dieu et le monde n'autoriserait pas à parler d'un lien entre les mondes contrairement à ce que défend Plantinga. Par exemple, admettons que Dieu soit éternel au sens d'hors du temps et non au sens de sempiternel, un Dieu sempiternel appartenant à un temps infini. Un Dieu hors du temps et créateur des mondes pourrait être dit « cause » des mondes et puisque Dieu est éternel au sens d'hors du temps, la relation de causalité ne serait qu'analogique. Une telle relation analogique de causalité ne romprait pas véritablement l'isolement des mondes créés, en particulier elle n'introduirait aucune relation spatio-temporelle entre des individus de mondes différents.

Une telle proposition de conciliation du réalisme modal et du théisme semble légèrement *ad hoc* quand elle décrète qu'un Dieu créateur des mondes n'introduit pas de lien causal entre les mondes, ce qui explique

sûrement pourquoi Plantinga ne l'envisage pas. On répondra que la différence entre relation spatio-temporelle et relation causale suffit à justifier l'affirmation que les mondes sont isolés. La causalité divine décrit une dépendance causale des mondes par rapport à Dieu sans introduire de relations réelles entre eux puisqu'il n'y a pas de relations spatio-temporelles entre Dieu et les mondes et donc entre les mondes par l'intermédiaire de Dieu.

Mais, même en admettant cet aménagement, on perd un des avantages importants de l'analyse des modalités par les mondes possibles, notamment en philosophie de la religion et en métaphysique. Notre aménagement de la thèse de Lewis selon lequel Dieu pourrait être la cause des mondes sans rompre leur isolement rend impossible l'analyse de la proposition *Dieu existe nécessairement* ou bien de la proposition *Nécessairement Dieu existe*. Il faudrait pouvoir dire : *Dans tous les mondes possibles, Dieu existe*. Mais Dieu n'existe dans aucun monde, il crée chaque monde de l'extérieur en quelque sorte. Non seulement, il faut donc introduire des restrictions sur l'usage du concept de causalité qui ne serait qu'analogique mais il faut aussi en introduire sur les concepts modaux et peut-être sur celui d'existence. En effet, si l'on dit que Dieu n'appartient à aucun monde possible, il faudrait en conclure que c'est un être impossible, qui ne peut pas exister, ce qui serait le début d'un argument athée contre l'existence de Dieu. Certains voudront voir dans cette reconnaissance de l'existence impossible de Dieu l'humiliation de la raison arrogante face au Mystère divin⁴. À force d'invoquer les clauses restrictives et les paradoxes confus, on risque de sortir de la pratique philosophique pour se laisser aller à un discours vague sur Dieu, le possible et la création, discours où la causalité, la création et Dieu ne sont que des termes sans signification précise permettant toutes les fantaisies. Or le recours aux mondes possibles, et en particulier le recours au réalisme modal, doit servir à clarifier le propos. L'utiliser pour mieux défendre un propos obscur serait plutôt aberrant. Le théiste paraît donc ne pas pouvoir s'approprier un réalisme modal du type de celui de Lewis.

Reste une dernière solution pour concilier réalisme modal et théisme, solution qui n'est pas meilleure que celles données ci-dessus mais qui, par son échec, permet de cerner avec précision le problème. Il s'agit encore de faire de Dieu une exception. Pour que l'analyse modale en termes de mondes possibles puisse être pratiquée, il faut que Dieu soit dans un ou plusieurs mondes et non hors d'eux. On pourrait dire que Dieu est le seul

⁴ Un cas paradigmatique de cette attitude se trouve dans Marion (2010, chap. 2).

être commun à tous les mondes. Il existe dans tous les mondes, il en est le créateur. Le problème ne vient pas de l'inclusion de Dieu dans un monde. Cette inclusion paraît nier la transcendance de Dieu alors qu'il n'en est rien. Si Dieu est dans un monde, cela ne signifie pas qu'il est dans un univers matériel comme une entité matérielle localisée dans l'espace et le temps. Dieu est dans un monde signifie seulement que Dieu est une entité concrète qui a un pouvoir causal qui le relie aux individus de ce monde. La définition de Dieu comme une entité personnelle ou comme un esprit transcendant le monde matériel n'est pas niée par son inclusion dans un ou plusieurs mondes. Être dans un monde signifie est lié à d'autres entités par des relations soit spatio-temporelles, soit causales. Soutenir que Dieu est une entité non matérielle, concrète et donc causale, est compatible avec sa transcendance par rapport à l'univers matériel. Une telle hypothèse semble permettre de concilier l'existence d'un lien entre les mondes produits par la causalité créatrice de Dieu et l'isolement spatio-temporel des mondes préservant leurs différences. Dieu présent dans tous les mondes et créateur de tout ce qui constitue ces mondes fait que tous les mondes sont liés à lui. Mais, si comme je le proposais, on ajoute que ce lien de création n'empêche pas la distinction des mondes, alors les mondes ne forment pas un supermonde puisqu'il n'existe pas de lien spatio-temporel entre les mondes.

Cette conciliation du réalisme modal et du théisme reste encore insuffisante. Un des points essentiels du réalisme modal de Lewis est qu'il n'existe aucun individu transmondain, c'est-à-dire appartenant à plusieurs mondes. Pour que les mondes soient bien des mondes différents et non un seul monde, il faut que les mondes n'aient pas la moindre partie commune. Supposons, par l'absurde, deux mondes différents W et W' tels que A appartient à W et à W' , tels que B appartient à W et tels que C appartient à W' . A est commun à deux mondes. Pour que A et B forment W et que A et C forment W' , il faut qu'ils aient une relation comme la relation de causalité ou comme une relation spatio-temporelle. Appelons R la relation qui relie A et B dans W . Cette relation R doit aussi être ce qui relie A et C dans W' . Donc on obtient $R(A,B)$ et $R(A,C)$. On voit mal ce qui pourrait justifier qu'il n'y ait pas, entre B et C , de relation R' , identique à R ou dérivée de R ⁵. Non seulement on a $R(A,B)$ et $R(A,C)$ mais aussi $R'(B,C)$, ce qui nous impose de reconnaître qu'il existe un monde comportant A , B et C , ce qui est contraire à l'hypothèse. S'il y a un monde W'' dont W et W' ne sont que des sous-parties, alors W et W' ne sont pas des mondes, ce qui est contraire à l'hypothèse. Il faut reconnaître que cette contradiction vient de notre hypothèse selon laquelle une entité peut appartenir à plusieurs mondes,

⁵ Par dérivée, j'entends qui dépend de la causalité ou de relations spatio-temporelles.

hypothèse qu'il faut nier.

Si l'on remplace A par Dieu, le problème est clair. Si Dieu appartient à W et W' supposés distincts, toutes les relations comme la causalité entre Dieu et les entités de W et W' vont inclure ces entités dans un monde plus inclusif. Par conséquent, si Dieu appartient à deux mondes différents, ces deux mondes ne sont que des sous-parties d'un monde et ne constituent pas deux mondes isolés. Il faut effectivement conclure qu'il est impossible, dans le cadre du réalisme modal, de concevoir un Dieu créateur de tous les mondes. Le Dieu du théisme et toute religion qui le présuppose sont donc incompatibles avec le réalisme modal.

I. B. L'argument ontologique

En philosophie de la religion, l'analyse des modalités est exemplairement présente dans les discussions sur l'argument ontologique. L'argument ontologique entend montrer *a priori* l'existence nécessaire de Dieu. Il en existe de multiples versions depuis Anselme jusqu'à Gödel ou Plantinga en passant par Descartes et bien d'autres. L'argument ontologique est *a priori*, il ne procède pas par induction ou par recours à la meilleure hypothèse explicative possible. Des arguments pour l'existence de Dieu sont inductifs comme dans le résumé argumentatif suivant : la bonté imparfaite dans ce monde me fait concevoir une source de bonté plus grande et même parfaite et c'est ce qu'est Dieu. D'autres arguments posent Dieu comme la meilleure hypothèse pour expliquer certains traits du monde comme dans cet autre résumé argumentatif : les lois de la nature décrivent une régularité précise de la nature, l'hypothèse théiste d'un Dieu créateur fournit la meilleure hypothèse explicative de cette régularité, donc il est probable que Dieu existe étant donnée la régularité de la nature. L'argument ontologique procède de manière *a priori* d'où l'importance d'une mise en forme logique des propositions les plus importantes.

Lewis (1970/1983) a proposé une reconstruction de l'argument d'Anselme ou plutôt il a tenté de reformuler formellement la conclusion de l'argument qui pose l'existence d'un être tel que rien de plus grand ne peut être pensé. Il examine une série de propositions pour expliciter le propos d'Anselme et montre qu'aucune n'est satisfaisante.

(C) $\exists x (xE@ \text{ et } \sim \exists w \exists y (Ww \text{ et } ywGx@))$ (Lewis, 1983, p. 15)

Ici, @ désigne le monde actuel, le nôtre donc. E signifie que quelque chose appartient à un monde et ,_G_,_ est la relation : un individu

dans tel monde est plus grand qu'un autre individu dans tel monde (identique à ou autre que le premier monde mentionné). La conclusion de l'argument ontologique serait d'après C qu'il existe un être x dans le monde actuel tel qu'il n'existe aucun monde et aucun être dans cet autre monde qui serait plus grand dans cet autre monde que x ne l'est dans le monde actuel. Si l'on remplace x par Dieu, on obtient l'affirmation suivante : Dieu existe dans @ et on ne trouvera pas d'autre monde dans lequel il y a un être plus grand que ne l'est Dieu dans @. Mais cela signifie aussi que Dieu n'appartient qu'à @ et n'est pas nécessairement présent dans d'autres mondes et aussi que Dieu n'influence aucun autre monde que @. Il est difficile de penser qu'il s'agit de la conclusion d'un argument théiste pour prouver que Dieu existe car il appartient à la doctrine théiste de penser Dieu comme régnant sur tout ce qui est et non seulement sur un monde parmi d'autres. (C) manque de précision sur les mondes dans lesquels Dieu se situe mais (C) ne pose aucun problème pour le réaliste modal. Une fois encore, on remarque l'incompatibilité du théisme et du réalisme modal.

Lewis poursuit son raisonnement. Il est plus probable que la conclusion *Quelque chose existe dans la réalité tel que rien de plus grand ne peut être conçu* doive prendre la forme suivante :

$$(C') \exists x \forall w (Ww \text{ et } xEw \text{ et } \sim \exists v \exists v' \exists y (Wv \text{ et } Wv' \text{ et } yvGxv'))$$

Cette formule est certainement plus proche de ce qu'Anselme pourrait vouloir dire par « existe dans la réalité ». La formule dit ceci : Il existe un x qui existe dans tous les mondes et il n'existe aucune entité et aucun monde tel qu'une entité quelconque d'un monde quelconque soit plus grande que x dans n'importe quel monde. En remplaçant x par Dieu, on obtient : Dieu est l'être tel qu'aucune entité dans un monde n'est plus grande que Dieu ne l'est dans n'importe quel monde, le nôtre ou un autre. Où qu'il soit (en quelque sorte), Dieu a donc une grandeur qui ne peut être dépassée par une autre entité. (C') est plus conforme aux affirmations théistes que ne l'était (C).

Mais Lewis objecterait que (C') présuppose qu'une même entité appartient à plusieurs mondes possibles, ce qui n'est pas acceptable pour un réaliste modal. En effet, (C') mentionne la « présence » de Dieu qui instancierait la variable x dans plusieurs mondes. On voit clairement réapparaître le choix entre le théisme et le réalisme modal. Soit l'on adopte la formule (C) qui préserve le réalisme modal en associant la variable x à un seul monde (@ en l'occurrence) et alors le théiste aura du mal à croire que Dieu puisse instancier x dans (C) ; soit l'on adopte la formule (C') qui

montre bien que rien ne peut être plus grand que Dieu, quel que soit le monde possible, mais alors on enfreint une position essentielle du réalisme modal, l'impossibilité pour une même entité d'appartenir à plusieurs mondes.

Ne pourrait-on pas finalement, dans une ultime tentative de conciliation du réalisme modal et du théisme, assouplir le principe intransigeant interdisant l'existence d'un individu à travers plusieurs mondes ? Lewis lui-même (1986/2007, 4.3) a pensé des individus transmondains mais comme nous allons le voir, la notion d'individus transmondains compatibles avec son réalisme modal est toujours incompatible avec le théisme.

Un individu transmondain n'est pas le même individu qui a des propriétés dans différents mondes. Un individu transmondain est composé de parties appartenant à plusieurs mondes et est donc une somme méréologique non restreinte aux conjonctions spatio-temporelles. Les conjonctions spatio-temporelles supposent, entre les parties de l'individu, l'existence d'un lien spatial ou d'un lien temporel ou des deux. Par exemple, la partie temporelle me constituant aujourd'hui est liée spatio-temporellement à la partie temporelle qui me constituait hier. Pour être liées spatio-temporellement, les parties d'un individu doivent appartenir au même monde. Donc, si l'on veut penser un individu transmondain, il est nécessaire de ne pas restreindre ses parties aux parties liées spatio-temporellement.

Ainsi, on peut constituer des individus à partir d'individus appartenant à des mondes différents. En suivant cette voie, on peut dire que l'individu Lewis célèbre en France dans un monde W et l'individu Lewis à peu près inconnu en France dans notre monde forment un individu dont les parties ont des propriétés contraires sans que l'individu formé ait des propriétés contraires. En effet, SuperLewis, la somme des deux Lewis, n'a pas la propriété d'être célèbre et non célèbre en France mais il a la propriété d'être célèbre en France dans W et d'être non célèbre en France dans @. Ces propriétés indexées sur les mondes ne s'opposent pas. Cette conception des individus transmondains, si elle donne un sens acceptable selon Lewis à la notion d'identité transmondaine, le fait au prix d'un écart considérable par rapport à ce que cherchent les défenseurs courants de l'identité transmondaine pour un individu. Les super-individus transmondains composés d'individus intramondains sont concevables mais ne correspondent pas aux individus recherchés.

Le théiste ne pourra pas non plus faire usage de cette théorie sans produire une théorie très originale et hétérodoxe de Dieu qui serait un SuperDieu composé de dieux régnant sur leur monde. En effet, SuperDieu

serait composé de parties différentes mais reliées. L'idée de simplicité divine associée à la perfection de Dieu est totalement perdue. On pourra même ajouter que chaque partie est créatrice de tout ce qui n'est pas elle dans le monde où elle se situe. Cette puissance créatrice de chaque partie de SuperDieu ressemble plutôt aux divinités polythéistes auxquelles Lewis fait parfois allusion et sur lesquelles je vais revenir dans la section suivante. Or les théistes éventuellement partisans de la théorie de l'identité transmondaine ne cherchent pas une théorie aussi contre-intuitive de Dieu mais bien à éventuellement concilier le théisme qu'ils associent à leurs croyances religieuses et le réalisme modal comme théorie métaphysique utile pour l'analyse des modalités, de la causalité, etc. Le SuperDieu serait un Dieu pour polythéistes puisqu'il est composé d'une très grande quantité, une infinité en réalité, de dieux ; il n'est pas ce dont parlent les théistes.

Même en admettant que ce SuperDieu pour polythéistes soit une correction nécessaire du théisme, il resterait aussi à montrer que le SuperDieu a des parties dans tous les mondes pour approcher au mieux le Dieu régnant sur tout, tel qu'il est décrit par le théisme. Or comme nous allons le voir dans la section II, notre monde et aussi d'autres qui lui ressemblent par la quantité de mal qu'ils contiennent, ne peuvent logiquement pas inclure de Dieu si ce Dieu doit sinon être parfait moralement, au moins avoir un haut niveau de moralité. Si l'on suit l'argument athée de Lewis sur l'inexistence d'un Dieu bon dans certains mondes, le SuperDieu ne règne pas sur tous les mondes ou alors il est composé de dieux qui dans certains mondes sont pervers et mauvais. Dans les deux cas, ce SuperDieu ne ressemble plus du tout au Dieu du théisme, ce qui confirme définitivement l'opposition entre le théisme et le réalisme modal.

I. C. Le polythéisme

On a pu comparer l'ampleur que Lewis donne aux modalités dans sa métaphysique, à la place qu'elles occupent dans la pensée de Leibniz mais les deux modèles sont concurrents. Leibniz semble penser les mondes sur le modèles des idées et donc comme des entités abstraites.

Il y a en Dieu la puissance, qui est la source de tout, *puis* la connaissance, qui contient le détail des idées, et enfin la volonté, qui fait les changements ou productions selon le principe du meilleur. (Leibniz, *Monadologie* §48, Je souligne)

Le « puis » dans la citation est essentiel. La puissance de Dieu est

logiquement première et s'exprime sous la forme d'idées permettant de la connaître. La connaissance de la puissance infinie est une connaissance de soi par Dieu qui en se connaissant connaît tout ce qu'il peut créer, tout le logiquement possible. Je vais laisser de côté la place qu'occupe le principe de raison ou le principe de simplicité. Dieu exprime sa puissance infinie non seulement en pensant cette puissance infinie mais surtout en créant le meilleur des mondes possibles. Le possible est alors ce que Dieu peut faire eu égard à sa puissance ne visant ni le plus simple ni le meilleur⁶. Les mondes possibles pourraient être des conjonctions de propositions comme nous l'avions vu plus haut (fondées sur l'essence des substances dirait Leibniz). Le théisme qui est un monothéisme pourrait ainsi suivre ce modèle, d'inspiration leibnizienne, d'une unique puissance infinie s'exprimant, dans l'entendement divin, sous forme de mondes possibles infiniment nombreux. Les mondes possibles ne peuvent, selon cette hypothèse, être concrets, ils sont uniquement abstraits à l'exception du monde actuel. À l'inverse, un monde (possible) pour le réaliste modal n'est pas une conjonction de propositions mais bien une somme d'entités concrètes et dans ce cas, il faut admettre le polythéisme extrême déjà mentionné.

L'opposition entre polythéisme et monothéisme est bien au cœur de la métaphysique des modalités. Si l'on part des omni-attributs divins que sont, entre autres puisqu'il y en a une infinité, l'omnipotence ou l'omniscience, seul le monothéisme est défendable et non le polythéisme. Supposons que deux êtres divins soient omnipotents et définissons l'omnipotence simplement comme la capacité à faire tout ce qui est possible en laissant les raffinements de la définition de côté (Geach, 1973/2010). Il faut ôter la possibilité pour les deux êtres divins de se limiter mutuellement car cette possibilité serait en contradiction avec l'omnipotence des êtres dit omnipotents. Or deux êtres peuvent se limiter s'ils n'agissent pas de manière coordonnée, l'action de l'un pouvant être incompatible avec l'action de l'autre. Pour éviter ce problème, il faudrait un principe supérieur de coordination qui ferait agir les deux êtres divins de manière nécessairement harmonieuse. Mais alors, pour ne pas perdre l'omnipotence par une limitation réciproque des deux êtres divins, il faut postuler une limite médiatisant l'action de chaque être divin, ce qui n'est qu'un nouveau moyen de limiter leur omnipotence. Deux êtres omnipotents ne peuvent apparemment pas coexister, s'il y a un être omnipotent, il n'y a qu'un seul être omnipotent.

⁶ Pour une présentation plus précise du concept de monde possible chez Leibniz, voir Adams (1994, p. 14-5).

Le polythéisme ne peut donc pas être un polythéisme de Dieux ayant toutes les perfections compossibles. Le polythéiste ne définit pas Dieu comme l'être parfait mais, plus naturellement si l'on peut dire, il définit les dieux comme des êtres supérieurs aux humains dotés de pouvoirs très importants mais sans atteindre la perfection. De tels êtres peuvent exister comme possibilités pour le théiste. Exister possiblement signifie seulement : si tel monde possible était actualisé, alors il y aurait tel dieu dans ce monde. Même dans un modèle abstractionniste, à la Leibniz, une telle affirmation a un sens. Dans le monde actuel qui est unique, le théiste ne reconnaît pas l'existence de ces dieux, peut-être pour des raisons religieuses car ces dieux sont sources d'idolâtrie et détournent du culte à rendre au créateur, unique vrai Dieu. Par contre, il est possible que ces dieux existent, ils n'ont pas une définition contradictoire. S'il est possible qu'ils existent, alors ils sont mentionnés dans des propositions formant, par conjonction avec d'autres propositions, des mondes possibles abstraits et sans actualisation. Ces mondes, le seul et unique Dieu ne les a pas créés mais il aurait pu le faire puisque tous les mondes possibles sont actualisables. À moins que Dieu ait aussi créé des êtres divins ou proches de sa divinité, peut-être que certains de ces dieux font partie du monde actuel.

Il se peut, comme je le pense personnellement, que le monde soit un énorme objet physique ; il se peut que certaines de ses parties soient des entéléchies, des esprits, des émanations, des divinités ou d'autres choses ignorées de la physique. (Lewis, 1986/2007, p. 15)

Lewis ne dit pas que les entéléchies sont réelles mais, encore une fois, qu'elles sont possibles. Il peut exister dans notre monde des êtres tels les dieux épicuriens vivant bienheureux loin des préoccupations humaines. Le naturaliste qu'est Lewis n'inclura pas dans l'ontologie de ce monde des êtres divins interventionnistes, perturbant ou encourageant les projets humains. Par contre, il pourrait quand-même exister loin de notre portion d'univers, des êtres aux capacités bien supérieures aux nôtres. Laissons-là cette question mais reconnaissons que puisque la notion d'un être divin imparfait ne contient pas de contradiction interne, il faut en conclure alors que selon le théiste, ce sont des êtres possibles peut-être créés au sens d'actualisés par Dieu, même si c'est assez improbable. Mais il faut aussi en conclure que pour le réaliste modal, ces êtres existent dans des mondes et même que ces dieux ont des pouvoirs créateurs. Ils ne créent pas tous les mondes comme le Dieu du théisme mais peuvent exercer leurs pouvoirs créateurs sur des parties du monde qu'ils occupent.

Nous ne faisons pas les mondes nous-mêmes. Il peut arriver qu'une partie d'un monde en produise d'autres, comme nous le faisons, et comme des dieux et des démiurges alter-mondains le font à une plus grande échelle. (Lewis, 1986/2007, p. 18)

À nouveau, laissons-là le détail de telles spéculations. Lewis puisqu'il considère que tout le possible existe dans différents mondes, a bien les ressources pour défendre son polythéisme. Le problème qui va nous occuper maintenant est de comprendre pourquoi il est athée à propos de notre monde.

II. Le problème logique du mal

II. A. Les problèmes du mal

Délaissant une enquête sur les dieux et leur nature, Lewis a consacré beaucoup d'efforts pour analyser le Dieu du théisme et même plus précisément le Dieu chrétien. Ainsi, il laisse de côté son réalisme modal pour mieux interroger les croyances religieuses de notre monde et des habitants du monde qui adoptent le monothéisme. Néanmoins, il n'abandonne pas la défense du naturalisme bien qu'il n'en fasse pas un préalable à ses critiques du théisme.

Lewis pourrait refuser le théisme à cause de son incompatibilité avec le réalisme modal puisqu'un créateur de tous les mondes ne peut pas exister. Un tel argument très indirect, Lewis serait athée car il est réaliste modal, serait pragmatiquement peu convaincant et donc n'affecterait pas vraiment les croyances religieuses. Un croyant pourrait répondre qu'en comparant la crédibilité de la croyance au réalisme modal et de la croyance en Dieu, la première manque de support ou est peu ancrée en lui et donc ne peut suffire à lui faire rejeter sa croyance en Dieu. D'où l'importance du problème du mal qui vise directement le contenu de croyances théistes à propos de notre monde, en laissant de côté les divinités des autres mondes, et qui vise aussi l'attitude du croyant tenant pour vrais certains contenus de croyance, comme on le verra dans la section III. Si l'on tient compte du mal existant dans notre monde, il faut reconnaître qu'il est impossible qu'un Dieu parfaitement bon et tout-puissant ait créé ce monde, ce qui suppose d'évaluer la valeur morale de l'attitude de tenir pour vrai le théisme. Ce point est développé principalement dans « Evil for Freedom's Sake » (Lewis, 1993/2000).

La nature du mal incriminé change la teneur des arguments du mal. Classiquement, le mal naturel n'ayant pas de cause humaine est distingué du

mal moral dont un ou plusieurs êtres humains sont responsables, mais il faut affiner cette différence. Il peut exister des injustices naturelles si par exemple, on compare le sort d'un enfant très gravement malade et d'un enfant en bonne santé. Une injustice d'origine naturelle ou humaine ne provoque pas forcément une souffrance physique atroce mais pose question sur les vertus du responsable et donc du créateur du monde si des injustices n'ont pas d'origine humaine. Une souffrance gratuite, sans raison apparente, sans utilité apparente, paraît détruire la personne qui la subit sans servir aucun progrès pour elle ou ses proches. Une souffrance utile peut aussi ne pas apparaître comme le moyen nécessaire et donc se révéler être un moyen pervers pour accomplir un but que des moyens plus justes ou plus humains auraient tout aussi bien permis d'atteindre. Les maux sont donc divers et pour formuler un argument du mal, il faut préciser ce qui dans la cohorte de ces maux est source de problème. Pour simplifier, on distinguera le mal en général, le fait qu'il y a du mal dans le monde, et des maux particuliers et même particulièrement horribles qui n'auraient jamais existé si Dieu existait.

Il existe plusieurs formes d'arguments du mal contre l'existence de Dieu. On peut développer des arguments inductifs qui sur la base du mal constaté de telle ou telle nature, font conclure que Dieu n'existe probablement ou certainement pas. Il y a des arguments logiques qui à partir de caractéristiques de Dieu et de l'existence indubitable du mal ou de tel type de mal concluent qu'il est impossible que Dieu existe. Lewis propose un nouvel argument logique du mal contre l'existence de Dieu mais cet argument repose sur le mal commis par Dieu et non sur le mal constaté. Par « mal commis par Dieu », il ne faut pas entendre un mal que l'on saurait être commis par un Dieu dont on saurait qu'il existe. Ici, le raisonnement est plus hypothétique : si Dieu existait tel que le décrivent les théistes et plus généralement des croyants monothéistes, alors il faudrait lui imputer tel mal, ce qui est incompatible avec sa perfection, donc Dieu, où plus précisément le Dieu parfait auquel disent croire les théistes, n'existe pas.

Le problème logique du mal a été exposé par Mackie (1955/2010). Dieu est parfaitement bon et tout-puissant. Il peut faire tout ce qui est possible, il ne veut faire que ce qui est bon ou le meilleur, il semble qu'un monde sans mal ou avec une quantité bien inférieure serait meilleur et aurait dû être voulu par Dieu. Par conséquent, puisqu'il peut faire ce qu'il veut, ce monde meilleur devrait être le nôtre. Or, ce monde n'est pas celui dans lequel nous vivons. Dieu n'existe donc pas. À partir de la prise en compte conjointe du mal injuste et sans raison et de certains attributs traditionnels de Dieu, on constate l'impossibilité logique d'une coexistence de Dieu et du mal.

À propos du mal moral, Plantinga est parfois supposé avoir donné une réponse définitive à ce problème logique, il aurait ainsi déplacé la réflexion vers la discussion des arguments inductifs. La solution de Plantinga repose sur une hypothèse qui doit être ajoutée à la présentation des attributs divins et du mal injuste et gratuit. Le cœur de l'argument logique est qu'il est possible que Dieu ait créé un monde sans mal ou au moins sans mal injuste ou bien encore avec une diminution radicale de la quantité de mal et la disparition de son horreur. Cette prémisse permet de conclure que Dieu pouvait empêcher le mal et que comme il est par définition bon, s'il existait, il aurait aussi voulu le faire, ce qui devrait se manifester dans ce monde. Plantinga conteste cette possibilité. Son argument consiste essentiellement à montrer qu'il est possible que Dieu n'ait pas pu créer un monde comportant moins de mal injuste voire pas de mal du tout. Pour cela, il ajoute une prémisse qui fait référence à la liberté morale marquée par le choix du mal, d'où le label *Free-will defense* servant à désigner ce type de stratégie défensive théiste.

Un monde qui contient des créatures douées d'une liberté significative (et qui accomplissent librement plus d'actions bonnes que d'actions mauvaises) a plus de valeur, toutes choses égales par ailleurs, qu'un monde qui ne contient aucune créature libre. Or Dieu peut créer des créatures libres mais Il ne peut pas *causer* ni *déterminer* qu'elles ne fassent que ce qui est bien. Car s'Il le fait, alors elle n'ont en fait pas une liberté significative ; elles ne font pas ce qui est bien *librement*. Par conséquent, pour créer des créatures capables de *bien moral*, Il doit créer des créatures capables de mal moral ; et Il ne peut donner à ces créatures la liberté d'accomplir un mal tout en les empêchant de le faire. (Plantinga, 1974/2010, p. 255 [traduction modifiée])

Ce qui est important dans l'argument de Plantinga se situe à deux niveaux : 1) un monde où la liberté significative existe a une valeur supérieure à un monde où la liberté significative n'existe pas, 2) il est impossible (pour Dieu) de créer un monde qui a une valeur morale ce qui suppose des êtres ayant une liberté significative et qui ne contiendrait aucun mal, ici il s'agit bien du mal injuste ou particulièrement horrible, celui qui ne paraît justifié par rien. C'est une impossibilité logique qui ne limite pas la toute-puissance divine puisque Dieu ne fait que ce qui est possible. Dieu n'a jamais eu le choix entre créer un monde comme le nôtre et créer un monde où des créatures libres comme nous (ou nous ressemblant) ne font pas de mal. Dieu a le choix entre des mondes possibles mais le monde comportant

des êtres ayant une liberté significative et ne comportant aucun mal injuste n'existe pas nous dit Plantinga.

Contre Plantinga, on pourrait avoir l'impression totalement inverse : Dieu peut parfaitement faire un monde où la liberté n'est utilisée que pour faire de bons choix. En réalité, l'argument de Plantinga repose sur l'hypothèse qu'il est possible de concevoir une situation de déprivation transmondaine, une déprivation des créatures libres dans tous les mondes et qui fait que toutes vont choisir librement de faire le mal à un moment ou un autre. Pour cela, il suffit de remarquer qu'il est possible que les créatures soient libres et en même temps qu'il y ait toujours au moins une action mauvaise pour chaque créature, c'est-à-dire qu'elle fait librement le mal. Dieu n'en est pas responsable, il ne produit pas le mal mais le bien qu'est la liberté, par contre dans ce monde qui contient ce grand bien qu'est la liberté, Dieu ne peut empêcher le choix du mal. Si toute personne souffre de déprivation transmondaine, alors il n'est pas au pouvoir de Dieu de faire que ces personnes soient libres et en même ne fassent jamais le mal (Plantinga, 1974/2010, 273-8). Or si la liberté fait la valeur morale d'un monde, fait qu'il y a du bien, alors pour créer un monde où il y a du bien, Dieu doit créer un monde où il y a aussi du mal gratuit.

Plantinga ne prouve pas que cette déprivation existe. Il lui suffit de dire qu'une telle situation est possible et que cette situation n'a pas été exclue dans la formulation de l'argument logique du mal. Il est donc parfaitement légitime d'ajouter une prémisse qui dirait que toutes les créatures libres souffrent de déprivation transmondaine. La responsabilité du mal moral repose donc sur ces créatures dépravées. Mais le mal naturel particulièrement injuste, par exemple la souffrance d'une biche prise dans un feu de forêt avant même que des créatures libres n'existent, n'est pas expliquée puisqu'aucun agent humain n'est la cause de ce mal. Le théiste pourra alors invoquer l'existence de créatures libres, des anges par exemple, qui souffrent elles aussi de déprivation transmondaine ; leur révolte serait la cause du désordre de la nature. Pour contrer l'argument logique, il importe peu que cette hypothèse soit plausible⁷, Plantinga n'avait qu'à proposer une prémisse supplémentaire qui bloque la conclusion affirmant l'incompatibilité logique entre l'existence d'un Dieu bon et tout-puissant et l'existence du mal. Certains y ont vu une réfutation définitive de l'argument logique du mal, mais Lewis a contesté ce point.

⁷ Par contre, du point de vue de l'acceptation par des athées ou des sceptiques de cette réponse comme réponse s'opposant à l'impression que le mal et Dieu sont incompatibles, on peut s'interroger sur son efficacité. Voir ci-dessous l'idée de théodicée spéculative avancée par Lewis.

II. B. Défense et théodicée

Si l'argumentation de Plantinga est formellement bien menée, elle peut paraître décevante et dialectiquement peu efficace, surtout pour quelqu'un qui n'accorde pas facilement de crédit à l'existence d'anges libres et sources des maux naturels de notre monde. Un tel scepticisme repose néanmoins sur une attente trop forte quant à la nature de la réponse à donner à l'objection logique du mal. L'hypothèse d'une dépravation transmondaine n'est pas nécessairement une hypothèse dont le théiste soutient la vérité mais seulement une hypothèse sur les raisons possibles que Dieu pourrait avoir de créer le monde. La défense est donc seulement une parade de l'argument logique qui introduit une nouvelle proposition dans l'ensemble des affirmations de l'argument logique contre l'existence de Dieu. Cet ajout permet seulement de lever l'accusation d'incompatibilité entre Dieu et le mal, il n'a pas prétention à donner la vraie raison de l'existence du mal dans un monde créé par Dieu.

Il existe une différence significative entre la théodicée par le libre-arbitre et la défense par le libre-arbitre. Cette dernière est suffisante (si elle est couronnée de succès) pour montrer qu'un ensemble A [de propositions] est consistant ; en ce sens, la théodicée par le libre-arbitre va au-delà de ce qui est requis. D'un autre côté, une théodicée par le libre-arbitre serait bien plus satisfaisante, si l'on pouvait y réussir. Il ne fait aucun doute que le théiste préférerait savoir quelle *est* la raison pour Dieu de permettre le mal plutôt que de savoir simplement qu'il est possible que Dieu ait une bonne raison. Mais dans le présent contexte (qui est d'enquêter sur la consistance de l'ensemble A), la défense est tout ce dont on a besoin. Bien sûr, ni une défense, ni une théodicée ne donne un quelconque indice en ce qui concerne les raisons que Dieu a de permettre un mal *particulier* – la mort ou la souffrance d'un proche par exemple. (Plantinga, 1974, p. 28)

Une théodicée s'engage sur la vérité de la proposition qui décrit la raison qu'aurait Dieu de créer un tel monde et d'y autoriser le mal tel que nous le connaissons. La volonté et les raisons d'agir de Dieu seraient alors connues avec précision ce qui peut sembler exagéré, surtout si le philosophe n'invoque pas à ce stade de révélation particulière sur les desseins de Dieu. Plus modestement mais tout aussi efficacement du point de vue logique, la défense consiste à produire une hypothèse sur les raisons que Dieu a de

permettre le mal. C'est une raison que l'on dit possible sans affirmer qu'elle est vraie, ni même qu'elle est plausible.

Lewis fait une remarque importante à propos des défenses qui ne visent que la possibilité logique sans prendre en compte la plausibilité (Lewis, 1993/2000, p. 101). Si la possibilité suffit on peut facilement produire une défense sans passer par les complexités de la défense de Dieu par le libre-arbitre. Il suffit de poser l'hypothèse que Dieu veut distribuer des biens comme « l'amour, la joie, le savoir, la vigueur, le désespoir, la malice, la trahison, la torture ... ». Ceci explique que Dieu pour faire le bien produise un monde où il y a tant de souffrances. On répliquera immédiatement que le jugement moral qui intègre par exemple la torture dans les biens est faux. Mais qu'il soit faux n'implique pas qu'il ne puisse pas être vrai. Rien n'indique que « la torture est un mal » soit *nécessairement* vrai. C'est une position métaphysique substantielle qu'il n'est pas nécessaire d'assumer dans une défense qui se contenterait de la possibilité logique qui est bien plus large que la plausibilité ou la possibilité épistémique. Lewis paraîtrait ainsi faire peu de cas de l'idée régulatrice de perfection absolue ou infinie qui est généralement associée à celle de Dieu puisque nous avons déjà vu qu'il admettait la possibilité de dieux imparfaits dans d'autres mondes. Les théistes suivant la stratégie de Plantinga pourraient répliquer que Dieu ne peut être cet être moralement imparfait que propose Lewis pour sa défense. On voit donc qu'une défense bien que n'ayant à suivre que des contraintes logiques, est aussi guidée par une conception de Dieu qui cherche à être compatible avec des croyances religieuses courantes.

Lewis examine alors une position intermédiaire qui n'est ni une simple défense proposant une possibilité logique, ni une connaissance de l'esprit de Dieu nécessaire pour une théodicée. « Une défense est trop facile ; connaître l'esprit de Dieu est trop difficile » dit Lewis (1993/2000, 105). Ce dernier va exposer et critiquer ce qu'il nomme une théodicée spéculative. Une telle théodicée est à la fois hypothétique puisqu'elle ne prétend pas être la vraie raison que Dieu aurait de permettre le mal, et elle est aussi plausible notamment pour un chrétien et plus généralement un théiste. Ce que Lewis nomme une théodicée spéculative serait donc très proche de ce que Peter van Inwagen nomme une défense même si Van Inwagen (2006, p. 30) présente sa défense sous la forme d'une histoire expliquant la genèse du mal :

Une « défense » au sens faible où le mot est utilisé est une histoire ayant une cohérence interne et selon laquelle Dieu et le mal

existent tous les deux. Parfois, deux autres conditions sont ajoutées : le mal dans l'histoire doit être équivalent en quantité et en qualité à celui que nous observons dans le monde actuel, et l'histoire ne doit contenir aucun élément que nous aurions de bonnes raisons, scientifiques et historiques, de tenir pour faux. Une théodicée est une histoire qui a les mêmes caractéristiques internes qu'une défense, mais le promoteur de la théodicée, la personne qui raconte l'histoire, la présente comme vraie ou au moins comme très plausible.

II. C. La liberté significative

Une théodicée (spéculative) du libre-arbitre repose sur la valorisation de la liberté associée à l'affirmation que la liberté qui est un très grand bien ne peut pas exister sans l'existence de nombreux maux.

La liberté significative peut d'abord être définie comme une liberté de faire ou non une action ayant une valeur morale significative, pouvant être bonne ou mauvaise et pas seulement neutre moralement. Mais, précise Lewis (1993/2000, p. 107), des actions peuvent avoir une valeur morale sans pour autant produire un effet mauvais sur autrui, par exemple un blasphème dit dans son cœur ou un blasphème qui n'affecte pas ceux qui l'entendent pourrait être considéré, par un théiste, comme une action mauvaise sans pour autant nuire à autrui. Il importe donc de préciser que l'action morale doit avoir des conséquences graves sur autrui.

Il ne faut pourtant pas en conclure que l'argument de Lewis est conséquentialiste et d'ailleurs Lewis n'est pas conséquentialiste en matière d'éthique, il refuse l'idée d'une balance du bien et du mal dans laquelle le mal serait compensé par des effets bons ou plus généralement, il refuse que l'utilité puisse suffire à évaluer une action.

Ce n'est pas une chose facile à accepter que l'étrange doctrine selon laquelle rien n'est important pour savoir ce qui doit être fait à l'exception de la balance totale du bien et du mal – selon laquelle n'importe quelle sorte ou quantité de mal peut être neutralisée, comme s'il n'avait jamais existé, par un bien contraire suffisant – et selon laquelle le bien et le mal mis en balance pourraient être totalement déliés, comme lorsque le mal que je fais est annulé par la gentillesse d'un martien ou autre. (Lewis, 1978/2000, p. 34)

Ce refus du conséquentialisme extrême que constituerait un utilitarisme radical est important non seulement pour la théorie morale mais aussi pour la théodicée. La relativisation du mal par rapport à des biens

indépendants, sans lien avec ce mal particulier, ne peut être acceptée moralement. Si une souffrance particulière, horrible et gratuite, est liée à un bien général très grand comme l'existence de la liberté en général, sans que tel acte libre de grand valeur soit lié à la souffrance en question, alors ce bien qu'est l'existence de la liberté en général ne peut rendre bonne la situation totale constituée du mal particulier et du bien général. Le théiste ne peut utiliser un argument utilitariste pour relativiser le mal.

La liberté est donc significative par ses conséquences même si l'évaluation morale des actions de Dieu ne peut se faire simplement grâce à une balance entre bien et mal dans le monde qu'il est censé avoir créé. D'ailleurs, ce ne peut pas être non plus le mal ou le bien intrinsèque d'une action qui importe pour définir la liberté significative puisqu'un Dieu omnipotent pourrait empêcher toute conséquence mauvaise d'une action potentiellement mauvaise. Ainsi, l'intention de tuer pourrait ne pas produire de meurtre si Dieu empêchait ses effets. Nous aurions un cas d'intention mauvaise sans efficacité et pour Lewis, une telle liberté ne serait pas significative bien que relevant déjà de l'évaluation morale.

La liberté significative suppose non seulement des conséquences graves mais aussi le choix, elle est un libre-arbitre qui est décrit comme incompatible avec le déterminisme. Ce choix prend même une dimension tragique puisqu'il est un choix entre le bien et le mal, pour le dire vite, tout aussi bien qu'un choix entre des biens incompatibles, ce qui oblige à renoncer à la réalisation de biens reconnus comme tels.

Ma propre conviction [est] que les valeurs sont diverses et incommensurables et en conflit de telle sorte que même Dieu ne pourrait pas poursuivre certaines sans en trahir d'autres. (Lewis, 1993/2000, p. 103)

Cette affirmation n'est pas sans rappeler la situation de dilemme entre les idéaux décrite par Putnam.

Nous sommes d'accord avec Aristote pour dire que différentes conceptions de l'épanouissement humain sont appropriées à différents individus avec des conceptions différentes, mais nous allons plus loin et nous disons que même dans un monde idéal il existerait une diversité de constitutions, que la diversité fait partie de l'idéal lui-même. Et il nous semble qu'il existe un certain degré de tension tragique entre les idéaux, car l'accomplissement de certains idéaux en exclut d'autres. (Putnam, 1981/1984, p. 166-167)

La liberté significative pourrait donc être décrite en montrant que le libre-arbitre comporte des niveaux différents comme le propose Swinburne. La liberté significative correspond alors à un libre-arbitre vraiment décisif.

J'appellerai le libre-arbitre impliquant un choix entre le bien et le mal « libre-arbitre décisif », et si l'injustice est aussi une possibilité, « un libre-arbitre vraiment décisif » par contraste avec un « libre-arbitre non décisif » pour lequel le choix est seulement entre des biens alternatifs (et si les biens sont des biens équivalents, « libre-arbitre très peu décisif »). (Swinburne, 1998, p. 84-5)

II. D. Le lien entre liberté et mal est-il nécessaire ?

Lewis conteste les théodicées par le libre-arbitre en montrant que l'existence de la liberté significative n'implique pas nécessairement le mal. Si pour avoir une liberté significative, un être humain doit nécessairement avoir le choix entre le bien et le mal, ceci ne signifie pas que nécessairement le mal découlera de l'usage de la liberté. Apparemment, Dieu ne peut pas intervenir pour prévenir tout mal car ce serait introduire une détermination de la liberté. Or, les promoteurs des théodicées assument en général l'incompatibilité du déterminisme et de la liberté significative. Si Dieu fait les êtres humains de telle sorte que nécessairement ils choisissent le bien quand ils ont le choix entre le bien et le mal, alors il n'y a en réalité pas de liberté significative, le mal n'étant jamais une véritable option, une véritable possibilité alternative. Comme nous l'avons vu et comme le dit Plantinga, Dieu doit faire face à une « contrainte » logique : liberté significative et mal pourraient ne pas être séparés.

Lewis souligne que si l'on en reste à ce niveau de précision, Dieu qui ne peut contrôler les choix, apparaît comme un joueur qui, étant donné la quantité de mal dans notre monde, a perdu son pari : donner la liberté comme un bien plus grand que le mal que les êtres humains risquent d'engendrer par leurs choix. Le pari est immoral car le risque était sûrement trop important et le résultat est terrifiant. Même si l'on admet que la liberté significative est un bien important, sa présence dans le monde ne suffit pas à contrebalancer les maux de ce même monde.

Pour éviter le Dieu parieur et immoral, il faut à la fois défendre l'existence de la liberté significative sans détermination divine et la prescience divine du résultat des choix humains⁸. La théodicée doit

⁸ Dans une lettre à Michael Tooley du 20 juillet 2000 (cité dans Stephanie Lewis 2005), Lewis reconnaît qu'il suffirait de nier que Dieu soit omnipotent pour résoudre le problème

expliquer comment Dieu peut connaître « à l'avance »⁹ les effets de l'usage de la liberté et sur la base de cette connaissance, comment il choisit, sans parier, de créer le monde que nous connaissons et qui paraît comporter tant de mal.

On nomme traditionnellement la connaissance par Dieu des usages et conséquences du libre-arbitre, science moyenne¹⁰ qui est la connaissance des conditionnels de la liberté. Un conditionnel de la liberté a la forme suivante : si la personne P était dans la situation S, alors P ferait librement l'action A. Si Dieu crée un monde où la situation S est réalisée, alors P fait librement A. La liberté de P n'est pas affectée et Dieu a créé le monde en toute connaissance de cause, sans faire de pari. Lewis imagine alors que, par sa science moyenne, Dieu a la possibilité de prévenir le mal en sélectionnant les conditionnels de la liberté dont le conséquent est bon et en empêchant la liberté maligne de s'exprimer si le conséquent est mauvais. Les créatures n'auraient pas de liberté à chaque occasion mais seulement dans des situations où le conséquent mentionne une action bonne. Néanmoins, à chaque occasion de bien agir, ces créatures sont dans une situation d'authentique liberté significative.

Un monde choisi par Dieu où la liberté n'existe que dans les situations où chaque créature libre use bien de son libre-arbitre fait exception à l'universalité de la dépravation transmondaine et donc rend caduque l'hypothèse de la dépravation transmondaine invoquée par Plantinga pour contrer l'argument logique du mal. Un promoteur de la théodicée par le libre-arbitre pourrait répondre en disant que quand Dieu retire la liberté un jour à une personne pour éviter un choix libre du mal, cela ne fait que reculer le moment où elle fera le mal. La dépravation serait ajournée mais jamais détruite. Cette hypothèse d'une dépravation impossible à éradiquer mais qui serait seulement ajournée est cohérente, elle donne une possibilité suffisante pour une défense mais reste encore très loin d'une théodicée. L'objection qui consiste à proposer l'hypothèse d'un Dieu

du mal. Dieu ne pouvant faire toujours ce qu'il veut ne peut pas éviter que les êtres humains fassent le mal, même le pire. Mais Lewis ajoute aussitôt qu'une telle idée ne correspond pas à la tradition religieuse et n'est donc pas dans le champ de son étude qui examine les croyances religieuses communes.

⁹ Si Dieu est éternel, toute formulation temporelle le concernant n'est qu'analogique. Dieu ne sait pas à l'avance à proprement parler, il sait de toute éternité.

¹⁰ La connaissance de Dieu aurait trois niveaux, qui ne s'enchainent pas temporellement mais sont éternellement présents en lui. Premièrement, Dieu connaît par science naturelle les vérités nécessaires, celles constituant des mondes déterministes. Deuxièmement, Dieu connaît par science moyenne les conditionnels de la liberté, ce que feraient des êtres libres dans telle et telle situation, c'est sa science moyenne. Troisièmement, Dieu connaît par science libre ce qui résultera de sa décision libre de créer tel monde plutôt que tel autre. Sur la prescience divine, voir Michon (2004, notamment chap. VIII)

omnipotent, prescient et bon avec une capacité à distribuer sélectivement la liberté paraît plus plausible que l'hypothèse de la dépravation où le mal ne peut qu'être ajourné mais jamais éradiqué.

L'objection de Lewis relativise l'importance de la liberté de deux manières. D'une part, la liberté ne paraît plus être un bien suffisant pour compenser tout le mal existant ; d'autre part, la liberté est intermittente et n'est donc pas notre nature profonde présente dans chacun de nos choix ou au moins dans chacun de nos choix importants, comme si la liberté pouvait ne pas être notre condition.

II. E. La valeur de la liberté

Lewis reconnaît sans difficulté que la liberté significative est une valeur et un bien mais elle ne peut pas être une valeur effaçant toute autre considération et relativisant par sa simple présence dans un monde le mal qu'elle entraîne dans ce monde.

Dans les théodicées par le libre-arbitre, la liberté est sinon une valeur absolue au moins un bien des plus importants, même si d'autres valeurs et diverses vertus sont sûrement plus importantes encore pour un théiste. La liberté significative a, pour un théiste, une valeur importante parce qu'elle est une caractéristique essentielle des personnes rendant possible une relation d'amour entre Dieu et des êtres responsables et libres et rendant possible l'attitude morale. La liberté n'est pas en ce sens un moyen pour que Dieu puisse aimer authentiquement un être mais la condition nécessaire pour que Dieu ait la possibilité d'aimer authentiquement un être ayant une valeur morale. Dieu valoriserait la liberté comme indispensable pour toute relation d'amour et pour toute présence de valeur dans un monde et non comme un moyen de réaliser une fin.

Si l'on admet que ce raisonnement est le raisonnement supposé par les théodicées par le libre-arbitre, alors la valorisation de la liberté peut se comprendre en suivant la théorie de Lewis sur la valorisation (1989/2000). Valoriser, c'est désirer un désir dans des conditions idéales. La valorisation est donc un désir de second ordre qui, comme l'explique Frankfurt (1971), est l'expression de la personne. Si je valorise la liberté, je désire être le type de personnes qui désire la liberté et résiste à la lâcheté, à la servitude volontaire ou à ce que Pasolini appelait le fascisme¹¹. Les conditions idéales

¹¹ « L'Italie est en train de pourrir dans un bien-être qui est égoïsme, stupidité, inculture, commérage, moralisme, contrainte et conformisme : se prêter, d'une manière ou d'une autre à contribuer à cette pourriture, tel est aujourd'hui le fascisme. » (Pier Paolo Pasolini, *Vie nuove*, 6 septembre 1962)

du désir de désir doivent être mentionnées pour préciser que la personne est lucide sur son acte de valorisation. Ces conditions idéales ne font pourtant pas de la valorisation une valorisation d'un bien objectif, ce ne sont pas les conditions pour atteindre un bien préexistant à la valorisation qui ne serait rien d'autre qu'une reconnaissance du bien. Lewis reste subjectiviste et « subjectivisme » signifie ici que la valeur dépend des dispositions de celui qui valorise. Les conditions idéales font que le sujet doit être bien informé pour valoriser et non qu'il ait accès à une valeur objective.

En tant qu'objet de valorisation, la liberté est l'objet d'un désir de second ordre intrinsèque et non instrumental : la liberté est voulue pour elle-même sans être un moyen pour une fin supérieure. Néanmoins, encourager la valorisation de la liberté n'implique pas une valorisation de la liberté dans n'importe quelle situation, notamment si elle est mise en balance avec les maux qu'elle peut produire. Lewis se refuse à admettre que la valorisation de la liberté puisse excuser la permission divine du mal ou faire admettre que le mal peut être relativisé. Lewis avons-nous dit, refuse l'utilitarisme extrême et le conséquentialisme qui voudrait que l'existence de la liberté soit par elle-même capable de donner au monde une valeur positive en relativisant l'importance du mal injuste. Si l'on se souvient que Dieu aurait pu choisir de créer un monde où seules les situations donnant lieu à un choix libre du bien sont réalisées, on voit comment pour Lewis, les théodicées par le libre-arbitre échouent. La liberté significative est un bien, elle doit être valorisée. Pourtant, cela ne suffit pas à justifier la croyance qu'un Dieu ait choisi un monde où la liberté produisant tant de choix mauvais existe.

Après sa série d'objections, Lewis, manifestant en cela une remarquable conjonction de rigueur et de sensibilité indispensable pour l'examen des théodicées, ne peut que conclure au scandale que serait la non-intervention de Dieu au nom de la liberté humaine à préserver. Il le fait sous la forme imaginaire d'une réponse de Dieu à une prière d'un prisonnier du Goulag.

Non je ne te délivrerai pas. Car je me suis déterminé à ne pas le faire ; et j'ai pris une bonne résolution, car si je faisais autrement ton destin ne serait pas dans les mains de Staline ; et alors la liberté qu'à Staline de choisir entre le bien et le mal serait bien moins significative. (Lewis, 1993/2000, p. 108)

On pourrait considérer qu'il est un peu facile d'invoquer une situation horrible et de mettre en scène le silence de Dieu pour mieux contrer l'effort philosophique pour concevoir une défense plausible ou une théodicée spéculative. Il n'en est rien. Faisant suite au minutieux examen

des théodicées par le libre-arbitre, ce texte obéit à l'exigence de la bonne information indispensable pour une évaluation morale. En nous donnant une imagination précise et la plus complète possible d'un cas moral qui complète la longue chaîne des raisons abstraites, ce texte nous met dans une situation idéale de valorisation ou mieux d'évaluation (Lewis, 1989/2000, p. 77-82). Il permet de nous faire reconnaître que nous ne désirons pas la liberté d'une personne à n'importe quel prix. La liberté de Staline doit être valorisée pour que Staline ait le statut de personne morale et pourtant la réponse de Dieu imaginée par Lewis nous montre que nous ne désirons pas être en train de désirer la liberté de Staline dans n'importe quelle situation. Au contraire, nous désirons désirer une situation où la cruauté et l'arbitraire sont limités autant que possible. Or, nous savons par l'argument de Lewis que Dieu aurait pu créer un monde où seuls les choix libres du bien sont réalisés. Dans cette situation, nous ne serions donc même pas dans un cas de conflit de valeurs puisque nous semblons aisément choisir de valoriser l'absence de souffrance de la victime quitte à diminuer l'usage de sa liberté par Staline, selon le modèle du choix par Dieu des seuls conditionnels de la liberté où l'action est bonne.

Si Dieu existait, il aurait voulu un monde où la liberté ne produit pas les effets délétères que nous connaissons. Par conséquent, puisque Dieu peut ce qu'il veut, si Dieu existait, le monde serait meilleur qu'il est. Par *modustollens*, puisque le monde n'est évidemment pas meilleur qu'il l'est, il faut conclure que Dieu n'existe pas. Cette conclusion signifie qu'il est logiquement impossible que Dieu existe et que le monde soit tel qu'il est. On le voit, contrairement à ce que certains ont cru, l'argument logique du mal n'a pas été définitivement critiqué par Plantinga. Tel n'est pas le moindre mérite de Lewis que de réactiver la discussion sur ce problème si crucial pour nos existences et nos engagements religieux ou athées.

III. L'immoralité des doctrines religieuses ?

Le thème de l'immoralité des croyances religieuses semble avoir grandement préoccupé Lewis. L'épistémologie des croyances religieuses cherche à savoir si les croyances religieuses peuvent, pour certaines au moins, recevoir une justification positive par des arguments, ou au moins si elles peuvent recevoir une forme de légitimité sans avoir à passer un examen critique. Ainsi, on peut vouloir, comme le fait Swinburne (2004), présenter des arguments pour l'existence de Dieu ou pour la vérité du christianisme ou bien présenter comment le processus d'acquisition des croyances théistes et chrétiennes est probablement fiable à certaines

conditions, comme le fait Plantinga (2000). Lewis n'intervient pas ainsi dans le débat épistémologique. Il ne cherche pas à invalider ou à valider telle ou telle épistémologie de la croyance. Des raisons contingentes, sa mort trop tôt venue, expliquent peut-être qu'il ne soit pas intervenu de cette manière dans le débat, ou bien pensait-il que d'autres qu'il connaissait bien, tel Michael Tooley, s'en chargeaient déjà. L'approche des croyances religieuses que Lewis nous a laissée est plutôt une approche morale. Les croyances religieuses sont-elles acceptables moralement et ceux qui les ont, sont-ils moralement exempts de tout reproche ?

Dès l'argumentation contre les théodicées, on pouvait reconnaître que l'évaluation morale était cruciale. Je vais reprendre deux thèmes développés par Lewis à ce propos. La notion de rédemption chrétienne fait l'objet d'une défense très mesurée mais réelle, tandis que l'idée d'un jugement dernier donnant lieu à des punitions infinies – en Enfer – est par contre jugée immorale et si une croyance religieuse l'implique alors ceux qui ont cette croyance sont attachés à une idée profondément injuste et perverse.

III. A. La punition à la place d'autrui

Le traitement du thème chrétien de la rédemption se veut plutôt bienveillant de la part de Lewis (1997/2000) qui montre que la rédemption repose sur une conception de la peine qui pourrait paraître très injuste alors qu'en réalité, elle correspond aussi à certaines de nos intuitions morales.

La croyance chrétienne en la rédemption et au pardon repose sur un principe moral apparemment problématique. Les êtres humains étant pêcheurs devant Dieu, ils sont en dette à son égard et méritent, pour beaucoup sinon tous, la damnation. Ils ont reçu de Dieu une vie parfaite et le péché l'a dégradée. Or ils sont incapables d'assumer une peine capable de les réconcilier avec Dieu puisqu'ils ne peuvent offrir une compensation à la hauteur de la vie parfaite qu'ils ont détruite. Pour éviter cette impasse, le Christ qui est totalement innocent puisqu'il ne commet aucun mal, meurt pour les péchés humains. Il est donc puni en se substituant aux humains incapables d'offrir une compensation à Dieu (le Père). Le Christ est volontaire pour prendre sur lui la punition à la place des êtres humains pour mieux les libérer du péché et rendre ainsi possible la réconciliation de Dieu et de l'humanité¹².

¹² Je n'examine pas les possibles alternatives à cette interprétation du sacrifice du Christ cherchant à réconcilier les êtres humains avec Dieu. Sur ce point, voir Rea (2009).

Lewis montre qu'en un sens nous pouvons considérer la substitution pénale comme une sanction injuste et, en un autre sens, comme acceptable. Pour tester notre appréciation morale de ce type de situation, Lewis propose d'analyser une situation similaire à la rédemption christique, une situation où une personne est condamnée avec raison à une peine. Dans cette situation qui doit nous aider à examiner nos évaluations en situation idéale ainsi qu'il a déjà été expliqué, un ami innocent et volontaire se propose de subir la peine à la place du coupable. Est-il moralement acceptable que la première personne soit laissée sans peine parce que la seconde décide d'assumer ses responsabilités à sa place ?

Intuitivement, nous semblons nous opposer à une telle attitude : nous ne laisserions pas un cambrioleur ou un assassin être libéré si une personne se proposait de subir sa peine à la place du coupable. Cette intuition paraît se confirmer si l'on explore les fonctions de la punition qui semblent incompatibles avec la punition d'un innocent de substitution. Lewis énumère différentes fonctions possibles qui paraissent toutes confirmer l'intuition initiale selon laquelle c'est au coupable de subir une peine. Ces fonctions pourraient être : faire que le mal ne prospère pas, donner un signe de la réprobation sociale, réformer le caractère du coupable, l'empêcher de nuire à nouveau ou bien encore prévenir les mauvaises intentions de ses concitoyens. Reste la possibilité que la fonction d'une peine soit compensatoire. La victime demande une compensation et ne se soucie pas de la source de cette compensation, que cette source soit le coupable ou un innocent importerait peu au regard des effets bénéfiques de la compensation pour la victime.

Mais une telle substitution de la source de la compensation mène à une forme de justice très éloignée de notre conception habituelle. Il n'est pas certain que nous valoriserions une telle organisation pénale et donc la valeur morale de cette forme de compensation est probablement négative. Pour un meurtre, la victime ne peut plus attendre de compensation, elle est morte. Pour un vol, la compensation sous la forme par exemple d'une souffrance infligée à une personne non coupable, paraît loin de notre idée de justice. Fera-t-on souffrir un innocent pour que la victime ait sa compensation ? La conclusion de cet examen mis en regard des croyances chrétiennes semble mener à une variation contextuelle problématique : un chrétien ne croit pas en général à la punition infligée à un substitut et pourtant, au cœur même de sa croyance religieuse, il y a un événement où Dieu en la personne du Christ assume une peine à la place des êtres humains. Sans incohérence cependant, les chrétiens ne mélangent pas les contextes : le contexte théologique rend la peine par substitution moralement bonne et le contexte courant la rend

immorale.

Mais Lewis n'en reste pas là et n'incrimine pas les chrétiens puisqu'il s'inclut et nous inclut parmi les personnes qui ont deux idées contraires de la substitution pénale, ce que montre l'analyse de la substitution lors du paiement d'une amende élevée. Supposons qu'un ami se propose de payer une amende élevée pour une personne coupable. Il faut ne pas tenir compte des cas d'amende qui sont bénignes et se concentrer sur des amendes élevées pour tester notre évaluation dans un cas apparemment plus choquant et un peu plus proche de celui du sacrifice du Christ. Nous avons l'impression qu'une personne peut donner légitimement de l'argent à une autre pour l'aider à payer son amende ou qu'elle peut payer directement à sa place. Ceci paraît acceptable non seulement parce que nous ne savons pas comment empêcher une personne de payer plus ou moins directement l'amende d'une autre mais aussi parce que nous ne condamnons pas une telle pratique. Notre forme de vie ne s'oppose donc pas radicalement à la substitution pénale et pourtant il ne faut pas oublier que les premières analyses nous faisaient paraître injuste la peine par substitution. Lewis peut conclure que la croyance chrétienne n'est pas spécifiquement immorale, tout le monde, chrétiens et non-chrétiens, admet la légitimité de certaines peines par substitution bien qu'en général nous semblons nous y opposer.

Néanmoins, je ne suis pas sûr que l'argumentation de Lewis soit ici bien concluante. La comparaison du sacrifice du Christ et d'une amende élevée est très vague. Que cela soit un effort important de payer une amende élevée pour un autre est une chose, c'en est une autre de sacrifier sa vie alors que l'on est parfaitement innocent. Si Lewis avait voulu véritablement décrire une situation idéale d'évaluation comparable à celle qui est requise pour évaluer la croyance chrétienne en la rédemption, il aurait dû nous montrer qu'un sacrifice d'un innocent volontaire à la place d'un coupable est une forme moralement acceptable de peine par substitution. Une analyse aussi de l'attitude du coupable, qui doit par exemple s'engager à changer ou demander le pardon de la victime, serait nécessaire pour évaluer correctement la valeur morale de la rédemption au sens chrétien. Le texte de Lewis sur la substitution pénale est donc au mieux le commencement d'une étude permettant d'évaluer lucidement la valeur morale d'une croyance chrétienne fondamentale.

III. B. L'argument négligé du mal divin

Le texte posthume qu'est « Divine Evil »¹³ est d'une toute autre ampleur et propose une défense de l'athéisme grâce à une remise en cause d'une thèse centrale des religions monothéistes. Il développe ce que Lewis nomme un argument négligé du mal divin. Comme il le dit dans une lettre à Michael Tooley, l'argument contre l'existence de Dieu s'appuyant sur le mal que ferait Dieu s'il existait est un argument insuffisamment mis en avant par les athées.

J'en suis venu à penser que l'argument très débattu du mal sur lequel nous avons tous deux écrit est à mettre au second plan et que le *vrai* problème du mal (pour les Chrétiens) se situe ailleurs. (Lettre du 20 juillet 2000 de David Lewis à Michael Tooley, cité par Stephanie Lewis, 2015)

En étudiant les théodicées du libre-arbitre, Lewis s'était concentré sur le mal permis par Dieu. Mais il y a un mal plus grave, celui que Dieu commet. Encore une fois, Lewis étant athée, il ne s'agit pas pour lui d'attribuer à un être existant des actions mauvaises mais d'identifier dans les textes religieux ou dans les doctrines religieuses des affirmations qui obligent à conclure que Dieu est mauvais¹⁴. Lewis se concentre sur la théorie de l'Enfer pour voir si elle est consistante avec la croyance religieuse que Dieu est parfaitement bon.

La damnation éternelle est un bon exemple d'actions divines, ici une punition, qui par sa durée infinie et son intensité dépassant les souffrances connues paraît relever de la cruauté et non de l'amour infini ou de la bonté divine. Si une personne adhère à la possibilité d'une damnation éternelle faite de souffrances, il est impossible pour elle de conserver de manière cohérente un principe moral pourtant essentiel : la proportion de la peine et du crime. Même le pire crime, même s'il est répété, ne peut être proportionné à une punition infinie car une somme finie de crimes finis commis par un être fini ne peut être punie de manière juste que si la punition a aussi ses limites. Si Dieu punit par damnation éternelle alors il commet

¹³ Cet article a été rédigé par Philip Kitcher après la mort de Lewis, sur la base de notes détaillées et du souvenir des discussions avec Lewis.

¹⁴ Un volume entier de philosophie analytique de la religion a été consacré à cette question des passages difficiles de la Bible et plus généralement au problème des croyances immorales à propos des actions divines, voir Bergmann, Murray et Rea (2011).

une injustice, et si certains croient que Dieu punit par damnation éternelle, alors ils admettent que celui qu'ils vénèrent comme l'être absolument parfait est en réalité un être perpétrant des actions moralement mauvaises. Le croyant ne peut affirmer qu'il n'y a aucun problème moral à croire que Dieu punit ainsi car alors il abandonnerait non seulement une croyance morale liée à la proportionnalité de la peine juste mais aussi l'idée que Dieu est parfaitement bon.

Une solution simple paraît pourtant s'offrir aux croyants. Il leur suffit de ne plus croire que Dieu punit par damnation éternelle et donc de réviser leur croyance. C'est semble-t-il ce que font nombre de nos contemporains qui croient plus difficilement à l'Enfer qu'au Paradis, et qui n'adhèrent pas très facilement à la possibilité que des êtres humains soient condamnés à souffrir éternellement. Mais, cette solution n'est pas si facile à adopter souligne Lewis car la Bible (comme d'autres textes religieux) attribue à Dieu une volonté d'infliger une peine infinie à certains non-croyants ou à certains pécheurs : l'Enfer ne se videra pas de sitôt. Il faudrait donc en conclure que le Dieu de la Bible n'est pas juste mais mauvais ou que le Dieu de la Bible n'est pas le Dieu du théisme qui est pourtant censé être l'explication du noyau métaphysique de la croyance religieuse monothéiste.

L'examen des stratégies défensives des croyants ne peut en rester là, les croyants ne sont pas tous des fanatiques pratiquant l'interprétation littérale des textes religieux. La stratégie la plus intelligente pour répondre à l'objection qu'il y a des textes religieux immoraux consiste à demander une interprétation non littérale des passages sur l'Enfer que l'on trouve dans la Bible (ou le Coran) et qui annoncent une punition infinie. Ainsi, la punition ne sera pas réduite à la souffrance par le feu même si l'image du feu est constamment présente. L'interprétation non littérale permet de conserver l'autorité du texte inspiré à son ou ses auteurs par une révélation divine et elle permet aussi de tenter une conciliation entre la croyance morale à propos de la proportionnalité de la justice et les affirmations concernant l'Enfer. Cette interprétation des textes sur l'Enfer semble devoir être guidée par nos convictions morales car elle doit permettre de faire se correspondre la représentation de Dieu comme être parfait et les textes religieux sur l'Enfer. D'ailleurs, cette lecture intelligente est une vénérable tradition aussi bien religieuse que philosophique. Socrate tout en conservant la croyance traditionnelle au divin n'adhérait qu'à des idées morales à propos des dieux.

Dans son article, Lewis imagine différentes lectures non littérales des textes sur la punition divine afin de voir s'il est possible d'exempter Dieu de l'accusation d'injustice. Mais une contrainte s'impose pour cette

herméneutique : la punition est dite être un supplice et l'interprétation doit donner une conception du supplice qui évite l'injustice associée à la peine infinie tout en ne perdant pas de vue qu'il s'agit bel et bien d'une souffrance.

Pour paraître moins injuste, le jugement dernier pourrait être interprété de telle sorte que Dieu ne soit plus véritablement responsable de la punition infligée, ce qui permettrait de conserver l'hypothèse d'une punition infinie sans la rendre injuste. La peine ne serait pas une peine infligée par Dieu mais une peine infligée par Dieu en réponse au refus de Dieu, refus choisi et assumé par un être humain. Il faut, remarque Lewis, que ce refus soit lucide pour que la condamnation soit juste, or cela paraît impossible dans le cas du refus de Dieu. En ce monde, le choix n'est pas complètement lucide, nous manquons en général d'informations sur l'existence de Dieu, sur ce qu'il faut faire ou non. Mais la réflexion théologique ou philosophique n'a-t-elle pas pour fonction d'éclairer nos choix concernant des matières si complexes et si importantes ? C'est parfaitement possible, mais tout être humain n'y a pas accès et quand bien même il y aurait accès, Lewis sous-entend aussi que le pluralisme ne permet pas de savoir quelle voie choisir. Face à la pluralité des options religieuses, un être humain ne sait pas clairement quelle voie choisir.

Pour comprendre la force de l'argumentation ci-dessus, admettons par impossible que chaque être humain soit suffisamment informé sur Dieu et donc que chaque être humain ait conscience de ses attributs ou plutôt des attributs divins nécessaires à sa réflexion. Il a donc conscience que Dieu est digne de louange et de confiance. Dans cette situation, si Dieu est bien le Dieu parfait du théisme, il n'existe aucune raison de ne pas le choisir, même le désir d'indépendance devrait s'effacer face à la reconnaissance de la bonté de Dieu. Donc, si l'on se place dans le cadre d'un jugement divin, l'interprétation des textes religieux mène à une alternative : soit l'Enfer est vide parce que Dieu est connu de tous, ce qui est plus qu'improbable, soit l'Enfer est peuplé de pauvres hères condamnés injustement à des peines infinies. La seconde alternative semble la seule conforme à l'idée de l'Enfer et à ce que nous savons de Dieu. Or elle fait de Dieu un être injuste et mauvais, ce qui va contre l'hypothèse théiste. Mais l'examen de la situation de lucidité totale sur Dieu n'a pas été inutile. Il fait apparaître que Dieu, s'il existait, aurait au minimum négligé de nous informer et plus probablement fait une action mauvaise ou mal intentionnée en ne se révélant pas suffisamment pour éviter que certains choisissent indirectement une punition infinie pour sanctionner des fautes finies¹⁵.

¹⁵ On peut comparer cette affirmation avec le travail de Schellenberg (1993) sur le Dieu caché, y compris à ceux qui le cherchent honnêtement et sincèrement, ce qui est pour

On objectera que si Dieu se révélait totalement, nous perdriions notre liberté significative : la connaissance du bien qu'est Dieu déterminerait tous les choix humains et la liberté au sens incompatibiliste, incompatible avec le déterminisme, ne pourrait exister. Pour préserver notre libre-arbitre, Dieu ne peut que se cacher plus ou moins radicalement, son œil omniscient ne doit pas être trop présent au risque de nous pétrifier ou de nous rendre incapable du moindre mal.

Lewis met néanmoins en question le présupposé courant des discussions sur le mal et la liberté : la liberté au sens incompatibiliste a une plus grande valeur que la liberté au sens compatibiliste. La liberté au sens indéterministe est le libre-arbitre tel qu'on le comprend couramment par opposition avec toute forme de déterminisme. La liberté au sens compatibiliste est cette liberté d'agir sans contrainte, pour le dire vite, qui est compatible avec le déterminisme qui ne peut être assimilé à une contrainte. Une telle liberté rend compatible le déterminisme et la responsabilité morale. Lewis compare alors deux mondes possibles parfaitement identiques du point de vue des actions humaines qui y ont lieu mais l'un est un monde où le déterminisme règne et la liberté aussi mais au sens compatibiliste, l'autre est un monde où le déterminisme n'est pas complet et où la liberté au sens incompatibiliste opère pour certaines actions humaines. Sans chercher à les mettre parfaitement en équivalence, Lewis souligne que le monde incompatibiliste n'a pas de manière évidente une valeur nettement supérieure à celle du monde compatibiliste, puisque les jugements moraux restent valables même si l'on renonce au libre-arbitre. Et même en admettant que le monde incompatibiliste a plus de valeur que le monde compatibiliste, cela ne suffit pas à justifier que la liberté soit un bien si grand qu'elle compense l'injustice divine que constitue la damnation éternelle.

Finalement, toutes ces stratégies, conclut Lewis, ne montrent qu'une chose : si l'on veut que l'interprétation des textes sur l'Enfer soit bien une interprétation de la punition décrite dans ces textes religieux et qui suppose un supplice infini de la part de Dieu, il faut reconnaître que Dieu est mauvais.

Reste une dernière option interprétative, celle d'une punition limitée dans le temps qui ferait de l'Enfer un purgatoire ayant une fonction pédagogique pour remettre dans le droit chemin les êtres humains immatures et incapables de bien user de leur liberté. La punition prendrait fin notamment quand la personne s'est repentie. Il est difficile de voir

Schellenberg le signe que le Dieu d'amour n'est pas caché mais inexistant.

pourquoi Dieu doit utiliser un supplice pour obtenir la fin de la rébellion d'êtres humains, il pourrait recourir à d'autres moyens plus bienveillants¹⁶. Mais même en admettant que la punition doive être dure, cela n'élimine pas la possibilité d'une personne refusant de se repentir. Si elle jouit d'une liberté au sens incompatible, cette possibilité doit être envisagée et donc une punition infinie par Dieu reste possible. Un Dieu prêt à punir éternellement pour des fautes finies reste un Dieu mauvais puisqu'il serait prêt à adopter une attitude immorale.

Pour éviter que Dieu se donne la possibilité de punir éternellement, il faut donc que Dieu ait choisi de ne pas toujours punir, qu'il n'envisage que le pardon et la rédemption et non une punition qui pourrait être infinie face à un refus infini. Ce serait un salut universel qui, encore une fois, transformerait l'Enfer en purgatoire. Mais une telle attitude excessivement bienveillante est, elle aussi, injuste, ne distinguant pas les saints et les plus grands pécheurs en ce qu'elle risque d'offrir le pardon à celui qui ne le mérite pas. À moins que ces têtes dures qui résistent à Dieu n'aient ni salut ni punition, qu'ils soient condamnés à l'inexistence, à l'annihilation. Ceux qui refusent Dieu n'existeront plus, ce sera leur peine plutôt que la punition infinie. Une telle interprétation est cohérente en elle-même, mais l'idée de supplice est à nouveau perdue. Pour immuniser Dieu de l'accusation d'actions injustes, l'interprétation doit, selon Lewis, perdre l'essentiel du texte religieux de référence, point sûrement discutable. Ceci confirme néanmoins que le Dieu des textes religieux comme la Bible est bien un Dieu mauvais si l'on doit conserver l'importance du supplice et donc de la possibilité d'une peine infinie envisagée par Dieu.

La prise de position dans « Divine Evil » est, on l'aura compris, plus radicalement athée que celle de « Evil for Freedom's Sake » et bien moins conciliante que celle de « Do We Believe in Penal Substitution ? ». Lewis s'interroge sur les conséquences de l'argument négligé quant à l'appréciation morale des croyants : sont-ils dignes d'admiration ? Il considère que leur croyance en un Dieu mauvais infligeant ou au moins envisageant d'infliger un supplice infini est moralement mauvaise. Il ne faut pas admirer quelqu'un qui admire et vénère une personne radicalement mauvaise, tout comme nous ne devons pas admirer un admirateur d'Hitler. Certes, l'admirateur du Dieu mauvais ou d'Hitler peut être sous-informé ou n'admirer que certains aspects de celui qu'il admire, préférant ainsi ne pas

¹⁶ On pourrait objecter, comme certains collègues enseignants le font, que l'intérêt pédagogique et moral des méthodes bienveillantes en remplacement des supplices n'est pas clair...

prêter trop d'attention à ce qui lui paraîtrait mauvais s'il y pensait avec soin. Charitablement, Lewis concède que la plupart du temps nous sommes peut-être à admirer des individus qui admirent des personnes radicalement immorales, par contre la mise en avant de l'argument négligé change la donne.

Les non-croyants ont été capables d'excuser leurs amis religieux puisque ceux-ci n'avaient probablement pas l'esprit très clair en ce qui concerne les implications de leur dévotion. Nous pouvons nous les représenter comme des personnes bonnes qui n'ont pas vu le côté obscur du coupable. En portant à leur attention le problème du mal divin, je leur soumetts un choix qu'ils avaient évité auparavant. De manière ironique, je suis peut-être en train de rendre impossible mon admiration pour beaucoup de ceux que j'appréciais et respectais. (Lewis, 2007, p. 242)

IV. Croyances religieuses et philosophie

Pour finir, je voudrais insister sur la méthode de Lewis en matière de philosophie de la religion. Lewis ne considère pas que la philosophie puisse produire des arguments dont l'efficacité serait reconnaissable au changement immédiat de point de vue du lecteur ou de l'auditeur.

En réalité je souhaite un bon succès aux théodicées du libre-arbitre, ou au moins un certain succès. Je ne cherche pas une preuve que tous les chrétiens que je connaisse sont soit confus, soit des adorateurs du diable. Une telle conclusion serait aussi incroyable qu'inamicale. (Lewis 1993, p. 103)

Philosopher ne signifie pas triompher en argumentant pour faire taire l'adversaire. Pour autant, Lewis n'est ni sceptique ni relativiste.

Une fois que le menu des théories bien construites est sous nos yeux, la philosophie devient une question d'opinions. Cela veut-il dire qu'il n'existe pas de vérité à trouver ? Ou que la vérité est notre propre construction et qu'elle peut être différente en fonction de qui la construit ? Pas du tout ! Si vous dites catégoriquement qu'il n'y a pas de dieu, et que je dis qu'il existe un nombre illimité de dieux mais qu'aucun n'a fabriqué notre monde, alors il se peut qu'aucun d'entre nous ne fasse d'erreur de méthode. Chacun a pu mener ses opinions à un équilibre de la manière la plus prudente possible, prenant en compte tous les arguments, toutes les

distinctions et tous les contre-exemples. Mais au moins un d'entre nous fait une erreur factuelle. Qui de nous a tort dépend de ce qui est. (Lewis, 1983, p. xi)

Philosopher consiste donc à chercher un équilibre réfléchi parmi nos croyances en cherchant la méthode la plus rigoureuse pour cela. Le projet de Lewis à propos des croyances religieuses consiste ainsi à montrer que, pour lui, certaines choses sont impossibles à croire, il ne peut pas les inscrire dans un réseau de croyances cohérent ou empiriquement bien fondé. Il défend son point de vue tout en reconnaissant que ce qui lui paraît incroyable ne l'est pas aux yeux d'autres philosophes tout aussi méthodiques et prudents. Lewis adopte donc une forme d'athéisme amical tel que Rowe (1979/2010) l'a présenté. L'athée amical reconnaît que le théiste a des justifications pour sa croyance que Dieu existe mais il considère aussi fournir des critiques expliquant pourquoi il n'est pas théiste, critiques qui peuvent, admet-il, ne pas paraître suffisantes pour faire changer d'avis le théiste.

Là où le problème se complique ferait remarquer Lewis, c'est lorsque le théiste défend des positions moralement inacceptables. L'athéisme amical ne s'intéresse qu'à des justifications montrant que la croyance est rationnelle sans forcément convaincre tous les participants à la discussion. Mais, l'amitié risque de souffrir de la prise de conscience que l'ami croit en des choses immorales. Plusieurs fois, j'ai insisté sur l'évaluation morale de certaines croyances. Pour viser l'équilibre réfléchi entre les croyances, Lewis s'appuie sur des croyances morales qu'il introduit dans la discussion non pas parce qu'elles seraient infaillibles mais parce qu'elles sont plus sûres que les prémisses utilisées dans les arguments. Une forme de sens commun moral serait ainsi à l'arrière-plan des discussions à propos de Dieu et des croyances religieuses, en complément de l'exigence de cohérence par exemple. Dans *La pluralité des mondes*, Lewis montre l'importance du sens commun en général pour la construction et l'évaluation de théories philosophiques.

Le sens commun est un corps théorique bien ancré – une théorie populaire non systématique – auquel du moins nous croyons *effectivement* et je présume qu'il est raisonnable d'y croire (pour *une grande part*).

Le sens commun n'a absolument aucune autorité en philosophie. Cela ne veut pas dire que les gens possèdent une connaissance innée de ce que l'arrogance des philosophes peut leur faire oublier, ni que par la voix du sens commun s'exprime une faculté infaillible d'« intuition ». Ce que cela veut dire, c'est que pour les

théoriciens dont les pouvoirs sont naturellement limités, le conservatisme théorique constitue la seule politique sensée, en raison même de leur légitime modestie quant à ce qu'ils pourraient accomplir après un tout nouveau départ. (...) Certaines opinions du sens commun sont plus solides que d'autres. C'est pourquoi le coût que représente le refus des opinions du sens commun diffère selon les cas. Le prix à payer doit être mis en balance avec les gains escomptés. (Lewis, 1986/2007, p. 211-2)

Comment ne pas suivre Lewis en montrant que les positions religieuses se doivent d'être conformes à notre sens commun moral et à une forme de conservatisme, qui n'a rien à voir avec l'archaïsme pseudo-moral car ce conservatisme concerne nos idées fondamentales sur ce qui est juste ? Qu'une peine ne puisse pas être infinie si la faute est finie renvoie à un principe de proportionnalité essentiel à ce que nous croyons à propos de la justice. Que la liberté soit un bien qui par son existence ne suffise pas à donner une valeur très positive à notre monde où règne tant de maux particuliers semble aussi reposer sur des convictions morales profondes. Il serait très maladroit et même honteux que des théistes essaient d'expliquer que ces croyances morales sont à relativiser et que la croyance en Dieu est plus importante et autorise à nier ces principes de justice. Il est probable qu'aucun philosophe théiste n'ait l'idée d'une telle démarche. Le débat, comme le dit Lewis, doit porter sur les arguments proposés à partir de ce que l'on nommera un sens commun moral que les théistes et athées tentent de partager dans leurs discussions.

À la suite de son effort de dialogue avec les théistes, Lewis en vient cependant à penser que certaines positions défendues par des croyants sont immorales : Dieu, s'il existait, serait mauvais selon les textes religieux de référence des théistes qu'il discute. C'est pourquoi, à la fin de sa vie et à la différence de l'athéisme amical défendu dans l'article de 1993, Lewis ne peut que montrer son embarras lorsqu'il aborde la valeur morale de certaines croyances religieuses. Répétons la fin déjà citée de « Divine Evil ».

De manière ironique, je suis peut-être en train de rendre impossible mon admiration pour beaucoup de ceux que j'appréciais et respectais. (Lewis, 2007, p. 242)

Concluons en notant que le travail de Lewis sur la religion n'a certes pas l'importance que peuvent avoir ses écrits sur les conventions, les modalités, les mathématiques, la théorie de la décision, la causalité ou la sémantique. Il n'en reste pas moins que la qualité de ses écrits compense

dans une large mesure la faible quantité de publications. Une des leçons à retenir de ces textes, en particulier dans le contexte français qui est le nôtre, est, je crois, que la rigueur de l'analyse au vrai sens du terme n'est pas incompatible avec le souci éthique ; l'une et l'autre s'appellent dans une philosophie analytique de la religion qui soit philosophique et analytique.

Bibliographie

- R. M. Adams, *Leibniz : Determinist, Theist, Idealist*, Oxford, Oxford University Press, 1999. M. Bergmann, M. Murray et M. Rea (éds.), *Divine Evil : The Moral Character of the God of Abraham*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- D. Lewis, « Anselm and Actuality » (1970), in *Philosophical Papers, Volume I*, Oxford, Oxford University Press, 1983.
- D. Lewis, *Philosophical Papers, Volume I*, Oxford, Oxford University Press, 1983.
- D. Lewis, « Dispositional Theories of Value » (1989) in *Papers in Ethics and Social Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- D. Lewis, « Evil for Freedom's Sake » (1993) in *Papers in Ethics and Social Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- D. Lewis, « Do We Believe in Penal Substitution ? » (1997) in *Papers in Ethics and Social Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- D. Lewis, *La pluralité des mondes* (1986), Paris et Tel Aviv, Editions de l'Eclat, 2007.
- D. Lewis, « Divine Evil » in Louise Anthony (éd.), *Philosophers Without Gods*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- S. Lewis, « Where (in Logical Space) is God ? » in Barry Loewer et Jonathan Shaffer (éds.), *A Companion to David Lewis*, Wiley-Blackwell, 2015.
- J. Mackie, « Le Mal et la Toute-Puissance » (1955) in C. Michon and R. Pouivet (éds.), *Philosophie Contemporaine de la Religion*, Paris, Vrin, 2010.
- J.-L. Marion, *Certitudes Négatives*, Paris, Grasset, 2010.
- C. Michon, *Prescience et liberté : essai de théologie philosophique sur la Providence*, Paris, PUF, 2004.
- A. Plantinga, *God, Freedom and Evil*, New-York, Harper & Row, 1974.
- A. Plantinga, « Dieu, la liberté et le mal » (1974) in C. Michon and R. Pouivet (éds.), *Philosophie Contemporaine de la Religion*, Paris,

Vrin, 2010.

- H. Putnam, *Raison, vérité et histoire* (1981), Paris, Editions de Minuit, 1984
- M. Rea, *Oxford Readings in Philosophical Theology : Volume 1, Trinity, Incarnation, and Atonement*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- J. L. Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1993.
- R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford, Oxford University Press, 2e éd., 2004.
- P. Van Inwagen, *The Problem of Evil*, Oxford, Oxford University Press, 2006 .