

6

POURQUOI DIEU PERMET LE MAL

Notre monde se présente comme un monde providentiel, au sens où nous autres humains pouvons influencer largement notre propre destinée, celle du monde et de ses autres habitants : or il est très bon pour nous qu'il en soit ainsi. Et pourtant les animaux et les humains font l'épreuve de la souffrance (sous l'effet de processus naturels de maladie ou d'accident), et ils se font mutuellement souffrir (nous blessons, nous mutilons, nous affamons, nous tuons). Le monde, en fait, contient beaucoup de mal. Un Dieu tout-puissant aurait pu empêcher ce mal, et à coup sûr un Dieu parfaitement bon et tout-puissant l'aurait fait. Pourquoi donc le mal ? Son existence n'est-elle pas une preuve solide contre l'existence de Dieu ? A moins que nous puissions élaborer ce qu'on appelle une théodicée : une explication de la raison pour laquelle Dieu aurait permis à ce mal d'arriver. J'estime qu'on peut le faire, et je donnerai les grandes lignes d'une théodicée dans ce chapitre. Dans ce chapitre, comme dans le chapitre 1, *lorsque j'écris que Dieu ferait ceci ou cela, je ne prends pas pour accordée l'existence de Dieu*, mais j'affirme seulement que, s'il y a un Dieu, on peut s'attendre à ce qu'il fasse certaines choses, y compris qu'il permette à certains maux de se produire; de sorte que leur présence ne sera pas une preuve contre son existence. Inévitablement, toute tentative d'élaborer une théodicée, qu'elle vienne de moi ou d'un autre, aura l'air de manquer de cœur, voire d'être totalement insensible à la souffrance humaine. Nombreux sont les théistes qui, comme les athées, pensent que toute tentative d'élaborer une théodicée manifeste une approche immorale de la souffrance. Il ne me reste plus qu'à demander au lecteur de croire que je ne suis pas totalement insensible à la souffrance humaine, et que mon opinion sur l'agonie par empoisonnement, le viol d'enfants, la perte d'un parent, l'emprisonnement solitaire, et l'infidélité conjugale est celle de n'importe qui d'autre. Certes, en aucun cas je ne recommanderais à un pasteur de donner à lire ce chapitre aux victimes d'une détresse imprévue, pour les consoler dans les moments les plus durs. Non pas parce que ces arguments seraient faux, mais seulement parce que la plupart des gens, plongés dans la détresse, ont besoin de compassion, pas de discussion. En attendant le problème reste entier de savoir pourquoi Dieu permet le mal. Si le théiste n'a pas (à tête reposée) une réponse satisfaisante à donner, alors sa croyance en Dieu sera en dessous du raisonnable : l'athée n'aura alors aucune raison de la partager. Pour apprécier l'argumentation de ce chapitre, chacun de nous a besoin de prendre un peu de recul par rapport à sa condition de vie particulière ou à celle de ses proches parents et de ses amis (qui deviennent si facilement la chose la plus importante du monde), pour se demander en termes plus généraux quels sont les bienfaits qu'un Dieu généreux et éternel devrait procurer à des êtres humains au cours de leur courte vie terrestre. Bien entendu, les frissons de plaisir et les périodes de contentement sont de bonnes choses et, toutes choses égales par ailleurs, Dieu devrait certainement chercher à nous en combler. Mais un Dieu vraiment généreux cherchera à distribuer des bienfaits plus profonds que ceux-là. Il cherchera à nous donner de grandes responsabilités envers nous-mêmes, envers autrui, envers le monde, et par là, à nous faire partager sa propre activité créatrice qui décide à quoi doit ressembler ce monde. Il cherchera à donner de la valeur à notre vie, faisant en sorte qu'elle nous soit utile ainsi qu'aux autres. Le problème est que Dieu ne peut nous procurer ces bienfaits à pleines mains sans permettre par la même occasion beaucoup de mal.

Le problème du mal n'est pas celui de l'absence de variété dans le bien. Nous avons noté au chapitre 1 que, quoi que Dieu ait créé de bon, il pourrait en créer davantage. C'est pourquoi la mort n'est pas en soi un mal; la mort est seulement la fin d'un bien, la vie. (De toutes façons, la vie est un de ces biens que Dieu peut décider de nous procurer davantage, en nous donnant une vie après la mort). La mort peut être un mal si elle vient prématurément, ou si elle cause une grande douleur aux autres; mais en soi elle n'est pas un mal. Cependant il existe quantités de maux, d'états réels de mal-être, que Dieu pourrait écarter, s'il le décidait. Je les divise en maux moraux et maux naturels. Par "mal naturel", j'entends tout mal qui n'est pas produit délibérément par un être humain, et qui n'arrive pas non plus par **le fait résultat** d'une négligence humaine. Le mal naturel inclut à la fois **la** souffrance physique et **la** souffrance psychologique, pour les animaux comme pour les humains; tout le cortège de souffrances que la maladie, les catastrophes naturelles, et les accidents humainement imprévisibles entraînent à leur suite. Par "mal moral", j'entends tout mal provoqué délibérément par des humains qui font ce qu'ils ne devraient pas faire (ou tout mal que la négligence d'hommes manquant à leur devoir fait arriver) *et* du même coup le mal que constitue ce genre d'actions délibérés ou de manquements dûs à la négligence. Le mal moral inclut la douleur physique du coup donné par un mauvais parent à son enfant, la douleur psychologique d'un enfant privé de l'affection parentale, la famine qui a pu s'installer en Afrique par la négligence de membres de gouvernements étrangers qui auraient pu l'empêcher, et du même coup le mal qu'il y ait des parents qui font délibérément de la peine ou des responsables politiques qui n'essaient pas d'empêcher la famine.

Le mal moral.

J'estime que le centre de toute théodicée doit consister en une "justification par le libre-arbitre". Elle concernera, pour commencer, le mal moral, mais on pourra l'étendre également à une bonne partie du mal naturel. La justification par le libre-arbitre revient à dire que c'est un grand bienfait que les humains aient cette sorte de libre-arbitre que j'appellerai choix libre et responsable, mais que, s'ils l'ont, alors nécessairement se présente la possibilité naturelle du mal moral. (Par "possibilité naturelle" je veux dire qu'il n'est pas déterminé à l'avance si le mal se produira ou non). Un Dieu qui dote les humains d'un tel libre-arbitre ouvre inévitablement cette possibilité, de sorte que la production effective du mal échappe à son contrôle. Il n'est pas logiquement possible — ce serait une supposition contradictoire — que Dieu puisse nous accorder ce libre-arbitre et s'assurer cependant que nous en usions toujours correctement.

Un choix libre et responsable ne consiste pas simplement en une capacité de décision entre des actions alternatives, sans que cette décision soit rendue nécessaire par des causes antérieures. J'ai insisté, pour des raisons que j'ai données au chapitre précédent, sur le fait que les humains possèdent réellement un libre arbitre. Cependant, les humains pourraient très bien posséder ce genre de libre arbitre de par leur capacité de choisir librement entre deux alternatives également bonnes et sans conséquences. Le choix libre et responsable est bien davantage : un libre arbitre (du genre qu'on a dit) qui opère des choix significatifs entre le bien et le mal, lesquels introduisent de grands changements dans celui qui agit, chez autrui et dans le monde.

Étant donné que nous possédons le libre arbitre, nous jouissons évidemment de la capacité de décision libre et responsable. Rappelons nous les changements que les humains peuvent réaliser en eux-mêmes, sur autrui, et dans le monde. Les humains ont des opportunités de se procurer à eux-mêmes et aux autres des sensations de plaisir, de poursuivre des activités qui en valent la peine : jouer au tennis ou du piano, acquérir des connaissances en histoire, en sciences, en philosophie, aider les autres à le faire, et par là construire de profondes relations

personnelles, fondées sur ce genre de sensations et d'activités. Les humains sont ainsi faits qu'ils sont capables de forger leur caractère. Une célèbre remarque d'Aristote le dit : "nous devenons justes en accomplissant des actions justes, prudents en accomplissant des actes de prudence, courageux en posant des actes de courage". C'est-à-dire qu'en accomplissant un acte de justice lorsque c'est difficile, quand cela va contre nos inclinations naturelles (nos appétits), nous facilitons l'accomplissement d'un acte juste la fois d'après. Progressivement, nous pouvons modifier nos appétits, de sorte que, par exemple, il nous devienne naturel d'agir avec justice. De cette façon, nous pouvons nous libérer de l'emprise des appétits moins bons auxquels nous serions soumis. En outre, en décidant d'acquérir des connaissances et de les utiliser pour construire des machines de toutes sortes, les humains ont la possibilité d'augmenter la portée des changements qu'ils peuvent opérer dans le monde : construire des universités pour des siècles, économiser l'énergie pour la génération suivante, éliminer la pauvreté par une coopération sur le long terme. Les possibilités offertes par le choix libre et responsable sont énormes.

Il est bon que les libres décisions des humains incluent une *véritable* responsabilité envers d'autres humains, ce qui entraîne des possibilités de bienfaisance *ou* de nuisance. Dieu a ce pouvoir de bienfaisance ou de nuisance envers les humains. Si d'autres agents doivent partager son oeuvre de création, il est bon qu'ils aient aussi ce pouvoir (quoique sans doute à un moindre degré). Un monde dans lequel les agents peuvent agir avec bienfaisance les uns envers les autres mais ne peuvent pas se nuire est un monde où ils n'ont qu'une responsabilité très limitée les uns envers les autres. Si ma responsabilité envers vous se limite à vous offrir ou non un camescope, sans que je puisse vous causer de peine, arrêter votre croissance, entraver votre éducation, alors je n'ai pas réellement une grande responsabilité envers vous. Un Dieu qui n'aurait donné à ceux qui agissent que des responsabilités aussi limitées envers leurs compagnons ne leur aurait pas donné grand chose. Dieu aurait gardé pour lui la décision archi-importante concernant le genre de monde qui devait exister, en permettant seulement aux humains de décider secondairement de l'aménagement des détails. Il serait semblable à un père demandant à son fils aîné de s'occuper de son fils cadet, en ajoutant qu'il aurait à l'oeil le moindre mouvement de l'aîné et qu'il interviendrait dès que l'aîné ferait quelque chose de travers. L'aîné pourrait à juste titre répliquer que, alors qu'il serait heureux de partager les responsabilités de son père, il ne pourrait vraiment le faire que si on lui laissait un champ d'action significatif à l'intérieur des options qui sont à la disposition de ce père. Un Dieu bon, comme un bon père, déléguera des responsabilités. Afin de permettre à des créatures d'avoir part à son oeuvre créatrice, il leur accordera le pouvoir de décider d'abimer, d'amputer ou de faire échouer le plan divin. Notre monde est un monde où les créatures ont justement cette grave responsabilité les unes envers les autres. Non seulement je peux procurer des bienfaits à mes enfants, mais je peux aussi leur faire du mal. Une façon dont je peux leur faire du mal est de leur infliger une douleur physique. Mais il y a des choses bien plus dommageables que je peux leur faire. Au pire, je peux les empêcher de devenir des créatures douées de connaissance, de capacité d'action et de liberté significatives; je peux m'arranger pour qu'ils arrivent ou non à cette capacité de décision libre et responsable que j'ai. La possibilité pour les humains de produire un mal significatif est une conséquence logique du fait qu'ils ont cette capacité de choix libre et responsable. Dieu lui-même ne pourrait pas nous donner une telle capacité de choix sans cette possibilité qu'il en résulte du mal.

A présent, comme on l'a vu au chapitre 1, une action ne peut être dite intentionnelle à moins qu'elle n'ait été faite pour une raison donnée — c'est-à-dire envisagée, d'une manière ou d'une autre, comme une bonne chose (soit en elle-même, soit en vertu de ses conséquences). Et, si les raisons sont seules à influencer les actions, celles que le sujet considère comme les plus importantes détermineront ce qui est à faire; un agent sous

l'influence de la seule raison accomplira inévitablement l'action que, tout compte fait, il considère comme la meilleure.

Si un agent n'accomplit pas l'action que, tout compte fait, il considère comme la meilleure absolument, c'est qu'il a laissé d'autres facteurs que la raison exercer leur influence sur lui. Cela signifie qu'il laisse influencer sa conduite par un appétit pour quelque chose qu'il ne juge bon que dans une certaine mesure, et pas absolument. Ainsi, pour avoir la possibilité de choisir entre bien et mal, les agents doivent déjà être marqués par une certaine dépravation, au sens d'un système d'appétits les portant vers des choses qu'ils estiment à juste titre être mauvaises. Il faut que je puisse *vouloir* trop manger, avoir plus que ma juste part de salaire ou de pouvoir, m'adonner à mes appétits sexuels même en trompant mon conjoint ou mon partenaire, que je puisse vouloir vous voir souffrir, pour avoir vraiment la possibilité de choisir entre le bien et le mal. Cette dépravation est en elle-même un mal qui est la condition nécessaire d'un plus grand bien. Elle rend possible une prise de décision sérieuse et délibérée, parce que prise face à une véritable alternative. Je souligne que, dans la défense par le libre-arbitre, c'est la possibilité naturelle du mal moral qui est la condition nécessaire du grand bien, et non l'actualité du mal lui-même. Le fait que ce mal se produise échappe au contrôle de Dieu (du fait même de son choix) et dépend de nous.

Ajoutons une remarque cruciale : si je souffre en conséquence d'une mauvaise action que vous avez librement décidée, ce n'est pas forcément en pure perte pour moi. D'un certain côté, c'est bon pour *moi*. Le fait que je souffre serait en pure perte pour moi si la seule bonne chose dans la vie était le plaisir sensible, et la seule mauvaise chose la douleur sensible; et c'est parce que l'époque contemporaine tend à penser en ces termes que le problème du mal paraît si aigu. Si c'étaient là les seules choses bonnes et mauvaises, la présence de la souffrance serait une objection concluante contre l'existence de Dieu. Mais nous avons déjà relevé quel grand bien c'était de décider librement et d'influencer notre avenir, celui de nos compagnons, et celui du monde. Et nous pouvons à présent relever un autre grand bien — le bien que notre vie puisse servir un but, et qu'elle puisse être utile à nous-mêmes et aux autres. Rappelez-vous les paroles du Christ, "il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir" (que cite Saint Paul dans les *Actes*, 20, 35). Quand un SDF se présente à notre porte, que nous nous sentons obligés de lui donner et que nous lui donnons, nous avons tendance à penser que c'était une chance pour lui, et pas pour nous, que nous nous soyons trouvés à la maison à ce moment-là. Ce n'est pas ce que disent les paroles du Christ. Elles disent que c'est *nous* qui avons de la chance, pas seulement parce que nous avons largement de quoi vivre, de manière à pouvoir en donner un peu, mais parce que nous avons le privilège de contribuer au bien-être du SDF — et ce privilège vaut largement plus que de l'argent. Et, de même que c'est un grand bien de décider librement de faire le bien, de même c'est un bien d'être employé par quelqu'un d'autre dans un but noble (ce qui suppose que cette personne ait le droit de nous employer à cette fin). Avoir l'occasion de souffrir pour rendre possible un grand bien, c'est un privilège, même si ce privilège vous est imposé. Ceux qui ont l'occasion de souffrir pour leur pays et par là de sauver leur pays de l'oppression ennemie sont privilégiés. Des cultures moins obsédées que la notre par le mal dû à la douleur purement physique l'ont toujours reconnu. Et elles ont reconnu que cela reste une faveur, même quand celui qui meurt a été recruté d'office pour se battre.

C'est ce que l'homme du vingt-et-unième siècle commence justement à entrevoir, quand il cherche à aider des détenus, non pas en leur attribuant des quartiers plus confortables, mais en leur permettant de venir en aide à des personnes handicapées; ou lorsqu'il éprouve de la pitié plus que de l'envie, envers la "pauvre petite riche héritière" qui a tout et ne fait rien pour autrui. Un phénomène majeur de ce début de siècle attire notre attention sur ce point — il s'agit du fléau du chômage. Du fait de notre système de Sécurité Sociale, les chômeurs ont en général assez de ressource pour vivre sans trop de difficulté; en tous cas, ils sont certainement

mieux lotis que beaucoup d'employés en Afrique, en Asie, ou dans l'Angleterre victorienne. Le fléau du chômage ne consiste pas tant dans la pauvreté qui en résulte, que dans l'inutilité des chômeurs, qui disent souvent se sentir dévalués par la société, sans utilité, "au rebut". Ils pensent à juste titre que ce serait un bien pour eux de coopérer, de participer : il n'en ont pas la possibilité. Beaucoup d'entre eux préféreraient un système qui les obligerait à accomplir un travail utile, plutôt qu'un système où la société ne leur trouve pas d'utilité.

De ce fait, il suit qu'être utile est un bienfait pour celui qui est utile. Même ceux qui souffrent de la part d'autres personnes, et par là rendent possible le bien de ces autres personnes qui consiste à exercer un choix libre et responsable, sont eux-mêmes bénéficiaires sous ce rapport. Je suis en quelque sorte favorisé si la possibilité naturelle que je souffre au cas où vous décidez de me faire mal est le moyen qui fait que votre choix a réellement une conséquence. Ma vulnérabilité, mon accessibilité à la souffrance (qui implique nécessairement que je souffre effectivement si vous faites le mauvais choix) signifient que vous n'êtes pas seulement un pilote dans un simulateur de vol, où les fautes qui sont faites sont sans conséquence. Que nos décisions puissent avoir d'énormes conséquences, que nous puissions introduire de grands changements dans les situations, en bien ou en mal, c'est l'un des dons les plus grands qu'un créateur puisse nous faire. Et si ma souffrance est le moyen par lequel il peut vous donner ce pouvoir de décision, sous ce rapport, je suis favorisé. Bien que, à l'évidence, la souffrance soit en elle-même une chose mauvaise, c'est pour moi une faveur que cette souffrance ne soit pas une souffrance aléatoire, qui ne rime à rien. C'est une souffrance consécutive à ma vulnérabilité et qui me donne ainsi une forme d'utilité.

On pourrait objecter que la seule bonne chose n'est pas d'être utile (en mourant pour son pays ou en étant vulnérable en endurant des souffrances de la part de quelqu'un), mais d'estimer qu'on est utile — d'estimer qu'on meurt pour son pays et que c'est utile; bref, l'expérience du "bon sentiment". L'objection ne tient pas. Avoir des estimations réconfortantes n'est une bonne chose que si ce sont des estimations justes. Ce n'est pas une bonne chose d'estimer que les choses vont bien quand elles ne vont pas bien, ou que votre vie sert à quelque chose si ce n'est pas le cas. Tirer du plaisir d'un mensonge réconfortant, c'est de la triche. Mais si je tire du plaisir d'une estimation juste, ce doit être que je considère l'état de choses que j'estime en vigueur comme une bonne chose. Si le fait d'estimer que ma fille fait une bonne scolarité me procure du plaisir, ce doit être parce que je considère que c'est une bonne chose que ma fille fasse une bonne scolarité (que j'estime ou non qu'elle fait une bonne scolarité); si je ne pensais pas cela, le fait d'estimer que ma fille fait une bonne scolarité ne me procurerait pas de plaisir. Pareillement, estimer qu'on est vulnérable en endurant des souffrances de la part d'autrui, et que c'est une bonne chose, ne peut être une bonne chose que si être vulnérable en endurant des souffrances de la part d'autrui est intrinsèquement une bonne chose (indépendamment du fait que j'estime qu'il en est ainsi ou non). A coup sûr, quand ma vie sert à quelque chose et que c'est un bien pour moi, c'est encore mieux si j'estime qu'il en est ainsi et si j'en tire du réconfort; mais cela ne sera meilleur que si c'est déjà un bien pour moi, que je l'estime comme tel ou non.

Pourtant, même si la souffrance peut de cette façon servir un bon dessein, Dieu a-t-il le droit de permettre que je souffre pour votre profit, sans me demander la permission? Car évidemment, dira un objecteur, nul n'a le droit de laisser une personne A souffrir au profit d'une autre personne B sans le consentement de A. Nous jugeons que les médecins qui utilisent des patients comme objets d'expérimentation involontaire dans des expériences médicales dont ils espèrent tirer un bénéfice pour d'autres font quelque chose de mauvais. Après tout, si mes arguments sur l'utilité de la souffrance sont corrects, ne devrions-nous pas tous faire souffrir les autres de façon qu'ils aient l'opportunité de réagir correctement ?

Il y a cependant des différences cruciales entre Dieu et des médecins. La première est que Dieu, comme auteur de notre existence a certains droits, une certaine autorité sur nous, que

nous n'avons pas sur nos compagnons humains. Il est la cause de notre existence en chaque point de sa durée et il soutient les lois de la nature qui nous donnent tout ce que nous sommes et tout ce que nous avons. Laisser une personne souffrir pour son propre bien ou celui d'autrui, cela suppose d'avoir une certaine parenté avec cette personne. Je n'ai pas le droit de laisser un étranger souffrir pour l'obtention d'un certain bien, alors que je pourrais facilement éviter cette souffrance, mais j'ai un *certain* droit de le faire vis-à-vis de mes propres enfants. Je peux laisser mon fils cadet endurer *quelque chose* pour son bien ou celui de son frère. J'ai ce droit parce que pour une petite part je suis responsable de l'existence de ce fils cadet, de son début dans la vie et de son développement. Si je l'ai conçu, nourri et éduqué, j'ai en retour quelques droits limités sur lui; dans une *très étroite* mesure, je puis me servir de lui dans un but noble. Si cette remarque est juste, alors un Dieu, qui est bien davantage l'auteur de notre existence que ne le sont nos parents, a d'autant plus de droits à cet égard. Quant aux médecins, ils n'ont sur nous pas plus de droits que n'en ont nos parents.

Deuxièmement, et c'est particulièrement important, les médecins *auraient pu* demander aux patients la permission; et les patients, agents libres doués de capacité d'action et de connaissance, auraient pu prendre une décision éclairée pour choisir si oui ou non ils acceptent qu'on se serve d'eux. Par contraste, la décision de Dieu ne porte pas sur l'utilisation d'agents déjà existants, mais sur le genre d'agents qu'il doit créer et le genre de monde dans lequel il doit les placer. Dans la situation où se trouve Dieu, il n'est pas possible de demander leur avis aux agents. Ce que j'affirme, c'est qu'il est bon qu'un agent A doive avoir une grande responsabilité par rapport à un agent B (qui a son tour pourrait avoir une grande responsabilité envers un agent C). Il n'est pas logiquement possible que Dieu ait demandé à B s'il voulait bien qu'il en aille ainsi, puisque, si A doit être responsable du développement de la liberté, de la connaissance, des capacités d'action de B, il n'y aura pas de B qui ait assez de liberté et de connaissance pour effectuer un choix, avant que Dieu n'ait décidé de donner ou non à A une telle responsabilité envers B. On ne peut pas demander à un bébé dans quel genre de monde il ou elle veut naître. Le créateur doit prendre la décision indépendamment de ses créatures. Il cherchera en moyenne à leur procurer — à tous — des bienfaits. En leur faisant le don de la vie — quelles que soient les souffrances qui l'accompagnent — il leur accorde un bienfait substantiel. Certes, lorsque quelqu'un endure des souffrances de la part d'un autre, il peut arriver que souvent, le bienfait ne suffise pas à compenser la souffrance. C'est ici le moment de rappeler que pour celui qui souffre, il y a un bienfait supplémentaire dans le fait que sa souffrance est le moyen par lequel celui qui lui fait du mal a eu la possibilité d'opérer un choix significatif entre le bien et le mal, que sinon il n'aurait pas eue.

Bien que pour ces raisons, je l'ai montré, Dieu ait le droit de permettre aux humains de se faire souffrir mutuellement, il doit y avoir une limite à la dose de souffrance qu'il a le droit de permettre à un être humain d'endurer, fût-ce pour la préservation d'un grand bien. Un parent pourrait permettre à un aîné d'avoir la possibilité de nuire à son frère cadet, en préservant par là la responsabilité accordée à l'aîné; mais il y a des limites. Et il y a des limites même au droit moral qu'a Dieu, notre créateur et notre soutien, d'utiliser des êtres libres et sensibles comme pions d'un jeu plus grand. Toutefois, si ces limites étaient trop étroites, Dieu ne pourrait pas donner aux humains beaucoup de responsabilité réelle; il ne leur permettrait que de jouer une partie dans un jeu. En outre, il doit y avoir des limites au droit qu'a Dieu de laisser les humains se causer du mal mutuellement. Or il y a dans le monde des limites à l'étendue du mal qu'ils peuvent se causer mutuellement, limites fournies avant tout par la durée assez courte de la vie dont jouissent les humains et les autres créatures — un humain ne peut causer de mal à un autre pendant plus de 80 ans environ. Et il y a un certain nombre d'autres dispositifs de sécurité inscrits dans notre physiologie et notre psychologie, qui viennent limiter la quantité de souffrance que nous pouvons endurer. Cependant la première limite de sécurité est celle que procure la brièveté de notre vie. Il me semble que la possibilité

d'une souffrance sans terme qu'on n'aurait pas choisie constituerait un argument très fort contre l'existence de Dieu. Telle n'est justement pas la situation dans laquelle sont les humains.

Ainsi donc, Dieu, sans en faire la demande aux humains, doit décider à leur place dans quel genre de monde ils peuvent vivre — à la base : ou bien un monde dans lequel les humains ont très peu d'occasions de se causer mutuellement du bien ou du mal, ou bien un monde dans lequel ces occasions sont considérables. Comment va-t-il décider ? Il est clair que chacune de ces décisions peut être motivée. Cependant j'ai l'impression (comme ça, à tout prendre) que la décision de créer un monde où les humains ont des occasions considérables de se causer mutuellement du bien ou du mal revient à produire un bien au moins aussi grand que le mal auquel, ce faisant, il permet d'arriver. *Bien entendu*, la souffrance qu'il permet est une chose mauvaise; et, toutes choses égales par ailleurs, elle doit être évitée. Mais justement, le fait d'avoir la possibilité naturelle de causer de la souffrance rend possible un bien plus grand. Il est plausible que Dieu, en créant des humains qui (par impossibilité logique) ne peuvent décider eux-mêmes le genre de monde dans lequel il doivent naître, montre sa bonté en prenant pour eux la décision héroïque qu'ils naissent dans un monde, où ils courent le risque d'avoir à souffrir pour le bien des autres.

Le mal naturel.

Le mal naturel ne doit pas entrer dans la même ligne de compte que le mal moral. Je suggère plutôt que son rôle principal est de rendre possible pour les humains le genre de décision que réclame la défense par le libre-arbitre, et de mettre à leur disposition des genres de choix qui en valent particulièrement la peine.

Il y a deux façons pour le mal naturel de procurer aux humains ce genre de choix. D'abord, le fonctionnement de lois de la nature entraînant des maux donne aux humains des connaissances (s'ils décident de les rechercher) sur la manière de produire eux-mêmes ces maux. En observant que j'attrape une maladie par le fonctionnement de processus naturels, j'acquies la capacité soit d'utiliser ces processus de manière à transmettre cette maladie à d'autres, soit, par négligence, de laisser d'autres l'attraper, ou bien de prendre des mesures pour empêcher les autres d'attraper cette maladie. L'étude des mécanismes de la nature dans sa production de maux (et de biens) variés ouvre aux humains un vaste champ pour la décision. Telle est en fait la manière dont nous apprenons à faire du mal (et du bien). Est-ce que Dieu ne pourrait pas nous donner la connaissance requise (concernant la production d'un bien ou d'un mal) dont nous avons besoin pour exercer une décision libre et responsable par un moyen moins coûteux ? Ne pourrait-il simplement nous murmurer de temps en temps à l'oreille quelles sont les différentes conséquences de nos différentes actions ? Certes oui. Cependant si quelqu'un estimait que c'est Dieu qui l'informe que telle de ses actions aura tel effet, il devrait considérer que toutes ses actions s'accomplissent sous l'oeil d'un Dieu qui voit tout. Il ne pourrait plus se contenter de la forte conviction que Dieu existe, il saurait que Dieu existe en toute certitude. Cette connaissance pourrait inhiber largement sa liberté de décision, et lui rendrait très difficile une décision de faire le mal. Ceci parce que nous avons tous, par inclination naturelle, le désir d'être bien vu par tout le monde, et surtout par un Dieu parfaitement bon; que nous ayons cette inclination est une très bonne caractéristique humaine, sans laquelle nous serions moins qu'humains. Si donc nous étions directement informés des conséquences de nos actions, nous serions privés de la possibilité de décider de chercher à découvrir leurs conséquences grâce à l'expérimentation et la coopération sérieuse. Cette connaissance nous submergerait. Seuls des processus naturels peuvent donner aux humains connaissance des effets de leurs actions sans inhiber leur liberté, et si le mal doit être une vraie possibilité pour eux, c'est à eux de découvrir comment ils peuvent le faire advenir.

L'autre façon dont le mal naturel procure aux hommes leur liberté, c'est qu'il rend possible certains types d'action le concernant, entre lesquels les agents ont la possibilité de choisir. Le mal naturel accroît le domaine de la décision significative. Tel mal naturel particulier, comme la douleur physique, donne à celui qui souffre le choix : ou bien la supporter avec patience, ou bien se lamenter sur son sort. Son ami pourra décider soit de montrer de la compassion envers celui qui souffre, soit de rester insensible. La douleur rend possible ces décisions, qui sinon n'auraient pas lieu d'être prises. Cela ne garantit pas que nos réactions à la douleur seront bonnes, mais en attendant, la douleur nous donne une opportunité d'accomplir de bonnes actions. A leur tour, les actions bonnes ou mauvaises que nous accomplissons face au mal naturel vont permettre, en réaction, des prises de position qui à leur tour seront bonnes ou mauvaises. Si je me montre patient dans la souffrance, vous pouvez décider d'encourager ou de railler cette patience; si je me lamente sur mon sort, vous avez la possibilité de m'apprendre en paroles ou en acte combien la patience est une bonne chose. Si vous vous montrez compatissant, j'ai l'opportunité de vous montrer ma gratitude pour votre compassion; ou bien d'être tellement replié sur moi-même que je l'ignore. Si vous êtes insensible, j'ai la possibilité de décider soit d'ignorer cette attitude, soit de vous la reprocher jusqu'à la fin de vos jours. Et ainsi de suite. Je ne pense pas qu'on puisse mettre en doute que le mal naturel, comme la douleur physique, rende possibles ces différentes décisions. Les actions que le mal naturel rend possibles nous donnent l'occasion de faire de notre mieux et de coopérer avec notre entourage au niveau le plus profond.

Cependant, on pourrait suggérer que la production du mal moral pourrait fournir l'opportunité adéquate pour ce genre de bonnes et grandes actions, sans qu'il soit nécessaire que la souffrance soit causée par des processus naturels. Vous pouvez faire preuve de courage quand vous êtes menacé par un agresseur armé, aussi bien que quand vous êtes menacé par un cancer. Vous pouvez vous montrer compatissant aussi bien pour ceux qui vont être tués par un agresseur armé que par ceux qui vont mourir d'un cancer.

Mais imaginez simplement que, d'un seul coup, toute la souffrance psychique et physique entraînée par la maladie, les tremblements de terre, et les accidents humainement inévitables soit enlevée de nos sociétés. Pas de maladie, pas de deuil due à la mort prématurée d'un jeune. Nous serions nombreux à avoir une vie tellement facile que nous n'aurions tout bonnement pas beaucoup d'opportunités de faire preuve de courage, ou de manifester le moins du monde quelque chose comme une grande bonté. Nous avons besoins de ces processus insidieux de désintégration et de dissolution, que l'argent et la compétence ne peuvent pas éloigner de nous longtemps, pour avoir l'opportunité, qui serait sinon si facile à éviter, de devenir des héros.

Dieu a le droit de permettre à des maux naturels d'arriver (pour la même raison qu'il a le droit de permettre au mal moral d'arriver) — jusqu'à une certaine limite. Il serait évidemment complètement fou de la part de Dieu de multiplier les maux encore et toujours, de manière à donner une carrière interminable à l'héroïsme. Néanmoins, avoir quelques opportunités significatives d'être vraiment héroïque, et de faire en conséquence l'épreuve de son caractère, voilà un bienfait pour la personne à qui c'est donné. Les maux naturels nous font découvrir toute une gamme de choix à effectuer entre le bien et le mal, et nous donnent l'opportunité d'accomplir des actions particulièrement valables.

Maintenant, s'il n'y a pas de raison de supposer que les animaux ont une volonté libre, qu'en est-il de leur souffrance ? Les animaux ont enduré des souffrances longtemps avant l'apparition des humains sur Terre : aussi longtemps qu'il y a eu des animaux conscients. La première chose à prendre en compte, c'est que si les animaux supérieurs, disons en général les vertébrés, souffrent, il est très peu probable que leur souffrance atteigne celle des humains. Étant donné que la souffrance dépend directement d'événements cérébraux (causés à leur tour

par des événements survenus dans d'autres parties du corps), dès lors, puisque les animaux inférieurs ne souffrent pas du tout et que les humains souffrent beaucoup, les animaux dont la complexité est intermédiaire (on peut raisonnablement le supposer) souffrent à un degré modéré. Par conséquent, si on a besoin d'une théodicée expliquant pourquoi Dieu laisse les animaux souffrir, on n'a pas besoin d'une théodicée aussi puissante que celle qui est requise par la souffrance humaine. On a seulement besoins de raisons adéquates expliquant pourquoi Dieu tolère un degré de souffrance bien moins élevé que celui des humains. Cela dit, je pense que certains éléments de théodicée que j'ai mentionnés au sujet des humains sont encore valables pour les animaux.

Le bien des animaux, comme celui des humains, ne consiste pas seulement en frissons de plaisir. Pour les animaux également, il y a des choses qui ont plus de valeur, en particulier les actions intentionnelles, parmi lesquelles ceratines actions intentionnelles douées d'une grande importance. La vie des animaux comprend beaucoup d'actions intentionnelles douées d'une grande importance. Les animaux cherchent un compagnon, alors même qu'ils sont épuisés ou n'en trouvent pas. Ils prennent beaucoup de peine à construire des nids et à nourrir leur progéniture, à tromper leurs prédateurs et à faire des reconnaissances. Tout cela entraîne inévitablement de la douleur (lorsqu'ils continuent malgré la fatigue) et du danger. Un animal ne fuirait pas intentionnellement les feus de forêt, ou ne se mettrait pas en peine de sauver sa progéniture d'un feu de forêt, s'il n'y avait un réel danger d'être pris dans un feu de forêt. L'action de sauver sa progéniture malgré le danger n'existerait tout simplement pas s'il n'y avait pas de danger. Et le danger n'existera pas sans une probabilité naturelle significative d'être pris dans un feu. Les animaux ne décident pas librement d'accomplir de telles actions, mais ces actions n'en ont pas moins de valeur. C'est une grande chose que les animaux nourrissent leurs petits, et pas seulement eux-mêmes; que les animaux fassent des reconnaissances quand ils savent qu'il y a du danger; qu'ils cherchent à se sauver mutuellement des prédateurs, etc. Ce sont des choses qui donnent leur valeur à la vie des animaux. Mais ces choses impliquent souvent une souffrance pour ces créatures.

Pour revenir au cas principal, celui des humains, le lecteur sera d'accord avec moi dans la mesure où il ou elle valorise la responsabilité, la libre décision, le fait de rendre service, beaucoup plus que les frissons du plaisir ou l'absence de douleur. Il n'y a pas d'autre moyen de mettre correctement en perspective les maux de ce monde, à moins de réfléchir longuement à d'innombrables expériences de pensées très détaillées (en plus de notre expérience réelle de la vie), dans lesquelles on postulera des sortes de monde très différents du nôtre, pour nous demander ensuite si la parfaite bonté de Dieu exigerait de lui qu'il crée l'un d'eux (ou qu'il n'en crée aucun) plutôt que le nôtre. Je préfère m'en tenir à une toute petite expérience de pensée, qui peut nous aider à imaginer le procédé. Supposez que vous existez dans un autre monde avant de naître dans celui-ci, et qu'on vous donne le choix du genre de vie que vous aurez à vivre dans celui-ci. On vous prévient que vous allez avoir une vie brève, peut-être seulement de quelques minutes, bien qu'il s'agisse d'une vie adulte, au sens où vous aurez toute la diversité des sensations et des estimations caractérisant l'âge adulte. On vous donne à choisir le genre de vie que vous allez vivre. Soit vous allez vivre quelques minutes d'énorme plaisir, du genre de ce que provoque une drogue comme l'héroïne, que vous éprouverez par et pour vous-même et qui n'aura absolument aucun effet dans le monde (par exemple, personne d'autre n'en saura rien); soit vous allez vivre quelques minutes d'atroce douleur, comme la douleur d'un accouchement, laquelle aura des effets bénéfiques considérables (mais inconnus de vous au moment de la douleur) sur certaines autres personnes après quelques années. On vous précise que, si vous ne faites pas le choix numéro 2, ces autres personnes n'existeront jamais, de sorte que vous n'avez pas l'obligation moarle de faire le choix numéro 2. Vous vous proposez de faire le choix qui fera de *votre*

propre vie la meilleure vie que *vous* pouviez mener. Comment allez- vous vous décider ? La décision, je l'espère, va de soi. Il faudrait vous décider pour la seconde alternative.

Si quelqu'un n'est pas convaincu par ce que j'ai dit de la force relative des biens et des maux impliqués, s'il considère que, aussi grands que soient les biens, ils ne justifient pas les maux qu'ils impliquent, j'ai une position de repli. Il se peut que mes arguments vous aient convaincus de ceci : les biens rencontrés sont suffisamment grands pour que vous admettiez qu'un Dieu parfaitement bon serait justifié s'il créait des maux à cause des biens qu'ils rendent possible, si et seulement si Dieu offrait du même coup une compensation, sous forme de bonheur après la mort, aux victimes dont les souffrances ont rendu possibles ces biens. Si votre théodicée réclame un soutien de ce genre, il vous faudra avoir indépendamment une raison de penser que Dieu offre une telle vie après la mort, pour que votre théodicée soit justifiée : je mentionnerai brièvement au chapitre suivant le genre de raison qu'il peut y avoir. Cependant, même si j'estime que Dieu, de toutes les façons, offre une telle vie après la mort à de nombreuses personnes, la théodicée que j'ai exposée ne s'appuie pas sur cette supposition. Je peux toutefois comprendre que quelqu'un juge cette supposition nécessaire, spécialement quand on considère les maux les plus graves. (Cette vie compensatoire après la mort n'est d'ailleurs pas nécessairement la vie éternelle du Ciel).

Il reste cependant que le mal est le mal : le prix à payer pour les biens qu'il rend possibles est substantiel. Si Dieu créait, à la place, un monde sans douleur ni souffrance, par conséquent privé des biens spécifiques que ces maux rendent possibles, il n'en serait pas moins parfaitement bon. La tradition chrétienne, islamique et une grande part de la tradition juive affirment que Dieu a créé ces deux genres de monde : notre monde, et le Ciel des bienheureux. Ce dernier est un monde merveilleux où l'on trouve toute une gamme de choses possibles profondément bonnes : il lui manque quelques uns des biens que notre monde contient, y compris le bien qui consiste à avoir la possibilité de rejeter le bien. Un Dieu généreux pourrait bien décider de donner à certains d'entre nous la possibilité de rejeter le bien dans un monde comme le nôtre, avant de donner à ceux qui embrassent ce bien un monde merveilleux dans lequel cette possibilité n'existe plus.