

# L'optimisme leibnizien et le mal

Autor(en): **Brunner, Fernand**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **16 (1966)**

Heft 4

PDF erstellt am: **19.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380860>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## L'OPTIMISME LEIBNIZIEN ET LE MAL

Pour rendre hommage à Leibniz à l'occasion du deux cent cinquantième anniversaire de sa mort, examinons, sous un de ses aspects, sa doctrine du mal, qui n'a pas cessé d'être un objet de controverse. Combien de fois n'a-t-on pas soutenu que Leibniz avait méconnu la gravité du mal ! Charles Secrétan, par exemple, dans l'ouvrage qu'il a consacré, à l'âge de vingt-cinq ans, à la philosophie leibnizienne et où apparaissent déjà les thèmes de la *Philosophie de la Liberté*, reproche à l'auteur de la *Théodicée* d'avoir dépouillé le mal de son sanglant caractère <sup>1</sup>.

De fait, l'optimisme leibnizien opère une réduction de la malice du mal. Il consiste à montrer comment le mal dans les parties sert le bien de l'ensemble, de sorte que la présence du mal dans le monde ne compromet pas la perfection du monde.

Pourtant, si l'on étudie la distinction que fait Leibniz à propos de l'origine du mal entre moyen et condition, on constate que le philosophe n'a pas ignoré le sérieux du mal. Cette doctrine n'a pas toujours été comprise. Dans son beau livre, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, le regretté Gaston Grua écrit que la distinction leibnizienne entre moyen et condition est peu claire <sup>2</sup>. C'est un sentiment que le lecteur de Leibniz peut avoir en effet et il n'est pas sans intérêt d'essayer de le dissiper.

Leibniz enseigne que la volonté divine soutient avec les trois sortes de maux des rapports différents.

Le mal métaphysique pris en général, ou l'imperfection originelle de la créature, intelligente ou non, échappe à la volonté de Dieu. Il est impossible que la créature ne soit pas limitée, car elle l'est en vertu de son essence même. Mais il se pourrait qu'il n'y eût pas de créatures. La volonté divine ne décide pas si la créature est limitée ou non, mais il dépend d'elle de créer ou de ne pas créer. Dans ces

<sup>1</sup> *La philosophie de Leibniz...*, Genève..., 1840. Cf. p. 102-103.

<sup>2</sup> Page 370.

conditions, le mal métaphysique relève par un détour de la volonté divine, en ce sens que si Dieu n'avait pas envisagé de créer, la limitation originelle de la créature ne serait pas apparue. Il faut que sa volonté intervienne pour que Dieu considère autre chose que ses propres perfections et que surgisse dans son entendement l'essence possible de la créature, nécessairement limitée. Le mal métaphysique est donc la condition nécessaire de la créature contingente et il n'a de sens que par rapport au décret au moins possible de produire l'univers. Nous ne dirons pas que Dieu veut le mal métaphysique, puisqu'il le constate comme une nécessité dès le moment qu'il considère la créature. Encore faut-il qu'il la considère. Nous dirons donc que le mal métaphysique est lié à la volonté de Dieu, qui a pour objet non pas le mal métaphysique, mais la créature qui en est nécessairement affligée. Pourtant ce lien détourné du mal métaphysique avec la volonté divine n'empêche pas d'affirmer que le mal métaphysique ne dépend pas de la volonté de Dieu, si l'on entend par là que Dieu n'est pas libre de faire que la créature soit limitée ou qu'elle ne le soit pas.

Posé que Dieu veuille produire le monde, le mal métaphysique est nécessaire, puisque la créature est nécessairement moins parfaite que Dieu. Mais il ne s'ensuit pas que la souffrance dans la créature intelligente et le péché, c'est-à-dire le mal physique et le mal moral, soient nécessaires aussi. Le mal métaphysique fait que nous pouvons souffrir et que nous pouvons pécher, mais non pas que nous souffrions et que nous péchions en effet. Du seul fait que Dieu a voulu la créature, il ne résulte pas que la créature soit souffrante et pécheresse. Dieu pouvait nous priver du sentiment de la douleur et soutenir efficacement notre volonté. Etant donné la créature possible ou réelle, le mal métaphysique est nécessaire. Au contraire, les deux autres sortes de maux ne sont pas liés nécessairement à l'essence de toute créature possible. Etant donné la créature, ils peuvent être ou ne pas être. Si l'univers doit exister, au moins en idée, il est contradictoire que le mal métaphysique n'y soit pas, mais il se peut très bien que le mal physique ou le mal moral y soient absents. Par conséquent on peut dire cette fois, semble-t-il, que Dieu veut ces formes contingentes du mal, puisqu'il peut les admettre ou les écarter.

Cependant une saine doctrine ne saurait affirmer sans réserve que Dieu veut le mal. L'École a assez établi que le mal *sub ratione mali* ne peut être l'objet de la volonté. Il faut bien sans doute que les maux physiques et moraux dans l'univers dépendent en quelque manière de la volonté de Dieu, puisqu'ils pourraient ne pas être, mais ils ne peuvent avoir été voulus par Dieu pour eux-mêmes. Ils relèvent de sa volonté non pas à cause d'eux-mêmes ou *per se*, mais à cause des biens auxquels ils sont liés ou par accident. Et ce rapport

à la volonté de Dieu est d'autant plus distendu que ces maux sont plus graves. Voilà le contexte dans lequel se situe la distinction entre le moyen et la condition. Le mal est pour Dieu le moyen d'obtenir un bien, car Dieu accepte dans certaines circonstances de vouloir la souffrance. Tandis que le mal moral, qui fait horreur à Dieu, ne peut être admis que comme la condition du meilleur monde. La différence de gravité qu'il y a entre le mal physique et le mal moral se traduit par une relation plus ou moins étroite avec la volonté divine dont dépendent ces maux. Le mal le moins grave est voulu indirectement comme un moyen. Quant au péché, on ne dit même plus qu'il soit voulu indirectement, on dit qu'il est permis comme la condition nécessaire du meilleur monde.

Il est clair que Leibniz désire instituer une distinction entre la volition divine relative à la souffrance et la volition relative au péché, pour tenir compte de la gravité différente de ces maux. Cependant il peut sembler que cette intention classique <sup>1</sup> ne puisse aboutir. En effet en quoi le moyen et la condition, la volonté indirecte et la permission, se distinguent-ils exactement ? Le mal physique, voulu comme moyen, n'est-il pas la condition du meilleur monde comme le mal moral, permis pour cette raison ? Sinon Dieu n'aurait pas admis le mal physique dans l'univers. Sous ses deux formes contingentes, le mal est lié au système des créatures le plus parfait. Il ne manque pas de textes de Leibniz où les deux sortes de maux sont ramenés aux mêmes raisons qui se résument dans le fait qu'ils sont compris dans le meilleur monde. Puisque tout est lié dans l'univers, tout est commandé par l'ensemble et l'on ne voit pas très bien quelle différence peut subsister entre le moyen et la condition. Il faut dire du mal physique comme du mal moral qu'il est la condition du meilleur.

Cela est vrai. Ces deux sortes de maux ont en commun d'être ce sans quoi l'univers ne serait pas le meilleur. Mais il ne faut pas oublier qu'il en est de même de tous les biens qui sont dans l'univers. Ils sont, avec les divers maux, les conditions du meilleur monde. Pourtant nous savons que l'attitude de Dieu à l'égard des biens ne saurait être la même qu'à l'égard des maux. Dieu veut les biens directement et les maux en vue des biens. Par conséquent ce n'est pas au même sens que les biens et les maux sont les conditions du meilleur. Nous savons aussi que les deux sortes de maux contingents n'ont pas la même gravité ; ils sont donc désagréables à Dieu de deux manières

<sup>1</sup> Cf. saint THOMAS, *Sum. theol.*, I<sup>e</sup>, II<sup>ae</sup>, q. 79, a. 1, ad 4<sup>um</sup> : ... *Poena opponitur bono ejus qui punitur, qui privatur quocumque bono. Sed culpa opponitur bonitati divinae. Et propter hoc non est similis ratio de culpa et poena.*

différentes. Par suite, il convient de distinguer là aussi deux façons d'être la condition du meilleur. Dieu veut les maux en vue des biens et non pour eux-mêmes, mais il les veut différemment selon qu'il s'agit des maux physiques ou des maux moraux. C'est pourquoi la distinction du moyen et de la condition, qui exprime cette différence dans les intentions de Dieu, est légitime.

Sans doute, le mal physique est une condition du meilleur monde comme le mal moral, mais il ne l'est pas au même titre que lui. Il l'est, pourrait-on dire, plus facilement. La différence entre les deux sortes de maux est profonde et il est naturel que la volonté de Dieu soutienne avec eux des rapports différents. La souffrance des créatures exprime leur faiblesse, mais non pas leur désobéissance, quoiqu'elle soit souvent la suite de leur désobéissance. Elle n'est pas dirigée contre Dieu. Au contraire, le péché a la gravité de la désobéissance à Dieu, et si l'on peut comprendre que Dieu veuille indirectement la souffrance, on n'aperçoit pas comment il peut vouloir, même indirectement, le péché qui est une offense faite à lui-même. Si Dieu voulait le péché, directement ou indirectement, il voudrait une action contraire à sa volonté, ce qui est une contradiction pure. Dieu peut faire souffrir, il ne peut faire pécher, sinon il pécherait lui-même. Le péché a pour cause prochaine l'homme et non Dieu. Une fois reconnue sa cause éloignée et non nécessitante, qui est la limitation essentielle, il faut dire que l'origine du mal moral est dans la liberté de la créature. Le crime est l'effet de la volonté pécheresse créée. Dieu ne peut le vouloir, même pas comme moyen, sinon le crime voulu par Dieu serait le crime de Dieu.

Devant le mal physique, la volonté divine n'éprouve pas d'aversion insurmontable. Pourvu qu'un bien particulier puisse être obtenu par ce moyen, Dieu domine sa répulsion pour le mal et veut un mal physique pour ce bien particulier. Mais il faut évidemment que ce bien ne puisse être atteint par une autre voie. Il faut aussi que cette fin particulière soit supérieure au bien que le mal détruit<sup>1</sup>. En un mot, devant une pluralité de buts possibles, Dieu ne renonce pas à ceux qu'il peut obtenir par le seul moyen du mal physique.

Au contraire, Dieu ne veut jamais le péché, qui n'est jamais l'objet de sa volonté même indirecte, puisque le péché est dirigé contre lui. Il ne saurait choisir le péché comme un moyen et si un bien particulier

<sup>1</sup> On trouve dans l'école thomiste des formulations éclairantes à ce propos. Par exemple JEAN DE SAINT-THOMAS : *Cursus philosophicus*, éd. Marietti, t. II, p. 613 A : ... *Malum poenae seu defectus naturalis non opponitur bono divino, sed alicui bono particulari, unde potest induere ordinem ad aliquod bonum, quo magis praeponderet et diligatur quam illud particulare bonum, quod destruit. Et ita ratione huius ordinis seu boni, cui coniungitur, non repugnat intendi et ordinari a Deo, et non solum permitti.*

se présente qu'il ne pourrait obtenir qu'au moyen du mal moral, il renonce à ce bien. Dieu ne peut vouloir le mal moral comme le seul moyen d'atteindre un bien particulier ; il renoncerait plutôt à ce bien.

Il faut conclure de là que si le mal moral existe cependant dans l'univers, c'est que sa présence s'est imposée à Dieu comme la condition nécessaire d'un but obligatoire. Alors que le mal physique peut être voulu comme moyen en vue d'atteindre un but particulier, le mal moral, qui ne peut être voulu, est seulement toléré comme la condition nécessaire de la fin générale et ultime. Le moyen est en relation avec une fin particulière à laquelle il demeure possible de renoncer si le moyen déplaît absolument. Mais si le but ne peut être modifié parce qu'il est le meilleur tout possible, on appelle condition *sine qua non* ce que la volonté est forcée d'accepter sous peine d'échec, alors qu'en toute autre circonstance elle refuserait de le prendre en considération soit comme but, soit comme moyen. Le moyen est voulu pour une fin qui peut être révoquée. La condition n'est pas voulue ; elle est acceptée au nom d'une fin obligatoire.

La condition *sine qua non* ne relève donc pas de la volonté voulante, mais de la volonté permissive. Ainsi s'allient la doctrine leibnizienne de la condition et la doctrine scolastique de la permission. Le mal moral est permis et non voulu, parce qu'il est une suite pure et simple de la considération de la fin générale et que la volonté divine n'entre pour rien dans son apparition, sinon dans la mesure où elle veut cette fin irrévocable ; contrairement au moyen, auquel on peut renoncer en renonçant à la fin particulière qu'il permet seul d'atteindre. Et le mal moral est permis et non voulu, parce que ce n'est pas Dieu qui le fait, mais la créature. La condition se distingue donc du moyen en ce qu'elle exclut le choix — puisqu'elle est nécessaire en vertu de la fin obligatoire — et même la volition, puisqu'elle est seulement permise. Et la permission diffère de la volition en ce qu'elle ne porte pas sur un objet voulu directement ou indirectement, mais sur une action voulue par autrui.

On peut parler de permission à propos des deux sortes de maux contingents. Mais au sens strict, la permission ne concerne que le mal moral, parce que c'est de lui seul que Dieu se détourne complètement. Comment Dieu pourrait-il causer le crime ? Cependant Dieu ne consent pas d'une manière passive à cette permission. Elle ne témoigne pas de sa faiblesse, mais au contraire de sa perfection, puisque c'est en vertu de sa bonté qui le porte au meilleur qu'il permet le mal moral. Le péché est permis par concomitance à la *faveur du meilleur*, puisqu'il est compris dans le meilleur monde possible. Dieu pourrait l'écarter, mais à force de miracles et plus que son plan le mieux conçu qu'il soit possible ne le comporte. Le péché est donc imposé à la volonté de Dieu, non pas en vertu d'une nécessité brute

qui offenseraient Dieu, mais en vertu de la nécessité morale qui révèle la profondeur de la sagesse divine. Il ne suffit pas de dire que Dieu permet le péché, il faut dire encore qu'il veut le permettre.

Leibniz insiste avec vigueur : c'est un devoir pour Dieu d'admettre le mal moral dans l'univers. *Peccatum permitti nunquam licet, nisi cum debet*<sup>1</sup>. Le mal moral est la condition nécessaire d'un bien obligatoire, la suite certaine d'un devoir indispensable. Dieu ne peut empêcher le mal moral sans agir contre ce qu'il doit. Il serait blâmable lui-même s'il empêchait que l'homme le soit. L'interdiction du péché serait plus mauvaise que tous les péchés. Elle détruirait Dieu. Dieu en serait supprimé et toutes choses avec lui<sup>2</sup>. On connaît les apologues que l'auteur de la *Théodicée* invente ou dont il se fait l'écho pour illustrer sa doctrine : l'officier en faction, le crime d'une reine, le roi et ses financiers, etc. Ils enseignent à distinguer les cas où le mal moral est un moyen dont on peut se passer et dont il faut se passer, et les cas où il est une condition que l'on est obligé moralement d'admettre.

Il serait utile de se demander quels sont les biens qui compensent la permission du mal moral. Notre intention n'est pas de répondre à cette question, mais d'insister sur la signification du terme de condition appliqué au mal moral. Nous l'avons dit, Dieu, obligé de choisir le meilleur monde, est obligé aussi d'accepter tous les biens et tous les maux que ce monde contient. Mais l'obligation qui le lie n'a pas le même caractère selon qu'il s'agit du bien, du mal physique ou du mal moral. Il n'est pas nécessaire que les biens figurent dans le meilleur monde pour que Dieu soit porté à les vouloir. Il les veut pour eux-mêmes de par sa volonté antécédente. Il n'est pas nécessaire non plus que le mal physique soit comparé aux autres éléments du meilleur plan possible pour que Dieu le veuille comme moyen. Il suffit que le bien particulier qu'il permet d'obtenir soit plus grand que celui que le mal physique détruit. Mais quant au mal moral, il faut qu'il soit présent dans la meilleure suite de choses, car Dieu ne le veut pas du tout. Il le permet par sa volonté conséquente au titre de *sine quo non* ou de nécessité hypothétique qui le lie avec le meilleur. Certes, les biens et les maux dans l'univers y sont tous présents parce qu'ils sont la condition du meilleur monde, mais on peut dire que le mal moral ne l'est que pour cette seule raison. Par là il se distingue absolument de tous les autres éléments de l'univers, qui sont aussi les conditions du meilleur, mais qui sont présents dans le monde pour d'autres raisons encore, parce qu'ils soutiennent avec la volonté de Dieu un rapport plus étroit. La condition *sine qua non*

<sup>1</sup> *Causa Dei*, § 38 ; GERHARDT : *Phil. Schr.*, t. VI, p. 444.

<sup>2</sup> Les expressions les plus énergiques se trouvent dans la *Théodicée*, II, § 158, et dans la *Causa Dei*, § 67 ; GERHARDT : *Phil. Schr.*, t. VI, p. 204 et 449.

est la raison commune de la présence de tout ce que nous voyons autour de nous ; mais c'en est aussi la raison la moins élevée : le mal moral n'est présent dans le monde que parce qu'il est la condition du meilleur. Le mal physique y est présent comme condition et, outre cela, comme moyen pour obtenir des biens. Le bien est dans le monde comme condition, et encore comme moyen et comme fin.

On observe une analogie entre le cas du mal moral et celui du mal métaphysique. Ce mal général échappe à la volonté, puisqu'il est nécessaire. Nous avons vu cependant qu'il n'est pas sans lien avec la volonté divine, puisqu'il n'est question de lui que si Dieu envisage de créer. Les créatures sont nécessairement imparfaites, mais encore faut-il qu'elles soient amenées au rang de possibles ou d'existants. Le mal métaphysique est ainsi la condition *sine qua non* de toute créature possible ou réelle. Il n'est pas l'objet d'un acte de volonté et Dieu ne le produit pas. Mais étant donné sa volonté de créer, Dieu ne peut pas ne pas accepter l'imperfection des créatures.

Ayant décidé de créer, Dieu décide encore de créer le meilleur univers possible. Il accepte par là une nouvelle condition : le mal moral. Dieu voulait la créature, mais elle ne pouvait être autre qu'imparfaite. Il veut la meilleure suite de choses ; elle ne peut pas ne pas contenir le mal moral. Sans doute ne peut-elle pas non plus ne pas contenir le mal physique, et en ce sens le mal physique et le mal moral sont deux conditions du meilleur monde. Mais, nous le savons, si Dieu peut vouloir la souffrance, il ne peut vouloir le péché. La souffrance s'oppose à un bien physique, tandis que le péché intéresse la sphère de l'ordre moral. C'est pourquoi Dieu ne le veut pas ; il le tolère seulement comme condition du meilleur plan possible. Il le permet comme il permet à l'origine la limitation de l'essence de la créature. Etant donné le premier but qu'il se proposait — créer — il ne dépendait pas de sa volonté que la créature fût imparfaite ou non. Etant donné le second but — créer le meilleur monde — il ne dépend pas de lui davantage que la créature pêche ou non. Le mal métaphysique est lié à l'univers en tant qu'univers. Le mal moral est lié à l'univers en tant que celui-ci est le meilleur. Dans les deux cas, la volonté de Dieu n'y peut rien.

On lit parfois chez Leibniz que la permission du péché n'est nécessaire que d'une nécessité morale. En effet, le choix du meilleur monde qui contient le péché, lui non plus, n'est pas nécessaire autrement. Mais ce choix fait, la permission du mal moral en découle nécessairement, puisque l'absence du mal moral dans le meilleur monde implique contradiction. Le péché est donc une condition *sine qua non* comme au stade précédent l'imperfection de la créature. Il n'y a pas de créature qui ne soit imparfaite, et l'univers n'est pas le meilleur s'il ne



renferme le mal moral. Dieu ne veut pas le mal métaphysique ; il lui est imposé s'il veut créer. Il ne veut pas non plus le mal moral ; il lui est imposé s'il veut créer le meilleur. Voilà la seule raison de la présence du mal moral dans l'univers, alors que le bien en général et le mal physique en ont d'autres encore. C'est pourquoi Dieu réduit sa volonté à l'égard du seul mal moral à la permission.

Dieu atteint son but ultime *par* le moyen de la souffrance et *malgré* la condition du péché. Il veut un moyen en vue d'un but et il choisit le but en fonction des moyens. Mais il conserve le but obligé malgré les conséquences nécessaires de ce choix obligatoire. Si donc le mal moral est une condition et non un moyen, cela signifie que Dieu ne le veut pas, qu'il y répugne, mais qu'il ne peut ni ne doit l'empêcher.

On s'étonne parfois que la solution leibnizienne du problème du mal consiste à rendre celui-ci obligatoire. Mais il faut distinguer l'obligation de volition, relative au bien et indirectement au mal physique, et l'obligation de permission, relative au mal moral. La volonté de Dieu se porte vers le bien et secondairement vers le mal physique, mais elle se détourne du mal moral. Pour qu'elle permette le mal moral, il faut qu'elle reconnaisse en lui la condition nécessaire du meilleur monde. Il faut qu'elle soit forcée à cette décision par les exigences d'une fin supérieure. Dans l'obligation de permission, ce n'est pas le mal moral que Dieu considère comme son devoir, c'est le meilleur tout, et c'est justement parce que Dieu se détourne du mal moral et ne le voudra jamais qu'il faut que la fin ultime fonctionne comme une hypothèse dont le mal moral suivra comme une nécessité.

Nous apercevons ainsi une nuance parfois insoupçonnée de la doctrine de Leibniz. On rappelle que pour le philosophe le mal en soi est néant, que l'harmonie dans le tout fait disparaître le mal dans les parties, que tout mal est un bien par accident, et on accuse l'auteur de la *Théodicée*, comme nous le rappelions en commençant, de négliger l'expérience lancinante que la conscience commune fait du mal et d'étouffer le cri de l'angoisse universelle. Nous venons de constater cependant que la théorie de la permission du mal moral au titre seulement de *sine quo non* donne au système de l'optimisme un aspect dramatique. Le péché est trop grave pour que Dieu puisse l'admettre autrement qu'en y étant comme forcé. Il est vrai que Dieu y est forcé précisément par son meilleur plan. Mais il reste que la volonté leibnizienne d'expliquer le choix de Dieu aboutit, paradoxalement peut-être, à souligner fortement et plus qu'on ne le rapporte d'ordinaire le scandale du péché.

FERNAND BRUNNER.