

Le mal et la toute-puissance

J.L. Mackie

Les arguments traditionnels en faveur de l'existence de Dieu ont fait l'objet de critiques très minutieuses de la part des philosophes. Mais le théologien peut, s'il le souhaite, accepter cette critique. Il peut admettre qu'aucune preuve rationnelle de l'existence de Dieu ne peut être fournie, et maintenir néanmoins tout ce qui est essentiel à sa position, en soutenant que l'existence de Dieu est connue par une autre voie, non-rationnelle. Je crois cependant qu'une critique plus forte peut lui être adressée sur la base du problème traditionnel du mal. Cette fois, on peut montrer, non pas que les croyances religieuses manquent d'appui rationnel, mais qu'elles sont positivement irrationnelles, que plusieurs parties de la doctrine théologique essentielle sont *inconsistantes* entre elles, de sorte que le théologien ne peut maintenir sa position complète qu'au prix d'un rejet de la raison beaucoup plus extrême que dans le cas précédent. Il doit maintenant être disposé à croire, non seulement ce qui ne peut pas être prouvé, mais ce qui peut être réfuté à partir d'autres croyances qu'il admet également.

Le problème du mal, dans le sens où j'entends l'expression, n'est un problème que pour celui qui croit qu'il y a un Dieu qui est à la fois tout-puissant et entièrement bon. C'est un problème logique, le problème de la clarification et de la conciliation d'un certain nombre de croyances. Ce n'est pas un problème scientifique qui pourrait être résolu par des observations ultérieures, ni un problème pratique qui pourrait être résolu par une décision ou une action. Ces points sont évidents ; je ne les mentionne que parce qu'ils sont parfois ignorés des théologiens, qui parfois parent l'expression du problème au moyen de remarques comme 'Eh bien, pouvez-vous résoudre le problème vous-même ?' ou 'C'est un mystère qui peut bien nous être révélé plus tard' ou 'Le mal est quelque chose à quoi il faut s'opposer et qu'il faut surmonter, non quelque chose à discuter'.

Dans sa forme la plus simple, le problème est le suivant ; Dieu est tout-puissant ; Dieu est parfaitement bon ; et pourtant le mal existe. Il semble y avoir une contradiction entre ces trois propositions, de sorte que si deux sont vraies la troisième est fautive. Mais en même temps, les trois propositions sont chacune une partie essentielle de la plupart des positions théologiques : pour le théologien, semble-t-il, il est à la fois *requis* d'adhérer à ces trois propositions, et impossible d'y adhérer *de manière cohérente*. (Le problème ne se pose pas seulement aux théistes, mais je le discuterai sous la forme avec laquelle il se présente pour le théisme ordinaire).

Pourtant, la contradiction n'apparaît pas immédiatement : pour la rendre manifeste nous devons ajouter quelques prémisses additionnelles, ou peut-être quelques quasi-règles pour connecter les termes 'bon', 'mauvais' et 'tout-puissant'. Les principes additionnels sont que 'bien/bon' est opposé à 'mal/mauvais (*evil*)', d'une manière telle qu'un être (*thing*) bon élimine toujours le mal autant qu'il le peut, et qu'il n'y a pas de limites à ce qu'un être tout-puissant peut faire. De là, il suit qu'un être bon et tout-puissant élimine le mal complètement, et que les propositions qu'un être bon et tout-puissant existe et que le mal existe sont incompatibles.

A. Solution adéquates

Maintenant, une fois le problème complètement formulé, il est clair qu'il peut être résolu dans le sens où il ne se posera plus si l'on abandonne une des propositions qui le constitue. Si vous êtes prêt à dire que Dieu n'est pas entièrement bon, ou pas absolument tout-puissant, ou que le mal n'existe pas, ou que le bien n'est pas opposé au genre de mal qui existe, ou qu'il y

a des limites à ce qu'un être tout puissant peut faire, alors le problème du mal ne se pose pas pour vous.

Il y a donc un bon nombre de solutions adéquates au problème du mal, et certaines ont été adoptées, ou presque adoptées, par plusieurs penseurs. Par exemple, quelques uns ont été prêts à abandonner la toute-puissance de Dieu et un plus grand nombre se sont dits prêts à garder le terme 'toute-puissance' tout en restreignant sa portée, rappelant un certain nombre de choses qu'un être tout puissant ne peut pas faire. Certains ont dit que le mal était une illusion, peut-être parce qu'ils soutenaient que même si les choses temporelles *sont* largement comme nous les voyons, celles que nous appelons des maux ne sont pas vraiment des maux. Certains ont dit que ce que nous appelions mal n'était que la privation du bien, que le mal dans un sens positif, un mal qui serait réellement opposé au bien, un tel mal n'existe pas. Beaucoup ont été d'accord avec Pope pour dire que le désordre n'est qu'une harmonie mal comprise, et que le mal partiel est un bien universel. Quant à savoir si l'une de ces conceptions est *vraie*, c'est une autre question ? Mais chacune donne une solution adéquate au problème du mal, dans le sens où, si vous l'acceptez ce problème ne se pose plus pour vous, bien que vous puissiez avoir, évidemment, d'*autres* problèmes à affronter.

Mais assez souvent ces solutions adéquates ne sont que *presque* acceptées. Les penseurs qui restreignent la puissance de Dieu, mais gardent le terme de 'toute-puissance', peuvent raisonnablement être soupçonnés de penser, dans d'autres contextes, que ce pouvoir est réellement sans limites. Ceux qui disent que le mal est une illusion peuvent aussi penser, de manière inconsistante, que cette illusion est elle-même un mal. Ceux qui disent que le 'mal' est simplement une privation du bien peuvent aussi penser, de manière inconsistante, que la privation du bien est un mal (Le sophisme est proche de certaines formes du 'sophisme naturaliste' en éthique, où certains pensent, par exemple, que 'bon' est juste ce qui contribue au progrès évolutionniste, et que le progrès évolutionniste est lui-même bon). Si Pope voulait vraiment dire ce qu'il a dit dans la première phrase de son couplet, que le désordre n'est qu'une harmonie mal comprise, le 'mal partiel' de la ligne suivante doit, pour assurer la consistance, signifier 'ce qui, pris isolément, semble faussement être mauvais'. La deuxième ligne hésite, en fait, entre deux conceptions, que le 'mal partiel' n'est pas réellement un mal, puisque seule la qualité universelle est réelle, et que le 'mal partiel' est vraiment un mal, mais seulement un petit mal.

Outre les solutions adéquates, nous devons reconnaître dans solutions inconsistantes qui ne sont pas satisfaisantes, et qui ne comportent qu'un rejet à moitié ou temporaire de l'une des propositions qui constituent le problème quand elles sont prises ensemble. On en rejette explicitement une, mais elle est à nouveau affirmée ou assumée de manière couverte ailleurs dans le système.

B. Solution fallacieuses

Outre ces solutions mitigées, qui rejettent explicitement mais affirment implicitement l'une des propositions constitutives du dilemme, il y a des solutions absolument fallacieuses qui maintiennent explicitement toutes les propositions constitutives, mais qui en rejettent implicitement une dans le cours de l'argument qui résout le problème du mal.

Il y a en fait de nombreuses « solutions » qui visent à éliminer la contradiction sans abandonner aucune des propositions constitutives. Ces solutions doivent être fallacieuses, comme on peut le voir au simple énoncé du problème, mais il n'est facile de voir dans chaque cas où réside exactement le sophisme. Je suggère que dans tous les cas le sophisme a la forme générale que j'ai suggérée plus haut : pour résoudre le problème on abandonne une proposition (ou peut-être plusieurs), mais de telle manière qu'il apparaît qu'elle a été retenue, et peut donc être affirmée sans qualification dans d'autres contextes. Parfois surgit une

complication supplémentaire : la solution supposée hésite entre deux des propositions constitutives, affirmant l'une à un moment en abandonnant subrepticement l'autre, et en affirmant la seconde à un autre moment, en abandonnant subrepticement la première. Ces solutions fallacieuses reposent souvent sur une ambiguïté des termes 'bien' et 'mal', ou sur le caractère vague de leur opposition, ou sur ce qui est exactement signifié par 'toute-puissance'. Je propose d'examiner certaines de ces soi-disant solutions, et de montrer dans détail leur nature sophistiquée. J'en profiterai pour me demander si l'on pourrait atteindre une solution adéquate par une modification mineure de l'une ou de plusieurs des propositions constitutives qui maintiendraient, néanmoins, les réquisits essentiels du théisme ordinaire.

1. 'Le bien ne peut pas exister sans le mal' ou 'le mal est une contrepartie nécessaire du bien'

On suggère parfois que le mal est une contrepartie nécessaire du bien, que s'il n'y avait pas de mal, il ne pourrait pas y avoir de bien non plus, et que cela résout le problème du mal. Il est vrai que cette considération indique une réponse à la question 'Pourquoi le mal devrait-il exister?' Mais ce n'est qu'en apportant une qualification à l'une des propositions qui constituent le problème.

Premièrement, cette réponse pose des limites à ce que Dieu peut faire, en disant que Dieu *ne peut pas* créer le bien sans du même coup créer le mal, et cela signifie ou bien que Dieu n'est pas tout-puissant, ou bien qu'il y a *certaines* limites à ce qu'un être tout-puissant peut faire. On peut répondre que ces limites sont toujours présupposées, que la toute-puissance n'a jamais signifié le pouvoir de faire ce qui est logiquement impossible, et selon la conception présente, l'existence du bien sans celle du mal serait une impossibilité logique. Cette interprétation de la toute-puissance peut, c'est vrai, être acceptée comme une modification de notre explication de départ qui ne rejette rien d'essentiel au théisme, et je l'adopterai pour la suite de la discussion. C'est, peut-être, la conception théiste la plus commune, mais je crois que certains théistes au moins ont maintenu que Dieu peut faire ce qui est logiquement impossible. De nombreux théistes, en tout cas, ont soutenu que la logique elle-même était créée ou établie par Dieu, que la logique était la manière dont Dieu choisit arbitrairement de penser. (C'est, bien sûr, une conception parallèle à la conception éthique selon laquelle les actions moralement droites sont celles que Dieu choisit arbitrairement de commander, et les deux conceptions rencontrent des difficultés semblables). Et *cette* interprétation de la logique est clairement incompatible avec l'idée que Dieu est lié par des nécessités logiques – à moins qu'il ne soit possible à un être tout-puissant de se lier lui-même, une voie que nous considérerons plus loin, quand nous en viendrons au Paradoxe de la Toute-puissance. La solution au problème du mal ne peut donc pas être adoptée de manière consistante si l'on pense que la logique est elle-même créée par Dieu.

Mais, deuxièmement, cette solution rejette l'opposition du mal au bien au sens que nous avons entendu. Si le bien et le mal sont des contreparties, une bonne chose n'éliminera pas le mal autant qu'elle le peut'. En fait, cette conception suggère que le bien et le mal ne sont pas du tout, au sens strict, des qualités des choses. Peut-être la solution est-elle que le bien et le mal sont reliés comme le sont le petit et le grand. Sans doute, quand le terme 'grand' est utilisé de façon relative comme une ellipse pour 'plus grand que —', et que 'petit' est utilisé de manière semblable, la grandeur et la petitesse sont des contreparties et ne peuvent pas exister l'une sans l'autre. Mais en ce sens la grandeur n'est pas une qualité, ni une caractéristique intrinsèque de quoi que ce soit ; et il serait absurde de penser à un mouvement en faveur de la grandeur et à l'encontre de la petitesse comprises en ce sens. Un tel mouvement serait auto-destructeur (*self-defeating*) puisque la grandeur relative ne peut être promue que par une promotion simultanée de la petitesse relative. Je suis sûr qu'aucun théiste ne voudrait regarder la bonté de Dieu comme analogue à cette grandeur relative – comme si

ce qu'il favorisait n'était pas le *bien* mais le *meilleur*, et comme s'il avait le but paradoxal que toutes les choses fussent être meilleures que les autres choses.

Ce point est obscurci par le fait que 'grand' et 'petit' semblent avoir aussi bien un sens absolu qu'un sens relatif. Je ne peux pas discuter ici la question de savoir s'il y a ou non une grandeur absolue, mais s'il y en a une, il pourrait y avoir un sens absolu de 'grand', qui pourrait signifier d'une certaine taille au moins, et il y aurait un sens à dire que toutes les choses deviennent plus grosses, ou à parler d'un univers en expansion de toute part, et il y aurait donc un sens à parler d'une promotion de la grandeur. Mais en *ce* sens, grand et petit ne sont pas des contreparties en vertu d'une nécessité logique : chaque qualité pourrait exister sans l'autre. Il n'y aurait pas d'impossibilité logique à ce que toute chose soient grande ou à ce que toute chose soit petite.

Ni au sens absolu ni au sens relatif de 'grand' et 'petit' ces termes ne fournissent donc une analogie utilisable pour supporter cette solution au problème du mal. En aucun cas la grandeur et la petitesse ne sont à la fois des contreparties nécessaires et des forces opposées l'une à l'autre ou des objets possibles pour la défense et l'attaque.

On pourrait répondre que le bien et le mal sont des contreparties nécessaires de la même façon que toute qualité et son opposé logique : il ne peut y avoir de rougeur, suggère-t-on, que s'il y a aussi de la non-rougeur. Mais à moins que le mal ne soit que la privation du bien, ce ne sont pas des opposés logiques, et un argument supplémentaire serait nécessaire pour montrer que ce sont des contreparties de la manière dont ce sont des opposés logiques. Assumons que ce puisse être le cas. Il reste un doute sur la correction du principe métaphysique qui veut qu'une qualité doive avoir un opposé réel : je suggère qu'il n'est pas vraiment impossible que chaque chose soit rouge, par exemple, que la vérité est simplement que si chaque chose était rouge, nous ne remarquerions pas la rougeur et nous n'aurions donc pas le mot 'rouge' ; nous observons des qualités et ne leur donnons un nom que si elles ont des opposés réels. S'il en est ainsi, le principe qu'un terme doit avoir un opposé appartiendrait à notre seul langage ou à notre seule pensée et ne serait pas un principe ontologique, et de façon correspondante, la règle que le bien ne peut pas exister sans le mal n'énoncerait pas une nécessité telle que Dieu ne pourrait rien faire contre. Dieu pourrait avoir tout bien fait, bien que *nous* ne pourrions pas l'avoir remarqué qu'il l'a fait.

Mais finalement, même si nous concédons qu'il s'agit d'un principe ontologique, il ne donnera de solution au problème du mal que l'on est préparé à dire : 'le mal existe, mais seulement la quantité suffisante pour servir de contrepartie du bien'. Je doute qu'un théiste accepte cette réponse. Après tout, la demande *ontologique* que la non-rougeur soit réalisée serait satisfaite même si l'univers entier était rouge, à l'exception d'une tâche minuscule, et s'il y avait une demande correspondante pour le mal comme contrepartie du bien, une dose minuscule de mal ferait sans doute l'affaire. Mais les théistes n'ont habituellement pas envie de dire que, dans tous les contextes, le mal qui se produit est une dose minuscule et nécessaire.

2. 'Le mal est nécessaire comme moyen du bien'

On suggère parfois que le mal est nécessaire au bien non pas comme une contrepartie, mais comme un moyen. Exprimée de cette manière simple, la suggestion ne fournit pas une solution plausible au problème du mal, puisqu'elle implique évidemment une restriction sévère au pouvoir de Dieu. Ce serait une loi *causale* que vous ne pouvez pas avoir une certaine fin sans un certain moyen, de sorte que si Dieu doit introduire le mal comme moyen du bien, il doit au moins être sujet à certaines lois causales. Cela est certainement en conflit avec ce qu'un théiste entend normalement par toute-puissance. Cette conception de Dieu comme limité par les lois causales entre également en conflit avec la conception que les lois

causales sont elles-mêmes faites par Dieu, conception qui est plus largement soutenue que la conception correspondante concernant les lois de la logique. Ce conflit serait en fait résolu s'il était possible à un être tout-puissant de se lier lui-même, et cette possibilité doit encore être considérée. A moins d'une réponse favorable à cette question, la suggestion que le mal est nécessaire comme moyen du bien ne résout le problème du mal qu'en refusant l'une de ses propositions constitutives, à savoir que Dieu est tout-puissant, ou que le mot 'tout-puissant' signifie ce qu'il dit.

3. 'L'univers est meilleur avec un certain mal qu'il ne pourrait l'être s'il n'y avait pas de mal'

Beaucoup plus importante est la solution qui semble à première vue n'être qu'une variante de la précédente : que le mal puisse contribuer à la bonté d'un tout où il se trouve, de sorte que l'univers comme un tout est meilleur comme il est, avec un certain mal en lui, qu'il ne le serait s'il n'y avait pas de mal. Cette solution peut être développée de deux manières. Elle peut être soutenue pas une analogie esthétique, du fait que les contrastes rehaussent la beauté, que dans une œuvre musicale, par exemple, des discordances ajoutent d'une certaine façon à la beauté de l'œuvre prise comme un tout. On peut aussi travailler cette solution en la rattachant à l'idée de progrès, à l'idée que les meilleures organisations de l'univers ne seront pas statiques, mais progressives, que surmonter progressivement le mal par le bien est réellement plus appréciable que ne le serait la suprématie éternellement incontestée du bien.

Dans chaque cas, la solution part habituellement de l'hypothèse que le mal dont l'existence donne lieu au problème du mal est d'abord ce qu'on appelle mal physique, c'est-à-dire, douleur. Dans la présentation à moitié sérieuse de Hume, les maux qu'il dépeint sont la douleur et la maladie, et ceux qui lui répondent font valoir que l'existence de la douleur et de la maladie rendent possible l'existence de la sympathie, de la bienveillance, de l'héroïsme, et les combats progressivement victorieux des médecins et des réformateurs pour surmonter ces maux. En fait, les théistes saisissent souvent l'opportunité d'accuser ceux qui abordent le problème du mal de défendre une conception basse, matérialiste du bien et du mal, les identifiant au plaisir et à la peine, et d'ignorer les biens plus spirituels qui peuvent surgir du combat contre les maux.

Mais voyons exactement ce qu'on prétend faire ici. Appelons douleur et pauvreté des 'maux de premier ordre', ou des 'maux'. Ce qui fait contraste : à savoir le plaisir et le bonheur, sera appelé un bien de premier ordre ou simplement 'bien (1)'. Le 'bien de second ordre' ou 'bien (2)' émerge dans une situation complexe où le mal (1) est un composant nécessaire — logiquement, non simplement causalement, nécessairement. (Comment il émerge exactement, cela n'importe pas : dans la version la plus sommaire de cette solution, le bien (2) n'est que l'élévation du bonheur par contraste avec le malheur, dans d'autres versions il inclut la sympathie avec la souffrance, l'héroïsme face au danger, et la diminution graduelle du mal de premier ordre avec l'augmentation graduelle du bien de premier ordre). Il est également accordé que le bien de second ordre est plus important que le bien ou le mal de premier ordre, en particulier qu'il fait plus que contrebalancer le mal de premier ordre qu'il implique.

Tout cela n'est qu'une tentative particulièrement subtile de résoudre le problème du mal. Elle défend la bonté et la toute-puissance de Dieu sur la base (dans une perspective suffisamment longue) de ce que notre monde est le meilleur des mondes logiquement possibles, parce qu'il inclut les importants biens de second ordre et admet pourtant que des maux réels, notamment des maux de premier ordre, existent bien. Mais est-il encore accordé que le bien et le mal sont opposés ? Ce n'est pas clairement le cas, dans le sens où nous l'avons posé au départ : le bien ne tend pas à éliminer le mal en général. Nous avons

maintenant une structure modifiée, plus complexe. Le bien de premier ordre (comme le bonheur) contraste avec le mal de premier ordre (comme le malheur) : les deux sont opposés de manière assez mécanique ; certains biens de second ordre (comme la bienveillance) tentent de maximiser le bien de premier ordre et de minimiser le mal de premier ordre ; mais la bonté de Dieu n'est pas encore là, elle est plutôt la volonté de maximiser le bien de *second* ordre. Nous pourrions alors dire que la bonté de Dieu est un exemple de bonté de troisième ordre, ou bien (3). Alors que cette explication diffère de notre explication originale, elle pourrait bien en être une amélioration et donner une description plus précise de la façon dont le bien est opposé au mal, consistante avec la position théiste essentielle.

On pourrait néanmoins faire plusieurs objections à cette solution.

D'abord, on pourrait soutenir que des qualités comme la bienveillance – et a fortiori le troisième ordre de bonté, qui promeut la bienveillance – n'ont qu'une valeur dérivée, ne sont pas les biens du type le plus élevé, mais seulement des moyens en vue du bien (1), c'est-à-dire du bonheur, de sorte qu'il serait absurde que Dieu maintienne le malheur dans l'existence pour rendre possibles les vertus de bienveillance, héroïsme, etc. Le théiste qui adopte la présente solution doit, évidemment le refuser, mais il peut le faire avec une certaine plausibilité, et je ne devrais donc pas trop presser l'objection.

Ensuite, il suit de cette solution que Dieu n'est pas bienveillant ou sympathique, en notre sens : il ne vise pas à minimiser le mal (1), mais seulement à promouvoir le bien (2) ; et ce pourrait être une conclusion gênante pour certains théistes.

Mais voici, troisièmement, l'objection fatale. Notre analyse montre clairement la possibilité de l'existence d'un mal de *second* ordre, un mal (2) qui fait contraste avec le bien (1) comme le mal (1) s'oppose au bien (1). Ce mal inclurait la malveillance, la cruauté, la trahison, la lâcheté, et les états où le bien (1) diminue et le mal (1) augmente. Et tout comme le bien (2) est tenu pour l'importante espèce de bien, la sorte que Dieu a le souci de promouvoir, le mal (2) sera, par analogie, la sorte importante de mal, celle que Dieu éliminerait, s'il était parfaitement bon et tout-puissant. Et pourtant le mal (2) existe évidemment, et en fait la plupart des théistes (dans d'autres contextes) soulignent son existence, plus encore que celle du mal (1). Nous devrions donc formuler le problème du mal en terme de mal de second ordre, et la solution présente est sans valeur face à cette forme de mal.

Une tentative pourrait être faite contre cette solution, à un niveau plus élevé, pour expliquer l'occurrence du mal (2) : en fait c'est exactement ce que fait la principale solution que nous allons examiner maintenant. Elle utilise quelques notions nouvelles sans lesquelles elle n'aurait guère de plausibilité : par exemple, nous pourrions difficilement dire que le seul bien réellement important est le bien (3), comme la croissance de la bienveillance en proportion avec celle de la cruauté, qui requerrait logiquement l'occurrence d'un mal de second ordre. Mais, même si le mal (2) pouvait être expliqué de cette façon, il est parfaitement clair qu'il y aurait des maux de troisième ordre, opposés à ce bien de troisième ordre, et nous serions sur la voie d'une régression à l'infini, où la solution d'un problème du mal, formulé en terme du mal (n), indiquerait l'existence d'un mal (n+1), et un nouveau problème à résoudre

4. 'Le mal est dû au libre arbitre (*freewill*) de l'homme'

La solution la plus importante que l'on apporte au problème du mal est sans doute celle qui dit que le mal ne doit pas du tout être attribué à Dieu, mais aux actions indépendantes des êtres humains, censés avoir été dotés par Dieu de la liberté de la volonté. Cette solution peut être combinée avec la précédente : le mal du premier ordre (comme la douleur) peut être justifié comme un composant nécessaire d'un bien de second ordre (comme la sympathie),

tandis qu'un mal de second ordre (comme la cruauté) n'est pas *justifié*, mais est attribué aux êtres humains de telle sorte que Dieu ne peut pas en être tenu responsable. Cette combinaison répond à ma troisième critique adressée à la solution précédente.

La solution par le libre arbitre suppose la précédente également à un niveau plus élevé. Pour expliquer pourquoi un Dieu entièrement bon a donné aux hommes le libre arbitre, bien qu'il conduise à des maux importants, on doit soutenir qu'il est meilleur, tout compte fait, que les hommes agissent librement, et se trompent parfois, plutôt que de les réduire à d'innocents automates, agissant droitement d'une manière entièrement déterminée. La liberté, autrement dit, est maintenant traitée comme un bien de troisième ordre, et comme ayant plus de valeur que les biens de second ordre (comme la sympathie et l'héroïsme) n'en auraient s'ils étaient produits de manière déterministe, tout en supposant que les maux de second ordre, comme la cruauté, sont associés à la liberté en vertu d'une nécessité logique, tout comme la douleur est une pré-condition logiquement nécessaire de la sympathie.

Je crois que cette solution est insatisfaisante d'abord en raison de l'incohérence de la notion de liberté de la volonté : mais je ne peux pas discuter ce point de manière adéquate ici, bien que certaines de mes critiques l'abordent.

Je voudrais d'abord mettre en question l'hypothèse que les maux de second ordre sont associés à la liberté en vertu d'une nécessité logique. Je voudrais demander ceci : si Dieu a fait les hommes de telle sorte que dans leurs choix libres ils préfèrent parfois ce qui est bon et parfois ce qui est mauvais, pourquoi n'aurait-il pas pu faire des hommes qui choisissent toujours librement le bien ? S'il n'y a pas d'impossibilité logique à ce qu'un homme choisisse le bien en une ou plusieurs occasions, il ne peut pas y avoir d'impossibilités logiques à ce qu'il choisisse librement le bien en chaque occasion. Dieu ne faisait donc pas face au choix de faire des automates innocents ou des êtres, qui, agissant librement, le feraient parfois mal : il avait la possibilité évidemment meilleure de faire des êtres qui agiraient librement, mais toujours bien. Assurément, un tel échec à réaliser cette possibilité est incompatible avec sa toute-puissance et sa bonté parfaite.

Si on répondait que cette objection est absurde, qu'il est logiquement nécessaire pour la liberté que l'on fasse de mauvais choix, il semblerait que 'liberté' signifie alors complet hasard ou indétermination, y compris à l'égard de l'alternative entre bien et mal, en d'autres termes que les choix des hommes et les actions qui s'ensuivent ne peuvent être 'libres' que s'ils ne sont pas déterminés par leur caractère. Ce n'est que dans cette hypothèse que Dieu serait exempt de toute responsabilité pour les actions des hommes ; car s'il les a faits comme ils sont, mais n'a pas déterminé leurs mauvais choix, ce ne peut être que parce que les mauvais choix ne sont pas déterminés par les hommes tels qu'ils sont. Mais alors, si la liberté est le hasard (*randomness*), comment peut-elle être une caractéristique de la *volonté* ? Et, à plus forte raison, comment peut-elle être le bien le plus important ? Quelle valeur ou quel mérite y aurait-il dans des choix libres s'ils étaient des actions faites par hasard et non déterminées par la nature des agents ?

Je conclus que pour rendre cette solution plausible deux sens différents de 'liberté' doivent être confondus, l'un qui justifiera la conception selon laquelle la liberté est un bien de troisième ordre, plus valable que d'autres biens ne le seraient sans elle, et l'autre, selon lequel elle est un pur hasard, ce qui nous empêche d'attribuer à Dieu une décision de faire les hommes de telle sorte qu'ils agissent mal parfois alors qu'il aurait pu les faire de telle sorte qu'ils auraient toujours librement agi bien.

Cette critique est suffisante pour écarter cette solution. Mais il y a en outre une difficulté fondamentale avec l'idée d'un Dieu tout puissant créant les hommes avec une volonté libre, car si les volontés des hommes sont réellement libres cela doit signifier que même Dieu ne

peut pas les contrôler, c'est-à-dire que Dieu n'est plus tout-puissant. On peut objecter que le don par Dieu de la liberté aux hommes ne signifie par qu'il *ne peut pas* contrôler leurs volontés, mais qu'il se *retient* toujours de le faire. Mais pourquoi, demanderons-nous, Dieu se retiendrait-il de contrôler les volontés mauvaises ? Pourquoi ne laisserait-il pas les hommes libres de vouloir bien, tout en intervenant quand il voit qu'ils commencent à vouloir mal ? Si Dieu peut le faire, mais ne le fait pas, et s'il est entièrement bon, la seule explication ne peut être que même un mauvais acte libre de la volonté n'est pas vraiment un mal, c'est-à-dire que la liberté est une valeur qui fait plus que compenser la malignité de l'acte, de sorte qu'il y aurait une perte de valeur si Dieu enlevait à la fois ce mal et la liberté. Mais cela est clairement opposé à ce que les théistes disent du péché dans d'autres contextes. La présente solution du problème du mal ne peut donc être maintenue que dans la forme où Dieu a fait les hommes si libres qu'il *ne peut pas* contrôler leurs volontés.

Cela nous conduit à ce que j'appelle le Paradoxe de la Toute-puissance : un être tout-puissant peut-il faire des choses qu'il ne peut plus contrôler par la suite ? Ou, ce qui est pratiquement équivalent : un être tout-puissant peut-il faire des règles qui le lient lui-même ? (les deux questions sont pratiquement équivalentes parce que de telles règles pourraient être considérées comme mettant certaines choses hors de son contrôle et *vice versa*). La seconde formulation est pertinente pour les suggestions déjà rencontrées, selon lesquelles un Dieu tout-puissant crée les règles de la logique ou les lois causales et se trouve ensuite lié par elles.

Il est clair que c'est un paradoxe : les questions ne peuvent pas recevoir de réponse satisfaisante, ni par l'affirmative ni par la négative. Si nous répondons positivement, il s'ensuit que, si Dieu fait effectivement des choses qu'il ne peut pas contrôler, ou fait des règles qui le lient lui-même, il n'est plus tout-puissant, dès qu'ils les a faites : il y a *alors* des choses qu'il ne peut pas faire. Mais si nous répondons négativement, nous assertons immédiatement qu'il y a des choses qu'il ne peut pas faire, c'est-à-dire qu'il n'est déjà pas tout-puissant.

On ne peut pas répondre que la question qui donne lieu à ce paradoxe vaudrait en général. Il y aurait un sens à dire qu'un ingénieur humain a fait une machine qu'il ne peut pas contrôler : s'il y a une difficulté avec la question posée, elle réside dans la notion de toute-puissance elle-même.

Cela montre, par ailleurs, que même si nous avons abordé ce paradoxe à partir de la théorie du libre arbitre, il constitue également un problème pour le déterministe théologique. Nul ne pense que les machines ont le libre arbitre, et elles peuvent pourtant échapper au contrôle de ceux qui les ont faites. Le déterministe pourrait répondre que quiconque fait quelque chose détermine ses manières d'agir, et donc détermine son comportement ultérieur : même l'ingénieur humain fait cela par son *choix* des matériaux et de la structure de la machine, quoiqu'il ne connaisse pas tout à leur sujet : l'ingénieur détermine donc, même s'il peut ne pas prévoir, les actions de sa machine. Et puisque Dieu est omniscient, et que sa création des choses est totale, il détermine et il prévoit en même temps les manières d'agir de ses créatures. Nous pouvons accorder ce point, mais il est hors de propos. La question n'est pas de savoir si Dieu a déterminé *originellement* les actions futures de ses créatures, mais s'il peut *ultérieurement* contrôler leurs actions, ou s'il était capable dans sa création originelle de mettre les choses hors de son contrôle ultérieur. Même sur des principes déterministes, les réponses 'oui' et 'non' sont également irréconciliables avec la toute-puissance de Dieu.

Avant de suggérer une solution à ce paradoxe, je voudrais indiquer qu'il y a ici un parallèle avec le Paradoxe de la Souveraineté. Un souverain légal peut-il faire une loi qui restreigne son futur pouvoir législatif ? Par exemple, le parlement britannique pourrait-il faire une loi qui interdise à tout parlement futur de nationaliser le système bancaire, et qui interdise le rejet

ultérieur de cette loi elle-même. Ou encore, le parlement britannique, qui était souverain en Australie en 1899, pouvait-il promulguer une loi ou une série de lois valides qui aurait fait qu'il ne soit plus souverain en 1933 ? A nouveau, ni la réponse affirmative ni la réponse négative ne sont réellement satisfaisantes. Si nous répondions 'Oui', nous admettrions la validité d'une loi qui, si elle avait été réellement promulguée, signifierait que le parlement n'était plus souverain. Si nous répondions 'Non', nous admettrions qu'il y a une loi, qui n'est pas logiquement absurde, et que le parlement ne peut pas promulguer valablement, c'est-à-dire que le parlement n'est pas maintenant un souverain légal. Ce paradoxe peut être résolu de la manière suivante. Nous devrions distinguer entre les lois du premier ordre, c'est-à-dire les lois gouvernant les actions des individus et des corps autres que celui de la législature, et des lois de second ordre, c'est-à-dire des lois portant sur les lois, des lois qui gouvernent les actions de la législature elle-même. De la même façon, nous devrions distinguer deux ordres de souveraineté, la souveraineté de premier ordre (souveraineté 1) qui est l'autorité sans limite de faire des lois de premier ordre, et la souveraineté de second ordre (souveraineté 2) qui est l'autorité sans limite pour faire des lois de second ordre. Si nous disons que le parlement est souverain, nous pouvons entendre par là ou bien que tout parlement possède à tout moment la souveraineté 1, ou que le parlement possède à la fois la souveraineté 1 et la souveraineté 2 maintenant, mais nous ne pourrions pas entendre sans contradiction que le présent parlement a la souveraineté 2 et que tout parlement possède à tout moment la souveraineté 1, car si le parlement présent possède la souveraineté 2, il peut en faire usage pour ôter la souveraineté 1 aux parlements ultérieurs. Ce que montre le paradoxe, c'est que nous ne pouvons pas attribuer à une institution durable quelle qu'elle soit la souveraineté légale en un sens inclusif.

L'analogie entre la toute puissance et la souveraineté montre que le paradoxe de la toute-puissance peut être résolu de manière semblable. Nous devons distinguer entre la toute-puissance de premier ordre (toute-puissance 1) qui est le pouvoir d'agir sans limite, et la toute-puissance de second ordre (toute-puissance 2) qui est le pouvoir sans limite de déterminer les pouvoirs d'agir que les choses auront à l'avenir. Nous pourrions alors dire de manière cohérente que Dieu possède à tout moment la toute-puissance 1, mais s'il en est ainsi aucun être ne possède à aucun moment un pouvoir d'agir indépendamment de Dieu. Ou nous pourrions dire que Dieu a eu à un moment la toute-puissance 2, et qu'il l'a utilisée pour assigner des pouvoirs d'agir indépendants à certaines choses, de sorte que Dieu n'a plus eu ensuite la toute-puissance 1. Mais ce que montre le paradoxe, c'est que nous ne pouvons pas attribuer sans contradiction à un être qui dure dans le temps la toute puissance en un sens inclusif.

Une solution alternative à ce paradoxe consisterait simplement à refuser que Dieu soit un être qui dure dans le temps, qu'aucun temps puisse être assigné à ses actions. Mais, dans cette hypothèse (qui a ses propres difficultés) on ne peut donner aucune signification satisfaisante à l'affirmation que Dieu a fait les hommes avec des volontés si libres qu'il ne pourrait pas les contrôler. Le paradoxe de la toute-puissance peut être évité en plaçant Dieu hors du temps, mais la solution au problème du mal par le libre arbitre ne peut pas être sauvée de cette manière et il demeure impossible de soutenir qu'un Dieu tout-puissant se lie lui-même par des lois causales ou logiques.

Conclusion

Aucune des solutions au problème du mal que nous avons envisagées ne résiste à la critique. Il peut y avoir d'autres solutions qui demanderaient un examen, mais cette étude suggère fortement qu'il n'y a pas de solution valide du problème qui ne modifie pas au moins l'une des propositions constitutives d'une manière qui affecterait sérieusement le noyau essentiel de la position théiste.

Tout à fait en dehors du problème du mal, le paradoxe de la toute-puissance a montré que la toute puissance de Dieu doit dans tous les cas être restreinte d'une manière ou d'une autre, que la toute-puissance sans qualification ne peut être attribuée à aucun être qui dure dans le temps. Et si Dieu et ses actions ne sont pas dans le temps, peut-on lui attribuer de manière significative la toute puissance, ou même un pouvoir quelconque ?