

Le scandale du mal

Paul Ricœur*

JE VEUX dire combien je me sens également reconnaissant et ému d'être reçu dans cette communauté qui est le résumé de la maison de mes pères. Et aussi d'avoir à parler ici en l'honneur d'Emmanuel Levinas, mon collègue, mon ami et notre maître.

Le sujet qui nous a été donné en partage défie les certitudes, les dogmatismes, et nous amène à entrecroiser nos désarrois. C'est pourquoi on ne reconnaîtra sans doute pas dans mon exposé la marque d'une tradition établie. Car si nous avons quelques traditions bien constituées concernant le mal moral, le péché, nous n'en avons point concernant le mal subi, la souffrance, autrement dit la figure de l'homme victime plutôt que de l'homme pécheur. L'homme pécheur donne beaucoup à parler, l'homme victime, beaucoup à se taire.

Je voudrais d'abord prendre la mesure de ce qui fait vraiment scandale pour la pensée et défi pour la foi, c'est-à-dire justement ce mal qui ne se laisse pas enfermer dans le mal moral.

Mal moral et mal physique

Je pense en effet qu'il faut commencer par restituer au mal physique son tranchant, le dégager de la gangue qu'on appelle le mal en général. Donc, lutter contre – la tendance à placer sous une même rubrique « mal moral » et « mal physique », quitte à réfléchir ultérieurement sur les forces qui poussent toujours à reconstituer cette nébuleuse du mal.

* Ce texte est déjà paru dans le numéro spécial « Paul Ricœur », *Esprit*, juillet-août 1988. Il était repris des *Nouveaux cahiers* (n° 85, été 1986). Il s'agissait de l'intervention de Paul Ricœur lors d'un débat avec Bernard Dupuy, Emmanuel Levinas, Elisabeth de Fontenay et Jean Halpérin, sur « Le scandale du mal ».

Du côté du mal moral, les conditions sont bien connues : d'abord un agent susceptible d'être tenu pour responsable : c'est le moment d'imputation ; ensuite quelque violation d'un code éthique reconnu par la communauté : c'est le moment d'accusation ; enfin l'application d'un blâme : c'est le moment de la punition, laquelle, ne l'oublions pas, consiste déjà à faire souffrir. Du côté du mal physique, les conditions sont autres : faisant face à l'imputation, le souffrir ; faisant face à l'accusation et à l'accusateur, la victime et son bourreau ; faisant face au blâme et à la punition, la plainte et la lamentation. Alors, pourquoi cette confusion entre les deux expériences, si elles sont si différentes ? Est-ce simplement une faiblesse de notre langage ? Pour une part, sans doute (j'évoque ici pour les philosophes la décision prise par Kant, au début sur l'*Essai sur le mal radical*, de distinguer entre *das Böse* et *das Übel*). Mais, outre que Kant parle beaucoup de *das Böse* et nullement de *das Übel*, il reste à expliquer pourquoi les deux termes sont si difficiles à distinguer. Est-ce parce que les deux expériences sont extraordinairement enchevêtrées ? Cela n'est pas douteux non plus. En effet, dans la mesure où l'homme fait souffrir l'homme, le pâtir sort d'une certaine façon de l'agir ; la méchanceté, la violence, produisent de la souffrance. En outre, le souffrir, comme le mot même de *peine* l'indique, résulte « légitimement » – comme du moins les hommes le croient – de l'action. Pour ces deux raisons au moins les deux formes du mal sont si étroitement mêlées que l'on peut se demander ce que serait la part véritable du mal physique si on arrivait à éliminer la somme incroyable de souffrances que les hommes infligent aux hommes. Mais je pense qu'il faut chercher plus profondément la raison de cette perpétuelle reconstitution de l'unité du mal. Tout se passe comme si c'étaient les mêmes forces démoniaques qui engendraient à la fois le mal-faire et le mal-subir, comme si le mal était un mystère, une sorte d'*Ungrund*, dont on ne verrait affleurer que deux fragments brisés, le mal-agir et le souffrir.

C'est cette dernière suggestion qui me met sur le chemin de la réflexion que je soumets ici. Qu'est-ce qui se comporte ainsi comme le gardien de la confusion entre les deux figures du mal ? C'est à mon avis le *mythe*. C'est la résistance du mythe en nous qui fait que nous avons tant de peine à dissocier le mal physique du mal moral. Si j'insiste tant sur ce point, c'est parce que la Bible me paraît nous orienter dans la direction inverse de celle du mythe. Par mythe, j'entends bien entendu un mode de pensée plus fondamental que le folklore ou la légende, à savoir les grands récits fondateurs qui, par rapport au problème du mal, présentent le triple caractère suivant : d'abord, ils disent comment toutes choses – et j'insiste sur le mot *toutes* – ont commencé ; le mythe couvre ainsi de façon indifférenciée l'*éthos* et le *cosmos* ; c'est ce qui se passe par exemple dans les mythes babyloniens qui rapportent dans un récit unique et englobant la naissance

du monde et, d'un même souffle, celle de la condition misérable de l'homme. Deuxièmement, le mythe, pas plus qu'il ne distingue entre l'*éthos* et le *cosmos*, ne distingue entre le bien et le mal. La source de toutes choses est plutôt placée au-delà du bien et du mal. Mais surtout – j'insiste sur ce troisième trait du mythe avec lequel la pensée biblique est en permanent débat – le mythe contraint, face à tout problème, à penser en termes d'*origine* : origine de toutes choses, origine du bien et du mal, comme on vient de dire. Le propre du mythe, dès lors, c'est de nous tirer en arrière, alors que notre problème face au mal est de penser, si j'ose dire, en avant, vers le futur. Je reviendrai sur ce point plus loin. Je voudrais auparavant insister sur la force et le prestige d'une pensée qui tire de cette façon en arrière vers l'origine, afin de bien mesurer le prix à payer pour une pensée qui renoncerait à la question d'origine.

Le mythe comme réponse

La force du mythe, en effet, contrairement à son apparence irrationnelle, c'est de paraître expliquer ; ainsi prétend-il répondre à la plainte lorsque celle-ci s'érige en interrogation adressée aux dieux. Pourquoi le mal ? Pourquoi trop de mal ? Pourquoi moi ? Pourquoi mes enfants ? Pourquoi les enfants ? (Dans la pensée hindoue la mort des enfants est comme le résumé de toutes les figures du mal, la pierre de touche du mal.) En somme, d'une certaine façon le mythe répond. Si l'on se livre, comme je l'ai fait en vue d'un article pour l'*Encyclopédie de la religion* de Mircea Eliade, à une investigation de type comparatiste, le mythe apparaît comme un fabuleux laboratoire de réponses et d'explications. Il n'y a pas d'hypothèses qui n'aient été essayées, des plus profondes aux plus saugrenues, pour expliquer l'origine du mal. Le mythe, considéré comme structure de pensée, paraît ainsi caractérisé par sa prétention à saturer la question du « pourquoi ». De là résulte sa persistance, bien au-delà de ce qu'on a pu appeler la pensée primitive. L'explication mythique se fraye un chemin, à travers notre culture occidentale, principalement par le canal de la *gnose* qui a rayonné sur plusieurs cultures pendant des siècles. Qu'on se rappelle la question des manichéens : *unde malum* ? – d'où vient le mal ? – à laquelle saint Augustin s'efforce de répondre. C'est encore cette insistante question d'origine qui domine les théodicées rationnelles de Leibniz et même de Hegel : pensez à cet égard au thème hégélien de la « ruse de la raison » dont Léopold von Ranke disait qu'il était « indigne de Dieu et indigne de l'homme ». La question d'origine s'insinue jusque dans une pensée pourtant hostile à toute théodicée rationnelle, comme celle de Karl Barth, qui fut mon maître et qui l'est encore à bien des égards. Le mal, pour le grand

théologien protestant, est ce « néant » (*das Nichtige*) qui n'est pas l'œuvre de Dieu, au sens que Dieu fait toutes choses bonnes, mais qui néanmoins relève de ce que Barth appelle « la main gauche » de Dieu, dont toute la réalité consiste à n'avoir pas été voulue par Dieu, mais à exister de n'avoir pas été voulue. Sous cette étrange métaphore de « la main gauche » de Dieu, n'est-ce pas la force du mythe qui se fait sentir, par cet incessant retour à la question : « Comment cela a-t-il commencé ? »

Je disais plus haut que la pensée hébraïque, du moins dans sa ligne principale, résiste de toutes ses forces à cette inclinaison de la pensée vers l'origine ; elle n'y échappe toutefois pas, si grande est la force de persuasion du mythe ; même si elle le subvertit de la manière que je montrerai plus loin, elle en recompose à sa façon la séduction, sous la forme du thème de la rétribution. La rétribution, en effet, est à sa manière une théodicée : si vous souffrez, c'est parce que vous avez péché. Nous avons là le noyau de ce que Hegel, s'opposant à Kant, appelait la vision morale du monde. Or, il est bien vrai que c'est cette vision morale du monde qui régit une bonne part des imprécations prophétiques et, pour l'essentiel, l'historiographie deutéronomique. C'est précisément la crise de l'idée de rétribution qui est au centre du Livre de Job. Celui-ci peut être comparé à une expérience de pensée qui prend pour hypothèse le surcroît d'une souffrance absolument injuste. La thèse de la rétribution est brisée par cette hypothèse même. La *sagesse* marque ici l'accomplissement d'une ligne de pensée inverse de celle du mythe, dans la mesure où le thème de la rétribution rétablit la structure de pensée du mythe à l'intérieur d'une conception de l'histoire et du monde radicalement opposée au mythe. Ce qui affleure avec la sagesse, c'est le thème d'une contestation à double entrée, par laquelle l'homme met Dieu en procès, comme Dieu mène l'incessant procès de l'homme. En ruinant ainsi la thèse de la rétribution, la sagesse met à nu le scandale du mal : la victime ne veut pas être consolée – du moins dans la ligne de la pensée mythique.

Au-delà de la rétribution

La question que la pensée hébraïque me paraît poser est alors celle-ci : comment penser *contre* le mythe et *au-delà* de la rétribution ? Cette question me suggère trois thèmes de réflexion :

Premier thème : quel est le prix à payer pour une pensée qui aurait renoncé à la question « pourquoi » ? Le début de la réponse me paraît être celui-ci : pour une telle pensée le mal est une catégorie de l'action et non de la théorie. Le mal, c'est ce contre quoi on lutte, quand on a renoncé à l'expliquer. Or, il faut avouer que le prix à payer est plus élevé qu'on ne le suppose : le mal est rencontré comme une don-

née inexplicable, comme un fait brut ; j'évoque ici un thème ancien d'Emmanuel Levinas, développé au début de *l'Autre et le Temps* (quatre conférences prononcées au Collège philosophique de Jean Wahl en 1947) ; ce thème est celui de l'exister sans existant, si on appelle existant cet être qui surgit et transforme le pur fait d'exister en acte libre et volontaire ; l'exister sans l'existant, c'est le « il y a » brut. N'est-ce pas là la figure même du mal ? Il y a le mal. Mais je ne sais dire pourquoi. Un tel aveu d'inscience me paraît avoir une valeur libérante considérable. J'évoque ici le pénétrant petit livre du rabbin Kushner : *When bad things happen to good people*. Aux gens qui souffrent, et qui sont si prompts à s'accuser de quelque faute inconnue, le véritable pasteur des âmes dira : Dieu n'a certainement pas voulu cela ; je ne sais pas pourquoi ; je ne sais pas pourquoi...

Cette inscience de l'origine me paraît avoir un fondement biblique solide. Laissons provisoirement de côté les onze premiers chapitres de la Genèse. Le style général de la Bible me paraît être déterminé par la structure foncièrement conflictuelle entre l'agir divin et l'agir humain, comme si la Bible ignorait tout autre état de choses que celui où l'agir rencontre une résistance *déjà là*. Cette structure conflictuelle me paraît régir tous les « genres » littéraires enchevêtrés dans la Bible. Ainsi, au plan prescriptif, nous avons le commandement : « Tu ne tueras pas ». La présupposition du commandement c'est ceci : *il y a déjà meurtre*. C'est ce que le « genre » narratif confirme. L'histoire se déroule pour l'essentiel comme une histoire de sang et de larmes ; le fratricide paraît en quelque sorte primitif ; le premier mal, d'une certaine façon, c'est le meurtre d'Abel par Caïn. Tout au long des récits bibliques le rapport entre frères se révèle être meurtrier. À cet égard l'exégète juif américain Robert Alter me paraît avoir touché juste dans son livre *The Art of Biblical Narrative (L'art du récit biblique)*. La source même du récit, dit-il, c'est une sorte de distension du temps, créée par une sorte d'écart sans cesse renaissant entre le dessein de Dieu et la récalcitrance humaine ; il n'est pas d'histoire, dans la Bible, qui n'affronte quelque chose comme l'inévitabilité d'un dessein (je rappelle la distinction que fait Isaiah Berlin entre l'inévitable et le nécessaire) et ce que R. Alter vient d'appeler la récalcitrance humaine. Cet écart, toujours présupposé, fait que le mal est toujours *déjà là*.

De la plainte à la louange

Le « genre » prophétique ne contredit pas cette structure narrative : la parole prophétique, c'est d'abord un « tu parleras *contre*... ». La consolation vient ensuite. Quant à l'hymne, qui traverse toute la Bible mais qui se rassemble dans le Psaume, il s'édifie sur la polarité

de base entre la plainte et la louange. Certes le mouvement va de la plainte vers la louange – nous y viendrons plus loin –, mais la plainte est *déjà là*, comme structurant à titre primitif le discours, sans jamais pouvoir être éliminée. On objectera à tout ceci que la Bible connaît un mythe de création. Cela est vrai. Mais les récits bibliques de création diffèrent fondamentalement des mythes auxquels ils empruntent, en ceci qu'ils constituent la grandiose préface d'un drame essentiellement tourné vers le futur, plus précisément l'élection d'Abraham en Genèse 12. En ce sens, ils annoncent la possibilité d'une humanité qui, elle-même, se trouve dès l'origine confrontée avec le mal. On peut en outre se demander – mais je ne sais si Emmanuel Levinas me suivra sur ce point – si l'allusion au *tohu wa bohu* ne signifie pas que, sous la figure du chaos originel, le mal est toujours *déjà là*, comme ce avec quoi combat un acte de création qui est le début d'un acte de rédemption.

J'ai trouvé récemment une confirmation de ces vues dans le livre tout à fait extraordinaire de Northrop Frye, *The Great Code*. Northrop Frye n'est pas un exégète, mais un critique littéraire qui propose à ses étudiants d'anglais sa propre compréhension de la Bible en vue d'une meilleure compréhension de la littérature anglaise elle-même, laquelle, comme on sait, est imprégnée de pensée biblique. Or *le Grand Code* – expression empruntée à William Blake – repose sur la bipolarité fondamentale de tout le symbolisme biblique. Des figures négatives ne cessent d'être opposées à des figures positives, elles-mêmes organisées selon une progression ascendante de la Genèse vers l'Apocalypse. Ces figures négatives sont le chaos, le serpent, la captivité d'Égypte, le milieu marin avec son hostilité fondamentale et ses monstres, la déportation, le serviteur souffrant, la croix du Christ, les figures démoniaques de l'histoire (Edom, Rome, etc.). Northrop Frye voit la Bible, telle qu'elle est organisée dans le Canon d'abord juif, puis chrétien, parcourue par un vaste mouvement ascendant, présentant des hauts et des bas, dans une série de figures en U où les crêtes positives répondent aux crêtes négatives dont on vient de faire une brève énumération. Ainsi, pour une lecture attentive au symbolisme de base de la Bible et au lien typologique qui relie entre elles les figures, la bipolarité figurale, si on peut s'exprimer ainsi, est la présupposition même du discours biblique. Mais dans cette structure bipolaire le mal est toujours ce qui est laissé en arrière par le mouvement fondamental qui entraîne vers l'avant le mouvement des figures – mouvement polarisé par la figure du Messie.

« *En dépit de...* »

Deuxième thème de réflexion : qu'est-ce donc que penser selon l'avant, vers le futur, au prix d'un silence sur l'arrière, sur l'origine ? C'est d'abord, comme il a été suggéré plus haut, maintenir le mal dans la dimension pratique. Le mal, encore une fois, c'est ce contre quoi nous luttons : en ce sens, nous n'avons pas d'autre relation avec lui que cette relation du « contre ». Le mal, c'est ce qui est et ne devrait pas être, mais dont nous ne pouvons pas dire pourquoi cela est. C'est le non devoir-être. Je dirai encore ceci : le mal, c'est la catégorie du « en dépit de... ». C'est précisément le risque de la foi : croire « malgré » ; je trouve chez Tillich, théologien protestant que j'admire beaucoup, la reconnaissance expresse de cette catégorie du « en dépit de ». En cela, le théologien rend compte exactement de l'expérience authentique des croyants ordinaires : nul d'entre nous, me semble-t-il, ne dirait qu'il croit en Dieu – si c'est le cas – pour expliquer le mal. Si nous nous interrogeons les uns les autres, sans doute confesserons-nous que c'est toujours en dépit de... que nous croyons. (Je connais une petite communauté chrétienne qui, dans sa confession de foi de structure d'ailleurs trinitaire, commence chacun de ses articles par : malgré ceci, malgré cela, je crois en..., trois fois malgré.) Or n'est-ce pas là le mouvement que nous discernions plus haut dans la Bible, mouvement orienté de la Genèse vers l'Apocalypse ? Ce mouvement ascendant n'est-il pas scandé par une série de « malgré », prenant la place du « parce que » ? Quoi qu'il en soit de cette ressemblance entre la structure de la foi et celle des Écritures, je dirai que celui qui peut dire qu'il croit malgré l'objection du mal trouve en Dieu la source de son indignation, sans chercher en lui l'apaisement de son besoin d'expliquer.

Troisième thème : oserai-je dire, pour finir, qu'au-delà de ce « contre » et de ce « malgré », que peuvent assumer des communautés diversement instruites par la Bible, s'ouvre l'espace secret d'une sagesse personnelle, d'une sagesse qui ne peut pas être enseignée aux autres, sous peine de devenir immédiatement une falsification et une mystification ? Nous ne pouvons rien dire aux autres sur leur souffrance. Mais, peut-être, une fois confrontée à la nôtre propre, pouvons-nous dire : ainsi soit-il. Encore une fois, cela ne peut être enseigné, sous peine de reconduire l'autre à l'auto-accusation et à l'autodestruction. J'ose suggérer que ce mouvement de la pensée et du cœur est peut-être celui qu'accomplit le Livre de Job dans sa conclusion. Car, de quoi Job, supposé juste, se repentirait-il, sinon uniquement de s'être plaint ? Alors, mais alors seulement, on comprend en quel sens il peut être dit de Job qu'il est arrivé à aimer Dieu « pour rien », faisant ainsi perdre au Satan du conte populaire son

pari initial... Aimer Dieu pour rien, c'est sortir complètement du cycle de la rétribution, dont la lamentation reste encore captive, tant que je me plains de l'injustice de mon sort. Peut-être est-ce là l'ultime réponse au « problème » du mal : atteindre le point de renoncement au désir, au désir même dont la blessure engendre la plainte ; renoncement au désir d'être récompensé pour ses vertus ; renoncement au désir d'être épargné par la souffrance ; renoncement à la composante infantile du désir d'immortalité qui ferait accepter la propre mort comme un aspect de cette part de négatif que Karl Barth appelait *das Nichtige*. Peut-être cet horizon de la sagesse fait-il se recroiser l'Occident juif et chrétien et l'Orient bouddhique, en un point situé très loin en avant sur la même voie de la douleur et du renoncement.

Je ne voudrais pas toutefois séparer ces expériences solitaires de sagesse de la lutte éthique et politique contre le mal, qui peut rassembler tous les hommes de volonté. Par rapport à cette lutte, l'expérience purement personnelle de renoncement ressemble à ces actions de résistance non violente qui sont des anticipations, en forme de paraboles, d'une condition humaine où, la violence étant supprimée, l'énigme de la vraie souffrance serait tout simplement mise à nu.

Paul Ricœur