

## SUR LA SOUFFRANCE DES ENFANTS COMME MAL ABSOLU

La souffrance des enfants devrait suffire à confondre les avocats de Dieu. Or c'est à peine s'ils en tiennent compte. Saint Augustin fait presque exception : « Quand on en vient aux peines des enfants, écrit-il à saint Jérôme, je suis, je l'avoue, dans un grand embarras et je ne sais que répondre. Ne sont-ils pas abattus par les maladies, déchirés par les douleurs, torturés par la faim et la soif, affaiblis dans leurs membres, privés de l'usage de leurs sens, tourmentés par les esprits immondes ? Dieu est bon, Dieu est juste, Dieu est tout-puissant, nous n'en pouvons douter sans folie, mais qu'on nous dise alors pour quel juste motif les enfants sont condamnés à souffrir tant de maux »<sup>1</sup>. On eût aimé connaître la réponse de Jérôme, mais elle ne vint pas. Peut-être était-il lui-même embarrassé.

C'est que la souffrance des enfants est un mal absolu, une tache indélébile dans l'œuvre de Dieu, et elle suffirait à justifier, un pessimisme radical. La distinction du mal absolu et du mal relatif se trouve dans saint Thomas<sup>2</sup>, mais nous retiendrons les définitions kantienne : le mal absolu est « celui qu'une sagesse ne peut permettre ou désirer ni comme fin, ni comme moyen », tandis que le mal « conditionnel » « ne peut jamais être une fin mais..., comme moyen, peut se concilier avec une volonté sage »<sup>3</sup>. Kant voit dans le péché un mal absolu, et dans la douleur un mal conditionnel. Mais a-t-il songé à la douleur des enfants ? Rien ne l'indique.

Toutes les douleurs d'enfants ne sont d'ailleurs pas des maux absolus. Il ne faut pas mettre sur le même plan celles qui accompagnent une correction méritée – et dont l'enfant peut voir clairement le sens – et, par exemple, celles dont l'Allemagne d'Hitler accabla des dizaines de milliers d'enfants. On sait que non seulement d'innombrables enfants furent gazés dans les chambres ou les fourgons à gaz, ou brûlés vifs, mais que d'autres subirent dans les camps de concentration allemands le calvaire des détenus adultes – tandis que d'autres encore périssaient de mort lente dans les villes affamées.

Une déportée écrit : en allant d'Auschwitz à Birkenau « nous rencontrâmes un convoi de vieillards et d'enfants. Ils étaient là, terrifiés, rangés cinq par cinq ; chaque bébé sur les bras comptait pour un. Je me souviens [...] de ce petit garçon de deux ans et demi, en culotte de ski bleu marine. Juste comme le mien »<sup>4</sup>. Voici maintenant les enfants du ghetto de Varsovie : « d'innombrables enfants, dont les parents ont péri, restent assis demi-nus dans les rues. Leurs pauvres petits corps sont d'une maigreur effroyable, on voit les os sous leur peau jaune qui a l'aspect du parchemin. C'est le premier stade du scorbut ; à la fin ces mêmes petits corps sont tout boursoufflés et couverts d'ulcères. Quelques-uns de ces enfants n'ont plus de doigts de pieds, ils se traînent sur le sol en

---

1. Lettre à Saint Jérôme sur l'origine de l'âme, écrite en 415 (*Œuvres complètes*, éd. des Bénédictins. Paris 1869-1873, t. V, p. 461-462).

2. « Il arrive de temps à autre que, si l'on subit préjudice dans un moindre bien, c'est pour trouver avantage dans un meilleur [...] de telles pertes ne sont pas alors pour l'homme un mal absolu mais un mal relatif. Elles n'ont donc pas le caractère [...] de vraies peines, mais celui de médecines, car les médecins font prendre, eux aussi, des potions amères aux malades afin de leur rendre la santé » (*Somme théologique*, question 87, art. 7, trad. Bernard). En ce sens le châtement subi sans repentir paraît être un mal absolu.

3. Sur l'insuccès de tous les essais philosophiques de Théodicée, trad. Festugière (in *Pensées successives sur la théodicée et la religion*. Vrin 1931, p. 141).

4. *Témoignages sur Auschwitz*. Éd. de l'Amicale des déportés d'Auschwitz. Paris 1946, p. 24.

gémissant. Ils n'ont plus rien d'humain et ressemblent plus à des singes qu'à des enfants. Ils ne demandent plus de pain, mais la mort »<sup>5</sup>.

Ces souffrances sont dues, il est vrai, à des calamités déclenchées par les hommes ; mais, comme le remarque Stuart Mill, la nature n'est pas moins cruelle que l'homme : « La nature empale les hommes, les brise comme sur la roue, les livre en pâture aux bêtes féroces, les brûle vifs comme on fit au premier martyr chrétien, les fait mourir de faim, geler de froid, les empoisonne par ses exhalaisons, comme par des poisons foudroyants ou lents ; elle tient en réserve, par centaines, des genres de mort hideux, que l'ingénieuse cruauté d'un Nabis ou d'un Domitien n'a jamais surpassés »<sup>6</sup>.

Pourquoi les souffrances d'enfants constitueraient-elles un mal absolu, et non les souffrances d'adultes ? C'est que l'adulte, en conférant à sa douleur, lorsqu'elle est privée de sens naturel, un sens sur-naturel, spirituel, a l'étrange pouvoir de transformer le mal en bien. Il adopte, en face de sa douleur, une certaine attitude, et il lui est toujours possible, en principe, de se comporter vis-à-vis d'elle en héros, en sage, en saint. Cette possibilité n'existe pas pour l'enfant. On n'imagine pas un enfant supportant les supplices avec le calme d'un stoïcien, ou les endurant avec joie. Impossible de lui demander d'être un sage, ou d'opérer cette « transfiguration merveilleuse du supplice en triomphe », dont parle Amiel.

Pourquoi cela ? C'est qu'il n'a pas encore l'usage de la liberté, donneuse de sens. Il lui manque la capacité de prendre du recul par rapport à lui-même et, en s'opposant à lui-même, de se dépasser. L'adulte supporte le présent à partir de l'avenir et, ayant réfléchi à ce qui compte pour lui et par quoi il décide de se définir, agit ou réagit en fonction d'une unité de direction qu'il a imprimée à sa vie. Il peut toujours décider de souffrir ou qu'il a souffert pour quelque chose. Mais l'enfant souffre pour rien. Éprouvant la douleur comme un mal indubitable, il ne peut lui venir à l'esprit qu'elle pourrait ne pas être un mal, qu'il dépend de lui qu'elle n'en soit pas un, il ne peut songer à en faire l'occasion et la matière d'une victoire (de l'orgueil par exemple, ou de la loi). Pour lui, elle ne peut jamais être une chance.

Comment comprendre, alors, qu'elle ait sa place dans un monde que Dieu a fait ? N'est-elle pas un mal absolu, c'est-à-dire duquel il est impensable qu'il y ait une justification ? Les essais philosophiques de théodicée reviennent précisément à prétendre qu'il n'y a pas de mal absolu. Il suffit pourtant de les étudier, en gardant sa pensée fixée sur les enfants concentrationnaires, pour les voir tels qu'ils sont, dans leur tragique insuffisance.

Disons-nous que le mal est une privation (*privatio boni debiti*) – ce qui excuse Dieu qui ne crée que de l'être – ? Mais souffrir lors de l'extraction d'une dent est tout autre chose qu'être simplement privé d'une dent : la douleur est un « état psychologique très positif »<sup>7</sup>.

Disons-nous que le mal est le repoussoir du bien, qu'il sert à faire ressortir par un effet de contraste la beauté de l'univers ? « Quelques désordres dans les parties, dit Leibniz, relèvent merveilleusement la beauté du tout, comme certaines dissonances, employées comme il faut, rendent l'harmonie plus belle »<sup>8</sup> ou comme « les mouches qui n'ont rien de beau par elles-mêmes sont trouvées propres par le beau sexe à embellir le visage entier »<sup>9</sup>. Ce point de vue qu'il trouve dans Arnauld après Augustin<sup>10</sup> est repoussé par Malebranche comme « abominable »<sup>11</sup>. Ce n'est pas trop dire. Qu'il ait pu être soutenu s'explique par une inconscience de ses implications pourtant évidentes (à savoir que la petite communiant brulée vive est une dissonance qui offense l'oreille parce qu'écoutée seule) ou, sinon, par une effroyable myopie de l'âme.

5. Journal de Mary Berg, p. 98.

6. *Essais sur la religion*, trad. Cazelles. Paris, 1875, p. 27.

7. Sertillanges. *Le problème du mal*. Aubier, 1949. I, p. 266.

8. Théodicée. Abrégé de la controverse, rép. à la V<sup>e</sup> objection.

9. *Ibid.* Remarques sur le livre de l'origine du mal publié depuis peu en Angleterre, § 27.

10. *De ordine*, I, chap. VII.

11. *Recueil de toutes les réponses* du P. Malebranche à M. Arnauld. Paris 1709, 3<sup>e</sup> lettre, t. III p. 271.

C'est la myopie des hommes systématiques et Malebranche n'y échappe pas. Son Dieu eût pu sans doute éviter les « irrégularités » et « désordres » du monde mais au prix de la « simplicité » de ses voies. Or non seulement l'œuvre faite mais la façon de faire doit porter la marque de sa sagesse. On comprendra qu'il ne puisse multiplier les lois du mouvement pour épargner un enfant car il ne peut vouloir « que ses desseins l'honorent et que ses voies le déshonorent »<sup>12</sup>. Le divin géomètre (en bon cartésien) ne se soucie pas seulement du résultat mais de l'élégance de la solution. Sans doute eût-il pu faire quelque chose pour ces enfants qui griffaient le béton des chambres à gaz mais c'eût été peu « honorable ».

Le malebranchiste Jaquelot reconnaît la difficulté qu'il y a « à accorder les peines et les douleurs que les petits enfants souffrent, avec la bonté et la justice de Dieu »<sup>13</sup>. Cependant il faut réfléchir que Dieu ne saurait suspendre les effets des lois naturelles que « très rarement et pour des raisons singulières et importantes ». Or à quoi bon l'« infinité de miracles » qu'il faudrait pour sauver et soulager les petits enfants pestiférés ? « Est-ce un malheur [...] aux petits enfants, de changer d'état et de vie puisque c'est à leur avantage ? »<sup>14</sup> Qui sait, se demandait déjà Augustin, « quelle heureuse compensation Dieu leur réserve dans le secret de ses conseils ? »<sup>15</sup> Pensée qui reconforte l'avocat de Dieu, mais lui seul, car l'enfant demeure en tête-à-tête avec sa douleur, sans consolation. Quoi que l'avenir lui réserve, si cette pensée de l'avenir ne le soutient pas tandis qu'il souffre, sa souffrance demeure un mal absolu.

La douleur doit être envisagée subjectivement, elle est inséparable du sujet souffrant. Elle n'est rien elle-même, mais elle prend une signification infinie quand on se laisse noyer par elle comme par une mer. C'est ce que méconnaît la conception totalitaire qui vise à annuler le mal en le replaçant dans son contexte cosmique. Alors le mal n'est tel que pris à part : replacé dans l'ensemble des choses, il se trouve résorbé. D'après Leibniz le mal qui frappe les humains est compensé par l'ampleur de l'univers et le nombre incalculable des globes<sup>16</sup>. Il a une phrase admirable : « Saint Augustin, faute de savoir les découvertes modernes était bien en peine quand il s'agissait d'excuser la prévalence du mal »<sup>17</sup>, il n'avait pas assez de « globes » pour faire contrepoids au martyr des enfants : d'où il résulte que les souffrances des enfants suppliciés sont effacées si, bénéficiant des découvertes modernes, on veut bien considérer l'univers à travers le télescope du Mont Palomar. C'est que, explique Leibniz, si les « créatures raisonnables ont plus de valeur, les autres sont en plus grand nombre et il se peut que la proportion du nombre et de la quantité surpasse celle du prix et de la qualité »<sup>18</sup>.

Contre ce confusionnisme axiologique, faut-il répéter, avec Pascal, que « tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits »<sup>19</sup> ? Des « globes » en nombre aussi grand que l'on veut, mis en balance avec une âme d'enfant, sont comme zéro. Dans la nature une accumulation, purement quantitative peut provoquer un changement qualitatif, mais, dans le domaine des valeurs, aucun accroissement quantitatif ne déterminera jamais le saut d'un ordre à l'autre.

On voudrait que les souffrances des enfants puissent être traitées, dans certaines conditions, comme quantités négligeables, on est à l'affût de ces conditions. Sans doute ces souffrances sont-elles un mal, mais il y a, dit-on, bien autre chose dans l'univers et il faut en tenir compte : on ne saurait juger du tout par la partie. Un coin d'univers nous donne aussi peu la figure de l'univers qu'un détail du visage l'expression du visage. Il faudrait faire le total algébrique de tous les éléments positifs et négatifs du monde. Qui peut le faire sinon Dieu ? Efforçons-nous tout au moins de ne pas nous laisser obnubiler par un point noir de l'Univers. Sachons voir les choses de plus haut :

12. *Traité de la Nature et de la grâce*. 1<sup>er</sup> discours, art. XIII, add.

13. *Conformité de la foi avec la raison*, 1709, p. 205.

14. *Ibid.*, p. 207. Cf. la réfutation de Bayle dans les *Réponses aux Questions d'un Provincial*, t. III, chap. 155.

15. *De libero arbitrio*, livre III, chap. 23 (écrit vers 390).

16. *Théodicée* § 19.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*, abrégé de la controverse, rép. à la II<sup>e</sup> obj.

19. *Pensées*, éd. Brunschvicg, frag. 793.

« pour l'homme qui sait regarder d'assez haut, toute réalité est vénérable, tout événement profitable », nous dit le Père Sertillanges<sup>20</sup>. Ou encore : « C'est la vision de l'unité qui manque à nos pauvres scandales. Un esprit de contemplation croyante nous en délivrerait. Il nous ferait entendre comme aux Anciens la Musique des mondes »<sup>21</sup>. Les pauvres enfants au visage agrandi par la peur ne doivent pas nous empêcher d'entendre la musique des mondes !

Mais, si la souffrance des enfants est un mal absolu, cela signifie qu'on n'en peut changer la signification en la mettant en rapport avec autre chose – quoi que ce soit. La douleur isole. Un infranchissable abîme sépare l'enfant qui meurt dans la chambre à gaz de toute l'humanité et de tout l'univers. Sa douleur ne peut être considérée isolément, n'est pas séparable de lui, est absolument inappréciable comme lui-même ; étant au-delà de toute mesure, elle ne peut entrer à titre de, grandeur dans aucun calcul.

Impossible, on le voit, par aucune des conceptions précédentes, de justifier Dieu. Celui-ci paraît inexcusable de s'être résigné à faire dans son ouvrage, la part du mal quand ce mal frappe de plein fouet les enfants. On nous dit qu'il ne veut pas le mal mais s'en sert comme d'un moyen ou le permet à titre de conséquence accidentelle de la réalisation du bien. Mais si la souffrance d'un enfant est un mal absolu, elle est par principe incompensable.

Mais ne serait-elle pas méritée ? N'est-elle pas le châtement de quelque faute absolue comme elle ? Le péché originel ne serait-il pas cette faute absolue ? Pour que la justice de Dieu soit hors de cause, nous dit Augustin, il faut qu'il y ait « dans les enfants un principe de mal » dont le « joug » qui pèse sur eux est la « juste punition »<sup>22</sup>. Dans ses livres polémiques contre les Pélagiens, il y revient sans cesse, répétant à satiété le même raisonnement<sup>23</sup> : nous savons que Dieu est juste, or les enfants souffrent (et s'ils meurent non baptisés, sont voués à la damnation éternelle), donc ils sont coupables ; mais nous savons qu'ils sont innocents de toute faute volontaire, nous devons donc croire qu'ils naissent porteurs du péché originel. Ainsi le péché originel, « attesté par les souffrances des enfants »<sup>24</sup>, paraît expressément conçu pour justifier Dieu.

Qu'Augustin n'ait pas même réussi à se convaincre lui-même, la lettre à Jérôme citée plus haut (et qui est de la même époque) le donne à penser. Sans parler des peines éternelles, comment expliquer en effet que certains enfants coulent une enfance heureuse alors que d'autres meurent dans les supplices ? Et s'ils souffraient également et si c'était là la justice de Dieu comment ne pas concevoir un éloignement invincible pour ce Dieu horrible ? La morale nous fait certes un devoir essentiel de refuser une religion qui impliquerait une telle « justice », « [...] qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice que de damner éternellement un enfant incapable de volonté, pour un péché où il paraît avoir si peu de part qu'il est commis six mille ans avant qu'il fût en être ? Certainement rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine »<sup>25</sup> et comme nous ne connaissons pas d'autre morale que la nôtre, si nous optons pour la religion chrétienne avec le dogme du péché originel, cette option religieuse sera aussi de toute nécessité une option immoraliste.

N'oublions pas cependant l'autre voie : non celle du Dieu implacable mais du Dieu d'amour et de miséricorde qui a souffert pour nous. Seule peut-être la pensée « que Dieu même a souffert librement par amour pour nous et qu'il s'est mis à la place de l'homme en se sacrifiant » peut nous amener « à une théodicée plus profonde de la souffrance »<sup>26</sup>. « Le Christ justifie tout », nous dit Sertillanges : « le monde et le péché et la douleur et la mort [...]. Tout est bien puisqu'il est »<sup>27</sup>.

20. *Le problème du mal*, 1951. t. II p. 80.

21. *Ibid.*, p. 83.

22. Six livres de Saint Augustin contre Julien (écrits vers 421), liv. VI, chap. 5. (*Œuvres complètes*, t. 31, p. 389).

23. Par exemple : « avec ce joug accablant qui pèse même sur les enfants, comment Dieu peut-il être juste si personne ne naît coupable ? » (*Ouvrage inachevé contre Julien*, *ibid.*, t. 32, p. 80) ; « nier le péché originel en présence de tant et de si grands maux qui accablent les enfants, serait en même temps nier la justice de Dieu » (*ibid.*, p. 498).

24. *Ibid.*, p. 262.

25. Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg frg. 434.

26. Scheler. *Le sens de la souffrance*, trad. Klossowski, p. 12.

27. *Le problème du mal*, II p. 88.

Mais comment justifier les souffrances des enfants par celles de Jésus ? « Souffrir dans la communauté de la croix avec le Christ et dans le Christ »<sup>28</sup>, les enfants en sont incapables. Faut-il dire que, dans l'enfant souffrant, c'est le Christ même qui souffre et ainsi qui est immolé et crucifié à nouveau ? Mais l'enfant n'en sait rien et n'en est pas moins seul et sans aide. Il est d'ailleurs douteux que la souffrance du Christ puisse être égalée à celle de l'enfant : sans doute elle fut immense, étant fonction de son amour infini pour les hommes, mais elle avait aussi un sens extraordinaire et il le savait. « Jésus est seul dans la terre, dit Pascal, non seulement qui ressent et partage sa peine, mais qui la sache : le ciel et lui sont seuls dans cette connaissance »<sup>29</sup> ; mais Jésus sait que le ciel sait et le petit enfant n'en sait rien. « Il souffre cette peine et cet abandon dans l'horreur de la nuit » : n'est-ce pas encore plus vrai pour l'enfant ?

La douleur de l'enfant demeure un scandale pur et simple. On a naturellement songé à affaiblir Dieu afin de l'excuser. On s'efforce, en limitant sa puissance, de le rendre sage et bon<sup>30</sup>. Peine perdue : si Dieu savait ce qu'il faisait, il demeure inexcusable d'avoir créé – car la création tout entière, au regard de la souffrance gratuite d'un enfant, n'est rien.

Il semble qu'il n'y ait plus qu'une issue : convertir en solution l'absence même de solution et l'impossibilité radicale d'en donner, c'est-à-dire reconnaître que nous sommes en présence d'un mystère. Mais que faut-il entendre par là ? Que Dieu a ses raisons pour permettre le mal – raisons qui, simplement, me sont à jamais cachées – ? En ce cas, j'admets comme possible qu'il y ait une justification à la souffrance des enfants, c'est-à-dire que soit légitime un monde où elle a sa place, j'admets en somme qu'elle peut être compensée par autre chose (bien que, cette fois, je ne puisse dire quoi), c'est-à-dire qu'il peut y avoir quelque chose de tel qu'il fasse contrepoids à cette souffrance. Le supplice des enfants devient en somme acceptable « dans certaines conditions ». Or l'âme entière répugne à une telle idée.

De plus il ne faut pas un sens moral très délicat pour sentir ce qu'a d'intolérable l'attitude consistant à s'accommoder de la souffrance des enfants (et penser qu'elle a peut-être un bon côté que, comme l'autre face de la lune, nous ne voyons jamais, n'est-ce pas lui faire une place dans le monde, c'est-à-dire s'en s'accommoder ?) D'une façon générale, il n'est déjà pas permis de prendre aisément son parti de la souffrance des autres. Sans doute, c'est ce que l'on fait : les hommes ont une facilité remarquable à supporter les coups qui frappent autrui et sont habiles à produire alors des pensées consolantes, mais c'est là le signe de leur égoïsme profond, de leur manque d'ouverture aux autres, à l'au-delà d'eux-mêmes. Un homme quelque peu humain se reconnaît à sa capacité d'attention à autrui. C'est son respect des autres qui lui interdit de se faire le complice, par son indifférence, son silence, sa seule attitude intérieure, d'un injuste ordre des choses (respecter autrui, c'est aussi vouloir qu'il soit respecté, l'aimer, vouloir qu'il soit aimé).

En ce cas ne trouvera-t-il pas déjà inadmissible simplement de penser que la douleur des autres peut avoir sa raison d'être ? Pourquoi dissocier le cas des enfants ? Admettre que les douleurs des cancéreux, des tabétiques peuvent avoir une justification – quoique insaisissable – et accepter ainsi en leur nom une douleur qu'ils n'acceptent pas (cela nous est plus facile qu'à eux car ce n'est pas pour nous qu'elle est intolérable), n'est-ce pas passer outre à leur personnalité même, en disposer, sans leur avis, pour autre chose ? N'est-ce pas une façon de ne pas tenir compte des autres, de les regarder sans les voir, comme fixant un point derrière leur dos ?<sup>31</sup>

Il semble cependant nécessaire de faire ici une différence entre les adultes et les enfants. L'adulte, en effet, a toujours, en principe, le pouvoir de se grandir par la douleur. Il n'est donc pas interdit de penser que sa douleur peut être une bonne chose. Je puis donner un sens à la douleur du grand malade si cela signifie que le malade lui-même peut, par un revirement radical, une conversion de sa liberté, la voir dans une lumière nouvelle, lui donner un sens surnaturel.

28. Scheler, *ibid.*, p. 66.

29. *Pensées*, frag. 553.

30. « Dès que nous supposons la puissance de Dieu limitée, rien ne contredit plus la supposition d'une connaissance parfaite et d'une sagesse absolue ». (St. Mill, *op. cit.*, p. 168).

31. De les traiter « simplement comme moyens », dirait Kant.

Mais les enfants n'ont pas sur leur vie naturelle cet empire qui leur permettrait de la transfigurer. Comme leur souffrance ne peut prendre pour eux un sens, il ne m'est pas permis de lui en donner un. Me substituer à eux, considérer comme acceptable que leur supplice ait sa raison d'être, serait manquer à mon devoir essentiel qui est non seulement de les traiter et de les respecter comme des personnes alors qu'ils n'en sont pas encore<sup>32</sup> (et que leur devenir-personne dépend précisément de moi, ce qui me crée vis-à-vis d'eux une responsabilité infinie)<sup>33</sup> mais de refuser toute approbation, même implicite, à ceux qui ne reconnaîtraient pas ce devoir. Je dois donc refuser d'admettre la possibilité de la légitimité du supplice des enfants. Or croire en l'existence d'un Dieu créateur du monde serait admettre la possibilité de cette légitimité. Ainsi, d'un point de vue moral, je n'ai pas le droit de croire, je ne puis croire en Dieu. Il est donc moralement nécessaire de nier l'existence de Dieu<sup>34</sup>.

Mais comment en sommes-nous venus là ? N'est-ce pas pour avoir admis une certaine définition du mystère ? Nous avons appelé « mystérieux » ce dont la raison nous est cachée, l'explication impénétrable. C'était encore poursuivre un rêve de justification. Peut-être fallait-il renoncer non seulement à comprendre mais même à poser qu'il y a quelque chose à comprendre – le mystérieux n'étant plus ce dont les raisons nous sont inconnues (et inconnaissables) mais ce qui est exorbitant à toute raison comme d'un autre ordre que la raison.

Mais cette fuite pure et simple dans le mystère ne vient-elle pas à point pour éluder une expérience décisive ? (Ne serait-elle qu'un moyen de ne pas démordre de ses préjugés ?) On crie au mystère pour ne pas voir le problème, on a besoin d'une notion commode permettant de ne pas remettre en question des convictions bien assises. Qui ne voit que le « mystère » pourra être invoqué toutes les fois que l'on ne veut pas changer d'avis ? Disons qu'il sert à protéger les âmes mortes contre le risque de changer – car morte est une âme qui n'accepte pas la possibilité permanente d'un renouvellement radical, qui n'est pas dans l'attente de l'extraordinaire. Une âme serait morte qui, ayant mesuré le scandale d'un monde où les enfants sont torturés et brûlés, resterait après ce qu'elle était avant.

Il faudrait que soit bien profondément incrustée en elle la peur des côtés menaçants du monde, de la mort et de Dieu, « propriétaire de la mort »<sup>35</sup> !

Admettons qu'il peut y avoir un usage légitime de la notion de mystère, mais restent à fixer les conditions de cet usage. Or il est clair que le « mystère » ne doit pas servir à sauver à tout prix les convictions qui nous arrangent. On ne saurait l'invoquer pour refuser une solution qui s'impose évidemment à la conscience et à la raison : il est juste que la raison se soumette, dit Pascal, mais « quand elle juge qu'elle doit se soumettre »<sup>36</sup> ; « si on soumet tout à la raison, notre religion n'aura rien de mystérieux et de surnaturel » mais « si on choque les principes de la raison, notre religion sera absurde et ridicule »<sup>37</sup> – et si on blesse la conscience, elle sera laide. Or dans le cas qui nous occupe, une solution vient naturellement à l'esprit, qui répond seule aux exigences de la conscience morale, de la raison pratique, c'est qu'il n'y a pas de Dieu. Il est indubitable, en effet, que le supplice des enfants a été, et devait ne pas être, et que Dieu pouvait faire qu'il ne soit pas. Comme Dieu ne s'est pas manifesté dans les circonstances où, moralement, il l'aurait dû, s'il existait, il serait coupable. La notion d'un Dieu coupable et méchant apparaissant contradictoire, il faut conclure que Dieu n'est pas. (Chacun sent d'ailleurs qu'aucun Dieu digne de ce nom n'a pu être contemporain des camps de concentration !).

32. Cf. Max Scheler. *Le formalisme en éthique*, trad. M. de Gandillac, p. 477 sq.

33. Alors que dans les relations entre adultes, en vertu de la loi de responsabilité réciproque, il n'y a pas, à proprement parler, de faute absolue, les fautes envers les enfants sont des fautes absolues (A. d. l'enfant est notre prochain sans réciprocité).

34. Cf. Kant : « il est moralement nécessaire d'admettre l'existence de Dieu ». (*Critique de la Raison pratique*, trad. Picavet p. 135).

35. L'expression est de Paul Valéry. (*Traité du vrai Dieu*, texte publié par la *Revue de l'enseignement philosophique* de février-mars 1956, p. 47).

36. *Pensées*, fr. 270. Cf. fr. 267.

37. *Ibid.*, fr. 273

Pourquoi, cependant, ne pas accepter que Dieu doive apparaître coupable à nos yeux, selon notre morale, si la foi implique un saut au-delà de la morale, une option immoraliste ? C'est qu'il y a deux façons d'être au-delà de la morale : celle du surhomme nietzschéen et celle des monstres. Le surhomme incarne « la victoire de la morale sur elle-même »<sup>38</sup> ; c'est par probité (« cette vertu, la seule qui nous soit restée »<sup>39</sup>), pudeur, amour (« un amour nouveau »<sup>40</sup>), audace, force (mais jointe à la profondeur) et par haine de la tiédeur, de l'à-peu-près, de la complaisance envers soi, des ruses de l'âme, de l'esprit de calcul et des mille hypocrisies de la vie « vertueuse » que le surhomme cherche l'air libre « par-delà le bien et le mal ». Non pas négation de la morale qui lui serait extérieure mais auto-dépassement de la morale. Nietzsche a le mieux vu que la morale, prise totalement au sérieux, se nie elle-même, qu'il y a une dialectique immanente à la morale par laquelle elle tend à se supprimer et se dépasser (c'est là sa supériorité philosophique sur les saints qui, se voyant incapables de vertu, n'accusent pas la morale mais eux-mêmes). Le surhomme nie la morale « par probité »<sup>41</sup> et ainsi en hérite et l'accomplit : « Nous voulons être les *héritiers* de toute la moralité antérieure, nous n'entendons pas commencer sur de nouveaux frais. Toute notre action n'est que moralité en révolte contre sa forme antérieure »<sup>42</sup>. Le surhomme aura dû franchir les trois étapes du « chemin de la sagesse » ; or la première aura consisté à « mieux vénérer (et mieux obéir et mieux apprendre) que quiconque », à « assembler en soi tout ce qui est digne de vénération », à triompher des « inclinations mesquines et méchantes », à conquérir « à force d'amour »<sup>43</sup>. Il ne s'agit donc pas de substituer aux valeurs traditionnelles des anti-valeurs mais des valeurs plus hautes, plus exigeantes, plus délicates ; une probité, une pudeur, une distinction nouvelles – « la morale est affaire de goût »<sup>44</sup> ! Les monstres au contraire, les criminels (« le criminel est un décadent »<sup>45</sup>, les violents (sans profondeur) se contentent de nier la morale d'une façon tout extérieure, non dialectique ; ils restent par là même en deçà de la morale et sans rapport réel avec son contenu positif.

Or un Dieu qui laisse les enfants sans secours, s'il est par-delà le bien et le mal, c'est à la manière des monstres. Ou plutôt Dieu, n'est qu'un rêve : ce qui tient la place de Dieu, c'est un « je ne sais quoi » aux antennes innombrables tapi dans l'éternité comme un insecte monstrueux. Mais que dire du fidèle qui, tandis que les petits enfants flambent comme des torches, chante la gloire de Dieu ? D'une part l'enfant souffrant dans l'abandon sa douleur inhumaine, plein d'une humilité infinie, n'étant plus qu'une plainte infinie, d'autre part la prière ardente, l'accès de ferveur, la foi survoltée, les chants d'enthousiasme : « ô Toi au-dessus de Tout ! », « Dieu est joie ! Dieu est amour ! » Qui ne voit l'incroyable indécence, l'extraordinaire faute de goût ? On ne la sent pas ? C'est que le « goût moral »<sup>46</sup> se forme – et se fausse – comme le goût esthétique. On n'oserait pas parler du « Dieu d'amour et de miséricorde » devant l'enfant torturé ? En ce cas il faut n'en parler jamais, car il nous appartient de compenser l'effet de l'éloignement dans le temps et l'espace en laissant les enfants accablés de maux hanter notre imagination comme s'ils étaient là.

M. CONCHE,  
Lycée d'Evreux.

38. *Par-delà le Bien et le Mal*, § 32.

39. *Ibid.*, § 227.

40. *Volonté de puissance*, trad. G. Bianquis, t. II, p. 18.

41. *Ibid.*, p. 128. Cf. *Ecce homo*, trad. Vialatte, p. 166.

42. *Ibid.*, p. 156 (les mots soulignés le sont par Nietzsche).

43. *Ibid.*, p. 133.

44. *Ibid.*, p. 252 Cf. p. 136 : « réduction de la morale à l'esthétique !!! ».

45. *Le crépuscule des idoles*, trad. H. Albert, p. 97.

46. Expression nietzschéenne (*Volonté de puissance*, trad. cit., t. II, p. 122). On connaît l'importance des notions de décence, de goût, de pudeur chez Nietzsche.

## LA SOUFFRANCE DES ENFANTS COMME MAL ABSOLU

Réponses à M. Conche<sup>1</sup>

**Lettre d'Albert SANDOZ, professeur au Lycée Louis-le-Grand,  
membre du Bureau de l'Association, à L.-M. MORFAUX**

Mon cher Président,

Je viens vous dire mon étonnement de ce que l'on ait laissé passer sans aucune réserve dans la *Revue de l'Enseignement philosophique* (numéro d'Août-Septembre 1958) l'article intitulé « Sur la souffrance des enfants comme mal absolu » et signé par notre collègue Conche.

Ce n'est pas que je pense qu'un tel sujet n'aurait pas dû être abordé dans la *Revue*, encore moins que la position adoptée par M. Conche soit choquante ; il y a au contraire, dans son article, un ton de sincérité douloureuse qui force l'attention et le respect. Il est trop certain que le mal pose à chacun de nous le plus angoissant des problèmes, et qu'on n'a guère le droit d'en parler si l'on n'a pas senti le vertige du désespoir qu'il suscite en nous. C'est dire qu'on ne peut refuser d'accorder à celui qui ne trouve pas de solution à ce problème le droit d'en conclure l'inexistence de Dieu.

Mais précisément parce qu'on reconnaît et l'urgence du problème et la signification humaine de sa solution désespérée, on peut demander que, dans la négation de Dieu, on n'accable pas de mépris ceux qui tiennent l'affirmation contraire, comme si leur opinion ne s'appuyait pas sur une longue tradition intellectuelle, illusoire peut-être, mais brillante et continue, et comme si l'immoralité était depuis toujours attachée à une telle affirmation.

C'est pourtant ainsi que ceux qui admettent l'existence de Dieu sont traités par la plume de M. Conche. Non seulement leur opinion n'est qu'un « préjugé » dont on refuse de « démordre », mais encore elle est immorale, puisqu'il est « moralement nécessaire de nier l'existence de Dieu » ; et si Dieu est un mystère, c'est à la manière des monstres ! Quant au croyant, il se voit taxé d'une « incroyable indécence » !

Certes ni le mépris ni la colère ne sont à exclure tout à fait de la philosophie, et M. Conche a le droit de mépriser qui lui paraît méprisable, et de le faire savoir publiquement. Mais il ne me semble pas que cette publicité soit à sa place dans la *Revue de l'Enseignement philosophique*.

Il ne faut pas oublier, en effet, que nous ne sommes pas seulement des philosophes, mais encore des professeurs, enseignant la philosophie dans des établissements publics ; c'est pour nous aider dans cette tâche difficile que notre *Revue* a été fondée. Or la première exigence de notre métier, celle qui demande de nous le plus d'attention, est le respect des convictions d'autrui, au moment même où nous prenons position contre elles.

On ne peut certes pas dire que l'article de notre collègue Conche réponde à cette exigence, c'est pourquoi il me paraît fâcheux qu'en le laissant publier dans toute sa véhémence

---

1. M. Conche, *Sur la souffrance des enfants comme mal absolu*, (*Revue de l'enseignement philosophique*, 8<sup>e</sup> Année, n<sup>o</sup> 6, p. 1).

amertume, notre Association ait semblé laisse entendre qu'un enseignement de ce style pourrait être donné dans nos classes.

Vous n'ignorez pas, mon cher Président, que notre enseignement est d'autant plus menacé que chacun connaît nos divergences et même nos oppositions doctrinales ; la première précaution à prendre pour défendre une liberté, qui nous est pourtant essentielle, est d'éviter de transformer ces oppositions en violences personnelles et ces divergences en sarcasmes réciproques. C'est pourquoi il m'a paru nécessaire d'attirer votre attention sur le danger que présentait à cet égard le ton adopté par notre collègue.

Croyez, mon cher Président, à l'assurance de mes sentiments distingués et dévoués.

\*

### **La souffrance des enfants constitue-t-elle un mal absolu ? par François HEIDSIECK, Lycée Condorcet**

Nous avons lu l'*Essai* de notre collègue Conche avec intérêt, mais aussi avec une sorte de stupeur : le scandale de la souffrance des enfants est bien grand s'il rejaillit sur Dieu même, s'il déshonore et range parmi les « monstres » ce Dieu qui n'existe pas, selon Monsieur Conche.

Si Monsieur Conche a pensé, avec une franchise dont il faut le remercier, qu'il pouvait engager le dialogue sur le mal avec les philosophes qui affirment que Dieu est, nous sommes invités à lui répondre en espérant qu'il pourra, à nous entendre contester *du tout au tout* ses conclusions, trouver le même intérêt grave et passionné que nous avons pris à le lire.

Car il apporte à la position du problème du mal un argument singulièrement original. La souffrance de l'enfant serait le mal absolu, non pas seulement parce qu'elle est souffrance innocente, mais parce que cette souffrance ne peut être changée par aucune sagesse – que l'âge interdirait à l'enfant – en vertu morale et en richesse intérieure. Elle est donc absolument injustifiable.

De la souffrance de l'animal, on peut encore prétendre avec Étienne Borne qu'elle constitue seulement une « énigme » et l'imaginer « bloquée dans l'instant, dépourvue d'appréhension et de mémoire, réduite à l'obscur sensation d'un sentiment désaccordé »<sup>2</sup>. Mais l'enfant est assez homme pour souffrir, pas assez adulte en même temps pour tirer de sa souffrance aucune « chance ».

Il y a dans cette instance un argument neuf, et nous y reviendrons tout à l'heure pour juger si c'est un argument qui porte. Une fois établi, sur cette expérience de la souffrance de l'enfant, le caractère absolu du mal, l'auteur examine si aucune théodicée peut justifier Dieu d'avoir créé ce monde où le mal absolu existe. Il met aisément en pièces les justifications rationnelles d'un Leibniz ou d'un Malebranche, aperçoit dans le dogme du péché originel un postulat dont le dessein est de justifier Dieu, mais qui n'y parvient qu'en damnant éternellement l'héritier d'Adam « pour un péché où il paraît avoir si peu de part qu'il est commis six mille ans avant qu'il fût en être », comme dit Pascal. La doctrine du salut par Jésus-Christ et de la souffrance humaine trouvant un sens par l'union à la souffrance rédemptrice du Christ semble à l'auteur ici sans portée, car l'enfant ne peut savoir qu'il souffre avec le Christ et que son mal est associé au salut du monde.

Alors il faut avouer que le Dieu monstre qui permet le mal absolu n'existe pas : « il est moralement nécessaire de nier l'existence de Dieu ». Chanter la gloire de ce Dieu serait insulter à la souffrance de l'enfant torturé. Ne parlons donc jamais d'un Dieu d'amour et de miséricorde, conclut Monsieur Conche, « laissons les enfants accablés de maux hanter notre imagination comme s'ils étaient là ».

---

2. É. Borne, *Le Problème du Mal*, PUF, p. 11.

Nous reviendrons à la fin sur le cas singulier que représenterait la souffrance de l'enfant. Mais admettrons-nous que la souffrance absolue entraîne la nécessité *morale* de nier Dieu ? Eh bien oui ! car le problème du mal fait précisément éclater l'insuffisance de toutes les morales rationnelles, de toutes les « sagesse », comme Étienne Borne l'a très bien montré. Si le mal absolu, selon Kant, est « celui qu'une sagesse ne peut permettre ou désirer ni comme fin, ni comme moyen », il faut rejeter une telle sagesse que l'existence du mal disqualifie, et Pascal pourrait peut-être nous montrer la voie qui reste ouverte. Car Dieu n'est pas un « sage » préoccupé de l'harmonie esthétique de l'Univers ou de la simplicité de Ses voies. Sans doute la philosophie classique, héritière de l'optimisme aristotélicien, est ici scandaleusement insuffisante. Bergson le savait déjà, ayant lui Voltaire, et Pascal ; il est toujours bon de le redire.

Reste, pour justifier la souffrance, d'y voir le châtement du péché originel, ou la coopération au sacrifice du Christ. Nous en convenons, ces options religieuses sont radicalement « immoralistes », elles ne relèvent pas de la morale rationnelle. Le seul argument de Monsieur Conche est de refuser *a priori* de telles options : « nous ne connaissons pas d'autre morale que la nôtre » (p. 5) ; l'option religieuse « blesse la raison » (p. 6). C'est ce qu'il faudrait précisément nous prouver, car il se peut que l'option religieuse déborde la raison sans la contredire, sans la blesser, il se peut même qu'elle l'éclaire : « *credo, ut intelligam* ».

En tout cas un certain nombre des arguments de l'auteur s'emploient à déduire la nécessité morale de nier Dieu, *indépendamment de l'expérience singulière de la souffrance des enfants* : et cela affaiblit, à notre avis, la portée de son argumentation.

Reste donc à examiner le soutien qu'apporte à sa thèse la considération de la souffrance de l'enfant. Nous avons cru pouvoir tout à l'heure la distinguer de la souffrance de l'animal, mais si elle est incapable d'être éclairée par la réflexion, elle y ressemble fort, c'est bien la cruelle et cuisante « sensation d'un comportement désaccordé », comme disait Borne.

Même si on pouvait accorder cette assimilation, nous refusons de voir dans la souffrance de l'enfant un scandale seulement virtuel, en somme un scandale pour l'adulte. Il y aurait dans cette dévaluation quelque chose d'ignoble, et de radicalement faux, ce qui est plus grave.

Nous remarquerons toutefois – et il y a là une faute philosophique, d'ordre technique, – que Monsieur Conche passe sans cesse de la souffrance telle qu'elle est éprouvée *par l'enfant* (qui ne peut lui donner un sens, qui demeure seul et sans aide, qui ignore sa souffrance dans le Christ) à la souffrance de l'enfant telle qu'elle est méditée et partagée *par l'adulte* (qui se rappelle « ce petit garçon de deux ans et demi, juste comme le mien », qui hante l'imagination du philosophe, qui lui représente le mal absolu).

Même la souffrance irréfléchie, et déjà celle de l'animal, pose le problème du mal. Nous nous souvenons que Nicolas Berdiaeff refusait d'excepter les animaux de son angoisse et de son espoir, qu'il leur faisait une place dans son ciel.

Revenons à l'enfant. Il n'est pas sûr que l'âge fasse tant de chose à l'affaire. Sans même se demander si un enfant peut être chrétien (ou musulman, ou fidèle à la sagesse de l'Inde, qui s'enseigne dès le berceau ; il ne s'agit pas de privilégier ici telle religion, mais de se demander si l'option religieuse n'est prise en charge que par la conscience de l'adulte), j'assurerais qu'il peut être stoïcien. L'enfant sait, s'il n'est pas un lâche, et très jeune, endurer la douleur physique, même insupportable ; il sait très jeune et à cinq ans certainement, parfois bien plus tôt, que l'on peut crier lâchement, ou crier sans lâcheté ; il me semble donc qu'une sagesse, plus vécue que pensée certes, mais déjà solidaire d'une réflexion, lui est ouverte. Cependant cette opinion est personnelle ; admettons même que l'enfant ait la puissance de souffrir sans avoir celle d'en tirer une chance.<sup>3</sup>

3. *Note de l'éditeur.* Sur son exemplaire de la Revue, dont il nous a fourni une photocopie, Marcel Conche avait porté s'annotation manuscrite suivante : « M. Heidsieck a sans doute raison, mais nous ne songeons pas, lui et moi, au même

Faut-il alors soutenir que la conscience individuelle puisse à elle seule fournir le critère de l'option ? L'auteur l'admet, car il conçoit l'existence morale comme une sagesse. Si l'enfant ne sait pas son union au Christ, elle ne peut, dit-il, lui apporter aucune consolation sentie. Nous en sommes d'accord. Mais nous voudrions surtout savoir si, *le sachant ou non*, il est solidaire de l'humanité dans le péché, si, *le sachant ou non*, il est solidaire de la famille humaine rachetée dans le Christ.

Nous ne prétendons pas, pour notre part, que la philosophie puisse le démontrer. Il suffit qu'elle n'y puisse contredire. Elle n'y contredit que si l'on admet que la conscience individuelle enferme sa propre sagesse. C'est ce que toutes les religions refusent, *et aussi l'enfance*, car l'innocence n'est pas la sagesse. Si on admet que l'enfant est dépositaire de la dignité humaine, sans la réflexion qui permet à l'adulte de faire de la souffrance une chance spirituelle, il faut bien que cette dignité (qui ne va pas seulement à l'adulte qu'il sera demain, mais à l'enfant d'aujourd'hui, avec son regard, ses cris, ses brèves pensées d'enfant, c'est-à-dire la pensée d'un homme comme tous les autres, notre petit frère, notre frère tout court), il faut, dis-je, que cette dignité, *chez l'enfant et chez l'adulte*, chez l'homme simple et chez le philosophe le plus raffiné, soit autre chose que la maîtrise d'une conscience dont la fin soit de se suffire à elle-même.

La philosophie ne peut dire davantage ; elle attend de la religion la révélation de la filiation, ou de la procession, ou du rapport quel qu'il soit de Dieu – ou de l'impersonnelle Déité, le Brahma des Hindous – avec l'homme.

Quant au mal, s'il ne peut être expliqué ni justifié abstraitement, il suffit qu'il soit vécu, et c'est à nous d'en sortir justifiés.

Du moins qu'il ne souille pas le nom de Dieu. Que l'athée ne se demande pas « si aucun Dieu digne de ce nom n'a pu être contemporain des camps de concentration ». D'abord Dieu n'est contemporain d'aucun moment séparé, il est éternel, mais surtout ce n'est pas à l'homme de donner à Dieu son nom. Qu'il se demande plutôt si les hommes déportés dans les camps ont su, qu'ils l'invoquent ou non, être dignes de Dieu.

\*

Quant à la pudeur, je n'ose en parler de peur de perdre mon sang-froid. Il y a longtemps déjà que le croyant n'ose plus traiter le libre-penseur, et la valeur morale de ses convictions, comme il se voit lui-même traité ici. Où est la pudeur ? Consiste-t-elle à nous mettre sous le nez les plus immondes spectacles ? Nous ne refusons certes pas de les voir en face. Et si la sincérité de M. Conche sort innocentée de tout chantage à la pitié, c'est qu'il en est lui-même la première victime. Nietzsche n'y est pour rien.

Tombons d'accord au moins, si nous refusons le désespoir stérile, pour empêcher que les hommes torturent des enfants de leurs propres mains. Ce n'est pas à Dieu, c'est à nous d'y songer.

---

ordre de souffrances. À l'enfant que nous dépeint M. Berg, qui n'a plus de doigts de pied, se traîne sur le sol sur le sol en gémissant et réclame la mort, on ne peut rien demander : ni courage, ni foi, ni sagesse.

## RÉPONSES À ALBERT SANDOZ<sup>1</sup>

La lettre de Sandoz, à propos de l'article de Conche, me paraît appeler à son tour quelques remarques, que je souhaiterais communiquer à nos collègues. Sandoz ne reprend pas la question de fond soulevée par cet article. On peut le regretter. Si vigoureuse que soit l'argumentation de Conche, et si soigneux qu'il ait été à prévoir et dénoncer les objections présumées, il n'était peut-être pas impossible de pousser plus loin que lui l'analyse. Mais Sandoz semble n'avoir pas voulu entretenir une polémique qu'il blâme, et c'est sur cette attitude que je voudrais revenir.

Observerons-nous donc toujours cette règle non écrite, selon laquelle les problèmes brûlants ne seront pas abordés – ou le seront jusqu'au point douloureux exclusivement ? Est-il pour nous, nécessairement, certaines régions de la philosophie où l'on marche sur la pointe des pieds comme dans une chambre de malade ? Les compagnies où il est indécent de parler de politique ou de religion, sont aussi celles où paroles et relations restent superficielles. Une règle bonne pour une société de pêcheurs à la ligne nous convient-elle ? On pourrait espérer que le caractère « amical » de notre Association nous permettrait au contraire de nous choquer mutuellement sans nous blesser, voire de nous blesser sans nous offenser.

J'entends bien que Sandoz reproche à Conche, non d'avoir touché un point brûlant, mais de l'avoir fait sans tact, sans respect de l'adversaire, de façon sarcastique et polémique. Or il me semble que cette *forme* était indispensable pour traiter à *fond* le point qui intéressait Conche. La mesure dans les termes, l'amenuisement de l'indignation eussent ôté tout son sens à son argumentation.

La difficulté vaut qu'on s'y arrête car il se peut qu'elle concerne toute réflexion morale : peut-on parler du bien sans enthousiasme, du mal sans horreur, de la confusion du bien et du mal sans mépris et ainsi du reste ? Qu'en est-il dans le cas précis qui nous occupe ? La réflexion, de Conche se développe sur deux plans : une argumentation d'ordre intellectuel, de forme quasi juridique – le mot convient ici, car, devant le tribunal souverain de la conscience humaine, il répond à toutes les théodicées par une plainte contre Inconnu. Mais l'argumentation intellectuelle ne vient ici qu'en second ; elle s'appuie sur un fait – et ce fait est de l'ordre du sentiment : la souffrance est un mal, et celle des enfants est un mal irréductible.

Il était d'absolue nécessité que le point de départ de l'article de Conche fût *pathétique*. Ce pathétique est discret, il ne pouvait l'être plus sans dénaturer ce qu'il devait exprimer. Nous ne sentons pas la douleur d'autrui, et l'enfant, pour un philosophe, est nécessairement autrui. Nous avons oublié nos douleurs d'enfants. Même si nous en gardons quelque obscure blessure, nous ne savons plus d'où elle nous est venue, et toujours est-il qu'elles ont été telles que du moins nous leur avons survécu, pour être ici et en parler ; elles n'ont donc pas été insurmontables. Mais la douleur d'autrui peut être évoquée. Elle l'est toujours trop faiblement, parce que c'est une évocation à laquelle nous nous dérobon, et tout

---

1. Cf. *Revue*, 9<sup>e</sup> Année, Numéro 1, p. 1.

particulièrement à l'évocation des douleurs d'enfants dont nous nous sommes guéris. C'est pourquoi Conche a raison d'évoquer quelques exemples atroces qui parlent pour tous les autres ; ces exemples extrêmes sont des exemples topiques par cela même.

Mais la même raison, qui fait que l'évocation devait être pathétique, fait que l'argumentation devait être *sarcastique*. N'oublions pas que Conche reprend de façon neuve une très ancienne polémique ; il répond aux *théodicées* qui sont, comme leur nom l'indique, des plaidoyers. Les plaidoyers, même sans mensonges ni sophismes, ne cherchent ni n'expriment la vérité. Leur raison d'être est un choix qui n'est pas fondé en vérité, mais en intérêt ou en passion. Leur méthode est d'écarter toute proposition, même vraie, qui pourrait desservir leur cause ; de faire flèche de tout bois en faveur d'une conclusion connue d'avance. Mais les auteurs de théodicées, tout en s'intitulant avocats, tâchent de garder les apparences de la pensée spéculative ; ce dessein les entraîne à faire ce dont un avocat se garderait : tenter des revues exhaustives, jouer la difficulté, dans l'espoir de conclure *a fortiori*. La contradiction intime de leur dessein se manifeste par le disparate de leur argumentation, qui rapproche, comme si elles pouvaient être sur le même plan, des valeurs totalement hétérogènes.

Faire un calcul de maximum et de minimum, rapporter les dissonances à une harmonie supérieure, découvrir dans le désordre un ordre plus subtil, ce sont des raisonnements en eux-mêmes parfaitement solides, mais ils portent à faux. Comment le faire sentir, si ce n'est par le sarcasme, qui fait éclater le disparate des valeurs ? Leibniz et Malebranche, chacun à sa façon, sont certes particulièrement justiciables de ce procédé, à cause d'une sorte de candeur satisfaite de soi, qu'ils donnent à la profondeur même de leur ingéniosité. Mais des auteurs modernes suivent leurs traces, en tâchant d'introduire des nuances et de satisfaire des scrupules. À leur égard, le sarcasme est utile, pour ramener à l'essentiel en deçà de ces nuances. Une conscience esthétique qui contemple le mal, une conscience cognitive qui l'explique, laissent échapper ce par quoi le mal est mal : l'injustifiable.

Ces remarques concernent surtout les théodicées rationalistes, non celles qui invoquent un mystère. Mais il me semble bien que le véritable recours au mystère suppose l'abandon de toute spéculation. Sinon, on raisonne sur le mystère, autour de lui, on s'en sert dans une argumentation. Et, dans une argumentation, la raison doit avoir le dernier mot. S'il y a des irrationnels que la raison ne peut résorber – et le mal en est sans doute un – ils doivent rester des points d'irritation constante. Et ici, une fois de plus, le sarcasme est utile pour nous rappeler que le mal, avant d'être un problème, est, non pas un mystère, mais un scandale.

Florence KHODOSS,  
Lycée Fénelon, Paris.

### **Du respect des convictions d'autrui**

Ceux qui demandent qu'on respecte leurs convictions confondent le plus souvent opinion et conviction, et tiennent l'opinion pour une conviction faible.

« L'opinion, dit Kant, est une croyance qui a conscience d'être insuffisante subjectivement aussi bien qu'objectivement ». La croyance est de l'ordre spéculatif ; elle est « un fait de notre entendement ». En conséquence, elle ne peut se dispenser de se soumettre aux exigences de l'entendement, sous peine d'être purement et simplement récusée. C'est dire qu'on ne peut demander le respect de ses opinions, et que nul n'est tenu de respecter les opinions d'autrui. Ou bien l'opinion sera fondée en vérité : cessant d'être opinion, elle deviendra certitude rationnelle, laquelle ne requiert d'autre respect que l'assentiment. Et l'assentiment ne s'exige pas : tout esprit le donne spontanément, dans la mesure où il est raisonnable. Ou bien l'opinion ne pourra se fonder. Elle restera alors opinion, c'est-à-dire savoir non fondé, c'est-à-dire faux savoir, lequel n'a aucun titre à exiger le respect.

Toutefois, quand l'opinion est tentative ou effort de savoir, quand elle accepte de se soumettre à la critique, cette tentative – sans être savoir assuré, et donc sans pouvoir emporter l'adhésion d'un esprit raisonnable – mérite le respect à titre de tentative, de travail pour le savoir. Ce qui est ici respectable, ce n'est pas l'opinion, mais l'effort, ou plutôt, l'homme lui-même qui s'efforce vers la vérité.

Il est donc clair qu'il ne peut y avoir d'opinion là où il y a savoir certain. Il n'y a pas plus d'opinions philosophiques que d'opinions scientifiques. L'opinion règne où le savoir manque.

Mais cette absence de savoir n'est pas toujours absence pure et simple. Nous distinguerons l'opinion, qui n'est qu'une lacune du savoir, de la conviction, où cette lacune est comblée par des intérêts pratiques.

La conviction est principe ou résultat.

Quand elle est résultat, elle est l'aboutissement d'une polémique et la soumission à une victoire remportée : on est convaincu parce que l'on a été vaincu. La polémique peut être réelle (convaincre) ou idéale (se convaincre) La victoire enchaîne l'esprit selon les seuls liens que l'esprit reconnaisse : arguments et preuves, raisonnements et démonstrations, ou faits d'expérience irrécusables. La théologie, pour être convaincante, doit user de ces armes. Elle ne diffère, par là, d'aucune autre « logie ». Elle doit exhiber des faits ou alléguer des raisons. Encore, les faits, ici comme ailleurs, ne peuvent-ils se réduire à des expériences particulières et isolées, lesquelles ne seraient pas probantes, quels qu'en soient le nombre et la concordance. Il faut que ces expériences forment un système total et cohérent, rendant compte des faits particuliers. Un système cohérent est une idée. Une idée doit produire ses raisons. Les faits d'expérience – quelle que soit cette expérience – ne peuvent servir de preuve qu'au sein d'un système cohérent, c'est-à-dire qui a produit ses raisons. À ce titre, la théologie rationnelle ne peut emporter la conviction, comme son résultat, que si elle fournit ses preuves, lesquelles peuvent être examinées par la raison, validées ou invalidées par elle. Dans le premier cas, la conviction est une certitude objective. Comme telle, elle n'a pas à requérir le respect, comme une faveur, mais l'assentiment, comme un dû. Dans le second cas, elle ne peut solliciter l'assentiment, à plus forte raison ne peut-elle exiger le respect.

Mais on peut aussi être vaincu par des armes non rationnelles, lié par des liens affectifs : goûts, préférences, désirs, passions. La conviction, comme résultat, est ici subjective et passionnelle. Il est clair qu'elle ne peut espérer l'assentiment, comme une vérité de raison, mais pas davantage le respect : les passions n'ont rien – en elles-mêmes – qui soit respectable.

Peut-on être « vaincu par la grâce » ? Peut-on réclamer le respect pour la conviction qui en résulte ? Mais dire que l'on est vaincu par la grâce, c'est confondre principe et conséquence, source et résultat. La grâce ne convainc pas : elle est conviction préalable. Elle n'est pas conséquence et résultat, mais source et principe. Elle ne se conclut pas de preuves, mais prétend les fonder. L'expérience interne dont on entend la faire résulter est cette conviction elle-même. On dit qu'on est « touché par la grâce »... La formule est équivoque : si toucher a le sens de faire mouche, comme en escrime, il faut que l'expérience invoquée puisse faire état de la tactique qui a mis hors combat l'adversaire présumé. Si toucher signifie émouvoir, il est clair qu'une émotion ne peut résulter d'une polémique rationnelle. L'état de grâce ne dérive ni de la théologie ni de la théodicée. Il les inspire. Il n'est pas un savoir fondé ou exigeant un fondement, mais un principe utilisé comme fondement, une source d'arguments. En un mot, il est une *foi*. On se demande alors si la foi, comme conviction de principe, a le droit d'exiger le respect, et quel est le sens de la question elle-même.

Sous cet aspect, il y a un rapport profond entre la foi et la conviction passionnelle. Celle-ci, elle aussi, est source plutôt que résultat. La passion est « une existence primitive » Être vaincu par la passion, c'est simplement être passionné. Et la passion ouvre le champ à une « logie », une patho-logie, comme la foi ouvre le champ à une théo-logie. Ce n'est donc qu'au

sujet de la passion et de la foi, non comme résultat, mais comme sources, que l'on doit s'interroger sur leur droit au respect.

« La vénération ou le respect – dit Descartes – est une inclination de l'âme, non seulement à estimer l'objet qu'elle révère, mais aussi à se soumettre à lui avec quelque crainte ». L'estime naît d'une admiration qui s'adresse à la *grandeur* de l'objet. Tout respect comporte ainsi une part d'*humilité*.

Le concept de respect – dans l'expression « respect des convictions d'autrui » – ne peut évidemment être pris en son sens rigoureux. D'abord parce que, comme l'écrit Kant, « le respect s'applique toujours aux personnes, jamais aux choses ». Il faudrait que celui qui réclame le respect pour ses convictions entende par là qu'il le réclame pour lui-même. Mais à quel titre ? N'est respectable qu'un homme dont la grandeur (spirituelle et morale) dépasse la nôtre, nous force par là à « incliner notre esprit » et nous inspire de l'humilité, voire de la crainte, quand nous lui comparons la petitesse de nos désirs et de nos penchants sensibles. Il est clair que tel ne peut être le cas pour la conviction passionnelle ou pour l'homme passionné. Il faut alors entendre en un autre sens l'appel au respect des convictions de passion.

L'expérience révèle que le passionné qui invoque le respect pour sa conviction passionnelle, fait appel, en réalité, à une sorte de tolérance elle-même affective, une *mansuétude*. « Respectez mes convictions » signifie : faites preuve de « compréhension » à mon égard, même si je suis différent de vous, et montrez-le par une attitude bienveillante et courtoise.

Si une telle compréhension accompagnée d'une telle attitude, c'est-à-dire une telle mansuétude, est demandée à une autre conviction – si un amoureux passionné en appelle à la passion d'un ambitieux passionné – cet appel n'est pas sans légitimité, mais il a peu de chances d'être entendu.

Seule la raison pourrait l'entendre. Mais le doit-elle ? Outre le paradoxe, non dépourvu d'humour que constitue le recours du passionné à la mansuétude de l'homme raisonnable, justement parce qu'il est raisonnable, pourquoi l'homme raisonnable devrait-il montrer de la mansuétude à l'égard du passionné ? Pourquoi la raison devrait-elle faire preuve d'une compréhension bienveillante à l'égard de la passion ?

Sans doute, est-ce en vertu de l'adage que « qui comprend tout doit tout pardonner ». Il est clair, pourtant, que l'inverse seul est vrai. Le pardon ne se demande que quand la justification est impossible. Ce qui peut, de quelque façon, se justifier aux yeux de la raison, cela seul peut être compris par elle. Elle ne peut, ni ne doit comprendre l'injustifiable. Si la fonction de la raison est de comprendre, elle ne peut être de pardonner.

La foi peut-elle exiger le respect de sa conviction ? Le respect ne peut, ici, être entendu en aucun des deux sens précédents. Ni dans son sens propre : cela supposerait déjà établi ce qui est à démontrer, à savoir, justement, que la foi *dépasse* (en grandeur spirituelle) la raison. Ce ne peut être au second sens : l'homme de la foi lui-même répugnerait à solliciter comme une faveur, une mansuétude condescendante qui est, finalement, l'inverse du respect.

Que peut alors signifier ici « respecter » ?

Si cela veut dire *ne pas discuter*, la requête est juste, mais superflue : personne ne discute la foi, et pour cause. Personne, même, ne discute sérieusement la théodicée, qui substitue à l'argumentation le plaidoyer. Le plaidoyer n'est pas discutable, sauf dans son principe même, puisque la conclusion y est posée ou supposée d'avance. Tout plaidoyer est un plaidoyer *pro domo*. On discute un argument théologique, mais la théologie n'est pas la foi. Elle est un système qui se veut rationnel. C'est en lui faisant l'honneur de la discuter qu'on la respecte.

N'est-ce pas alors le ton de la discussion que vise l'appel au respect des convictions ? On accepterait le principe de la discussion, à la condition que soient respectées les formes, qu'il ne soit fait usage ni des injures, ni du sarcasme, ni de quelque violence verbale que ce soit. Il

est vrai que l'on use souvent de l'injure faute d'arguments rationnels. Mais cela n'indique pas forcément qu'on en manque. Il se peut que ce soit l'interlocuteur qui ne les comprenne pas.

En outre, en matière de moralité, l'injure spécifique consiste à traiter l'adversaire d'immoraliste, sous une forme ou une autre. Mais si l'on se place sur le plan de la morale rationnelle, c'est-à-dire dans le cas considéré, accuser quelqu'un d'immoralité, c'est l'accuser d'irrationalité, et donc dire de lui ce qu'il en dit lui-même.

D'ailleurs la source historique de cette requête suffirait à en montrer l'inopportunité. Elle est un rappel des polémiques anticléricales (hors de question ici où ce qui est examiné est la validité d'un concept), polémiques qui tenaient elles-mêmes de l'esprit de vengeance, utilisant à l'encontre des cléricaux les procédés (injures, violences verbales et autres, supposition de mauvaise foi) qu'eux-mêmes avaient autrefois employés à l'encontre des non-croyants.

Faudra-t-il, pour respecter les convictions, les « prendre au sérieux » ? Cela va de soi, si l'on veut dire qu'elles ne sont pas des plaisanteries pour celui qui les professe ; qu'on les discute est la preuve qu'on les prend au sérieux. Mais si cela signifie qu'elles sont sincères, et que tout ce qui est sincère est respectable, nous répondons que les passions aussi sont sincères, et que cela ne suffit pas à les rendre respectables. L'homme sincère est certes plus estimable que le menteur, et Orgon que Tartuffe. Mais seulement en ce sens que le menteur est méprisable, alors que le sincère ne l'est pas. La sincérité n'est que le minimum requis pour ne pas être méprisable. Pour mériter le respect, être sincère est nécessaire, mais non suffisant. La sincérité n'a jamais que la vertu d'un moyen de recherche du vrai. Si ce que l'on dit n'est pas le vrai, qu'importe au vrai que l'on croie ce que l'on dit ?

Reste que respecter la conviction signifie lui reconnaître une valeur.

Mais quelle valeur ?

Ce ne peut être sa valeur de vérité, laquelle ressortit au domaine spéculatif, et relève de la raison.

Ce ne peut donc être que sa valeur morale.

Une hypothèse non rationnelle par définition ne peut devenir certitude morale qu'après avoir fait la preuve – spécifiquement morale – de sa validité : soit qu'elle rende la morale possible, soit que la morale la rende exigible.

Mais la souffrance est un mal, injustifiable aux yeux de la raison. Une théologie rationnelle ne peut pas plus la justifier qu'une morale rationnelle, et pour les mêmes causes. Et la foi, qui n'a d'autre argument que de se produire elle-même, ne peut faire plus que de s'exhiber comme un fait, en face de la souffrance, autre fait aussi irrécusable qu'elle. Ni la théologie, ni la foi ne rendent donc la morale possible, de quelque façon qu'on l'entende. La théologie rationnelle ne devrait rendre raison que d'une morale rationnelle. Et elle ne le peut. La foi ne peut rendre raison d'aucune morale : elle ne peut qu'opposer une expérience singulière – même répétée – à une autre expérience, d'une gravité et d'une extension au moins aussi considérables que les siennes.

Bien plus, si le contradictoire et le scandale rationnels sont des preuves par l'absurde pour une doctrine morale, rien ne s'oppose à ce que l'injustice devienne principe pour une conduite morale : « Il y a des gens qui ont dit autrefois : vous croyez des choses incompréhensibles, contradictoires, impossibles, parce que nous vous l'avons ordonné ; faites donc des choses injustes parce que nous vous l'ordonnons. Ces gens-là raisonnaient à merveille. Certainement, qui est en droit de vous rendre absurde est en droit de vous rendre injuste ».

Faudra-t-il admettre que la foi est exigée par une morale qui dépasse la morale humaine et rationnelle, et à laquelle celle-ci aspire comme à son propre dépassement ?

Mais d'abord, pour que le scandale rationnel de la souffrance pousse la morale rationnelle à se dépasser elle-même vers une autre morale – non rationnelle, par définition – capable de justifier, non rationnellement, la souffrance, il faudrait que la morale rationnelle admette à la fois : qu'elle est incapable, par ses propres moyens, de justifier la souffrance, mais capable,

par ces mêmes moyens, de comprendre que la souffrance puisse être justifiée par d'autres moyens. La morale rationnelle accepterait ainsi, non seulement de ne pas tout comprendre, mais encore de se contredire même dans ce qu'elle comprend.

D'ailleurs, dépasser est un terme au moins aussi équivoque que respecter. On peut dépasser dans le même genre : je dépasse quelqu'un par ma taille. Ou en changeant de genre : le « plus » est un « autre ». Mais en outre, cet « autre » sera un « mieux ». Ce « mieux » ne peut être dit tel, dans le cas considéré, qu'eu égard à une meilleure justification de la souffrance. Meilleure ne peut signifier ici que « plus intelligible ». Nous retombons dans le domaine rationnel, et même, dans le domaine des vérités et des valeurs spéculatives.

Mais ceux qui réclament le respect pour leur foi manifestent à la fois l'exigence de validité spéculative et l'exigence de validité pratique.

D'une part, ils sont persuadés que leur conviction est vraie. Mais ils ne veulent pas soumettre leur vérité à une contestation rationnelle, jugeant, à la lumière d'une sagesse supérieure, que la raison humaine est bornée et aveugle, quand elle n'est pas éclairée par la foi. D'autre part, ils traitent aussi de conviction les certitudes rationnelles, comme si celles-ci ne pouvaient ou ne voulaient fournir leurs preuves et opposaient à la contestation le même refus qu'eux. Ils jouent ainsi sur deux tableaux : la foi est une raison supérieure, et la raison, une foi inférieure.

C'est pourquoi ils acceptent de se contenter que ce qui a, pour eux, sa valeur de vérité ait seulement, pour la raison, valeur morale. Car si en matière d'intelligence, l'inférieur ne peut comprendre le supérieur, il n'est requis que de la bonne volonté et de l'humilité pour juger de la supériorité spirituelle.

Ceux donc qui demandent à la raison de respecter en eux la croyance demandent à être respectés comme croyants, et non quoique croyants. Ce qui les rend, à leurs propres yeux, respectables, c'est leur croyance, et non leur qualité d'homme.

Or l'homme seul est à respecter, quand il est respectable, c'est-à-dire quand il est une « personnalité » dégagée du mécanisme et libre, ce qu'il est justement par la raison. Si donc le croyant est respectable, c'est en tant qu'homme, non en tant que croyant. Comme homme, il doit toujours lui rester, à côté de cette zone d'ombre et d'irrationalité qu'est la conviction, une parcelle de lumière, qui est la raison, et qui le rend respectable.

Si l'on refuse cette conclusion, respecter ne peut plus signifier que ne pas combattre et ne pas détruire. Et comme la conviction irrationnelle n'est pas susceptible, par définition, d'être combattue et détruite par des moyens rationnels, cela ne peut avoir d'autre sens que ne pas la combattre du tout, par quelque moyen que ce soit, et, en particulier, par les armes de la violence. « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions ».

Respecter une conviction, c'est ne pas faire violence à celui qui la professe. Ce qui est finalement respecté ici quand cela est respecté, c'est l'homme, non en tant que détenteur de convictions ou de raison, mais en tant qu'être vivant. Mais le respect de la vie, comme telle, sauf selon un postulat créationniste, est injustifiable. Toutefois la vie a, sinon une « dignité » du moins un « prix » à titre de moyen. Aux yeux de la raison, seul le vivant humain est respectable, dans l'acception rigoureuse du terme, parce qu'il est raisonnable. Mais l'homme raisonnable ne sollicite pas le respect pour ses convictions : il les prouve. Le respect des convictions n'est jamais autant exigé que quand les convictions sont injustifiables.

Dina DREYFUS,  
*Lycée Fénelon.*