

2019 TheoLogica

An International Journal for Philosophy of Religion and Philosophical Theology

Published Online First: May 30, 2019

DOI: <https://doi.org/10.14428/thl.v3i2.20323>

Dieu veut-il nécessairement le meilleur ?

Une réponse à Brian Leftow

IDE LÉVI

École Pratique des Hautes Études

ide.esmire.levi@gmail.com

Abstract : Selon le principe du meilleur, s'il existe un meilleur parti objectif, nécessairement un agent parfaitement rationnel, parfaitement bon et parfaitement informé le veut. En théologie, l'adoption de ce principe semble compatible avec la liberté divine, à condition que l'on puisse concevoir des situations dans lesquelles aucun optimum unique ne fournit à Dieu de raison décisive et objective de le préférer à toute autre option. Mais la liberté ainsi conçue est-elle suffisamment parfaite pour être attribuée à Dieu, et peut-on envisager que la liberté divine inclue aussi la possibilité de ne pas élire le meilleur ? Brian Leftow a récemment défendu un modèle « volontariste » du choix divin, selon lequel Dieu ne veut pas nécessairement le meilleur mais peut librement choisir, à certaines conditions, une option suffisamment bonne mais de valeur un peu moindre, lorsqu'il agit par amour et au nom de ses préférences personnelles (Leftow 2017). Dans cet article je discute la proposition de Leftow, et considère différentes versions possibles du refus du principe du meilleur. Je propose une critique de la version qui me paraît la plus solide. Je propose ensuite une voie alternative (*l'optimalisme volontariste*) qui tente de préserver, comme le veut Leftow, la gratuité du choix d'un Dieu qui agit par amour, sans pour autant renoncer au principe du meilleur lui-même.

Mots-clés : Principe du meilleur, Liberté divine, Bonté divine, Volontarisme, Amour.

Selon le *principe de raison suffisante*, il y a toujours une raison suffisante capable de rendre compte du choix des agents parfaitement rationnels, ou d'expliquer suffisamment pourquoi ce choix est tel qu'il est, et non autre qu'il est. L'adoption de ce principe semble menacer la liberté divine, au moins si l'on entend cette liberté, comme on le fera ici, au sens d'un pouvoir des alternatives, ou d'une vraie liberté de choix. Ce type de liberté suppose en effet qu'aucune raison logiquement antécédente ne détermine le choix des agents au point de le rendre

prévisible ou inévitable. Si le principe de raison suffisante était vrai, il faudrait choisir entre attribuer la liberté à Dieu et lui attribuer la rationalité parfaite, et Dieu ne pourrait être à la fois parfaitement libre et parfaitement rationnel. Par exemple, si le principe de raison suffisante était vrai, il faudrait dire que si Dieu n'avait aucune raison suffisante de préférer créer ce monde plutôt que de ne pas le créer, ou plutôt que d'en créer un autre, la création de ce monde serait sans doute un acte libre, mais non l'œuvre d'un agent pleinement rationnel.

Une voie classique de refus du principe de raison suffisante, pour celui qui prétend préserver à la fois la liberté de Dieu et sa rationalité, consiste à considérer *le type de raison* capable de rendre compte—aux yeux même du défenseur du principe de raison suffisante—de l'action d'un agent comme Dieu, c'est-à-dire traditionnellement un agent pleinement rationnel et également essentiellement bon. L'idée est alors qu'il faut considérer les motivations de Dieu, et spécialement le fait qu'il est fondamentalement motivé à faire le bien, et peut-être même le meilleur, chaque fois qu'il le peut ou chaque fois que ce meilleur existe. On entend ici le « meilleur » au sens d'un optimum moral, ou éventuellement de façon plus large, au sens d'un sommet axiologique, toutes excellences et toutes valeurs ayant été considérées si cela est possible. Au principe de raison suffisante, il faudrait préférer, pour rendre compte de l'action divine, le seul *principe du meilleur*, en vertu duquel s'il y a un meilleur parti objectif, nécessairement un agent parfaitement rationnel et parfaitement bon le veut. On prétend ainsi faire droit à l'intuition rationaliste fondamentale de celui qui défend le principe de raison suffisante tout en sauvant la liberté. Conjoint à la thèse selon laquelle l'optimum en question n'existe pas nécessairement toujours¹, le principe du meilleur, dans sa formulation conditionnelle, préserve la liberté divine. En effet, il garantit l'existence d'une certaine latitude ou marge de manœuvre pour Dieu, qui exerce sa liberté dès lors qu'aucun optimum unique ne lui fournit de raison décisive de le préférer aux autres options.

Mais la liberté ainsi envisagée est-elle suffisamment parfaite pour être attribuée à Dieu ? Brian Leftow a récemment défendu une conception alternative de la rationalité et de la liberté divine, qui semble refuser le principe du meilleur, ou au moins certaines de ses versions². Selon Leftow, Dieu, s'il accomplit toujours une action bonne, ne choisit pas nécessairement le meilleur, mais il peut le refuser à certaines conditions tout en demeurant le Dieu d'amour parfaitement bon et

¹ Ou éventuellement, n'existe jamais.

² Nous nous appuyons ici, à titre principal, sur l'article intitulé « *Two pictures of divine choice* » (Leftow 2017). Nous reprenons en outre—voir note 19 et note 20—deux exemples de Leftow, qui sont empruntés à la conférence « *God's Freedom and the Best* », communication proposée en janvier 2017 à l'École Normale Supérieure (Paris) dans le cadre du Cluster de Théologie Analytique, organisé par A. Pérez et F. Nef à l'Institut Jean Nicod.

DIEU VEUT-IL NECESSAIREMENT LE MEILLEUR ?

parfaitement rationnel qu'il est par essence—et ce précisément *parce qu'il est* un tel Dieu aimant.

C'est cette conception que j'aimerais discuter, en analysant plusieurs versions possibles du refus du principe du meilleur, et en la confrontant à d'autres modèles d'articulation entre bonté, liberté et rationalité divines. En particulier, j'aimerais savoir si l'on peut défendre la gratuité du choix d'un Dieu qui agit par amour, comme le veut Leftow, sans payer le prix du renoncement au principe du meilleur.

1. L'optimalisme rationaliste après la critique d'Abélard.

Au XII^e siècle, Pierre Abélard a soutenu la thèse selon laquelle tout ce que fait ou omet Dieu possède une raison, cette dernière étant toujours fournie par la bonté maximale de l'action ou de l'omission en question, ou de sa fin.³ Cette théorie se veut chez lui platonicienne, en ce qu'elle entend s'appuyer sur le principe du *Timée* (28a) selon lequel *tout ce qui naît, naît nécessairement par l'action d'une cause*. Il a été souligné que la défense du principe de raison suffisante à la manière d'Abélard, et de la forme de nécessité du choix divin qui en découle, s'est trouvée « mise en sommeil » (O. Boulnois⁴), jusqu'à sa reprise à l'âge moderne, chez Spinoza ou Leibniz. L'un des facteurs historiques de cette mise en sommeil chez les scolastiques serait à chercher dans le rôle joué par la condamnation d'Abélard au concile de Sens et par l'importance pour les théologies médiévales ultérieures du manuel des *Sentences* de Pierre Lombard : « dans toute la rigueur de leurs termes, les condamnations du concile de Sens, en refusant que le principe de raison s'applique à Dieu, ont gardé sous incubateur le principe de raison. Et la critique de Pierre Lombard mettait sous les yeux de tous les théologiens cet interdit originel »⁵.

Un point de discussion historique intéressant pourrait consister à déterminer précisément ce qui de la théorie abélardienne est alors exactement refusé, et spécialement si le refus du principe de raison suffisante et de la nécessité du choix divin qu'il implique s'est toujours clairement accompagné d'un refus du principe du meilleur, au moins tel qu'il a été ici formulé (*'s'il y a un meilleur parti objectif, nécessairement un agent parfaitement rationnel et parfaitement bon le veut'*). Ce que prétend en tout cas ce que je nomme ici *l'optimalisme rationaliste*, c'est que le rejet du principe du meilleur n'est pas nécessaire pour sauver la liberté.

J'appelle donc *optimalisme rationaliste* le modèle d'articulation entre bonté, rationalité et liberté en Dieu selon lequel Dieu veut nécessairement le meilleur

³ Voir par exemple *Theologia christiana* V, 29-32 ; *Theologia scolarium* III, 48.

⁴ Boulnois (1994, 37).

⁵ Boulnois (1994, 38).

chaque fois que celui-ci existe. Celui qui adopte cette conception commence par accepter le principe du meilleur selon lequel nécessairement, s'il y a un meilleur parti objectif, un agent parfaitement rationnel et parfaitement bon le veut dès lors qu'il le connaît ; c'est cette acceptation du principe du meilleur que je nomme *optimalisme*. Il ajoute que Dieu est nécessairement, ou par nature, un agent parfaitement rationnel et parfaitement bon, et qu'en vertu de son omniscience il ne peut ignorer aucun fait moral ou axiologique du type 'x est l'optimum' ou 'dans les conditions a, b, c, d, etc., x est l'optimum' (par exemple : 'il vaut mieux créer ce monde que de ne rien créer, ou que de créer tout autre monde possible alternatif', 's'il chute, il vaut mieux racheter Adam plutôt que de laisser mourir', 'un monde avec du libre-arbitre est insurpassablement meilleur *ceteris paribus* qu'un monde sans libre-arbitre' etc.). Et il en conclut que nécessairement, si le meilleur existe, Dieu le veut. Il raisonne finalement ainsi :

- (i) Nécessairement, s'il y a un meilleur parti objectif, un agent parfaitement rationnel, parfaitement bon et parfaitement informé le veut.
- (ii) Dieu est un agent parfaitement rationnel.
- (iii) Dieu est un agent parfaitement bon.
- (iv) Dieu est un agent parfaitement informé.

Donc :

- (v) Nécessairement, s'il y a un meilleur parti objectif, Dieu le veut.

La proposition (i) exprime le principe du meilleur, et (ii), (iii) et (iv) décrivent la nature divine, ou se justifient par des considérations relatives à l'essence divine, ou aux propriétés nécessaires de Dieu : omniscience, bonté et rationalité parfaites. Selon l'optimalisme rationaliste, chaque fois qu'un optimum existe ou est possible, cet optimum fonctionne comme une raison déterminante pour la volonté divine, étant donné la nature de Dieu. Cette position constitue donc un modèle *rationaliste* du choix divin—au sens où l'entend Brian Leftow—en ce qu'elle accepte que chaque fois qu'il existe un ordre de hiérarchies morales ou axiologiques, il détermine le choix de Dieu. Cet ordre objectif fournit à la volonté divine des raisons déterminantes, et celle-ci s'y ajuste automatiquement, à proportion de la valeur des options offertes, préférant toujours le meilleur à ce qui ne l'égalé pas. Brian Leftow décrit ainsi la conception de Dieu telle qu'elle est proposée par ce que j'ai nommé optimalisme rationaliste, celle d'un Dieu qui proportionne toujours rigoureusement son choix à la valeur des choses : « *God*

DIEU VEUT-IL NECESSAIREMENT LE MEILLEUR ?

*automatically, by nature, as a sort of cosmic computer, tots up the relevant objective values and outputs an action which is objectively best where one is available*⁶ ».

L'optimalisme rationaliste prétendra donc qu'il ne suffit pas que Dieu se garde impeccablement du mal ou ne veuille que le bien, mais qu'il lui faut, pour être Dieu, c'est-à-dire spécialement pour pouvoir être dit parfaitement bon et parfaitement rationnel, opter pour le meilleur. La perfection de la bonté divine impliquerait alors l'idée d'une bonté *insurpassable* : nul ne peut mieux faire, y compris Dieu lui-même. L'optimalisme rationaliste acceptera probablement l'idée de Rowe selon laquelle affirmer que Dieu n'a pas l'obligation morale de faire le meilleur des mondes n'empêche pas de penser qu'il n'est parfaitement bon que pour autant qu'il fait ce meilleur qu'il n'a pourtant pas l'obligation de faire : « *One being may be morally better than another even though it is not better by virtue of the performance of some obligation that the other failed to perform. It may be morally better by virtue of performing some supererogatory act that the other being could have but did not perform*⁷ ». Et c'est pourquoi pour Rowe la bonté parfaite de Dieu peut impliquer certaines exigences pour l'action et le choix de Dieu, même quand ces critères d'excellence ne peuvent être assimilés à des obligations morales⁸. C'est aussi, si l'on veut, le genre de thèse que l'on retrouve chez Schellenberg, lorsqu'il affirme que le mal spécifique que constitue la *God hidenness* pourrait n'être pas un scandale moral, et constituer nonobstant une objection contre l'idée qu'il existe un Dieu d'amour dont la bonté est parfaite⁹.

L'adoption du principe du meilleur et son application au choix divin s'accompagne, dans l'optimalisme rationaliste, de la thèse réciproque selon laquelle, dans l'ordre des raisons morales ou axiologiques (et non simplement logiques ou conceptuelles), seul l'optimum est de nature à fournir une raison déterminante à la volonté divine. Et c'est en vertu de cette clause que le rationaliste optimaliste pourra prétendre défendre sa position de l'accusation de déterminisme, telle qu'elle fut dirigée par exemple contre Abélard au Moyen Âge. Le refuge par excellence de la liberté divine, ou son terrain d'exercice privilégié est alors à chercher dans tous les scénarios dans lesquels aucun optimum unique ne s'impose objectivement, même pour un intellect omniscient.

Il s'agit par exemple de situations dans lesquelles il est possible de choisir entre des alternatives également bonnes ou excellentes, ou encore de situations dont les valeurs sont incommensurables. Selon Rowe par exemple, pour que la liberté de Dieu puisse s'exercer dans la création du monde, il faut qu'au moins l'une des deux conditions suivantes soit satisfaite : (a) qu'il existe plusieurs (au moins deux) mondes possibles moralement insurpassables, ou (b) qu'il existe un

⁶ Leftow (2017, 153).

⁷ Rowe (1999, 31).

⁸ *Ibid.*

⁹ Schellenberg (2006, 26–27).

monde possible de valeur insurpassable, mais tel que le scénario dans lequel Dieu ne crée aucun monde n'est ni meilleur ni moins bon que celui dans lequel il crée ce monde de valeur insurpassable¹⁰. Pour décrire ces situations d'indifférence ou d'indétermination axiologique objective, dans lesquelles il est rationnel que Dieu tranche librement, Brian Leftow a proposé de distinguer entre trois types de cas : un cas standard d'âne de Buridan, et deux cas non classiques. Dans le cas standard d'âne de Buridan, il faut trancher entre deux options égales en valeur (par exemple, s'il fallait sauver de la noyade l'un ou l'autre de deux jumeaux identiques, selon l'exemple de Leftow). Dans le premier des deux cas non standards, il faut trancher entre deux options de valeurs incommensurables (un optimum hédonique et un optimum esthétique par exemple). Enfin, dans le troisième cas, le second des cas non standards, les options s'ordonnent selon une série croissante de valeurs allant jusqu'à l'infini ; pour chaque option éligible, si excellente soit-elle, un meilleur est ainsi toujours possible, et l'agent peut ainsi rationnellement opter pour plus d'un terme de la série infinie¹¹.

Il est vrai que le troisième cas de la typologie de Leftow n'est pas traité par Rowe comme un cas où un Dieu parfaitement bon aurait une marge de manœuvre, mais plutôt comme un cas dont l'existence suffirait à nous empêcher de pouvoir dire de Dieu qu'il est parfaitement bon : seuls les cas d'égalité ou de parité morale sont pertinents pour Rowe. Ainsi, selon Rowe, s'il s'avérait que l'idée de meilleur des mondes possibles renfermât une contradiction, et si pour tout monde créable donné, on pouvait toujours en concevoir un meilleur, il serait certes raisonnable que Dieu tranchât en faveur d'une action suffisamment bonne, mais l'action choisie posséderait par définition une bonté nécessairement surpassable. Un tel Dieu, condamné à ne pouvoir réaliser l'optimum, ne pourrait selon Rowe être dit parfaitement bon¹². On peut envisager de répondre à cela en disant qu'en se décidant en faveur d'un monde excellent, alors que le meilleur des mondes est par définition impossible, Dieu possède les meilleures intentions et adopte le meilleur parti : rien n'empêche alors de le dire parfaitement bon. Il fait au mieux, et choisirait l'optimum s'il existait (il y est disposé). Il peut sembler en tout cas légitime, comme le fait Leftow, d'inclure ce scénario de la contradiction du meilleur des mondes parmi les situations dans lesquelles c'est l'absence de priorité objective unique parmi les partis possibles qui permet l'exercice de la liberté divine.

Mais un Dieu qui choisit nécessairement le meilleur dès lors qu'il se présente et n'exerce sa liberté que dans des situations d'égalité et de parité de valeur entre les options offertes (ou dans les situations apparentées) est-il doté d'une liberté suffisamment *significant* ? On peut répondre que ce dont un tel Dieu décide par

¹⁰ Rowe (1999, 33).

¹¹ Leftow (2017, 153–154).

¹² Rowe (1999, 32).

DIEU VEUT-IL NECESSAIREMENT LE MEILLEUR ?

sa liberté n'est pas en soi insignifiant. Pensons à la théorie du choix divin de Richard Swinburne. Selon Swinburne, Dieu, tout en étant soumis au principe du meilleur, a par exemple la liberté de créer le monde W1 dans lequel il rend obligatoires des actes bons qui ne sont en eux-mêmes que surrogatoires, en vue de permettre ou de promouvoir certains biens : révéler à ceux qui sont soumis à ces obligations par accident l'importance que Dieu leur accorde, ou encore les exercer à viser des objectifs moraux plus élevés que le minimum moralement acceptable, afin de les rendre saints¹³. On suppose en ce cas que le monde W1 où Dieu rend ces actes obligatoires est à parité avec un monde alternatif moralement insurpassable W2 dans lequel Dieu n'oblige pas à ces actes, puisque Dieu, quoique soumis au principe du meilleur selon Swinburne, possède par hypothèse une latitude dans son choix, relativement à la création de W1. L'objet du choix ne semble pas alors dénué d'importance, comme s'il s'agissait de trancher parmi des actions indifférentes : soulever une brindille ou ne pas la soulever, ajouter ou non un cheveu à Samson, faire rouler les automobilistes à droite ou plutôt à gauche, etc. En raison des biens qu'il promet ou permet en particulier, le monde W1 possède une valeur remarquable et une beauté morale singulière que ne possède pas W2 avec les biens différents qu'il valorise, quoique les deux options de création soient à parité. Par ailleurs, il serait étrange que Pierre ou que Paul déclarât qu'il est insignifiant que Dieu lui accorde telle faveur spéciale, au motif qu'il eût pu aussi bien ne pas la lui accorder mais l'accorder à un autre pour de tout aussi bonnes raisons. L'exercice de la liberté divine tel que le décrit le modèle optimaliste rationaliste n'est donc pas nécessairement insignifiant.

Néanmoins, il demeure encore possible de se demander si la liberté divine ne pourrait être en quelque sorte *étendue*, ou conçue comme plus grande ou plus parfaite, si l'on reconnaissait *aussi* à Dieu la possibilité de refuser le meilleur et de lui préférer d'une option qui ne l'égale pas. Car si la possibilité de faire le mal n'est pas clairement une extension ou une perfection de la liberté, il n'en va pas de même—en tout cas pas évidemment de même—pour la possibilité et le droit de refuser le meilleur. Cette liberté-là n'est elle pas pour tout agent une marque de sa libéralité, ou encore la condition de la gratuité du choix de l'optimum ?

2. L'anti-optimalisme volontariste.

Un modèle du choix divin plus favorable à la liberté divine pourrait être fourni par l'anti-optimalisme volontariste. Cette position se caractérise d'abord (a) par le refus du principe du meilleur (*anti-optimalisme*). En outre, selon ce modèle, (b) s'il n'est pas vrai qu'un agent parfaitement bon et parfaitement rationnel

¹³ Swinburne (2008, 14).

choisisse nécessairement le meilleur, le choix de Dieu demeure apparemment libre à l'égard des hiérarchies morales ou axiologiques objectives. Puisque la volonté divine ne s'ajuste pas automatiquement à ces hiérarchies, la position en question peut dès lors compter comme une théorie « volontariste » du choix divin, au sens où l'entend Brian Leftow lorsqu'il oppose le volontarisme au rationalisme tel qu'on l'a présenté à la section précédente. Il ne s'agit certes pas de dire que les hiérarchies morales ou axiologiques dépendraient en elles-mêmes de la volonté divine, mais simplement que leur existence nécessaire, indépendante de la liberté divine, est compatible avec l'existence pour Dieu d'une latitude dans l'action plus importante que celle que lui accorde l'optimalisme rationaliste traditionnel.

2.1. La proposition de Leftow.

La théorie du choix divin proposée par Brian Leftow¹⁴ semble, au moins à première vue, relever de ce que nous nommons ici « anti-optimalisme volontariste ». Leftow montre d'abord qu'un Dieu doté de préférences personnelles, non dictées exclusivement par des considérations tenant à la valeur objective de ce que ces préférences valorisent, n'est pas nécessairement un Dieu irrationnel. Il peut même être très rationnel de faire appel à de telles préférences pour manifester la bonté et la rationalité de Dieu. En effet, selon Leftow, un agent en situation d'égalité ou de parité objectives de valeur des options offertes semble plus rationnel s'il se décide en fonction du parti qu'il préfère que s'il doit lancer une pièce pour savoir quel parti choisir. En outre, si Dieu choisit comme à l'aveugle nous n'existons que comme les « heureux gagnants d'une loterie divine : Dieu a tiré un ticket et il se trouve que c'est le nôtre »¹⁵. Un Dieu personnel, doté de préférences susceptibles de lui fournir des raisons d'agir, ressemble plus selon Leftow au Dieu biblique, qui choisit le mariage d'Osée et de la prostituée comme image de son amour pour Israël¹⁶. Mais si l'on s'en tenait là, il ne s'agirait que de proposer une variante de l'optimalisme rationaliste, qui enrichirait le tableau en faisant intervenir les préférences de Dieu comme motif d'action possible chaque fois que se présentent des situations d'égalité et de parité morale (ou des situations apparentées). Comme semble le reconnaître Leftow, ce qui marque plus véritablement l'abandon du premier modèle, c'est

¹⁴ Il la caractérise lui-même comme un « volontarisme modéré » (Leftow 2017,168).

¹⁵ Leftow (2017, 158).

¹⁶ « *God had Hosea marry a faithless whore precisely to depict His love for an Israel that did not deserve it. I have so far argued for the admission of impropionate preferences in God. They permit a more rational picture of divine choice in Buridan cases, and in particular a more rational choice of us over competing candidate creatures, for reasons consonant with the Biblical picture of a loving God* » (Leftow 2017, 166).

DIEU VEUT-IL NECESSAIREMENT LE MEILLEUR ?

d'aller jusqu'à admettre qu'au nom de ses préférences personnelles, Dieu pourrait refuser l'optimum objectif¹⁷.

Selon Leftow, il faut ainsi penser un Dieu capable d'aimer d'un amour sans proportion directe avec la valeur objective des choses, jusqu'à valoriser ce qui vaut objectivement moins que le meilleur, tant qu'il s'agit d'une option moralement licite et suffisamment bonne. Leftow donne l'exemple d'un Dieu qui s'attendrirait devant la souffrance d'un monde possible où le plus haut degré de réalisation de la vertu morale serait par ailleurs atteint et préférerait créer un autre monde, moins excellent du point de vue de la vertu, mais avec moins de souffrance¹⁸. Ou encore, il s'appuie sur le modèle « romantique » d'un amour qui n'a pas à se régler sur l'excellence objective de ce qui est aimé, ni à maximiser à tout prix la valeur de son choix¹⁹.

En cherchant à tenir compte des suggestions et arguments de Leftow, et en leur adjoignant quelques considérations supplémentaires, il me semble que l'on peut concevoir au moins trois versions du refus du modèle rationaliste classique, en faveur de l'anti-optimalisme rationaliste. La troisième me paraît constituer la meilleure version de l'anti-optimalisme rationaliste, mais je montrerai qu'en dépit de sa solidité, elle ne permet pas de conclure de façon satisfaisante à la fausseté du principe du meilleur.

2.2. La première version de l'anti-optimalisme volontariste.

Selon la première voie de refus du modèle rationaliste classique, on affirme que Dieu ne veut pas nécessairement le meilleur au sens où le monde que Dieu crée n'est pas nécessairement en lui-même le meilleur des mondes en termes d'excellence objective ; ou encore au sens où lorsqu'une créature est choisie par Dieu, pour exister ou pour recevoir un certain bienfait, elle n'est pas nécessairement la meilleure. Nous reprenons ici son exemple à Leftow : Dieu peut préférer, dit-il, « Moïse » à « Schmoïse », qui vaut pourtant moins que lui, parce qu'il l'aime²⁰.

Mais en ce cas, il reste apparemment possible d'affirmer que lorsque Dieu aime de ce type d'amour disproportionné, il fait *au total* le choix objectivement le

¹⁷ « *One could admit these without allowing that God could ever choose against the best. I now argue that He could* » (Leftow 2017, 166).

¹⁸ Leftow (2017, 168–169).

¹⁹ « *God's Freedom and the Best* », cf. note 2.

²⁰ « *God's Freedom and the Best* ». C'est le genre de thèse que défend par exemple Robert Adams (Adams 1972), lorsqu'il montre qu'un Dieu qui agit par grâce, comme celui de l'éthique judéo-chrétienne, ne crée pas forcément le meilleur des mondes. Mais je soutiendrai justement ici qu'il ne suffit pas d'accorder cela à Adams pour en conclure qu'un agent parfaitement bon peut refuser le meilleur parti et la plus excellente action possible si elle existe.

plus beau et le plus digne de louange, il adopte *la conduite la meilleure*²¹. *L'état de choses choisi ou la créature élue* ne sont pas forcément en eux-mêmes les meilleurs, mais l'élection elle-même constitue un acte optimal. Par conséquent, il semble loisible d'affirmer qu'un tel Dieu se règle encore sur un ordre objectif, celui qui désigne les actes d'amour et de miséricorde comme les plus grands : il percevrait la perfection supérieure de la conduite en question, et la choisirait automatiquement. Il semble alors qu'en cherchant à défendre cette première version de la critique du modèle rationaliste classique, on n'aura finalement pas quitté l'optimalisme rationaliste tel que nous l'avons défini dans cet article. La voie de critique du modèle rationaliste considérée ici dit en effet simplement que la créature ou l'état de choses choisis ne constituent pas en eux-mêmes des sommets axiologiques relativement aux autres options possibles. Mais elle n'implique pas la thèse suivante, plus forte : la seule connaissance des hiérarchies objectives, considérées dans leur intégralité, lorsqu'elles existent, ne permet pas de prévoir ce que sera le choix de Dieu, pour des raisons qui ne se ramènent pas toutes à l'existence de situations d'égalité ou de parité objective entre les options (ni à des situations apparentées)²². Or, accepter la thèse forte que l'on vient de formuler semble pourtant constituer une condition pour s'écarter véritablement de l'optimalisme rationaliste classique.

La première voie d'argument anti-rationaliste considérée dans cette section pourrait chercher à s'appuyer sur un exemple de Leftow, mobilisé au service sa critique du modèle rationaliste : celui d'un père qui choisirait de sauver l'enfant d'un autre de préférence à son enfant, en excipant des qualités objectives de l'enfant qui n'est pas le sien : « *If I saved yours instead, and explained myself by saying 'well, Jane is just smarter and more attractive than my son was', all would deem me a bad father, deluded by philosophy*²³ ». Sans rentrer dans un débat d'éthique sur le cas de ce père, on suppose ici, en suivant l'argument, que le père en question est bien un mauvais père : son enfant n'est pas le meilleur, mais la conduite la plus excellente aurait consisté à le sauver, et c'est précisément de ne pas l'avoir fait qui le rend blâmable. En ce cas, l'ordre des priorités morales inclut un certain nombre de règles objectives dont le résultat est précisément l'impératif pour ce père de sauver de préférence son enfant ; et si ce père avait été parfaitement bon

²¹ Ainsi Leftow montre-t-il que défendre une telle conception de Dieu est compatible avec le fait de se réclamer de la théologie de l'être parfait : « *While we do have the ideal of pure dispassionate reason, we also have others, on which the ability to love impropportionately is itself a perfection. Christianity is an independently motivated set of ideas including God's impropportionate love, which provides a compelling vision of moral perfection.* » (« *God's Freedom and the Best* »). J'envisage ici de traiter l'action divine ainsi conçue comme un sommet axiologique objectif.

²² Une variante de cette lecture consisterait à dire que les deux conduites alternatives envisagées chaque fois sont au total à parité, mais alors on n'aurait pas non plus argumenté contre le principe du meilleur.

²³ Leftow (2017, 171).

DIEU VEUT-IL NECESSAIREMENT LE MEILLEUR ?

et rationnel, c'est la conduite qu'il aurait nécessairement adoptée. On rend alors attentif au fait que certaines exigences morales sont variables en fonction de l'identité de l'agent qui y est soumis (est-il ou non père ? est-il élève ou professeur, jeune ou vieux, résident ou de passage ? etc.), et non seulement réglée par les vertus générales du type d'action entreprise (sauver une vie, dire la vérité, payer ses impôts...) ou les qualités du bénéficiaire (la valeur de Jeanne ou de Paul). Tout cela n'empêcherait pas que la meilleure conduite, décrite avec l'ensemble des précisions nécessaires, fût objectivement identifiable et s'imposât à l'agent parfaitement rationnel et parfaitement bon.

Il faut donc conclure que cette première voie de critique du modèle rationaliste optimaliste risque de tourner court. Pour cesser de soumettre Dieu au principe du meilleur, il faut semble-t-il aller jusqu'à soutenir que la connaissance de l'ensemble des hiérarchies objectives, toutes excellences considérées (morales et non morales), ne livre pas automatiquement la connaissance du choix de Dieu, pour des raisons qui ne se ramènent pas toutes à des faits d'égalité ou de parité objective entre les options offertes au choix.

2.3. La deuxième version de l'anti-optimalisme volontariste.

La deuxième voie de refus du modèle rationaliste classique du choix divin invite à considérer la dignité de la liberté, et la valeur des actes libres. Selon cette voie, lorsqu'un *optimum* objectif, toutes excellences considérées, se présente clairement à l'intellect divin, Dieu peut encore, au moins dans certains cas, lui préférer une option alternative, un peu moins excellente mais supérieurement aimée de lui, parce qu'en la choisissant librement et par amour, il accomplirait une action dont l'excellence serait capable de rivaliser avec l'excellence du choix de l'*optimum* objectif. Si l'*optimum* vaut n , et l'autre option $n-1$, Dieu peut choisir le parti de valeur $n-1$, soit P_{n-1} , et demeurer aussi bon que s'il avait choisi le parti de valeur n , soit P_n . On dirait alors qu'il est suprêmement bon et parfaitement rationnel dans les deux cas, en raison de la perfection propre aux actions libres. Le choix gratuit de P_{n-1} fait de cette action, choisir P_{n-1} , une conduite à parité avec le choix du meilleur, P_n . Le fait que P_n soit objectivement supérieur à P_{n-1} ne permet pas cette fois de *prédire* le choix de Dieu : car si Dieu peut certes vouloir le meilleur, il peut toujours en choisissant librement P_{n-1} accomplir une action non moins excellente que le choix du meilleur. Le prix infini de la liberté manifestée par cet acte (opter librement et par amour pour P_{n-1}) permettrait sa mise à parité avec le choix du meilleur.

Certes, c'est bien la *parité* des scénarios alternatifs, résultant du choix de Dieu, qui nous justifie à dire que Dieu est parfaitement bon dans les deux cas. Mais la hiérarchie objective selon laquelle $P_n > P_{n-1}$, définie abstraction faite du choix effectif de Dieu et de ses préférences, ne permet pas de prédire ce choix.

Autrement dit, même si l'action 'faire exister Schmoïse' s'imposait objectivement comme le meilleur parti et la meilleure *conduite*, toutes excellences comparées²⁴, Dieu pourrait encore *répondre* en préférant l'acte, de valeur un peu moindre, 'faire exister Moïse', car le prix de la liberté avec laquelle Dieu élit Moïse lui permet d'accomplir un acte aussi bon que l'eût été le choix de l'option 'faire exister Schmoïse'. On parvient donc bien, au moins à première vue, à une théorie anti-optimaliste. On ne peut plus dire en effet que 'nécessairement, s'il y a un meilleur parti objectif, un agent parfaitement rationnel, parfaitement bon et parfaitement informé le veut'. Car lorsqu'un tel parti se présente, cet agent peut—sinon toujours, au moins dans certains cas—répondre en préférant librement une option alternative un peu moins bonne (même infinitésimalement moins bonne) parce qu'en ce cas il fait librement ce qu'il aime, et aime librement ceux qu'il aime à travers cet acte. La formulation même du principe du meilleur présuppose que la hiérarchie objective entre les options possibles dont il est question selon ce principe est la hiérarchie objective telle qu'on la conçoit sans considération de la *réponse* effective de l'agent, par exemple le fait que 'créer Schmoïse' surpasse objectivement 'créer Moïse'. C'est de cette hiérarchie objective des actions possibles et moralement licites que l'on affirme ici qu'elle ne permet pas de prédire le choix de Dieu, au nom de la valeur dont les choix libres sont porteurs.

La difficulté principale de ce modèle est que dans les deux cas alternatifs pris en exemple, qu'il crée Moïse ou Schmoïse, Dieu le fait tout aussi librement. S'il peut librement choisir de créer Moïse, il peut aussi librement faire le choix alternatif 'créer Schmoïse', le meilleur parti objectif—c'est ce que souligne Leftow :

Even in bringing about the objective intrinsic best, God could have done otherwise: He could have preferred and chosen something else. Again, even in bringing about what He personally prefers, where there is a better alternative objectively, He could have done otherwise, for He could have preferred the better: God can prefer to act against His initial personal preference²⁵.

²⁴ On considère dans cette seconde version de la critique du modèle rationaliste classique des actions et des conduites possibles pour Dieu, et non seulement des créatures ou des états de choses créables.

²⁵ Leftow (2017, 171). Il est probablement nécessaire de distinguer, pour l'intelligence de ce passage, entre les préférences initiales de Dieu (ou ses préférences *prima facie*) et sa préférence finale (ou le parti qu'il décide, *ultima facie*, de privilégier). Ce parti finalement préféré ou élu peut être identique à ses préférences initiales, mais pas nécessairement (si Dieu choisit par exemple le meilleur parce qu'il est tel, plutôt qu'un parti alternatif ayant au départ sa préférence). Ce point apparaîtra plus clairement à la section suivante. Merci à Lydia Jaeger de m'avoir rendue sensible aux ambiguïtés de cette citation de Leftow.

DIEU VEUT-IL NECESSAIREMENT LE MEILLEUR ?

Nous avons donc certes peut-être l'intuition qu'un Dieu choisissant automatiquement et sans liberté Schmoïse est moins bon, ou en tout cas n'est pas meilleur qu'un Dieu qui crée librement Moïse, en raison du prix que nous accordons à l'exercice de la liberté d'aimer. Mais s'il s'agit de comparer un Dieu qui crée *librement* Schmoïse avec un Dieu qui crée *librement* Moïse, lorsque créer Schmoïse surpasse créer Moïse dans la hiérarchie objective, il est loin d'être clair que les deux actes libres puissent être considérés comme étant de même valeur, ou comme étant à parité. Même si la liberté de la création de Moïse pouvait mettre cette action à parité avec le choix nécessaire du meilleur, elle ne la met pas évidemment sur un pied d'égalité ou de parité avec la création libre de Schmoïse. Et si Dieu créait librement Moïse dans des conditions dans lesquelles créer Schmoïse serait à la fois possible à Dieu et objectivement meilleur, il est douteux que la valeur de la liberté suffirait à mettre à égalité ou à parité les deux actions, et à faire dire que l'agent est aussi bon dans les deux cas.

Une variante de la deuxième voie de critique de l'optimalisme rationaliste, telle qu'elle a été considérée dans cette section, pourrait chercher à ajouter que ce qui met à parité l'action de Dieu créant librement Moïse et l'action de Dieu créant librement Schmoïse, malgré la supériorité de la création de Schmoïse en tant que telle, est le fait que dans le premier cas, en raison de l'infériorité objective de la création de Moïse, la liberté divine serait mieux *manifestée* que si Dieu faisait librement le choix de l'optimum. Les deux choix seraient certes aussi libres l'un que l'autre, mais l'un des deux rendrait plus éclatante la liberté de Dieu, compensant en quelque sorte ainsi sa moindre valeur intrinsèque. Il n'est pas clair cependant que la valeur de la *manifestation* de la liberté, si importante soit-elle, suffirait à mettre à parité le choix libre de Moïse avec le choix libre de Schmoïse, *si vraiment* la création de Schmoïse valait objectivement mieux.

Finalement, il ne me semble pas clair que le type de liberté exercée et manifestée dans l'action consistant à choisir un parti moralement licite mais tout juste inférieur au meilleur permette de réhausser le choix en question jusqu'à nous donner l'intuition que ce type de choix constitue vraiment une option ouverte pour un Dieu parfaitement bon et parfaitement rationnel.

2.4. La troisième version de l'anti-optimalisme volontariste.

2.4.1. Choix motivé par les préférences et choix du meilleur objectif : les conditions d'une mise à parité.

Il y a cependant encore une troisième version possible de l'anti-optimalisme volontariste. Selon cette voie, ce n'est pas la valeur des actions libres qui met à parité le choix d'une action objectivement moins bonne avec l'option la meilleure. On se fonde plutôt ici, comme Brian Leftow, sur l'idée selon laquelle il peut être

éminemment rationnel pour un agent de suivre ses préférences, même lorsque celles-ci ne correspondent pas à une hiérarchie de raisons objectives. Pour penser les situations où un Dieu parfaitement bon et parfaitement rationnel possède réellement la liberté suivante : soit faire le meilleur, soit opter pour un parti un peu moins excellent, il faut considérer la rationalité d'un agent qui agit par amour, en suivant ses préférences. Ce qu'il faut comparer, c'est la situation où Dieu choisit (librement) tel optimum parce que c'est objectivement la meilleure politique, avec la situation où (librement) il ne le choisit pas parce qu'il privilégie, au nom de ses préférences, une option un peu moins excellente. Dans le premier cas, sa *raison d'agir* est fournie par le fait que le parti choisi est le meilleur ; dans le second cas, sa raison d'agir lui est fournie par sa préférence personnelle (moralement licite et le portant vers un parti excellent, quoique moins bon). Parce que le second parti n'est que légèrement inférieur à l'optimum ou demeure suffisamment bon, une parité peut s'établir entre les deux types de motivations : agir au nom du meilleur, ou agir plutôt au nom de ses préférences, lesquelles existent indépendamment des hiérarchies objectives de valeur et n'y sont pas automatiquement accordées. Dieu est parfaitement bon et parfaitement rationnel dans les deux cas. Il faut certes supposer qu'en Dieu ce type de décrochage entre hiérarchie objective et préférences personnelles est possible, mais c'est le coût conceptuel pour lui reconnaître une liberté face au meilleur. La moindre valeur objective de l'action « créer Moïse » est alors comme compensée par le surcroît de rationalité gagné du fait que l'agent agit par amour, c'est-à-dire en satisfaisant sa préférence. Il n'est pas nécessaire alors que les préférences de Dieu soient contingentes. Il suffit que ces préférences soient parfois différentes, dans les objets qu'elles valorisent et les priorités qu'elles formulent, de la hiérarchie objective (tout en demeurant suffisamment bonnes). Dès que cette différence est donnée, Dieu possède une latitude dans son choix qui rend non prévisible le parti qui sera par lui retenu. Par ailleurs, même lorsque le meilleur se confond avec sa préférence, Dieu peut apparemment le choisir soit parce qu'il est meilleur, soit plutôt parce qu'il le préfère, et exercer encore sa liberté en ce cas. En tout état de cause, le principe du meilleur est alors faux. Ni la connaissance de l'ensemble des hiérarchies de valeur ni non plus la connaissance de l'ensemble des préférences de Dieu, si elles étaient données, ne feraient connaître le choix de Dieu. Rien n'oblige Dieu à toujours vouloir le meilleur quand ses préférences n'y sont pas ajustées, mais rien ne l'oblige non plus à toujours suivre ses préférences lorsqu'un meilleur parti alternatif est donné. Par ailleurs, la force de la proposition ici considérée tient à ce que les préférences divines, auxquelles on fait jouer le rôle de condition de la liberté divine, sont déjà — comme le montre Leftow — ce dont le rationaliste lui-même doit reconnaître l'existence pour ne pas faire de Dieu un agent arbitraire, décidant à l'aveugle.

DIEU VEUT-IL NECESSAIREMENT LE MEILLEUR ?

2.4.2. Première objection contre la troisième version de l'anti-optimalisme volontariste.

Contre cette troisième version de l'anti-optimalisme volontariste, on pourrait *premièrement* chercher à montrer que l'admission même de préférences en Dieu potentiellement non accordées à la hiérarchie objective des valeurs et des priorités constitue une pétition de principe contre le principe du meilleur bien compris. Ce dernier impliquerait l'idée que nécessairement, s'il existe un meilleur parti objectif, un agent parfaitement informé, parfaitement rationnel et parfaitement bon lui accorde non seulement son choix ultime, mais même d'emblée sa préférence initiale. L'optimalisme rationaliste pourrait alors chercher à accepter l'idée que Dieu possède des préférences personnelles, tout en maintenant que l'existence ou la constitution de celles-ci est elle-même réglée ou encadrée par la version du principe du meilleur que l'on vient de dire.

Mais il me semble qu'il n'est pas indispensable de refuser d'accorder au départ à la troisième version de l'anti-optimalisme volontariste la possibilité d'un écart entre préférences divines initiales et hiérarchie objective pour rejeter cette version.

2.4.3. Deuxième objection contre la troisième version de l'anti-optimalisme volontariste.

Deuxièmement, on pourrait envisager l'objection suivante contre cette troisième version de l'anti-optimalisme volontariste. Lorsque Dieu préfère *prima facie* la création de Moïse, que l'on suppose ici moins excellente que celle de Schmoïse, et qu'il doit choisir entre le meilleur et la faveur initiale qu'il accorde à Moïse, il calcule que la situation dans laquelle il choisit librement le meilleur parce que c'est le meilleur est à parité avec la situation dans laquelle il choisit de créer Moïse par amour. Il compare les deux situations, reconnaît leur parité, qui rend possible l'exercice de sa liberté, et choisit librement l'une ou l'autre raison d'agir, précisément parce qu'aucune action, *considérée avec ses raisons*, n'est objectivement meilleure que l'autre. L'anti-optimalisme volontariste n'aurait alors pas montré que Dieu peut agir contre le principe du meilleur, puisqu'il se serait appuyé sur des situations sinon d'égalité, au moins de parité objective avant le choix.

Une réponse possible à cette dernière objection consiste à dire que même si cela était vrai, la liberté de Dieu selon le modèle ici discuté serait de toute façon accrue, relativement à celle que lui reconnaît l'optimalisme rationaliste standard. Selon le *principe du meilleur simple ou standard*, un agent parfaitement rationnel et parfaitement bon veut nécessairement le meilleur objectif, chaque fois qu'il existe, cet optimum étant généralement conçu alors abstraction faite des

préférences personnelles des agents, ou du plaisir qu'ils tireraient de leur choix. C'est ce principe du meilleur standard que refuse la troisième voie de critique. Il suffit donc au tenant de cette troisième version de montrer que Dieu peut parfois refuser un meilleur qui est tel sans considération de ses préférences propres, et qu'il peut le faire justement au nom de telles préférences, pour que la liberté divine soit accrue dans la troisième voie anti-optimaliste relativement au rationalisme classique et aux conditions du principe du meilleur standard. Cela resterait vrai même s'il existait un autre type d'optimum, dont la définition devait inclure, outre les considérations objectives, la référence aux préférences de Dieu, et que ce meilleur dût dès lors s'imposer à Dieu—par exemple, s'il apparaissait que 'créer Moïse pour celui qui a une préférence pour cet acte, même lorsqu'il vaut en soi un peu moins que créer Schmoïse' surpassât objectivement 'créer Schmoïse sans préférence pour cet acte'. Dans ce dernier cas, une version révisée du principe du meilleur, compatible avec la troisième version de l'anti-optimalisme volontariste, et incluant la référence aux préférences des agents, rend l'action de Dieu inévitable, étant donné à la fois sa préférence initiale pour Moïse et la hiérarchie objective. Mais la liberté de Dieu n'en demeurerait pas moins accrue par toutes les situations possibles de simple parité entre le choix du meilleur et l'action conduite au nom des préférences.

À cette réponse, le défenseur de la troisième version de l'anti-optimalisme volontariste pourrait chercher à ajouter que les préférences personnelles peuvent seulement mettre à parité avec le choix du meilleur sans jamais le faire surpasser par l'option que l'agent valorise personnellement, parce qu'il s'agirait de deux ordres de motivation suffisamment différents. Aucune action ne pourrait surpasser le choix du meilleur parce qu'il est tel, simplement être mise à parité, sous certaines conditions, avec un tel choix. La connaissance du meilleur objectif, conçu abstraction faite des préférences divines, ne permet donc pas d'anticiper le choix de Dieu—contrairement à ce qu'affirme l'optimalisme rationaliste classique—et ce en raison de la clause de préférences personnelles.

2.4.4. Troisième objection contre la troisième version de l'anti-optimalisme volontariste.

Mais, *troisièmement*, à supposer que le défenseur de la troisième version de l'anti-optimalisme volontariste ait les moyens de répondre aux deux objections précédentes—en suivant les stratégies que nous suggérons ou en proposant d'autres—il reste un problème sérieux. Le nœud principal me semble en effet résider dans la difficulté à concevoir des scénarios dans lesquels le refus par Dieu de ce qui est objectivement meilleur au nom d'une préférence personnelle se trouverait véritablement mis à parité avec le choix de ce meilleur parce qu'il est le meilleur.

DIEU VEUT-IL NECESSAIREMENT LE MEILLEUR ?

Pour tenter de nous donner l'intuition de cette possibilité, nous la rendre acceptable, et essayer de nous rendre sensible à la valeur d'un choix dans lequel Dieu refuserait le meilleur au nom d'une préférence personnelle, le défenseur de l'anti-optimalisme volontariste semble devoir en appeler à la figure du Dieu des religions monothéistes, ou encore spécialement—c'est ce que nous allons considérer ici—à la figure du Dieu biblique qui aime hors de toute proportion, spécialement en tant qu'il ne règle pas son amour et ses bienfaits sur les mérites de ses créatures, ne s'arrête pas à leurs faiblesses et à leurs infidélités, et les traite avec miséricorde. C'est précisément ce que semble faire Brian Leftow lorsqu'il critique le modèle rationaliste classique, ou ce que fait Robert Adams lorsqu'il cherche à montrer que les philosophes et théologiens qui se réclament de la tradition judéo-chrétienne ne sont pas tenus de croire que Dieu crée nécessairement le meilleur des mondes possibles²⁶.

Mais ce recours au Dieu de la Bible me paraît en tout cas peu convaincant si on prétend le mettre au service des scénarios de mise à parité que nous considérons ici. En effet, nous pouvons certes avoir le sentiment que les actions divines, caractérisées comme des actes d'amour sans proportion avec la valeur de leur objet ou de leur bénéficiaire, comportent effectivement une grandeur capable de les faire rivaliser avec ce qu'on aurait par ailleurs désigné au départ comme un « optimum objectif ». Mais cette intuition se fonde en réalité essentiellement sur la considération de la grandeur *intrinsèque* et objective des actes d'amour gratuit et de miséricorde, et non sur le fait qu'il s'agirait de ce qui satisfait les préférences de Dieu. Certes, nous jugeons bon que celui qui préfère la glace à la vanille en prenne plutôt qu'une glace à la fraise, et il est vrai comme le veut Leftow que nous avons besoin dans ce cas de la référence aux préférences subjectives des agents pour penser la rationalité et la bonté du choix de la glace. Mais il n'en va pas ainsi lorsque nous reconnaissons la bonté suprême des actes d'amour divin. Par exemple, ce que nous jugeons suprêmement excellent n'est pas le fait que celui qui a une préférence pour les actes de miséricorde les accomplisse, mais plutôt le fait que celui qui aurait le pouvoir et le droit de condamner renonce au châtement et pardonne. C'est sous cette dernière description (et non comme satisfaction des préférences personnelles de Dieu) que l'action divine est donnée à l'imitation des créatures ; et c'est sous cette

²⁶ « One important element in the Judeo-Christian moral ideal is grace. For present purposes, grace may be defined as a disposition to love which is not dependent on the merit of the person loved. The gracious person loves without worrying about whether the person he loves is worthy of his love. Or perhaps it would be better to say that the gracious person sees what is valuable in the person he loves, and does not worry about whether it is more or less valuable than what could be found in someone else he might have loved. In the Judeo-Christian tradition it is typically believed that grace is a virtue which God does have and men ought to have. A God who is gracious with respect to creating might well choose to create and love less excellent creatures than He could have chosen », (Adams 1972, 323–324).

description qu'est belle et bonne l'attitude d'Auguste envers Cinna, ou celle de Maria Goretti envers son assassin. S'il y a donc probablement une rationalité et une excellence propres au fait pour un agent de suivre ses préférences personnelles, elles ne constituent pas pour autant une perfection de nature à entrer en balance avec la valeur d'un acte consistant à vouloir le meilleur. C'est bien plutôt la considération du *contenu intrinsèque* des actions d'un Dieu infiniment libéral et miséricordieux qui nous fait juger insurpassables les actes supposés illustrer les cas où, selon la description anti-optimaliste, Dieu pourrait écouter son cœur au lieu de vouloir l'optimum et demeurer pourtant aussi bon que s'il avait choisi l'optimum.

Par conséquent, si l'on en appelle aux actions éclatantes de l'amour et de la miséricorde de Dieu, il ne paraît pas sensé de le faire pour justifier l'idée que Dieu pourrait vouloir *moins que* le meilleur. Le fait d'avoir besoin de prendre en exemple ce qui fait justement le caractère insurpassable de l'action de Dieu et sa gloire pour montrer qu'un agent parfaitement bon pourrait parfois refuser le meilleur au nom de la satisfaction de ses préférences me semble simplement révéler que la satisfaction des préférences, en tant que telle, ne compte absolument pas comme une clause susceptible de mettre à parité l'action considérée en tant qu'elle satisfait une préférence avec le choix de l'optimum objectif. Il demeure donc douteux que le refus du meilleur au nom de ses préférences personnelles puisse être le fait d'un agent parfaitement bon et parfaitement rationnel, et le recours au Dieu biblique ne sert pas cette hypothèse.

De cette critique de la troisième version de l'anti-optimalisme volontariste, je conclus que le principe selon lequel 'nécessairement, s'il y a un meilleur parti objectif, un agent parfaitement rationnel, parfaitement bon et parfaitement informé le veut' n'a pas été suffisamment ébranlé par les arguments anti-optimalistes considérés successivement ici.

Cependant, la possibilité de reconnaître à Dieu la liberté de refuser le meilleur n'est pas en tant que telle fermée par le refus du modèle anti-optimaliste du choix divin que l'on vient de considérer sous trois de ses versions possibles. Il existe en effet un modèle optimaliste d'exploration de cette même possibilité, que nous considérons maintenant sous le nom d'*optimalisme volontariste*.

3. L'optimalisme volontariste.

Brian Leftow suggère que le Dieu de la Bible est peut-être oublié des abstractions de la philosophie de la religion, lorsque le choix de Dieu est pensé selon le modèle rationaliste classique²⁷. Mais il n'est pas clair que la dissociation que l'anti-

²⁷ « But God also loves, and love, while not irrational, does not respond to value as a dispassionate calculator of intrinsic value might. While God has wisdom—perfect practical rationality, and perfect grasp of value to go with it—Christians are told that God is love, which suggests that love is more central than

DIEU VEUT-IL NECESSAIREMENT LE MEILLEUR ?

l'optimalisme volontariste tend à opérer entre l'optimum moral, ou à tout le moins l'optimum, toutes excellences objectives considérées, d'un côté et les actes de miséricorde divine et d'amour gratuit des créatures de l'autre, soit tellement plus satisfaisante de ce point de vue. Autrement dit, si l'on voulait faire une distinction entre justice stricte d'un côté et miséricorde de l'autre, cela n'impliquerait pas, comme lui étant équivalente et superposable, une distinction entre optimum objectif et amour divin. C'est cette dernière opposition qui me semble contestable.

Lorsqu'on dit que Dieu a choisi la miséricorde quand il aurait pu ne pas le faire, veut-on vraiment dire que Dieu a simplement opté pour une conduite de valeur incommensurable avec le scénario dans lequel il aurait fait justice, et finalement à parité avec lui ? Veut-on seulement dire que le choix de la miséricorde est certes à notre avantage, mais n'a objectivement rien de meilleur ? Ne veut-on pas plutôt dire que Dieu a choisi le meilleur, et même que c'est là qu'il faut chercher le sommet de la bonté divine et sa perfection ? Si l'on admet cela, et que la liberté divine est la condition conceptuelle de l'amour infini et parfait de Dieu pour le monde, il faut alors semble-t-il accepter que Dieu a *librement* choisi le meilleur.

Le troisième modèle d'articulation entre rationalité, bonté et liberté divine envisagé maintenant peut ainsi être décrit comme un optimalisme volontariste. Il s'agit d'un modèle optimaliste, parce l'on maintient (avec le rationalisme classique) le principe du meilleur entendu de façon générale : « nécessairement, si O est l'optimum objectif, et que A est un agent parfaitement rationnel, parfaitement bon et parfaitement informé, A veut O ». Et il s'agit d'une théorie volontariste à propos du choix divin, au sens de Leftow, puisque Dieu est libre de vouloir le meilleur ou de ne pas le vouloir : sa volonté ne s'ajuste pas automatiquement à la hiérarchie de valeur objective, et la seule connaissance de cette dernière, si elle était donnée, ne ferait pas pour autant connaître le choix de Dieu pour des raisons non réductibles à des faits d'égalité ou de parité objective entre les options.

Pour comprendre comment l'optimalisme en général n'implique pas une théorie rationaliste du choix divin, mais peut être compatible avec un modèle volontariste concernant ce choix, il faut revenir sur la formulation du principe du meilleur.

Dans le modèle optimaliste rationaliste présenté au début, on accepte apparemment deux thèses :

wisdom to His character. Love is a primary motivator of choice, and it's legitimate to wonder whether philosophy of religion's abstraction from the full Christian concept of God, its (in effect) privileging wisdom over love in its image of the divine, might at this precise point lead it astray » (Leftow 2017, 170–171).

- (vi) Si l'optimum existe, nul agent parfaitement informé ne peut être parfaitement bon et parfaitement rationnel sans le choisir.
- (vii) La bonté (et la rationalité) parfaite de l'agent est l'explication du fait qu'il choisit l'optimum.

Ainsi, selon ce modèle, c'est la bonté nécessaire et essentielle de Dieu qui le porte infailliblement vers le meilleur chaque fois qu'il le perçoit. C'est alors cette affirmation de la nécessité de la bonté de Dieu, conjointe au principe du meilleur, qui fait que le choix du meilleur, dans le modèle optimaliste et rationaliste, est nécessaire (ou inévitable) dès lors que ce meilleur est donné, et non contingent, ce que le principe du meilleur seul n'implique pas. Ce que ce principe implique, me semble-t-il, c'est simplement la proposition (vi), c'est-à-dire l'impossibilité de concevoir un agent parfaitement bon et parfaitement rationnel qui ne voudrait pas le meilleur qu'il reconnaît pourtant comme tel. Pour préserver la liberté du choix divin, il faut plutôt remplacer (vii) par la proposition suivante :

- (vii') la bonté parfaite n'est pas l'explication du fait que l'agent choisit l'optimum, mais la propriété qu'il acquiert par le choix libre de l'optimum.

Si le fait qu'un parti O s'impose comme le meilleur a une forme de priorité logique sur le choix libre qu'en fait Dieu, le choix libre de O par Dieu a ainsi à son tour une forme de priorité de nature sur la bonté parfaite de Dieu. Et la contingence du choix du meilleur se transmet à la bonté parfaite qu'elle induit.

La liberté dans le choix du meilleur est considérée si l'on veut, dans ce troisième modèle, comme la condition métaphysique ou conceptuelle de la valeur insurpassable de la volonté du meilleur. Plus précisément, c'est le caractère excellent des actions optimales qui présuppose comme sa condition leur gratuité, c'est-à-dire le fait que l'agent soit, dans l'accomplissement de l'action, doté à la fois de liberté métaphysique (il peut faire autrement) et de liberté « morale » (il n'est pas tenu d'agir *aussi bien* qu'il fait).

Si l'on veut avec Brian Leftow recourir à la figure du Dieu biblique pour illustrer ce point, on pourrait songer ici à l'hymne d'action de grâces « Dayénou » que l'on chante lors du repas de la Pâque juive ; « Dayénou », ou « Cela nous aurait suffi » est la formule qui répond en leitmotiv au rappel de chacun des bienfaits du Seigneur, ajoutant toujours gratuitement au précédent, à travers les étapes de la sortie d'Égypte, et poursuivant la libération initiée au-delà de toute attente :

[Constatez] jusqu'à quel point l'Omniprésent nous a gratifiés de faveurs !

S'Il nous avait fait sortir d'Égypte sans leur faire justice

DIEU VEUT-IL NECESSAIREMENT LE MEILLEUR ?

- *Dayénou*, Cela nous aurait suffi !
S'Il leur avait fait justice sans en faire autant à leurs dieux
- *Dayénou*, Cela nous aurait suffi !
S'Il en avait fait autant à leurs dieux sans faire mourir leurs premiers-nés
- *Dayénou*, Cela nous aurait suffi !
S'Il avait fait mourir leurs premiers-nés sans nous donner leurs biens
- *Dayénou*, Cela nous aurait suffi !
S'Il nous avait donné leurs biens sans fendre pour nous la mer
- *Dayénou*, Cela nous aurait suffi !
S'Il avait fendu pour nous la mer sans nous la faire traverser à pied sec
- *Dayénou*, Cela nous aurait suffi !
S'Il nous l'avait fait traverser à pied sec sans y noyer nos assaillants
- *Dayénou*, Cela nous aurait suffi !
S'Il avait noyé nos assaillants sans pourvoir à nos besoins dans le désert pendant quarante ans
- *Dayénou*, Cela nous aurait suffi !
S'Il avait pourvu à nos besoins dans le désert pendant quarante ans sans nous nourrir de la manne
- *Dayénou*, Cela nous aurait suffi !²⁸

En dépassant chaque fois les attentes des hommes par ses faveurs, la providence divine manifeste son caractère essentiellement gracieux. On peut ainsi penser que la volonté du meilleur—faire alliance avec les hommes, avoir compassion, pardonner, donner sa vie pour le salut du monde—est toujours par définition un consentement. Et elle l'est plausiblement pour tout agent, en raison du caractère surrogatoire de l'optimum objectif.

Cependant, si nul n'est moralement tenu de faire le meilleur, nul ne peut non plus être parfaitement ou suprêmement bon sans le choisir s'il existe—c'est précisément ce que dit le principe du meilleur —, ou sans être entièrement prêt à le choisir s'il existe. En effet, dire qu'un agent n'est pas tenu au meilleur n'empêche pas d'affirmer que la bonté qu'on peut lui attribuer est *sensible* à la valeur de son choix (et non égale quel que soit le choix), même lorsque celui-ci est contenu dans les limites des actions licites, ou des actions bonnes. Reconnaître que Phi* est une action surrogatoire et meilleure que Phi (qui est moralement licite et même bonne) nous engage à dire que Pierre n'est pas moralement blâmable de n'avoir pas fait Phi* mais seulement Phi, mais non à dire que Pierre agit aussi bien et est aussi bon s'il fait Phi* que s'il se contente de faire Phi : *ceteris paribus*, il fait mieux en faisant Phi* et est en cela rendu meilleur.

L'optimalisme volontariste affirme donc, dans la version générale présentée ici, que la bonté *parfaite* ou suprême est une propriété que Dieu possède de façon contingente et non nécessaire, pour des raisons conceptuelles tenant à la nature

²⁸ Brodowicz (2012, 37–38).

de l'optimum objectif, quoique Dieu possède sa bonté et son impeccabilité nécessairement. On remarque qu'en ce cas la bonté suprême n'est pas une menace pour la liberté de Dieu, mais requiert celle-ci comme sa condition.

Ensuite, selon la version *plus particulière* de l'optimalisme volontariste que je tendrais à privilégier, parmi les versions possibles de cette position, il ne s'agira pas de dire que Dieu aurait pu mieux faire, ou pourrait mieux faire. On dira plutôt qu'il aurait pu, sans cesser d'être bon mais sans pouvoir alors être dit « suprêmement bon », faire moins bien que l'action optimale qu'il a voulu accomplir en optant éternellement, mais librement, pour ce monde-ci. La bonté parfaite peut alors encore être traitée comme un attribut *fondamental* de Dieu, même si elle ne peut être considérée comme un attribut *nécessaire*. Cet attribut n'est pas *nécessaire* puisque Dieu ne l'a pas en vertu de sa seule essence, et ne le possède donc pas dans tout monde possible (ou dans tout monde possible où il existe, si quelqu'un voulait ajouter cette précision). Pourtant, il est *fondamental* en tant qu'il constitue effectivement, dans ce monde-ci (le seul *réel* des mondes *a priori* concevables), le visage éternel du Créateur et l'une des caractéristiques principales de Dieu, manifestés dans le plan de création et de salut pour lequel il opte dans l'éternité et dans l'amour par lequel il s'attache aux créatures²⁹.

Conclusion

En conclusion, j'ai cherché à montrer qu'il n'était pas requis pour penser, autant que possible, la liberté divine et y inclure la possibilité de ne pas choisir le meilleur clairement connu, de nier le principe du meilleur lui-même et les intuitions communes qui le supportent. Il vaut mieux renoncer à faire de la bonté divine accomplie un attribut nécessaire de Dieu. Le coût n'en est pas forcément exorbitant, car je crois que l'essentiel du prix est en réalité déjà payé par toutes les doctrines théologiques qui choisissent de traiter comme un don libre et gracieux ce qu'elles reconnaissent en même temps comme le sommet de la bonté. Faire de la bonté divine accomplie un attribut fondamental mais non nécessaire ne fait alors à mon sens qu'explicitement une conséquence directe de telles conceptions théologiques.

Il me semble donc que les meilleures raisons de refuser l'optimalisme rationaliste ne tiennent pas au caractère insignifiant de la liberté que cette théorie accorderait à Dieu, et Brian Leftow lui-même indique une voie capable d'améliorer le modèle rationaliste : que Dieu choisisse non pas arbitrairement et à l'aveugle dans les situations d'égalité ou de parité morale, mais par amour. Les

²⁹ Une certaine analogie pour penser un attribut fondamental mais non nécessaire en Dieu pourrait être fournie par la façon dont certains choix de vie peuvent fondamentalement définir l'identité d'un individu sans constituer pour autant des propriétés qui découleraient nécessairement de sa nature, ou sans être les seuls *a priori* compatibles avec sa nature.

DIEU VEUT-IL NECESSAIREMENT LE MEILLEUR ?

raisons principales que l'on peut opposer à l'optimalisme rationaliste consisteront donc plutôt dans des considérations relatives à la nature même de l'optimum objectif toutes excellences considérées, lequel ne consiste ni dans un état de choses, ni dans le résultat d'une action, mais dans une certaine manière d'agir et d'aimer qui surpasse infiniment toute attente légitime du bénéficiaire.

Bibliographie

- Adams, Robert Merrihew. 1972. « Must God Create the Best ? » *Philosophical Reviews* 81: 317–332. <https://doi.org/10.2307/2184329>.
- Boulnois, Olivier. 1994. « Ce que Dieu ne peut pas. » In *La puissance et son ombre : de Pierre Lombard à Luther*, dirigé par Olivier Boulnois, 11–68. Paris: Aubier.
- Brodowicz, Schlomoh (2012). *Haggadah de Pessa'h*, traduction française. New York: Merkos L'Inyonei Chinuch.
- Leftow, Brian. 2017. « Two Pictures of Divine Choice. » In *Free Will and Classical Theism : The Significance of Freedom in Perfect Being Theology*, édité par Hugh J. McCann, 152–172. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190611200.003.0009>.
- Rowe, William. 1999 (1993¹). « The problem of Divine Perfection and Freedom. » In *Philosophy of religion : The Big Questions*, édité par Eleonore Stump et Michael J. Murray, 28–34. Malden, MA / Oxford / Carlton : Blackwell.
- Schellenberg, J. L. 2006 (1993¹). *Divine Hiddenness and Human Reason*. Ithaca / London : Cornell University Press.
- Swinburne, Richard. 2008. « God and Morality ». *Think* n°20 (hiver), vol. 7 : 8–15.