## 4. 2. LES DESTINEES HUMAINES

### I – LE DESTIN ET LA GRACE, LE SORT DE CHACUN

**4. 2. 2.**

*Pourquoi pensons-nous nos vies en termes de sort ? Le sort est plus que la simple chance. Il inclut l'idée d'un destin, d'une histoire qui nous est propre, qui nous attend et que nous pouvons être anxieux de connaître par avance. Pourquoi donc ? Bien qu'il s'agisse là d'interrogations aussi pérennes que frivoles, sans doute, nous choisirons de leur accorder une grande importance.*

*Derrière elles, nous rencontrerons d'abord l'idéal de grandeur personnelle, par quoi il faut entendre quelque chose de très différent de la vanité ou de l'orgueil. Par-là, nous entendrons les conditions qui doivent être remplies pour s'arranger de ce qu'on est et y trouver un certain contentement, compte tenu des discours communément disponibles pour donner sens à notre vie. Et nous nous rendrons compte que ceci – l'élaboration d'un discours cohérent sur notre vie - n'est guère possible qu'à la condition d'évacuer la plupart des autres hommes.*

*S'il s'agit de décider du sens de notre vie, on se fie couramment moins à des discours savants qu'à des maximes et jugements communs qui courent et qu'on se répète, moitié par habitude, moitié par conviction et que leur répétition par d'autres paraît confirmer – à sa façon, l'incroyable succès mondial de* L'Alchimiste *(1988*[1]*) de Paulo Coelho est venu le rappeler.*

*Chacun a sa légende personnelle, nous est-il appris. Qui n'est autre chose que ce que chacun de nous a toujours voulu faire, qui ne faisait aucun doute quand nous étions jeunes et que tout encore était clair, possible. Quand nous n'avions pas peur de rêver. Or cette légende personnelle de chacun trouve une complicité cosmique : qui que tu sois, quoi que tu fasses, lorsque tu veux quelque chose, c'est que ce désir est né dans l'âme de l'univers. C'est ta mission sur la Terre et tout l'Univers aspire à ce que tu l'obtiennes. Ainsi, si tu joues aux cartes pour la première fois, tu gagnes. C'est la chance du débutant. Parce que la vie veut que tu*

[1] trad. fr. Paris, Carrière, 1994.

*vives ta légende personnelle. Tout cela s'est prolongé de nos jours par des « prières à l'univers », selon la « loi de l'attraction », etc.*

*Etre, ainsi, c'est exister par soi et être reconnu pour soi, dans une conspiration de Tout. Etre vraiment soi, c'est être parce que l'on veut. C'est être ce que l'on veut. Notre volonté serait ainsi à même d'assurer une continuité entre notre moi et le monde. A condition de comprendre ce que nous voulons vraiment. A condition de saisir notre destin.*

*Il n'est guère besoin de s'attarder à souligner la popularité de telles idées, au double sens où elles sont aussi plaisantes que répandues. Elles ont pourtant quelque chose de très surprenant, qui tient à ce qu'un tel idéal est promis à* chacun *! Aucun conflit ne semble en effet être envisagé de ce que plusieurs, à ce compte, pourraient bien vouloir la même chose. Il y a de la place pour tout le monde et cela encore est providentiel sans doute, bien qu'on peine à saisir comment les choses peuvent ainsi miraculeusement s'agencer. Mais voilà, aussi bien, la question à ne pas poser.*

*Un élément essentiel dans la formation de l'image que nous avons de nous-mêmes tient au fait que le nombre ne touche pas l'identité humaine : je me crois toujours le même que je sois un sur cent ou un sur un million. Comme si j'étais seul dans mon genre. C'est ainsi que chacun peut trouver sa propre grandeur – sa propre légende - et rester assez indifférent au malheur, comme au bonheur des autres. Mon existence, en d'autres termes, telle que je la conçois, ne tient pas à un rapport. Ce que je suis, ce que je veux, peut être comparé à ce que sont et veulent les autres mais il ne dépend pas d'eux pour être tel qu'il est. C'est au moins ce que je crois. Ce qui me caractérise en propre ne se laisse pas déduire de ce que sont les autres. Et ainsi, de même, pour ce que je fais. Nous concevons qu'Alexandre était Alexandre et que ce qu'il a accompli aura dépendu de ce qu'il était, plutôt que d'être un rôle que les autres le poussèrent ou l'autorisèrent à remplir. A chacun sa place ; à chacun son sort.*

*Je ne me définis pas par différence. Je suis d'abord moi-même. Tel est l'idéal du moi qui est à même de lui conférer un sort particulier, un destin singulier. Je peux certes penser que mon sort est conforme à la moyenne. Mais encore cela ne va-t-il pas sans exclusion. Car quand nous nous situons dans une moyenne, nous entendons la moyenne de ceux qui sont comme nous. Si je veux comparer mon*

*salaire, ainsi, ce n'est pas tant en regard du salaire moyen national que dans la fourchette de ceux qui sont comparables.*

*Pour être, il faut évacuer la question du nombre, comme de la succession des générations, car celle-ci nous menace d'insignifiance et d'oubli. Avide de mettre en avant ses grands hommes, la Révolution française, a-t-on noté en ce sens, ne semble pas avoir envisagé que la renommée puisse être contestée et surtout indifférente pour des générations inlassablement renouvelées, qui pourront bien vivre au milieu de statues colossales sans les voir*[2]*. Ce qui est insupportable dans une société de masse, note Hanna Arendt, ce n'est pas que les gens soient si nombreux, c'est que plus rien ne puisse tous les rassembler. De sorte que l'immortalité personnelle dans la mémoire d'autrui, notamment, n'y soit plus aucunement assurée (*La condition de l'homme moderne*, 1958, p. 62 et sq.*[3]*).*

*La masse des hommes est un fardeau beaucoup trop lourd à porter. Pour exister, il faut trouver un moyen d'en éliminer la plupart ! C'est-à-dire de s'en faire une représentation commode. C'est seulement à cette condition qu'on peut interroger son destin, croire à sa légende personnelle ou à ce que nous annoncent les astres. Car toute considération du nombre, en l'occurrence, annihilerait ces rêveries. Je peux croire que tout conspirera à ce que j'obtienne ce que je veux ardemment. Il me suffit juste d'oublier tant d'autres pour lesquels la chance en aura décidé autrement.*

*Je peux me fier à mon horoscope. Il me suffit de ne pas considérer que, s'il était fondé, à l'échelle des millions d'individus qu'il concerne comme moi, les influences astrales devraient se traduire par des effets massifs sur l'économie, les sociétés, la santé publique, etc. et qu'elles génèreraient de gigantesques conflits d'intérêts.*

*Ces rêveries, cependant, sont fort importantes. C'est d'abord à travers elles que nous sommes ! Et elles ont d'autant plus d'importance qu'elles sont moins reconnues en tant que telles. Nous prendrons donc le temps de les examiner, à travers deux thèmes principaux : I. 1) le destin ; I. 2) la grâce.*

---

[2] Voir M. Ozouf *Le Panthéon. L'école normale des morts* in P. Nora (Dir) *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984, I.

[3] trad. fr. Paris, Calmann-Lévy, 1983.

**I. 1. Le destin**

**4. 2. 3.**

*Autant en prévenir d'emblée, l'idée de destin représente un concept assez difficile, dont l'analyse demande quelques efforts mais réserve quelques intéressantes surprises.*

*Immédiatement, le destin représente une nécessité qui s'oppose à notre liberté et à notre pouvoir. Sa représentation la plus commune est celle d'une puissance absolue et aveugle régissant les vies. Ainsi la Fortune des Romains, symbolisant le caprice et l'arbitraire qui commandent les existences singulières, passait pour implacable, non par méchanceté mais par une sorte d'indifférence aux conséquences de ses décrets. C'est beaucoup plus tard qu'on commencera à prêter une cruauté délibérée, personnelle, aux puissances du destin. "Nous ne donnons le souffle à nos esclaves que pour le leur reprendre", fait dire Byron aux Parques dans son* Manfred *(1817, II, sc. 3*[4]*). Et Jean Giraudoux : "le destin n'élève les peuples que pour qu'ils s'affrontent... Pour ménager (...) le déchaînement de cette brutalité et de cette folie humaine qui seules rassurent les dieux" (*La guerre de Troie n'aura pas lieu*, 1935, Acte II, sc. 13*[5]*). Et déjà Shakespeare : ce que les mouches sont pour les enfants espiègles, nous le sommes pour les dieux. Ils nous tuent pour leur plaisir (*Le roi Lear*, 1607, IV, sc. 1*[6]*). Un curieux petit film a très habilement joué de cette idée, faisant du monde une sorte de jeu vidéo pour des puissances imprescriptibles (Pierre Jolivet* Simple mortel*, 1991).*

*La Fortune est avant tout indifférente aux hommes. Face à elle, l'existence humaine paraît insignifiante, réduite à un pur moyen, un instrument. Nous sommes des pions aux mains du Ciel. On s'amuse avec nous sur l'échiquier de l'Etre et puis nous retournons, un par un, dans la boîte du Néant, écrivait Omar Khayyam (*Les Rubâ'iyât*, vers 1120, p. 87*[7]*). Une telle vision paraît assez intemporelle.*

---

[4] trad. fr. Coeuvres-et-Valsery, Ed. Ressouvenances, 1993.
[5] Paris, Grasset, 1935.
[6] *Œuvres complètes II*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1959.
[7] trad. fr. Paris, Seghers, 1982.

*Pourtant, malgré ces représentations communes, nous tenterons de montrer que l'idée de destin se comprend surtout en ce qu'elle permet l'affirmation d'une grandeur personnelle. Et que c'est ainsi qu'on peut comprendre le goût très général des hommes pour les mantiques et les divinations – pour tout ce qui est à même de leur donner un destin. Nous tenterons de montrer qu'à l'idée de destin est attachée une représentation de soi qu'oblige l'angoisse de la liberté.*

*

*Ceci doit nous amener à tenter de prévenir un premier possible problème de lecture qui consisterait à considérer que l'idée de destin appartient à l'Antiquité et n'a plus guère d'intérêt qu'historique. Car, même si le nom de destin n'est plus forcément prononcé de nos jours, il ne paraît pas que les interrogations que cette notion soulève aient vraiment cessé de nous préoccuper. Certes, nous n'invoquons plus guère la Fortune de nos jours. Qu'une catastrophe survienne, ainsi, nous ne la relativisons plus guère en l'imputant aux caprices du sort. Nous lui trouvons des responsables. Nous sentons que notre prévoyance a été prise à défaut, etc. Mais le déchiffrage de soi n'a jamais été aussi envahissant que de nos jours sans doute. Et nos hiérarchies se fondent encore largement sur la sélection de capacités individuelles, sur la reconnaissance d'une destination naturelle de chacun - matérialisée notamment par un diplôme – bien plutôt que sur l'idée d'une formation de soi à l'épreuve des circonstances. L'idée de destin, ainsi, nous occupe encore largement, si elle correspond à la recherche de ce que nous sommes à travers ce que nous vivons ; à l'impression que nos actions possèdent un sens plus général que les objectifs ponctuels que nous leur fixons. Une direction qui, concevons-nous néanmoins de nos jours, tient à notre propre nature davantage qu'à ce que veulent les dieux.*

*Le destin est une idée philosophique déterminante, incontournable, autant que généralement mal comprise. C'est une idée difficile, en effet, qui très vite, dès qu'on la déroule, déroge à nos modes de représentation courants. C'est une idée qui défie le bons sens. Ce sera ainsi une forte difficulté ci-après que d'être constamment ballotté entre une première idée du destin, comme Nécessité supérieure gouvernant le cours de nos vies qui est assez immédiate et une seconde*

*idée du destin, qui renvoie finalement à une responsabilité de nous-mêmes. Une seconde idée totalement opposée à la première mais qui est pourtant la même - qui est comme celle-ci dépliée. Pour cette raison, la lecture ci-après ne sera pas facile.*

*

*Ceci précisé, un second possible problème de lecture risque d'intervenir. C'est que nous allons beaucoup parler de liberté. Comme si celle-ci allait de soi. Or, nous demandera-t-on sans doute : d'où tirez-vous que nous sommes libres ? Car enfin… nous ne le sommes pas ! Rien de ce que nous faisons ou pensons ne peut manquer d'être expliqué par quelque déterminisme physiologique, neuronal ou autre, pourra-t-on nous objecter, tant de nos jours, comme sous l'Empire romain, l'épicurisme, sous d'autres noms, représente une philosophie populaire.*

*Et certes, l'idée de liberté demande quelques éclaircissements. Ne serait-ce que par rapport à tous ces déterminismes que la science, imagine-t-on, ne cesse de découvrir. Mais ces éclaircissements ne pourront être donnés ici et nous sommes donc obligés de demander à ce que le mot de liberté soit entendu ci-après* seulement *comme le fait que nous avons la possibilité de qualifier nos propres actes et donc de choisir la direction à leur donner. Suis-je capable de m'abstenir de faire quelque chose compte tenu de ses conséquences ? Alors je suis « libre » au sens où nous l'entendrons ci-après.*

*En d'autres termes, nous n'entendrons ici par liberté que ce que nous avons déjà développé à travers la thématique de l'angoisse (voir 3. 3. II. 3.), comme ce recul par rapport à nos actes qui se donne comme une capacité de jugement, de choix et de décision – peu important à ce stade que cela soit illusoire ou non (nous pensons d'ailleurs mais ne le développerons pas ici qu'il s'agit là d'une fausse question). Cette convention posée, nous estimons que ce que nous allons exposer ci-après ne devrait pas gêner quiconque s'imagine déterminé à l'instar d'une machine.*

*Ces précisions faites, notre analyse de l'idée de destin sera développée à travers les jalons suivants :*

A) *Les conceptions classiques du destin et la lente apparition de l'idée de destin individuel*
B) *La conception stoïcienne du destin et son influence sur les conceptions modernes.*
C) *Le choix de soi, où nous parlerons de la réincarnation, du karman et présenterons la difficile théorie kantienne du caractère intelligible.*
D) *Le succès contemporain de l'astrologie, que nous interrogerons sous un angle non pas sociologique mais plutôt "existentiel", comme participant de la construction de soi.*

*A) Les conceptions classiques du destin*

**4. 2. 4.**

*Représentations du destin chez les Grecs et les Romains.*

Chez les Grecs, la Destinée ou *Moïra* n'atteignit jamais véritablement au rang d'une divinité distincte. Chez Homère, la force qu'elle personnifie - le destin ou *heimarmenè* - est parfois confondue avec la volonté des dieux et en paraît parfois indépendante, notamment en ce qu'elle assigne leur terme aux vies humaines et s'impose ainsi même aux dieux (comparer par exemple *Iliade*, XX, 127 et XXIV, 525[8]).

Par la suite, Hésiode donna plus de consistance mythologique aux trois Moires : Clotho, la Fileuse, tissant la trame des événements de la vie des mortels, Lachésis qui personnifie le caractère arbitraire et fortuit du sort et Atropos son caractère immuable (*Théogonie*, fin du VIII°-début du VII° siècle av. JC, 217[9]). Représentant les malheurs de l'existence, les Moires furent réputées sœurs des Erinyes et comme elles, qui poursuivaient les méchants de manière inexorable mais juste, filles de la Nuit.

Mais les Moires pouvaient également être représentées avec Zeus, dont elles symbolisaient alors la volonté. Filles de Zeus et de Thémis, elles étaient les agents de la justice divine. Elles sont ainsi équitables et bienfaisantes chez Pindare.

*L'Anankè.*

Leur nature n'étant donc guère fixée, les Moires seront de plus en plus identifiées à l'époque hellénistique à la Nécessité (*Anankè*), à l'ordre du monde, dont elles représenteront non seulement la loi physique mais encore la Providence morale.

Apparue dans les théogonies orphiques, l'*Anankè* ne désignait pas la part que reçoit chacun mais l'ordre extérieur commun qui s'impose à tous et qui peut être opposé au hasard, à l'arbitraire de la fortune[10]. Telle sera l'idée de destin que reprendront les Stoïciens. Tel sera le sens du *fatum* romain qui, parole inspirée annonçant l'avenir à l'origine (les *fata* étaient les oracles), en vint à désigner la force équitable qui gouverne l'univers, exprimant la volonté des dieux et celle surtout de Jupiter. Les Parques - divinités qui à l'origine se penchaient sur l'enfant à sa naissance et connaissaient le secret de son avenir ; les fées (dont le nom dérive du *fatum*) seront leurs descendantes - furent dès lors identifiées avec les Moires grecques, qui furent latinisées en Nona, Decima et Morta.

---

[8] trad. fr. Paris, Garnier, 1960. Voir aussi Hésiode *Théogonie*, 886-895.
[9] trad. fr. Paris, Les Belles Lettres, 1960.
[10] Voir S. Saïd « Part, contrainte ou hasard ? » *Nouvelle revue de psychanalyse* n° 30, automne 1984, pp. 39-54.

Pilote des vies, Fortune était, elle, représentée avec un gouvernail. A l'origine déesse de la fécondité, progressivement identifiée avec Isis ou Tyché, elle deviendra déesse de la chance, avec la corne d'abondance - la corne d'Amalthée, la chèvre nourricière de Zeus - pour attribut. Les temples se multiplieront en son honneur. Un autre de ses grands symboles sera la roue qui, en tournant, nous pousse au sommet avant de nous précipiter dans une chute brutale.

À partir du Ier siècle ap. JC, la Fatalité tendit, suivant des idées orientales, à être livrée aux mains de démons planétaires, les Gardiens des Sept Portes s'opposant à Dieu. Ce seront les "archontes" des Gnostiques, les sept "Gouverneurs" d'Hermès Trismégiste ou encore les *cosmocratores* de l'*Epître aux Ephésiens* de saint Paul.

*Comme agents de pacification sociale, le destin et la fortune doivent demeurer indifférents.*

Même hissé au rang de divinité, nous le voyons, le destin n'acquiert pas volontiers une identité consistante et stable. Et sans doute cela répond-il à la volonté de s'estimer quitte de ce qu'on a reçu de lui. Si Fortune est aveugle et indifférente, de même, comme traduit le fait qu'elle n'a guère d'individualité et partant de volonté, c'est là finalement le gage qu'elle ne reprendra pas ce qu'elle a une fois accordé. Car on se satisfait assez facilement de son sort, à condition qu'il ne soit pas irrégulier et qu'il ne puisse incessamment être remis en question. *C'est que l'idée de destin est finalement rassurante, justifiant de manière extérieure les positions individuelles par trop favorables ou défavorables sans mettre directement en question l'injustice et les abus de l'organisation sociale qui les produit.* Le destin est d'abord un agent de pacification sociale. Il nous délivre du poids des autres. Pour expliquer nos échecs, comme nos réussites, mieux vaut invoquer la chance ou le destin que la violence ou la faiblesse des autres. Ainsi notre orgueil risque-t-il moins d'être mis à mal et cela nous soulage d'avoir à gérer un conflit. Cela nous dispense d'une action incertaine. Pour ce que nous sommes et pouvons être, mieux vaut dépendre d'une puissance extérieure et cosmique que des autres hommes. *Penser son destin est d'abord une affaire de dignité*. Bonaparte, qui aimait se présenter lui-même comme béni de la fortune, reconnaissait qu'invoquer cette dernière est un moyen commode d'agir sur l'imagination des hommes sans blesser leur amour-propre. Parce qu'elle paraît indépendante des mérites et des efforts, la chance sera invoquée par ceux qui estimeront avoir été lésés par la vie comme un moyen de conserver l'estime d'eux-mêmes et d'éviter d'être directement confrontés à leur propre échec, note de même Robert K. Merton (*Eléments de théorie et de méthode sociologique*, 1957, pp. 178-179[11]). Les gagnants l'invoqueront aussi bien, pour rendre leur succès indépendant des structures sociales

[11] trad. fr. Paris, Colin, 1997.

qu'ils auront peut-être su par trop opportunément exploiter. *La fonction du destin*, a-t-on souligné, *est de neutraliser l'envie entre les hommes*. De sorte qu'ignoraient jusqu'au mot de destin, nous rapporte-t-on, des sociétés, comme celle des Navahos, où l'envie faisait des ravages et s'exprimait librement[12]. Les images que nous forgeons de nous-mêmes ont une dimension sociale souvent inaperçue. La malchance ou un destin cruel nous laissent moins désemparés, moins impuissants que d'avoir à reconnaitre la domination des autres sur notre vie et notre insignifiance à leur égard. Ainsi, dans le monde antique, la conviction que le sort de chacun n'est qu'une affaire de chance – en un temps où un mauvais coup de la fortune, à l'occasion d'un voyage en mer par exemple, pouvait rendre esclave – ne poussa pas du tout à remettre en cause l'esclavage. Elle en fournissait plutôt comme une compensation imaginaire.

A l'âge moderne, l'idée qu'une nécessité divine décide du sort de chacun se perdra et l'on demandera que les places soient détenues au vu de compétences et de capacités reconnues. Mais cette sélection sera finalement confiée de manière privilégiée au système éducatif, chargé de détecter les talents, au point qu'un diplôme acquis à la sortie de l'adolescence puisse décider de nos jours et plus que jamais de toute une carrière. Et ainsi référé à des dispositions personnelles, le destin est encore plus imparable, témoignant de notre nature et ne décidant pas seulement de notre sort mais de notre personne, de nos qualités. En cela encore, sans doute, nous trouvons quelque compensation car, si les diplômes décident de beaucoup de choses, pratiquement personne ne met en question les critères sur lesquels se fonde exactement leur attribution. Dans la mesure où nous ne reconnaissons pas couramment de simples valeurs sociales momentanées dans les attributs que nous reconnaissons aux "meilleurs" d'entre nous mais des talents naturels, *le destin nous oblige toujours largement et peut-être plus que jamais*.

Dans l'Antiquité, le destin n'était guère entendu au sens individuel. Il décidait de ce que l'on vivait mais non de ce qu'on était. Quoique inséparable de la *Moïra* fut l'idée d'une part qui revient à chacun (*moïra* et *heimarmenè* dérivent du verbe grec *meiromai* : partager), le Destin planait sur les hommes sans que ceux-ci aient individuellement un destin proprement dit. Le Destin était plus proprement conçu comme la Nécessité du monde pesant sur chaque vie et le sort de chacun une affaire de position en regard. L'*Anankè* asservissait hommes et dieux et il n'y aurait guère eu de sens à s'y opposer, même si peu à peu se dégagea l'appel à une justice souveraine. Chaque Dieu grec ramassait un ordre déterminé de l'existence et exigeait que lui réponde une attitude humaine correspondante, écrit Karl

[12] Voir H. Schoeck *L'envie. Une histoire du mal*, 1980, trad. fr. Paris, Les Belles Lettres, 1995, chap. 9.

Reinhardt (*Eschyle. Euripide*, 1949 & 1960[13]). Ainsi en allait-il aussi bien dans le taoïsme : pour Tchouang-tseu le destin est une loi de la nature entière, régissant les événements humains et physiques (*Œuvre complète*, notice p. 642 et sq.[14]).

La question du destin individuel ne sera clairement posée qu'au tournant de notre ère, comme un problème de déterminisme physique ayant des incidences morales. Contre l'astrologie, très en vogue à l'époque[15], décryptant les destinées inscrites dans les astres et contre les Stoïciens - qu'on réputait un peu vite, nous le verrons, soutenir l'idée d'un destin irrémissible - il s'agira alors de savoir si le cours des événements ménage quelque initiative possible à la liberté humaine. L'affirmer devint un thème banal aux II° et III° siècles ap. JC.

Au total, les idées de chance et de destin viennent de notre impossibilité non pas tant à comprendre qu'à justifier ce qu'il nous arrive. Nous faisons alors intervenir une ou des volontés supérieures qui décident pour nous et se jouent de nous. Ainsi, dans le roman de Milos Tsernianski *Migrations* (1929[16]), qui retrace les pérégrinations en Europe de la diaspora serbe, les hommes tirent de leurs malheurs qu'il existe des dieux perfides, lesquels, à travers un « hasard comédien », s'amusent cyniquement avec les hommes et les peuples. Cette déduction est-elle tout à fait sans orgueil néanmoins ? N'y entre-t-il pas la volonté de ne pas avoir à reconnaitre que la plupart de nos échecs marquent notre faiblesse face aux autres, notre impuissance à les conquérir ou à ébranler leur indifférence ? Le destin et la chance nous rivent à des puissances arbitraires mais nous délivrent de nos prochains.

*

Selon l'idée d'un destin individuel, une puissance à laquelle il est impossible de nous soustraire nous gouverne. Nous subissons les caprices des Parques ou sommes poussés par la main de Dieu. Dans ce cas, tout peut arriver mais la direction de notre vie ne nous appartient pas. Lorsqu'il se dévoile, dès lors, le destin produit comme une accélération du temps qui est aussi une révélation. L'idée de destin traduit en effet le sentiment que notre avenir est déjà joué et qu'il importe seulement de le connaitre. Il est écrit et il est impossible de lui échapper.

Dans ces conditions, notre avenir étant déjà tracé, le temps est à la fois tout-puissant - il nous écrase, nous ne pouvons échapper aux échéances qu'il nous assigne - et inconsistant, puisque rien ne survient proprement en lui, tout étant déjà par avance décidé. Si tout ce qui

[13] trad. fr Paris, Minuit, 1972.
[14] in *Philosophes taoïstes I*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1980.
[15] Voir F. Cumont *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, Leroux, 1929, chap. VII.

arrivera est écrit, il n'y a pas de temps en effet, au sens où celui-ci ne produit rien et ne permet l'inscription durable d'aucune volonté libre dans le monde, note Marcel Conche (*Temps et destin*, 1992[17]). *Le destin nous ôte la maîtrise du temps et ne nous alloue qu'une durée*, au sein de laquelle on pourra dès lors concevoir que tous les événements de notre vie ne lui sont pas également soumis. Seuls certains pourront paraître se produire de manière fatale - la mort représentant notamment l'événement fatal universel.

De là, peut-on néanmoins concevoir que le destin ne dirige qu'une partie ou la seule direction générale de notre existence et qu'il est possible de lui échapper en partie, de triompher des circonstances qui nous mènent, au gré d'une action, d'une résolution ou d'une création ? *Face à notre puissance de liberté, le destin sera assimilé à la nature, à notre propre nature* et la question, souligne Marcel Conche, sera de savoir si, en ce qu'il est capable de surmonter celle-ci, l'homme peut finalement triompher d'elle ou si son destin de mortel marque l'échec final de toutes ses entreprises. C'est là sans doute la conception la plus commune du destin à notre époque. Cependant, *assimiler nature et destin revient à biffer l'idée même de destin*.

*On ne peut confondre l'idée de destin et celle du déterminisme naturel. La nature nous ignore. Le destin nous concerne.*

Si le destin ne représente que la nature, il ne représente par rapport à nous que ce qui échappe à notre volonté. Il n'est pas nous. La nature nous ignore. Elle vaut pour tous et ne marque pas de distinction entre individus mais seulement des différences dispersées, à la fois nécessaires selon les lois naturelles et aléatoires, dans la mesure où elles distinguent les individus entre eux et les dotent de capacités différentes. Or, où la nécessité règne, il n'est pas de destin individuel mais la seule Fortune, qui représente le sort, tandis que le destin n'a d'autre sens qu'être nous-mêmes, ce qu'on oublie le plus souvent en confondant les deux.

*Différence du destin, de la chance et de la nature.*

L'idée de sort marque que les ressorts profonds de notre vie ne nous appartiennent pas. Nos actions nous échappent et sont comme guidées extérieurement à nous, quoique nous ayons l'illusoire impression de décider d'elles. C'est là notamment le thème de la passion fatale, plus forte que tout. Le destin d'Anna Karénine, ainsi, est fixé dès sa première rencontre

---

[16] trad. fr. Paris, Livre de poche, 1993.
[17] Paris, PUF, 1992.

dans le train avec Vronski et alors même que ce jour-là un ouvrier est écrasé sur la voie, comme une préfiguration de sa propre mort[18].

Sous cette configuration, l'idée de destin correspond à la croyance selon laquelle certaines choses ne peuvent manquer de nous arriver, quoiqu'on fasse, comme si notre sort était déjà tout tracé. En quoi *le destin se distingue de la fortune*, en regard de laquelle le sens de notre vie ne paraît pas d'emblée défini mais semble seulement dirigé au gré de circonstances qui nous échappent et notamment de menus aléas dont les conséquences imprévues seront immenses. La fortune se rattache à la nécessité naturelle, en regard de laquelle il y a un sort pour chacun mais non pas un destin individuel. Ne dispute pas contre la Roue, écrit Omar Khayam. Elle ne sait pas raisonner (*Les chants*, vers 1120, 34[19]).

Certes, le destin paraît nous déposséder de nous-mêmes, du sens de notre vie. Mais c'est aussi bien en nous assurant qu'un tel sens existe au-delà des circonstances. Que nous ne sommes ni le pur effet contingent d'un déterminisme mécanique, ni le fait d'une liberté tenant à notre seule volonté. Le destin nous fait échapper au sort aveugle, à la Fortune, sans nous rendre totalement responsables de nous-mêmes. Il nous donne juste ce qu'il faut d'importance.

*Face au destin, nous existons en tant que personne, ce qui n'est pas le cas au sein de la nature, où nous pouvons disparaître au gré de quelque aléa fâcheux mais en soi, à l'échelle du monde, insignifiant. En regard, même cruelle, l'idée de destin peut être consolante*. Autant que peut être irrépressible l'envie de connaitre son destin et, pour cela, de provoquer le sort. Nous pouvons ainsi être tentés de nous mettre en péril dans une épreuve de force, pour précipiter la révélation de notre destin. Tel semble avoir été notamment le sens des combats de gladiateurs à Rome, dans le contexte particulier, toutefois, d'une société extrêmement inégalitaire. Ces combats intervenaient dans des arènes accueillant des exécutions qui étaient de froids massacres de masse, mettant en scène, jusqu'à la pure fascination, l'insignifiance de vies humaines livrées à la sauvagerie. Dans un tel contexte, les combats individuels offraient la possibilité de se distinguer, d'exister aux yeux de tous – le public et l'empereur décidant finalement des vies et jouant, dans cet arbitraire, le rôle du destin. C'est seulement ainsi que l'on peut comprendre que ces spectacles, d'une cruauté extrême, aient été si populaires.

***Les spectacles du cirque à Rome.***

[18] L. Tolstoï *Anna Karénine* (1877), trad. fr. en 2 volumes, Paris, Folio Gallimard, 1972.

On sait que Rome développa de manière singulière et dans tout l'Empire (sauf au Proche-Orient, de l'Egypte à la Syrie, où ils n'auront guère de succès, tout comme dans l'Attique, ainsi qu'à Naples et Pouzzoles) des spectacles à travers lesquels, dans un monde où la plupart des individus comptaient pour rien, éclatait au plein jour l'insignifiance des vies humaines[20]. A l'occasion des jeux du cirque, cinq mille animaux pouvaient périr en une seule journée et quelques centaines d'hommes. Le tout allait à la fosse (car c'est le christianisme qui a valu à chacun d'être enterré avec quelque cérémonie, quel que soit son statut social. Auparavant, esclaves et miséreux étaient simplement jetés à la voirie).

Paul Veyne voit dans les jeux du cirque une institution unique dans l'histoire, à laquelle on ne saurait rapporter les tournois de chevaliers au Moyen-âge par exemple (*Sexe et pouvoir à Rome*, 2005[21]). Pourtant, il ne semble pas que les jeux du cirque, qui pourraient remonter à des duels en armes en l'honneur des défunts dont parle déjà l'*Iliade* (chant XXIII) et que connurent également les Etrusques, représentèrent une déviation improbable de la société romaine. Le premier combat eut lieu en 264 av JC, dans le cadre d'une cérémonie funéraire. A l'époque, Rome pouvait encore (comme elle le fera en 226 et en 216) pratiquer des sacrifices humains. Loin de marquer l'irruption d'une violence extra-ordinaire, les jeux du cirque exhibèrent plutôt celle de la société romaine dans son ensemble. L'humaniste Cicéron, note Veyne, fit exécuter à la hache devant lui les complices de Catilina. Pline le jeune, rapportant dans une lettre ses fonctions de magistrat face à des chrétiens ayant refusé de répondre à ses questions, écrit tranquillement qu'il les fit décapiter pour l'exemple.

En 19, une loi de Tibère soumit à l'examen d'un magistrat toute condamnation aux bêtes prononcée par un maître à l'encontre de l'un de ses esclaves car, très souvent, ce genre de condamnation n'avait d'autre mobile que l'argent. Pourtant, les spectacles sanglants du cirque ne firent guère l'objet d'une vraie condamnation morale. Alors même que, comme l'indique la disposition législative qui vient d'être citée, les condamnés devaient passer pour plus malheureux et innocents que criminels aux yeux du public. Suétone souligne le sort du caissier d'un certain Glycon, surpris en train de contenter la femme de son maitre et livré aux fauves en conséquence par ce Glycon « qui ne vaut pas un sou ». Est-ce la faute de l'esclave, demande Suétone, s'il a été forcé par la femme de son maitre ? Sénèque rapporte s'être une fois retrouvé dans l'arène vers midi, c'est-à-dire au moment où, pour amuser ceux des spectateurs qui n'étaient pas allés déjeuner, de longues files de condamnés étaient égorgés à la chaîne par les gladiateurs ou forcés à s'entr'égorger eux-mêmes. Or, si Sénèque marque son dégoût devant ce spectacle, il ne dit rien quant au mépris de la vie humaine dont il témoigne à nos yeux (*Lettres à Lucilius*, 63, I, lettre 7[22]). Les jeux ne semblent pas avoir suscité de révoltes visant à les abolir. Les gladiateurs révoltés sous

[19] trad. fr. Paris, Corti, 1993.
[20] Voir G. Ville *La gladiature en Occident, des origines à la mort de Domitien*, Ecole française de Rome, 1981 ; R. Auguet *Cruauté et civilisation : les jeux romains*, Paris, Flammarion, 1970 ; A. Bernet *Les gladiateurs*, Paris, Perrin, 2002. Sur la réalité des combats, voir E. Teyssier & B. Lopez *Gladiateurs. Des sources à l'expérimentation*, Paris, Errance, 2005.
[21] Paris, Tallandier, 2005.
[22] trad. fr. Paris, Les Belles Lettres, 1956.

l'égide de Spartacus obligèrent leurs prisonniers romains à s'entretuer. Ils rétablirent l'esclavage à leur profit.

Ces jeux étaient très populaires et les volontaires pour descendre dans l'arène ne manquaient pas. Même chez les femmes, avant que cela ne leur soit interdit - Juvénal nous parle de ces filles de bonne famille qui, nichons à l'air, transpercent des sangliers dans l'arène (*Satire I*, 110-130 ap. JC[23]). L'empereur Commode lui-même aimait descendre dans l'arène (il se battait volontiers contre des manchots ou bien était le seul à être véritablement armé). Les combats du cirque avaient fini par incarner tout l'héroïsme romain, note un historien. En même temps qu'ils offraient en spectacle les merveilles de l'Empire (animaux et peuples exotiques)[24]. En 55, Pompée fit égorger 500 lions et 17 éléphants. Il introduisit le premier rhinocéros dans l'arène.

Il semble qu'Auguste interdit les combats à mort. Tibère les rétablira. Marc-Aurèle tenta de faire moucheter les glaives. En vain. Même devenu religion officielle, le christianisme ne put guère faire interdire ces spectacles, qui avaient fini par occuper une grande partie du temps du peuple : en 354, l'année compta 175 jours de jeux. Les spectacles de gladiateurs ne seront interdits qu'en 404, quatre ans avant la prise de Rome. Alors que les barbares attaquaient Hippone, les cris des défenseurs se mêlaient aux clameurs des arènes.

*

Il est très difficile de juger rétrospectivement du goût des Romains pour de tels spectacles - comme celui d'hommes jetés aux fauves ou aux ours (qui sera l'un des premiers interdits, en 328). Pour les riches, il était de bon ton de dire qu'on s'ennuyait à ces jeux, où le peuple avait pouvoir de vie et de mort. On y emmenait les enfants (Tertullien se moque de ceux qui ne voudraient pas employer un mot grossier devant leur fille et qui l'emmènent dans l'arène). On visitait les gladiateurs, la veille des combats, pour les voir souper, tandis que beaucoup de bruits courraient quant aux succès auprès des femmes des gladiateurs les plus connus. Un trafic de foies de gladiateurs morts semble s'être développé, ainsi que d'estomac d'ours n'ayant pas encore digéré la chair humaine.

Les supplices de l'amphithéâtre finirent par se charger d'une imagerie de triomphe, que reprendront les martyrs chrétiens. Comme si seul le fait d'affronter et de recevoir la mort dans des conditions exceptionnelles avait permis d'exister pleinement dans un monde où les vies individuelles, dans leur immense majorité, ne comptaient pas. C'est ce qu'illustrent les contrats que les *auctorati*, des gladiateurs volontaires, passaient avec les entrepreneurs de spectacles, les lanistes. Ils acceptaient par avance de pouvoir être frappés, enchainés, marqués et même tués. Mais ils devaient être payés et les lanistes ne pouvaient les faire travailler pour leur compte.

Sur les gradins, on s'amusait, on se moquait de ceux qui mourraient. On prenait plaisir à des spectacles grotesques et sanglants (des combats de nains, de nains contre des femmes). En même temps, ces jeux n'étaient pas sans certaines règles de décence (il n'était pas permis ainsi d'exposer

[23] *La décadence*, trad. fr. Paris, Arléa, 1990.
[24] Voir E. Teyssier *Commode*, Paris, Perrin, 2018.

une femme aux bêtes dans un état de complète nudité). Ni sans une dimension religieuse : les combats paraissent s'être institués comme substituts aux sacrifices humains, quand on immolait des captifs ou des esclaves achetés à cette fin à la croyance que le sang humain rendait favorables les âmes des défunts. Les origines des jeux ne sont toutefois pas éclaircies[25].

La toute-puissance du public et de l'empereur semble avoir joué le rôle essentiel dans l'attrait des jeux. Car les gladiateurs se tuaient moins directement qu'ils ne s'épuisaient jusqu'à ce que l'un n'ait plus pour ressource que d'implorer la clémence du public. Or celle-ci fut de plus en plus difficile à obtenir – gracier un vaincu pouvait passer pour un geste de pingrerie. Certains empereurs, comme Claude, s'y refusaient systématiquement, malgré l'avis du public. On a pu calculer que sous Auguste un gladiateur mourrait en moyenne à son dixième combat. Un siècle et demi plus tard, à ses 3° ou 4° combats. Le plaisir sadique des spectateurs, ainsi, ne s'émoussa pas - c'est peut-être là le plus incroyable - traduisant, semble-t-il, une pure fascination face à la répétition du massacre d'innombrables individus anonymes. Face à la mort triomphante, saisie en plein rendement et comme incarnée, libérée. Les jeux du cirque, dans l'empire romain, ont mis en spectacle le Destin et la Mort. Cela peut suffire à expliquer la fascination durable qu'ils exercèrent, sans qu'il y ait d'autre sens à y saisir, tant une fascination de ce genre correspond, comme le suggère Hegel, à une mort de l'esprit.

*

*Différence entre le sort et le destin.*

Notre destin est du monde. Nous avons été prévus en tant que nous-mêmes. Le plan du monde nous inclut tel que nous sommes. Notre existence, ainsi, dépasse la simple nature. Elle s'impose même à elle. Nous sommes guidés malgré nous peut-être mais nous sommes *voulus*. Alors même que t'arrivent bien des choses révoltantes, ne te méprise pas, exhorte saint Augustin. Si la providence s'étend jusqu'à nous, ton sort doit être ce qu'il est (*Contre les Académiciens*, 386[26]). C'est pourquoi on ne peut confondre sort et destin. Lorsque Alfred de Vigny décrit les hommes courant "sans étoile, en un désert sans fond", il décrit en fait les hommes soumis aux caprices du sort, de la fortune (*Les destinées*, 1849[27]). Il parle d'hommes sans destin. Les personnages isolés et qui n'interfèrent que par accident du roman de John Dos Passos (*42° Parallèle*, 1930[28]) ont des vies qui ne s'intègrent pas en une destinée, qui ne s'élèvent pas au-dessus des circonstances, comme si tout leur arrivait par hasard. Ce sont des êtres comme dépossédés d'eux-mêmes, qui ne se savent même pas seuls.

[25] Voir E. Teyssier *La mort en face. Le dossier gladiateurs*, Paris, Actes Sud, 2009.
[26] *Œuvres I*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1998.
[27] Paris, Droz, 1947.
[28] trad. fr. Paris, Le Club français du livre, 1949.

*Le destin représente la principale idée sous laquelle l'homme pense son existence et pose la question de la nécessité de son être. A cette question, la notion toute abstraite de sa liberté ne répond pas et, de fait, ne préoccupe guère l'immense majorité des hommes.* Si nous avons un destin, nous sommes. Nous n'avons pas à être, à nous faire. Face à la nature qui nous ignore individuellement, puisqu'elle est commune à tous et semble distribuer ses bienfaits et ses malheurs au hasard, l'idée de destin permet d'interroger le sens de notre être singulier : pourquoi fallait-il que nous soyons ainsi ? *Liberté et destin sont ainsi deux interrogations nettement distinctes par rapport à la nature. La première a trait au pouvoir d'affranchissement que nous pouvons opposer à celle-ci et la seconde à la nécessité de notre particularité individuelle en son sein*.

*La nature et non le destin s'oppose à la liberté.*

Dès lors, assimiler le destin au simple jeu des lois naturelles revient purement et simplement à en nier l'idée. Ainsi faisait sciemment Epicure, après Anaxagore et Démocrite[29], qui affirmait que tout suit la nécessité des lois naturelles. Cela revenait à nier l'idée même de destin puisque la nécessité est aveugle et ne choisit pas. Si nous lui sommes intégralement soumis, nous relevons d'autant plus des aléas du sort que nous ne recevons aucune destination personnelle. Si nous sommes intégralement soumis à la nécessité, nous sommes pure contingence. Nous ne pouvions être autrement mais que nous soyons ceci plutôt que cela était indifférent.

C'est ce que manquèrent de voir un grand nombre de réfutations du destin dans l'Antiquité, qui confondront ce dernier avec le déterminisme naturel, face auquel il s'agissait dès lors d'affirmer que certaines actions relèvent de notre seule initiative et sont susceptibles d'exercer un effet patent sur le sens de notre vie, c'est-à-dire reposent sur notre délibération. Car si nous ne sommes sans doute pas véritablement maîtres des représentations qui se présentent à notre esprit, encore avons-nous toujours la possibilité de réserver notre assentiment réfléchi pour y souscrire ou non, dira-t-on. Si nombre de ces réfutations peuvent paraître creuses et indécises, c'est qu'elles s'acharnent à réfuter une idée de destin qu'elles ont d'emblée supprimée en identifiant celui-ci avec la nature.

Au déterminisme naturel, on ramènera également le Destin des Stoïciens, lesquels désignaient pourtant comme Nature une réalité finalisée et orientée bien différente du naturalisme nécessitant des épicuriens.

---

[29] Voir Dom D. Amand *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque*, Louvain, Bibliothèque de l'Université,

* *

*B) La conception stoïcienne du destin.*

**4. 2. 5.**

*Alexandre d'Aphrodise.*

Le destin existe, affirme l'aristotélicien Alexandre d'Aphrodise (*Traité du destin*, 198-209 ap. JC[30]). Il est la nature mais ne représente cependant pas à ce titre une causalité universelle. Certaines choses dans la nature, en effet, ne causent rien (§ 23) ou ne sont pas véritablement causées mais relèvent du hasard ou de notre volonté. Quoiqu'il ne les désigne pas expressément, Alexandre d'Aphrodise entend critiquer la position des Stoïciens, pour lesquels le destin représentait le *nexus totalis naturae*, le nœud total des êtres de la nature, au sens où tous s'entre-impliquent et où tout s'interpénètre dans la trame des causes.

Une interprétation constante du destin stoïcien vit en lui en effet le simple ordre intangible et causal de la nécessité naturelle. Par quoi Cicéron dans son *Du destin* (44 ap. JC[31]) peut rapprocher étrangement les Stoïciens de Diodore (auquel l'idée appartient proprement en effet, voir 2. 6. 6.), de Démocrite (l'opposition des Stoïciens aux thèses épicuriennes, proches des siennes, étant pourtant notoire) et enfin d'Aristote. En quoi les Stoïciens, qu'on assimilait encore aux astrologues, reçurent les critiques des Péripatéticiens (Alexandre d'Aphrodise), des Platoniciens (Carnéade), des Epicuriens (Diogénien), des Cyniques (Oenomaüs) et enfin des chrétiens (Bardesanes, Origène).

Les Stoïciens n'admettaient-ils pas que la divination est possible ? Or s'il est possible de prédire l'avenir, c'est que celui-ci est déjà déterminé avant que nous agissions et extérieurement à nous. Nous n'avons dès lors plus aucune responsabilité sur nos actions. Ni louanges ni blâmes ne peuvent nous être adressés et les prières aux dieux sont également inutiles. Dans *Jacques le fataliste* (1780[32]), Diderot joue ainsi beaucoup de l'idée que tout est écrit, comme sur un rouleau, de ce que nous sommes et ferons, quoique nous en ignorons tout puisque, pour être lu, le rouleau doit être déroulé tout au long de notre vie (p. 23. Voir également pp. 18-19)[33]. Sans doute n'était-ce pas là pour lui pure fantaisie. Dans une lettre,

---

1945.

[30] trad. fr. Paris, Les Belles Lettres, 1984.

[31] in *Les Stoïciens*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1962.

[32] Paris, Le Livre de poche, 1983.

[33] Voir J. Starobinski « "Chaque balle à son billet". Destin et représentation dans Jacques le fataliste » *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 3, automne 1984, pp. 17-38.

Diderot soutient effectivement qu'il n'y a ni vice ni vertu mais le seul destin, qui nous condamne à nous-mêmes (*A Landois* le 26 juin 1756[34]). Cette conclusion n'était toutefois pas celle des Stoïciens, que leurs arguments - que Cicéron traite d'arguties - conduisaient à une vision beaucoup plus élaborée du destin.

*

*Destin et providence.*

Une telle conception ne pouvait être celle des Stoïciens car elle assimile le destin à la nature. Or le destin, selon eux, désignait proprement l'ordre du monde selon sa finalité et non une simple causalité physique universelle liant tous les êtres, à la façon épicurienne. Il représentait la raison cosmique du monde qui, par-delà la nature, ne pouvait être pleinement reconnue que par les sages[35]. *Il était le sens du monde au-delà de ses lois ; sa finalité au-delà de sa nature.* Le destin marquait dès lors la contiguïté et la convenance des êtres entre eux quant au plan du monde et non leur simple consécution naturelle. Tout de même que la divination, vision d'ensemble tirée d'un événement singulier, ne consistait pas nécessairement pour eux à prédire l'avenir[36].

La conception stoïcienne du destin assure en effet que certaines choses se produiront *quelle que soit leur consécution*. Quoi qu'il t'arrive, cela était préparé dès l'éternité dans l'entrelacement des causes, écrit Marc-Aurèle (*Pensées*, 170-180 ap. JC, X, 5[37]). Le destin ne marque ainsi qu'une *convenance* entre les choses. Les possibilités d'avenir sont prédéterminées, en d'autres termes, car tout est affaire de convenance. Mais l'avenir lui-même n'est pas déterminé comme s'il avait déjà eu lieu. Le destin ne supprime pas les possibles[38]. Il représente un nœud, une trame mais non pas une chaîne de causes au sens d'un simple enchaînement - c'est là une distinction qui est bien autre chose qu'une commodité théorique.

Prédire l'avenir, pour les Stoïciens, ne consistait pas à se projeter dans le futur mais à savoir discerner le présent. Un signe, dans la logique stoïcienne, est toujours le signe d'un état de choses présent : cette cicatrice n'est pas le signe que cet homme a été blessé mais qu'il est "ayant été" blessé et devant être tel[39]. Un oracle traduisait donc un état de choses *présent* et

[34] in *Correspondance 1713-1757*, Paris, Minuit, 1955.
[35] Sur les origines orphiques possibles du fatalisme stoïcien, voir P. Boyancé « Remarques sur le papyrus de Derveni » *Revue des études grecques*, T. LXXXVII, 1974, pp. 91-110.
[36] Voir V. Goldschmidt *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1953, p. 81.
[37] in *Les Stoïciens*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1962.
[38] Voir O. Hamelin *Sur le De Fato*, après 1900, Paris, Ed. de Mégare, 1978.
[39] Voir V. Goldschmidt *op.cit.*, p. 44.

non une consécution future d'événements, comme si ceux-ci avaient déjà eu lieu. C'est pourquoi, selon l'exemple donné par Cicéron, Chrysippe expliquait que l'adage "si quelqu'un est né au lever de la canicule alors il ne mourra pas en mer" ne relève pas d'une prédiction au sens où l'on saurait par avance que tel, qui répond à ce critère, ne mourra pas en mer (*Du destin*, VIII, 15). L'adage illustre un état de choses impossible : il n'y a personne de tel qu'il soit né au lever de la canicule et qu'il doive mourir en mer car ces deux éventualités ne se conjuguent pas (Cicéron ne nous dit pas pourquoi !). L'art de prédire discerne des convenances entre les choses et non des états de fait. Les causes physiques s'intègrent à un Plan du monde.

On a deviné là l'effet d'une certaine stérilité intellectuelle : on associe vaguement des signes plutôt que d'analyser les causes. Sénèque ainsi approuve l'opinion selon laquelle il ne faut pas vouloir sonder les choses qu'il n'est ni possible, ni utile de connaitre, comme les causes des marées.

C'est pourquoi ce que cet art indique comme devant ou non se réaliser admet une assez grande latitude quant à sa réalisation précise - la notion de sursis, d'ailleurs, était courante concernant l'interprétation des oracles dans l'Antiquité, sans qu'il s'agisse là d'une imprécision, comme s'il avait fallu dérouler par avance l'avenir. Dans l'art fulgural romain - ou art d'interpréter les foudres - étaient notamment qualifiés de *prorogativa* les éclairs qui indiquaient une menace différée (dix ans au plus pour les affaires privées et trente pour les affaires publiques)[40].

Parler d'une raison cosmique des choses, c'est affirmer que certaines choses sont possibles et non d'autres, à partir de quoi le destin s'enclenche, *non pas comme si l'avenir était déjà tracé mais comme si le cours du monde était choisi et guidé*. Pour les Stoïciens, les dieux annonçaient moins l'avenir qu'ils n'indiquaient s'ils voulaient qu'une entreprise soit tentée. Or une telle conception du destin conduit forcément à reconnaître, à part du déterminisme naturel, une spontanéité individuelle.

*

*L'argument paresseux.*

Tempérant le déterminisme naturel, les Stoïciens parlaient notamment d'événements seulement confatals. Si Œdipe doit naître de Laïus, on ne peut dire que le destin d'Œdipe aura lieu que Laïus ait ou non un fils. Le destin ne produit pas de miracle.

Cela réfute "l'argument paresseux" (*argos logos*) que l'on objectait traditionnellement à l'idée de destin : si mon destin est de guérir de cette maladie, je guérirai que je me soigne ou non. Le destin n'est pas un agent causal. Ce n'est pas lui qui guérit. Encore une fois, il ne peut être confondu avec le déterminisme naturel. Il ne représente que le dessein et l'unité d'orientation de la Nature à travers ses arrangements possibles.

Dans la tradition occidentale, l'argument paresseux a souvent été assimilé au fatalisme musulman, passant pour reposer sur les notions de décret (*qadha*) et d'arrêt (*qadar*) divin et étant exprimé par l'expression *al-Maktoub* ("c'est écrit"). Un fatalisme réputé conduire à une totale résignation. En fait, l'islam n'évacue pas davantage la liberté humaine que ne le fait le christianisme à travers sa théologie de la grâce. Les hommes, selon lui, se vouent *de leur propre fait* à la perdition[41]. Dans l'islam, l'école mutazilite, particulièrement, rejeta toute prédestination, affirmant que l'homme est toujours responsable de ses actes. Le calife Ma'moun voulut en faire une doctrine officielle en 827, avec le dogme du "Coran créé". Devant l'opposition populaire, les deux furent abandonnés en 849.

*

*La conception stoïcienne du destin est encore largement la nôtre.*

Les Stoïciens soulignaient que si tout est lié dans le monde, cela ne revient pas à soutenir que, parce que tout événement est déterminé par des causes antécédentes, tout événement est ainsi tout entier déterminé. La rotation d'un cylindre, explique Chrysippe, tient à une cause antécédente (l'impulsion que le cylindre reçoit) mais a pour cause principale la forme du cylindre qui tient à l'agent lui-même. En poussant le cylindre, en d'autres termes, on ne lui donne pas la capacité de rouler. La cause principale d'un événement peut ainsi tenir à la spontanéité d'une nature, quoique cette dernière ne s'exerce jamais seule, c'est-à-dire ne s'exprime pas sans une cause antécédente. Par quoi tout paraît effectivement lié dans le monde[42].

*Cette conception du cours des choses est en fait assez largement la nôtre, nous qui disons volontiers que la chance n'est rien si on ne sait la saisir. La coïncidence d'une capacité particulière et du cours des événements qui permet de la révéler, telle est couramment notre explication des destinées exceptionnelles. En quoi, à la différence des Stoïciens, nous négligeons cependant de reconnaître combien notre vision courante du monde est finaliste et même providentielle, admettant de mystérieuses et opportunes coïncidences*.

---

[40] Voir G. Dumézil *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1966, p. 612.
[41] Voir les textes d'al Bayhaqi (XI° siècle) et al Quachani (XIV° siècle) in *Traités sur la prédestination et le libre arbitre*, trad. fr. Paris, Ed. Iqra, 1997. Voir H. Ringgren *Studies in Arabian fatalism*, Uppsala Universitets arsskrift, 1955.
[42] Voir E. Bréhier *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, 1910, rééd. Paris, Vrin, 1951, p. 191 et sq.

C'est sur ce point, en tous cas, que la conception stoïcienne pouvait le plus facilement être prise en défaut. Car la spontanéité individuelle que reconnaissaient les Stoïciens paraissait être par trop la simple expression d'une nature conduite par des circonstances extérieures et ne répondant pas proprement à l'opportunité d'une liberté. A les suivre, tout passe pour s'exprimer à son heure et chacun n'être sollicité qu'en fonction de sa nature. Seulement, une pierre est-elle libre parce qu'elle tombe d'elle-même vers le bas ? demande Alexandre d'Aphrodise. Notre liberté doit encore nous permettre d'inverser la tendance que nous recevons de notre nature. De là, un exemple souvent repris par les critiques de la conception stoïcienne du destin : à l'examen de ses traits, le physionomiste Zopyre concluait, un jour qu'il passait par Athènes, que Socrate était un homme stupide et adonné aux femmes, en quoi il souleva l'hilarité. Mais Socrate reconnut qu'il avait raison ; que sa nature était bien telle et qu'il ne devait qu'à sa volonté de l'avoir domptée.

Carnéade, ainsi, à l'avis duquel se range Cicéron, reconnaissait que si rien n'arrive sans cause, tout n'arrive pas selon des causes antécédentes. La volonté notamment n'a pas de causes extérieures. Tout, dès lors, n'est pas prévisible. Apollon lui-même n'aurait pu faire aucune prédiction quant à ce qu'allait faire Œdipe, soutenait Carnéade (*Du destin*, XIV). Les devins ne peuvent prédire les détails, affirme de même Alexandre d'Aphrodise. La divinisation ne porte que sur le probable, l'éventuel et la prescience des dieux est limitée. L'ordre de la nature n'est pas nécessaire, au sens où tout ce qui ne suivrait pas cet ordre relèverait d'une contradiction. Il n'est que probable. C'est un ordre qui ne suit que ce qui arrive le plus souvent – un ordre de convenances.

En quoi, comme il arrive souvent dans les controverses, les parties opposées n'étaient pas loin de soutenir la même chose en des termes différents, de sorte que l'enjeu du débat ne tenait guère à ce qu'on disputait effectivement !

*Le destin répond à un idéal de grandeur et non de liberté.*

Les Stoïciens avaient découvert l'idée de destin individuel. L'idée que la Providence qui dirige le monde nous a fait tels que nous sommes. De sorte que s'opposer à ce destin, pour le seul plaisir d'exercer une liberté stérile de refus, aurait été sottise à leurs yeux. En quoi les Stoïciens ne niaient nullement nos capacités d'initiative – au contraire, toute leur morale est fondée sur la capacité à demeurer maître de soi quelles que soient les circonstances ! Mais dès lors qu'une Providence gouverne le monde, notre liberté ne peut trouver meilleur emploi qu'à

la reconnaître et à s'y plier. Et, finalement, Alexandre d'Aphrodise ne disait rien de très différent.

Certes, si notre liberté est réelle, elle doit avoir pour première vertu d'être capable de vaincre le cours des choses. Mais cela, non pas pour faire ce qu'il lui plaît mais pour se rallier d'elle-même à la raison. Pour Alexandre d'Aphrodise, on l'a noté, l'action libre, ainsi qu'il l'exprime dans son *De anima liber alter*, est une initiative violente qui nous remet sous la loi de la raison[43]. En somme, Alexandre et d'autres insistaient sur la liberté, comme les Stoïciens, qui la jugeaient néanmoins inséparable d'un destin individuel, qu'ils furent les premiers à conceptualiser. Pour eux, en effet, qui affirmaient qu'à travers la reconnaissance de notre destin nous avons la possibilité d'être le plus proprement nous-mêmes, il s'agissait non pas tant d'affirmer notre liberté que notre *grandeur*. En quoi ils rejoignaient semble-t-il une perception commune dans l'Antiquité. Pour les Grecs, Achille était grand non pas tant par ses exploits que parce qu'il était parti pour Troie en sachant qu'il allait y mourir. En l'acceptant, il s'était élevé au-dessus de son destin. Et tel était encore Œdipe.

***Œdipe.***

Lorsque commence *Œdipe-roi* de Sophocle (430-420 av. JC[44]), a-t-on noté, le destin a fait son œuvre et tout ce qui se produit au cours de la pièce, dès lors, est libre. C'est librement qu'Œdipe se crève les yeux, dit-on[45]. "Je suis innocent. Ma volonté jamais ne fut avec mes crimes ! J'ai vaincu le destin", s'écrie même Œdipe à la fin de l'opéra de Georges Enesco (*Œdipe*, 1936, acte V). Un tel idéal de liberté souveraine, d'affranchissement par rapport au cours du monde, cependant, n'a sans doute rien à voir avec une tragédie comme celle d'Œdipe qui enjoint à l'homme d'être grand, c'est-à-dire d'assumer son destin et nullement de prouver sa liberté.

« Tu es noble, on le voit, seul le sort t'es contraire », fait dire Sophocle à Œdipe (*Œdipe à Colone*, 406 av. JC, 406[46]). Le héros tragique assume sa part. Loin d'imputer son destin à une puissance extérieure, il le porte jusqu'au châtiment en le reconnaissant pour sien. Œdipe se châtie lui-même ainsi, alors même qu'il est suprêmement innocent. Il est comme fier et jaloux d'une faute qu'il n'a ni prévue ni voulue. Ce n'est pas là l'effet d'un orgueil absurde, encore moins une revendication de liberté, comme les modernes le comprendront trop volontiers - ainsi Schelling dans ses *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* (1795, IX[47]). Cela relève d'*un idéal de magnanimité* qui, chez les Grecs, s'entendait tant de la capacité du héros à affronter vaillamment

[43] Cité par O. Hamelin *Le système d'Aristote*, 1905, rééd. Paris, Alcan, 1920, p. 391 note 1.
[44] trad. fr. Paris, Folio Gallimard, 1973.
[45] Voir M. Conche *op. cit.*, p. 72.
[46] Sophocle *Tragédies*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1973.
[47] trad. fr. Paris, Aubier, 1950.

son destin que de la sérénité du sage face à l'adversité du sort[48]. Hölderlin a deviné cela, qui écrit que seul celui qui est totalement, pleinement lui-même échappe au destin. Mais tels étaient bien les héros, au sens antique et non seulement, comme le croit Hölderlin, les dieux et les nourrissons qui dorment (*Hypérion*, 1797, p. 57 & p. 220[49]).

D'une certaine façon, *la conception stoïcienne du destin individuel n'est que la généralisation de cette magnanimité communément limitée aux héros. Généralisation fondée sur l'affirmation d'une providence gouvernant le monde et invitant chacun à reconnaître que son inscription dans le monde n'est pas fortuite*. Comme si les dieux veillaient sur lui.

Au sens antique, la dignité de l'homme ne se trouvait pas dans la capacité à s'opposer au monde mais dans le courage mis à le supporter. On en rencontre un parfait écho dans le Japon rural ancien avec la *Chanson de Narayama* et la figure d'une mère déterminée à se plier à la coutume voulant que, passé un certain âge, les vieillards se rendent au sommet d'une montagne pour y mourir, faisant ainsi place aux nouveau-nés dans un monde où la menace de la faim était omniprésente[50].

L'homme qui résiste à la nécessité est vil. Celui qui lutte contre les dieux est courageux mais insensé, dit Mégara, la femme d'Héraclès, dans l'*Héraclès furieux* (424 av. JC[51]) d'Euripide. Se soumettre au destin était collaborer à la Providence des dieux. Pour les Stoïciens, ce sera en fait là l'occasion de s'égaler à eux. A travers la raison, que les hommes et les dieux ont en partage, la conscience individuelle doit devenir universelle, souligne Epictète (*Entretiens*, vers 130 ap. JC, I, XII, 26[52]). En regard, s'opposer au monde qu'une Providence gouverne serait folie, volonté de chaos, *hubris*[53].

L'*hubris* (« excès », « outrance »), écrit un historien, représentait une notion aussi importante que vague dans la mentalité grecque, une notion selon laquelle chaque homme doit tenir compte de certaines limites naturelles, encore qu'imprécises, qu'il ne saurait franchir sans commettre des actes qui dépassent ses capacités et constituent une violation de l'humanité[54]. Les dieux sont les premiers à détester la démesure, lit-on dans les

[48] Voir R-A. Gauthier *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, Vrin, 1951.
[49] trad. fr. Paris, Gallimard, 1973.
[50] Deux films ont illustré cette histoire d'une mère magnanime dans l'acceptation de son destin : K. Kinoshita *La ballade de Narayama*, 1958 & S. Imamura *La ballade de Narayama*, 1983.
[51] trad. fr. Paris, GF Flammarion, 1966.
[52] in *Les Stoïciens*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1962.
[53] Voir J. Rudhardt *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce antique*, Paris, Picard, 1992, p. 105.
[54] Voir P. Ducellier *Le drame de Byzance*, 1976, Paris, Pluriel/Hachette, 1997 & L. Gernet *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, 1917, Paris, A. Michel, 2001, Chap. préliminaire et II, chap. I.

*Trachiniennes*[55]. On nommait *himeros*, en ce sens, le désir démesuré et l'incapacité à se satisfaire des choses présentes.

Dès lors que s'affirma l'Empire romain, explique un auteur, les lois qui s'imposaient aux hommes ne dépendaient plus d'eux, comme auparavant au sein de la Cité. Il fallut chercher en soi une liberté intérieure. L'idéal fut alors de se suffire, de n'avoir besoin que de soi-même pour être heureux. Le sage dut être *autexousios* : ne dépendant que de lui-même. Et cette vie sans maître (*adespotos*) reposait d'abord sur la conquête d'une égalité d'âme, d'une sérénité qui était grandeur[56]. La vertu de longanimité arabe, le *hilm*, capacité à porter d'un cœur égal le bonheur ou le malheur, en conservera l'esprit.

*

**4. 2. 6.**

*Amor fati : deviens ce que tu es.*

La magnanimité exige que, quelle que soit son issue, le destin soit souverainement *aimable*. C'est alors que la grandeur personnelle atteint son plus haut point. Et tel sera le sens de l'*amor fati* que développeront les Stoïciens. "N'essaie pas que ce qui arrive, arrive comme tu veux, mais veux ce qui arrive comme il arrive et tu couleras des jours heureux", déclare Epictète (*Manuel*, vers 130 ap. JC, VIII)[57]. Et Marc-Aurèle : "le propre de l'homme de bien est d'accueillir les événements et tout ce qui lui vient du destin ; le but de la vie étant de s'accorder, sans y être contraint, avec sa destinée" (*Pensées*, III, 16) ; "contribue volontairement à l'œuvre de Clotho" (IV, 34).

S'accorder avec le destin se résume à l'injonction : "deviens ce que tu es". Cela tient à la reconnaissance pleine et entière de notre être dans le monde[58]. L'expression "*amor fati*" n'est nullement des Stoïciens cependant mais de Nietzsche (voir notamment *Le gai savoir*, 1882, § 276[59] & *Ecce homo*, posthume 1908, Pourquoi je suis si avisé, 10[60]). Ne pas supporter l'inéluctable mais l'aimer, ne rien vouloir d'autre que ce qui est, tel est l'*amor fati* nietzschéen, lié au thème de "l'éternel retour" (voir 1. 11. 12.) et qui conduit à se vouer au

[55] Sophocle *Tragédies*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1973.
[56] Voir A-J. Festugière *Epicure et ses dieux*, Paris, PUF, 1946.
[57] Selon certains commentateurs, néanmoins, Epictète aurait en fait renoncé au fatalisme stoïcien, voir Dom D. Amand *op. cit.*, p. 21 note.
[58] Voir P. Hadot *La citadelle intérieure*, Paris, Fayard, 1992, chap. VII.
[59] trad. fr. Paris, Gallimard, 1950.
[60] trad. fr. Paris, Gallimard, 1974.

monde non pas du fait de la Providence qui le gouverne mais pour lui-même, par-delà le bien et le mal, jusque dans sa cruauté aveugle.

*La grande imbécillité cosmique.*

Au contraire des Stoïciens, Nietzsche n'invoque en effet aucune grande direction du monde mais affirme que celui-ci est livré au hasard, qu'il est dépourvu de toute finalité globale. Il parle de la grande imbécillité cosmique. L'acte de grandeur culmine ainsi dans un acquiescement qui est sans justification possible et représente à ce titre la suprême épreuve. De l'idéal stoïcien, Nietzsche ne garde en quelque sorte que la grandeur, parvenant ainsi à un héroïsme de la volonté aussi grandiose qu'absurde – et même passablement idiot, tant un monde de purs événements aléatoires n'a plus rien d'un monde ; la bête traquée qui parvient à y survivre en est le seul héros possible. Mais c'est encore trop dire car un non-sens universel n'est rien. C'est une expression dénuée de sens.

S'il revient à affirmer qu'il faut se libérer du monde car tout en lui est souffrance, l'enseignement bouddhique est fondé sur un semblable paralogisme : si tout est souffrance, il n'y a plus de souffrance car celle-ci n'a plus de mesure. De fait, qu'il doive être enseigné infirme ce que cet enseignement même affirme ! Mais sans doute suit-on ici, comme chez Nietzsche, une logique de grandeur face aux déceptions qu'inflige le monde (la *dukkha* bouddhiste n'exprime pas une souffrance corporelle mais un état d'insatisfaction et de mélancolie que produit le désir dans un monde sans cesse changeant). Une grandeur que seul un saint peut néanmoins atteindre – ou un imbécile ! Une double conclusion que le bouddhisme chan ou zen a d'ailleurs toujours reconnue.

Poussée jusqu'à l'absurde, la conception nietzschéenne du destin est toute littéraire. Autre était la logique stoïcienne, qui posait que notre dignité réclame la complicité du monde. Car moins on reconnaît l'intelligence divine qui gouverne le monde et plus le destin nous enserre et nous pèse, écrira finalement Boèce dans sa *Consolation de la philosophie* (VI° siècle[61]).

Cet ouvrage, que Boèce composa dans sa prison en attendant d'être exécuté, eut une importante postérité. On a conservé un résumé qu'en fit Leibniz. Casanova le lit aux Plombs. Paraphrasé au XIV° siècle par Pétrarque dans son *Contre la bonne et la mauvaise fortune*[62], il sera un livre de chevet à la Renaissance, après avoir été l'une des principales sources du platonisme médiéval. C'est alors que reviendra l'image de la roue de la Fortune. L'Eglise, jusque-là, avait réussi à prescrire l'emploi même du mot[63].

*

[61] trad. fr. Paris, Rivages, 1989.
[62] trad. fr. Paris, Rivages, 2001.
[63] Voir P. Courcelle *La consolation de philosophie dans la tradition littéraire*, Paris, Etudes augustiniennes,

*Boèce.*

Il peut sembler que Boèce ne traite du destin que dans la perspective de la Providence au sens stoïcien, de la raison divine « qui réside dans le principe suprême de toute chose et ordonne l'univers », comme il l'écrit. Le destin pour Boèce est en effet le déploiement dans le temps de la Providence, laquelle marque l'unité de l'ordre temporel dans la perspective de l'intelligence divine. Le monde a son Ordonnateur ainsi. Or cet Ordonnateur est bon et nous pouvons donc être convaincus que tout s'accomplit en bonne règle.

Seulement, un tel optimisme attaché à l'idée de destin n'est plus celui des Stoïciens. Boèce, en effet, n'affirme pas comme eux que chaque chose, même la plus injuste, trouve sa justification par rapport à d'autres et en regard d'une sorte de mise de balance des biens et des maux dans le monde – "tu as ajusté en un tout harmonieux les biens et les maux", déclare Cléanthe dans son *Hymne à Zeus* (voir également Marc-Aurèle *Pensées*, V, 8). Au sens chrétien, Boèce souligne plus proprement que chaque chose *finira* par rencontrer son destin. Elle *trouvera* sa vérité lorsque le plan de la Providence, enfin, sera dévoilé. Par rapport aux conceptions antiques, le changement de perspective est sensible. *Le destin est histoire*. Il est temps, tourné vers l'avènement d'une vérité de la fin des temps.

La raison cosmique, pour les Stoïciens, avait comme par avance défini tous les arrangements possibles entre les êtres, dont le destin individuel, ainsi, était déjà tout tracé et pouvait être discerné dans la disposition des choses présentes. *Au sens moderne*, au contraire, *connaître le destin suppose de se projeter dans le futur*. Notre destin ne se dévoilera qu'avec notre fin, quand nous verrons enfin intégralement ce que nous avons réussi à être. Ainsi du Dieu de Leibniz choisissant le meilleur des mondes possibles en ayant vu toutes les conséquences de ses choix (*La cause de Dieu défendue par la conciliation de sa justice avec ses autres perfections et toutes ses actions*, 1710[64]).

*Conceptions modernes du destin. Le christianisme.*

Si Boèce affirme que le véritable bonheur en ce monde tient à l'indépendance (III, 17), cette dernière ne représente cependant nullement la possibilité d'une liberté d'indifférence mais revient à accepter le destin. Le monde, en effet, est conduit par une Providence. Et celle-ci le conduit directement. En mars 1277, l'évêque de Paris Etienne Tempier condamnera (peut-être sur la requête du pape Jean XXI), la thèse posant que le destin, la disposition de

---

1967.

[64] in *Opuscules philosophiques choisis*, Paris, Vrin, 1978.

l'univers, ne procède pas immédiatement de la Providence mais par la médiation du mouvement des corps supérieurs et que les corps inférieurs sont capables de s'opposer à lui[65].

Dès lors, la véritable liberté ne peut que correspondre à une adhésion pleine et entière au monde. Nous sommes libres en tant que nous suivons la *perfection* de notre nature, dira encore en ce sens Leibniz, car reconnaître notre destin ne revient pas seulement à admettre la finitude de cette nature mais également à en sentir la nécessité – le fait qu'elle devait être et a été comme choisie.

Pour autant, le sens du destin n'est pas celui d'un déterminisme. Il n'est rien de nécessaire dans le monde, affirme Leibniz. Tout tend au plus probable et nous-mêmes suivons le parti où nous avons le plus d'inclination. A ce titre, souligne Leibniz, nous pouvons bien être esclaves si nous nous plions à nos passions et impulsions indélibérées, dont la réalisation, conçoit-on pourtant couramment, témoignerait pour notre liberté. Car nos passions, mobilisant moins les perfections de notre nature, sont ce par quoi nous sommes les plus contingents, les plus soumis à l'arbitraire, les moins nous-mêmes en un mot (*Conversation sur la liberté et le destin*, 1703[66]).

*

*Leibniz.*

Notre destin est en définitive de faire ce qui compte à nos yeux, voici en substance ce que soutient Leibniz. Faire ce qui compte à nos yeux, non parce que nous serions comme pilotés pour le faire mais parce que le monde ne dépend pas de nous et nous offre donc le choix de faire ceci ou cela. Parce que le monde ne se fait pas sans nous et parce que nos actions n'ont véritablement de sens qu'en considération du monde dans son ensemble et non seulement par rapport à nos intentions. Notre destin n'est que ce que le monde retient de ce que nous sommes à même d'y faire, qui peut trouver un sens – qui trouve finalement un sens – par rapport à l'ensemble de son cours. Notre destin marque ainsi ce que nous pouvons faire face à ce qui n'est pas nous et, plus encore, ce qu'il nous semble que nous devons faire. En quoi nous sommes libres mais non pas maitres de notre destin. En quoi, loin d'annuler notre liberté, le destin la réclame et la fonde, en ce qu'il donne un sens à nos actions. Si nos actions étaient comme guidées extérieurement à nous, nous n'aurions pas de destin car nos actions seraient sans cohérence à nos propres yeux. Nous n'en saisirions pas le sens. Ainsi, certains personnages historiques, ne pouvant saisir la portée réelle et les conséquences de leurs

[65] Voir A. De Libera *Raison et foi*, Paris, Seuil, 2003, p. 152 et sq.

décisions, se seront largement trompés quant au sens de leurs actions et quant à leur destin historique.

Réciproquement, on peut concevoir que des êtres libres n'arrivent pas à pleinement exister dans le monde, n'ayant pas l'occasion d'y prendre d'initiatives ou voyant celles-ci être ignorées ou échouer. Ces êtres pourront croire que, contre eux, le destin s'acharne ou leur est contraire, quoiqu'en fait ils manquent plutôt d'un destin. Par définition, si nous sommes libres, nos actions n'ont pas de nécessité dans le monde. Elles peuvent échouer et nos désirs être ainsi contrariés. Nous n'avons pas de destin alors - lequel marque, nous l'avons vu, que nous existons dans le monde. Subissant ce dernier, sans prise sur le cours des événements, nous sommes, sans destin, soumis à sa contingence. Dieu, dès lors, pour Leibniz, ne commande pas la marche des événements dans le monde. Dieu est la destination finale du monde. En quoi il a rendu le monde possible. En quoi il lui a permis d'être le meilleur des mondes possibles.

De nos jours, une telle expression parait presque scandaleuse car elle semble excuser toutes les souffrances du monde. Il n'en est rien cependant et, sans pouvoir ici expliciter cette déterminante conception leibnizienne, remarquons simplement que si nous ne pensions pas que notre monde est le meilleur des mondes *possibles* nous n'agirions pas pour le rendre meilleur. Nous ne réclamerions pas que nos actions y aient un sens. En effet, si le monde ne peut être amélioré dans son ensemble, c'est-à-dire, au-delà de nous-mêmes, pour d'autres que nous et si nous ne pouvons y agir en visant le mieux, alors il faut accepter que, n'ayant de sens qu'à nos yeux, nos actions y soient vaines et indifférentes, ce qui est incohérent et nous condamne à ne rien faire.

Tout ceci étant posé, voyons plus précisément comment Leibniz en arrive à ce renversement complet de l'idée de destin.

*

Dieu a prévu tous les événements futurs mais nous péchons pourtant sans nécessité, de notre propre faute, posait saint Augustin (*Le libre arbitre*, III, 4 et sq.[67]). Pour Leibniz, de même, il n'y a pas de destin qui s'impose par avance à nous au sens où il contraindrait nos actions et, réciproquement, notre volonté libre ne nous empêche pas non plus d'avoir un destin, de compter dans la perspective du monde, car le monde a été choisi en fonction de

[66] in *Principes de la nature et de la grâce*, Paris, Garnier-Flammarion, 1996.

nous, *de ce que nous allons faire*. Nos prières ainsi ne sont pas inutiles car celles que nous allons faire ont peut-être fait fléchir Dieu, écrit Leibniz (*Essais de Théodicée*, 1710, I, § 58[68]).

Si la préscience divine connaît l'avenir, prier est inutile, disaient certains hérétiques à l'époque d'Origène (III° siècle). Prier pour changer la volonté divine est aussi absurde que de prier pour que le soleil se lève. A quoi Origène répondit que le soleil et les autres astres possèdent le libre arbitre. Mais tandis que nous autres mortels nous pouvons aisément sortir de la droite voie, les astres ne peuvent pas se laisser influencer par des choses étrangères. Leurs révolutions sont le fruit d'une décision immuable de leur libre arbitre, de sorte qu'en toute rigueur elles pourraient ne pas être[69].

Pour Augustin, Dieu connaît le futur et celui-ci est donc nécessaire. Mais c'est une nécessité sans contrainte (elle n'est pas causale, elle ne se substitue pas à celle de nos actes), qui ne s'oppose pas à notre libre-arbitre. Une action ne peut néanmoins être libre si elle apparaît nécessaire en quelque sens que ce soit, objectera Boèce. Dieu n'a donc pas au sens propre la science de ce qui se produira. Il ne fait que l'observer. La nécessité de ce qui se produira est non pas absolue mais conditionnelle – elle est nécessaire non en soi mais en tant que connue par Dieu[70]. Finalement, on admettra ainsi que ce qui est contingent en soi et pour nous peut-être nécessaire pour Dieu – voire même contingent pour lui également, comme le suggère Guillaume d'Ockham, en une démonstration qui n'est cependant pas très facile à suivre (*Traité sur la prédestination*, 1322 ?[71]). Une solution assez fragile que dénoncera comme telle Jean Duns Scot, pour placer la source de toute contingence dans la volonté divine elle-même – au point alors de sacrifier, sembla-t-il, la liberté humaine[72].

Ces débats paraissent étranges dans la mesure où ils réfèrent nos actions directement à Dieu, comme si le monde dans lequel ces actions s'insèrent ne comptait pas. Quel sens pourrait néanmoins avoir notre liberté face à Dieu ? Nous pouvons sentir que nous avons été infailliblement, inévitablement conduits à faire quelque chose. Mais cela tient-il directement à Dieu ou au cours du monde ? Nous ne sommes libres que par rapport au monde, dans la mesure même où celui-ci nous ignore. Dans la mesure où nos actions peuvent n'y être d'aucune conséquence. Dans la mesure également où nos actes peuvent lui donner un sens et nous-mêmes trouver un destin ainsi, à nos yeux et à ceux des autres. Que Dieu connaisse ou non par avance le résultat de nos actions ne change rien pour nous. De sorte que l'on peut prier, sans incohérence, pour que nos actions réussissent. Comme une manière d'en soupeser les chances, d'en mettre à l'épreuve le sens. Ce qui serait incohérent, en revanche, serait effectivement de prier en croyant que nous sommes totalement pilotés dans nos actes.

Tout est libre pour Leibniz et si Dieu a choisi un monde qui en tient compte, c'est qu'il ne faut pas concevoir une intervention divine dans le monde. D'une chose que nous avons voulu faire ou qu'il nous semble nécessaire d'avoir faite, nous dirons que nous devions la faire ou que nous n'aurions pas voulu faire autrement – tel est le destin, au sens leibnizien. Un acte libre et un choix durable, nécessaires à nos propres yeux. L'idée de destin exprime le

---

[67] in *Œuvres I*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1998.
[68] Paris, Garnier-Flammarion, 1969.
[69] Voir D. Genet *L'enseignement d'Origène sur la prière*, Cahors, Imp. Coueslant, 1909.
[70] Voir J. Marenbon *Le temps, l'éternité et la préscience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2005.
[71] trad. fr. Paris, Vrin, 2007.

fait que notre liberté aspire à la nécessité et que c'est à cette condition que le monde est à nos yeux le meilleur des mondes possibles. Un monde parfait ne pourrait être voulu et nous n'y serions pas libre, en effet, tandis qu'un monde résolument mauvais ignorerait notre liberté. *Si nous avons un destin, ce n'est donc pas que nous sommes prédéterminés, c'est que nous pouvons être nécessaires au monde. C'est que nous pouvons compter en son sein et y sommes appelés à y jouer un rôle. Si le monde a un sens, il réclame notre liberté. Notre destin, dès lors, est entre nos mains. Non pas au sens où nous serions parfaitement libres du cours de notre vie – il faudrait pour cela que nous soyons maitre du cours du monde - mais au sens où la nécessité que nous avons de décider du sens de nos actions fonde notre liberté. Notre destin est donc, en tous les sens du terme, de valoir dans le monde*. En quoi Leibniz invite au remplacement de l'idée de destin par celle de *destination*, qui pose la question de la finalité de l'homme par rapport à la perfection particulière de sa nature. Un thème qui pourra remplacer celui de destin dans la pensée moderne[73]. Le destin de l'homme est cela même qu'il peut et doit donc accomplir. Et cette destination réconcilie sa nature et sa liberté – cette dernière ne représentant pas la capacité effective que nous avons d'agir et de choisir *mais le devoir de le faire*.

Quoique peu aperçue, l'importance de cette conception de Leibniz par rapport à la réflexion morale de Kant ne saurait être négligée. On ne peut développer ce point ici mais il convient de souligner que la conception leibnizienne du destin tient déjà à l'axiome : "tu peux car tu dois".

Rien n'est prédéterminé et il n'y a pas de destin commandant nos actions. Nous pouvons avoir un destin parce que nos actions ne sont pas indifférentes. Parce qu'elles peuvent concourir à la formation du monde que nous voulons. Le monde est sans nécessité mais il est tout d'une pièce. Tout y est lié : tous les cheveux de notre sont comptés et aucune de nos actions n'est oublié. Or un tel agencement mondain ne produit pas une nécessité mais d'innombrables possibles entre lesquels il faut choisir – comme Dieu – en fonction de leur impact possible dans l'ensemble du monde. Plus on est sage, en ce sens, moins l'on a de volontés particulières.

Nous choisissons notre destin car celui-ci n'a de sens que parce que nous sommes seuls responsables de nos actions. Nul mieux que Leibniz, sans doute, n'a senti que *l'idée de destin va finalement à l'encontre de toute idée de déterminisme*. *Avoir un destin suppose que*

---

[72] Voir C. Michon *Préscience et liberté*, Paris, PUF, 2004.

[73] Voir par exemple P. Lamy *Le problème de la destinée*, Paris, PUF, 1947 ; R. Le Senne *La destinée personnelle*, Paris, Flammarion, 1951 ; ainsi que L. Lavelle *L'erreur de Narcisse*, Paris, Grasset, 1939, chap. VII, notamment sur la distinction destinée/vocation.

*nous puissions choisir, car l'idée de destin ne suit pas celle de cause mais celle de valeur*. Avoir un destin, c'est compter dans le monde. Notre destinée n'est pas la limite mais le complément de notre liberté, souligne Martin Buber (*Je et Tu*, 1923[74]). Les deux seuls donnent un sens à notre vie, à la lumière de laquelle notre destinée est reçue comme une grâce (p. 84). Dieu a besoin de toi, en effet, pour réaliser ce qui est le sens de ta vie. Ce sens n'est pas formulable. Il ne peut être manifesté que par notre vie même (p. 161).

S'il revient à dire que nos actes peuvent être prédits, le destin est une idée vaine, notait déjà Plotin, car s'il y a destin en ce sens, c'est que tout est lié dans l'univers - ainsi de l'astrologie, qui nous situe dans le prolongement des astres et de la translation du ciel, nous réduisant par là au rang d'une pierre subissant un mouvement, de sorte que nous n'avons plus d'individualité véritable dès lors et, par là même, plus de destin. Celui-ci ne représente qu'une idée contradictoire. Si le destin est tout ce qui ne dépend pas de nous, il ne nous concerne pas véritablement et n'est rien pour nous (« Du destin », *Ennéades*, 253-270 ap. JC, III, 1[75]. Voir également « De l'influence des astres » III, 3.). C'est pourquoi, encore une fois, on ne peut identifier destin et nature.

Dès lors, loin de pouvoir être connu par avance - la problématique de la divination disparaîtra assez largement des conceptions modernes du destin - le destin de chacun ne se laisse discerner qu'aux limites ultimes, puisqu'il est fait non tant de nos actes mêmes que de la détermination constante que nous avons su leur imprimer. A l'échelle individuelle, il n'est véritablement révélé qu'à l'heure de la mort. Notre destin n'est donc que l'injonction de nous choisir nous-mêmes, dans la marge étroite entre ce que nous sommes et ce que nous voulons être, qui définit ce que nous pouvons être.

L'idée de destin pouvait au départ nous paraître plutôt vague. Telle que développée à présent, elle se révèle singulièrement riche. Le destin pouvait être convoqué comme pour nous excuser d'être comme nous sommes. Il pose à présent crûment la question de notre responsabilité. Mais comment penser et assumer cette responsabilité du choix de nous-mêmes ? Comment choisir son destin ?

* *

*C) Le choix de soi.*

**4. 2. 7.**

[74] trad. fr. Paris, Aubier, 1969.

*Quête de soi.*

Il est difficile de saisir sa propre identité sans se projeter dans l'éternité, sans nier sa propre mobilité, son propre changement dans le temps, note Jean Guitton (*L'existence temporelle*, 1949, p. 172 et sq.[76]). Il nous semble que, si nous existons, nous existons une fois pour toutes. De fait, quand on examine la vie d'un homme, on ne peut manquer d'être frappé de sa ressemblance avec elle-même dans ses différentes phases, souligne Jean Guitton ; comme s'il s'agissait d'un même thème repris sous des aspects variés.

Plus encore, poursuit J. Guitton, on ne peut manquer d'être frappé de la ressemblance entre notre sort et l'élément le plus secret de notre caractère. Certes, nous tendons de nous-mêmes et sans doute à notre insu à reconstituer des situations qui aident nos instincts à se manifester. Il n'en reste pas moins qu'une existence singulière semble former comme un tout organique, jusque dans les aléas qu'elle aura rencontrés sur sa route.

La vie nous fait mais nous la faisons nôtre. Nous venons de voir, avec Leibniz, que là est sans doute la véritable idée du destin. Mais même en ignorant cette réflexion, immédiatement le destin se laisse appréhender comme la trame d'une secrète correspondance du moi et du monde. Il correspond à la saisie de notre individualité dans la perspective du monde. Le destin n'est que ce pressentiment et ne parvient guère de lui-même à plus de clarté. Il n'est pas un concept. *Il est une intuition et non une explication de Soi*. Sans doute est-ce là pourquoi la musique permet mieux que tout autre art d'en convoquer le sens.

*Discernement musical.*

Mais en musique, le destin est d'abord accablant, comme une puissance irrémédiable face à laquelle il n'est que la résignation. Comme une force fatale bridant nos élans et nos aspirations et nous condamnant, dès lors que nous en prenons conscience, à une tristesse sans issue dont témoigne musicalement le dernier mouvement de la *Sixième symphonie* (1893. *Adagio lamentoso*) de Tchaïkovski ; dont on sait qu'il fut hanté par l'idée de destin, depuis son poème symphonique *Fatum* (1869), jusqu'à ses trois dernières symphonies (et quoiqu'on ait pu dire que cela ne dépassait guère chez lui le niveau d'une philosophie de collégien). De nombreux morceaux de Schubert, comme le fameux Andante du *Trio op. 100* (1827), illustrent aussi bien ce sentiment que la vie n'est qu'une longue marche accablée vers l'inéluctable.

---

[75] trad. fr. en 7 volumes Paris, Les Belles Lettres, 1924-1989.
[76] Paris, Aubier, 1949.

Pourtant, que son destin soit tout tracé et que l'individu ne fasse jamais que devenir ce qu'il a toujours été n'ôte rien à la consistance de son individualité, au contraire. Cela fonde celle-ci. *Pour s'affirmer face au monde, le soi doit être porté par une nécessité qui le déborde*. Le destin ne nous condamne jamais qu'à nous-mêmes. Il nous fait porter, nous l'avons vu, la responsabilité de nous-mêmes. Notre part dès lors peut être malheureuse mais, en la revendiquant, nous trouvons l'occasion d'être pleinement nous-mêmes. Le destin est alors ce qui nous convoque solennellement, nous, à l'instar du très célèbre thème de la *Cinquième symphonie* (1808) de Beethoven auquel on l'a constamment identifié.

Au point qu'Alexander Glazounov puisse le citer comme une sorte de thème générique dans son *Chant du destin* (1907).

Manquer de voir tout ceci revient à s'interdire de comprendre pourquoi l'homme se montre tellement anxieux de décrypter non seulement son destin mais encore tous les signes qui pourraient le prévenir de son propre être. En interrogeant la Fortune, le destin, il ne s'agit pas tant de connaître l'avenir que de savoir sous quelle forme nous existons véritablement. *A l'âge moderne, le destin rend compte de notre être plus encore que de nos actes*. La question du destin est surtout posée à travers le constat d'une mystérieuse correspondance entre les circonstances qui enclenchent nos actes et notre personnalité, sans qu'aucune prééminence ne puisse être donnée aux uns ou à l'autre. Or cette lecture destinale de notre vie ne peut relever de simples concepts mais réclame une appréhension toute *esthétique*, souligne Arthur Schopenhauer (*Spéculation transcendante sur l'intentionnalité apparente dans le destin de l'individu*, 1851[77]). Et sans doute une musique peut-elle en effet nous faire saisir bien plus vivement qu'une réflexion que chacun, comme affirme Schopenhauer, est comme précédé par le choix qu'il a fait de lui-même. Un choix transcendant, dont l'idée renvoie à différentes représentations et d'abord à Platon.

*

*Une question de choix individuel.*

Dans sa *République* (385/370 av. JC, X, III[78]), Platon rapporte l'aventure d'Er, un soldat donné pour mort au combat et qui a passé quelques jours dans l'Hadès avant de revenir à la vie. Er rapporte qu'il a assisté dans l'au-delà au choix de leur existence future par les

[77] trad. fr. in *Le sens du destin*, Paris, Vrin, 1988.
[78] *Œuvres complètes I*, trad. fr. en 2 volumes, Paris, Pléiade Gallimard, 1950.

âmes, c'est-à-dire au choix de leur réincarnation sous une forme animale ou humaine et selon tel ou tel destin. Ainsi, le sort terrestre de chacun ne relève aucunement des dieux mais bien de son âme même, selon un choix transcendant, intemporel, dont elle n'aura néanmoins pas souvenir ici-bas. L'homme porte la responsabilité de son propre destin. C'est là une manière mythique de dire que chacun fait son propre destin – qu'illustre particulièrement l'idée de réincarnation.

*La réincarnation.*

L'idée de métempsycose auquel le mythe d'Er renvoie paraît avoir été assez courante chez les Grecs à partir du VI° siècle av. JC. Elle fut notamment défendue par les Pythagoriciens, auxquels Platon l'emprunte sans doute. Pour certains, cette idée aurait eu un développement autochtone en Grèce. Elle semble cependant n'apparaître qu'assez tardivement. Hérodote lui donnait une origine égyptienne, pays où elle ne semble néanmoins pas s'être beaucoup développée. De sorte que l'on peut envisager, à travers Perses ou Egyptiens, une influence des doctrines hindouistes, celle notamment dite du *samsara* ou "écoulement circulaire", à laquelle songe également Schopenhauer et que l'on connaît de nos jours à travers l'idée de *karman*.

***Le Karman***

*Le samsara.*

Selon une doctrine dite du *samsara* qui traverse le bouddhisme, le jaïnisme et l'hindouisme et dont on a pu situer l'origine dans la culture chamanique d'Asie centrale, tous les êtres, y compris les dieux, sont engagés dans un cycle incessant de naissances et de morts, de sorte que le caractère plus ou moins heureux de leur vie présente n'est que l'effet d'un *karma* (il faudrait plutôt dire *karman*) propre à chacun (bien qu'historiquement l'imputation ait été collective avant de devenir individuelle) et qui, par-delà leurs successives incarnations, représente comme une tendance globale de tous leurs actes[79]. Ainsi, si l'on souffre aujourd'hui, cela fait suite aux actions de nos vies précédentes, quoiqu'il ne s'agisse pas là d'une punition, ce qui est assez souvent mal compris[80].

*

[79] Voir A. Nayak *Les deux roues du chariot* in C. Chalier (Dir) *Le destin. Défi et consentement*, Paris, Ed. Autrement, 1997.

[80] Voir par exemple J-L. Borgès & A. Jurado *Qu'est-ce que le bouddhisme ?*, 1976, trad. fr. Paris, Idées Gallimard, 1979, p. 56 et sq.

A l'origine, dans le brahmanisme, le *karman* désignait l'action rituelle correctement accomplie et, par extension, la soumission aux rites et aux formules sacrées connues des seuls brahmanes. Dans la *Bhagavadgita*, le dieu Krsna enseigne ainsi au prince Arjuna qu'il n'est pas nécessaire, pour être délivré des malheurs de la vie, de renoncer au monde et aux actes mais d'accomplir le devoir de caste avec dévotion (*bhakti*). C'était là autant de bonnes actions dont on vint à considérer qu'elles influaient sur notre destin ultérieur. Dans un roman chinois contemporain, un homme cède à un autre une grosse somme d'argent sans raison apparente. « Sans doute, dans une vie antérieure, avait-il contracté envers lui une dette » (Jia Pingwa *Le village englouti*, 1996[81]).

On conçut que six destinées ou conditions d'existence sont possibles au total, depuis l'existence au sein des enfers jusqu'à l'existence des dieux. L'humanité représente la quatrième de ces destinées et la meilleure puisqu'elle offre seule la possibilité d'échapper au *samsara*. Mais tous les hommes en sont-ils capables ? Certains le nieront, affirmant qu'il existe un enfer éternel pour accueillir les plus mauvais – les plus nombreux[82].

*La seule liberté est de s'abstenir d'être.*

Ce qui se poursuit d'une vie à l'autre est seulement une continuité d'être - le sens de *karman* est celui "d'activité", étendu aux intentions et aux pensées - une sorte de force vive liée à l'être de chacun et qui ne s'éteint jamais, sinon avec l'épuisement des passions[83]. Ainsi, si nous sommes tournés vers les actes violents, nous trouverons un destin qui prolonge cette tendance. Un destin qui aura toutes les chances d'être bestial, brutal.

Bien et mal ne sont donc pas définis moralement. Ils tiennent tout entiers aux effets d'une nature, de sorte que leurs concepts ne semblent pas même encore véritablement aperçus. Et cela signifie également que tous les êtres ensemble ne forment qu'une seule et même réalité. Leur transmigration les confond dans l'éternité des temps. Parce que n'importe quel être - un animal par exemple - a pu être ou pourrait être moi, je suis tout être. A travers la doctrine du *samsara*, l'Inde découvrit la compassion, le respect que l'on doit à toute forme d'être vivant (voir 3. 2. II.).

L'attitude orientale à l'égard des malades et des pauvres est pourtant d'une indifférence notoire, soulignait Arthur Koestler (*Le lotus et le robot*, 1960[84]). Pour Max Weber, la doctrine du karman, qui correspondait selon lui à la rationalisation de représentations animistes, était surtout une très efficace idéologie pour maintenir l'ordre social dans une société de castes excessivement hiérarchisée. Selon cette doctrine, en effet, il ne sert à rien de se révolter. Il convient d'obéir avant tout à ses devoirs de caste (*Economie et société I*, posthume 1956 & 1967, pp. 540-541[85]).

L'idée de transmigration, note René Grousset, ne semble pas avoir été apportée par la pensée védique – elle n'apparaît notamment pas dans le Rig-Vêda (1 000 av. JC) - mais semble lui avoir été comme imposée par des croyances populaires plus anciennes qu'elle rencontra en se diffusant.

[81] trad. fr. Paris, Stock, 2000.
[82] Voir (collectif) *Histoire de la philosophie I*, Paris, Pléiade Gallimard, 1969, Philosophies de l'Inde, pp. 232-233.
[83] Voir D. Gira *Comprendre le bouddhisme*, Paris, Centurion, 1989, p. 20 et sq. & pp. 53-54.
[84] trad. fr. Paris, Calmann-Lévy, 1961.
[85] trad. fr. Paris, Plon, 1971.

Et, d'une certaine façon, tant le brahmanisme que le bouddhisme voudront échapper aux conséquences de ce dogme aussi inébranlable que révoltant, sans jamais parvenir à en remettre en cause les postulats (*Bilan de l'histoire*, 1946, p. 123 et sq.[86]).

*

Tout ce que nous faisons est de conséquences infinies. Nous ne sommes pas soumis au destin mais portons l'entière responsabilité, moins de nos actes que de notre être, de naissance en naissance. Le théâtre indien, ainsi, ignore le tragique du théâtre grec : l'homme ne s'oppose pas aux dieux[87]. Il ne peut s'en prendre qu'à lui-même. Notre destin est en chaque être et aller contre son destin, dès lors, ne consiste pas à exercer une liberté mais à éviter toute action susceptible de produire une conséquence néfaste ; jusqu'à la non-violence ou plutôt la non-intention de nuire (*ahimsa*), particulièrement développée dans le jaïnisme, qui interdit de tuer jusqu'au moindre insecte. De là, encore, des pratiques ascétiques que l'hindouisme définira dès les VII°/VI° siècles av. JC, visant à ce qu'actes, paroles et sentiments ne projettent aucun *karman*. Face à l'empêtrement de l'être dans son être, il n'est que l'abstention de soi. L'idéal dès lors ne saurait être la liberté mais la délivrance, nommée selon différents noms - *apavarga* (émancipation), *kaivalya* (isolement). Comme s'il s'agissait de se débarrasser de soi. Certains, en ce sens, ont noté, comme Hermann von Keyserling dans son *Journal de voyage d'un philosophe* (1918, p. 349[88]), le peu d'intérêt pour l'originalité individuelle dans la culture indienne. Qu'importe une idée de plus, si elle n'est que le point vue singulier d'une individualité ?

A la source de la transmigration, il y a, dans le brahmanisme, une âme ou Soi : l'*âtman*, noyau permanent de l'homme qui transmigre. Rien n'a cependant d'*âtman* pour le bouddhisme, qui reprendra pourtant la doctrine du samsara, tout en considérant que l'idéal est de se libérer définitivement du cycle des réincarnations et non seulement de s'assurer d'une vie future bienheureuse, puisque toute vie de toute manière est souffrance. Une délivrance dont il n'est donné nulle représentation positive mais dont il paraît sûr qu'elle correspond à l'extinction du désir, force motrice illusoire vouant à l'errance[89].

L'idéal est de se délivrer de soi – de cette responsabilité qui nous écrase - par-delà les temps, quoique aucune âme au sens propre n'intervienne dans ce processus, pas davantage que le jugement de quelque Dieu. De sorte que le terme même de réincarnation est impropre, puisqu'il suppose une telle âme, dont l'idée n'est pourtant pas disponible dans ce cadre.

D'interminables débats, dès lors, sont intervenus entre écoles pour déterminer quel support est à même d'assurer la continuité individuelle entre différentes existences, pour accorder l'affirmation du caractère transitoire de toute réalité empirique et une continuité des actes dans des cycles de

[86] Paris, Desclée de Brouwer, 1991.
[87] Voir L. Bansat-Boudon *Théâtre de l'Inde ancienne*, Paris, Pléiade Gallimard, 2006, Introduction p. XLIII & sq.
[88] trad. fr. Monaco, Ed. du Rocher, 1986.
[89] Voir F. Chenet *La délivrance même* in (collectif) *Nirvana* Cahier de l'Herne n° 63, Paris, Ed. de l'Herne, 1993.

renaissances qui suppose que quelque chose perdure. Ce point - évidemment assez crucial ! - n'a jamais été clairement tranché. Pas plus que n'a été éclaircie la possibilité largement reconnue, quoique totalement contradictoire dans ce contexte, de se souvenir de ses précédentes vies (notion de *phoa*).

*

*L'étrange réapparition de l'idée de réincarnation dans nos sociétés.*

Le caractère étrange de l'idée de métempsycose pour un esprit moderne tient à ce que l'individu n'y est pas reconnu comme sujet. Le Moi y semble la grande chose à découvrir, à travers le souvenir de ses précédentes vies. Car, à défaut, l'âme migrante n'est pas une conscience et il serait dès lors intéressant d'étudier en fonction de quels aménagements conceptuels ou de quels clivages la croyance en la réincarnation peut connaître un regain de popularité dans nos sociétés. On découvrirait peut-être que les notions de sujet et d'âme - l'idée de liberté individuelle, aussi bien, qui introduit la possibilité qu'un acte puisse changer le destin et donner vie au temps historique - n'ont jamais pénétré très avant les consciences ! La presse fait le récit d'une exécution capitale au Texas. Une femme dont le condamné a tué deux membres de sa famille s'écrie en prenant place parmi les spectateurs conviés : "j'espère que cela ne va pas m'apporter un mauvais karma". Une telle remarque ne traduit sans doute pas l'adhésion ferme à quelque croyance religieuse. L'idée de karma est ici seulement mobilisée pour dire toute la précarité d'un Soi emporté par le monde et ballotté par ses remous et qui, quoiqu'il lui arrive, a l'impression de n'avoir pratiquement décidé de rien et que sa nature même déborde mais qui reste indéfectiblement accroché à la vie. La majeure partie de mon moi n'est pas du tout moi-même mais quelque chose qui m'est étranger, hostile à mon moi et qui menace de l'anéantir, écrit Fritz Zorn (*Mars*, 1977, p. 263[90]). Dans le Karman, le destin n'est pas humain, note André Malraux. Et cela fait sentir l'absolu qui domine les vaines agitations terrestres (*La tentation de l'Occident*, 1926, p. 150 et sq.[91]).

C'est cette impuissance fondamentale - ontologique - que l'idée de réincarnation permet de dire de nos jours. Et c'est ce sentiment essentiel qu'elle a sans doute toujours permis d'exprimer. Car il n'y a pas de Soi quand malheurs et échecs se reproduisent incessamment, infailliblement, sans vraies raisons. Quand on échoue à sortir de sa condition. On ne parle pas d'âme quand sa vie n'est plus que doute, quand on ne peut s'accepter. Le poète indien Toukârâm l'a fort bien exprimé. « L'un me dit : va-t-en ! ». Ils n'ont pas de pitié. En quoi ai-je péché jadis ? Je n'en garde nul souvenir (*Psaumes du pèlerin*, XVII° siècle, V[92]). Comment extirperais-je ma faute ? Les fibres de mon être sont des fibres de faute. Toute ma famille n'est qu'un ensemble de bois flottants que la crue d'un fleuve rassemble, qu'elle roule un temps et que ses tourbillons disperseront bientôt (VI). Ton attachement au monde te détruira et tu retomberas dans la fosse profonde d'une existence nouvelle (LXXVII).

[90] trad. fr. Paris, Gallimard, 1979.
[91] Paris, Grasset, 1926.
[92] trad. fr. Paris, Gallimard, 1973.

Cependant, l'idée de transmigration n'accablera pas ceux pour lesquels la vie n'est pas un fardeau. Elle leur permet d'envisager au moins vaguement une survie indéfinie en demeurant seulement à peu près fidèle à ce qu'ils sont. Notre réincarnation sous une nature équivalente ou même un peu meilleure sera la récompense pour avoir été juste ce que nous sommes, sans excès.

Mais comment penser la continuité de notre personne sur plusieurs vies ? Qui peut se souvenir de ses précédentes vies ? Pour certains, là est sans doute l'attrait principal des religions orientales : elles passent pour pouvoir donner la clé du ressouvenir. Mais pour beaucoup d'autres, sans doute, l'idée de karma traduit seulement une impression vitale et ne représente pas ainsi une croyance assez exigeante pour qu'il faille obligatoirement répondre à la question. C'est une idée d'autant plus satisfaisante qu'elle est vague.

*Le destin comme inconscient et la mise en crise du sujet.*

Le choix de son destin par l'âme est oublié chez Platon. Dans le *samsara* il n'y a pas même une âme pour se souvenir de ses vies antérieures. Et Schopenhauer revient à de telles doctrines comme pour mieux annuler l'idée que nous disposons d'une âme qui, au-delà de notre être, nous permet en quelque sorte d'assister à ce que nous sommes. *S'il retrouve l'idée de destin, c'est pour marquer que l'assise de notre être nous demeure impensée, inconsciente. Par quoi nous échappons à nous-mêmes et en quoi Schopenhauer ouvre une veine que bien d'autres - il suffit de penser à Nietzsche ou Freud - exploiteront. L'étrange étant que ces mises en crise du sujet aient pu et puissent toujours passer pour résolument modernes, alors qu'elles confortent plutôt une vision de soi sans doute profondément ancienne et commune.*

La conscience réelle de nous-mêmes n'est pas en nous-mêmes. Nos rêves de même paraissent incohérents, note Schopenhauer, quoiqu'ils reposent bien sur un lien secret et finalisé en nous puisqu'ils sont rêvés. Chacun, ainsi, est le directeur caché de son propre rêve (p. 62). Nous sommes au-delà de notre Moi mais non pas dans un Moi plus essentiel ou profond. Nous ne sommes au contraire que la manifestation, le phénomène d'autre chose. Nous ne sommes qu'illusoirement sujets, purs effets d'une unique réalité, la Volonté, dont nous sommes les phénomènes nécessaires, la manifestation particulière à travers une certaine façon d'être, un destin (*Le monde comme volonté et comme représentation*, 1818, IV, § 55[93]). Tout a un sens ainsi et rien n'a de fin. Le monde est déjà l'expression du jugement dernier car tout est déjà joué. Tout nous renvoie à cette unique réalité : la Volonté.

Cette Volonté, la Chose en soi, ne peut être saisie en elle-même cependant mais seulement à travers la volonté qui nous anime, la volition qui forme notre être, dont Schopenhauer estime qu'elle est l'une des quatre composantes de la Raison ; avec 1/ nos

représentations issues de l'expérience, liées par la raison selon le principe de causalité ; 2/ nos concepts, représentations de représentations liées par des jugements selon les principes de la logique ; 3/ les intuitions du sens interne et externe, le temps et l'espace, à travers lesquels les choses ont pour nous une position et une succession les unes par rapport aux autres (*De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, 1813[94]).

En nous, la volonté est première. Nous sommes des sujets voulants. Comment en rendre compte ? Notre volonté détermine, nous venons de le voir, nos capacités de connaissance mais il n'y a pas de connaissance de la connaissance ; nous ne pouvons nous connaitre comme connaissant. Nous ne pouvons rendre compte de nos capacités de connaissance et donc de la volonté en nous – on ne peut même la décrire. Elle ne résulte ni d'une causalité, ni d'un état précédent. Elle forme le plus intime de l'être de l'homme car ce qui le définit comme individu singulier. Elle est notre caractère, tout aussi inconnaissable qu'elle en lui-même et que nous ne saisissons qu'à travers nos actions. Notre caractère qui, dans son unité et sa détermination singulière, renvoie à un état intemporel et inconnu qui, nous l'avons vu, est notre destin.

Autre philosophe pessimiste, Philipp Mainländer reprendra l'idée du Vouloir constitutif de notre être, image d'une Volonté universelle, qu'il concevra néanmoins comme dégénérant en volontés plurielles à partir d'une Singularité individuelle, depuis la mort de Dieu. Dans un monde dénué de tout espoir, puisqu'animé par une Volonté en voie d'extinction, la mort représente la seule délivrance, la seule « rédemption » possible (*Die Philosophie der Erlösung*, 1876[95]). Signalons, dans cette veine gnostique, la proximité d'une telle vision avec celles de Philip K. Dick (voir 1. 10. 10.).

Quoi qu'il raisonne en termes largement mythiques – contre « la philosophie des professeurs », déclare-t-il dans l'édition de 1847 de sa *Quadruple racine* et contre sa bête noire, le « lourd et charlatanesque » Hegel, « soutenu par les puissants » - il n'y a pas de transmigration des âmes chez Schopenhauer mais seulement un flot incessant d'individus, qui sont autant de manifestations de la Volonté. Il n'y a que le fait du Monde. Un fait que Schopenhauer nous invite à saisir intemporellement, c'est-à-dire en lui-même, en concevant que le temps n'est jamais que la répétition indéfinie de la Volonté comme tous les actes d'un homme ne sont que la traduction répétée de son "caractère intelligible". Et Schopenhauer de retrouver Kant cette fois.

---

[93] trad. fr. Paris, PUF, 1989.
[94] trad. fr. Paris, Vrin, 1991.
[95] Hildesheim, G. Olms, 1996.

Il est une conséquence étonnante de la liberté, en effet, que Kant souligne dans un article *Sur le mal radical dans la nature humaine* (1792[96]).

*

**4. 2. 8.**

*Le caractère intelligible. De l'importance d'un texte mal compris de Kant.*

En ce qu'elles sont bonnes ou mauvaises, c'est-à-dire non en tant qu'elles peuvent être jugées telles mais en ce qu'elles sont inspirées par une volonté bonne ou mauvaise et sont donc telles aux yeux de celui qui les accomplit, les actions d'un être libre ne peuvent avoir pour fondement moral quelque objet l'influençant, quelque instinct en lui qu'il ne maîtriserait pas ou encore quelque nature qui le déterminerait. Un être libre ne peut par définition avoir de nature à laquelle puisse être imputée la responsabilité de ses actes, puisque alors cet être ne choisirait plus librement d'agir mais suivrait simplement ce que lui commande sa nature. C'est là une façon de dire – quoique Kant ne le dise pas ainsi – qu'un être libre a, en tant qu'il est libre, non pas une nature mais un destin, au sens que nous avons vu cette notion prendre avec Leibniz, dont nous avons souligné la parenté avec la réflexion kantienne.

Et c'est une conclusion qui est tout à fait cohérente avec la réflexion morale kantienne - que nous ne pouvons présenter que très brièvement ici – de sorte qu'il paraît abusif de dire, comme cela a été soutenu, que le mal radical est une conviction de Kant qui ne se tire pas de ses autres réflexions philosophiques. Je n'agis moralement en effet que dans la mesure où je me donne de manière *autonome* la maxime qui gouverne mes actions. L'option morale, si elle est possible, ne peut que traduire le fait que je suis libre. Dès lors, dans la mesure même où j'agis moralement, j'agis comme hors du monde car j'échappe à son déterminisme.

Aucune morale ne peut nous être donnée de manière extérieure, comme une loi qu'il suffirait de respecter. Et les conséquences d'une action ne décident pas davantage de sa moralité, explique Kant dans ses *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785[97]). Quand nous agissons, il est impossible en toute rigueur de savoir si nous ne sommes pas déterminés en quelque façon. De sorte que Kant n'hésite pas à affirmer qu'on peut douter qu'un seul acte vraiment moral ait jamais été accompli. Il n'en reste pas moins que rien dans le monde ne peut sans restriction être tenu pour bon sinon une bonne volonté ; qui est en nous dans la mesure même où nous pouvons juger moralement d'un acte à travers la maxime qui l'inspire, c'est-à-dire la formule à laquelle se résume la règle dont il représente l'application. Une formule dont on peut déterminer les critères moraux et notamment le fait que cette maxime peut être ou non universalisée sans contradiction.

Seulement, dans ces conditions, on ne peut discerner ce qui fait que l'homme opte de son propre fait pour le bien ou pour le mal puisque, pour être libre, la règle qu'il se fixe ne

[96] trad. fr. Paris, Ed. Rue d'Ulm, 2001.
[97] *Œuvres philosophiques II*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1985.

peut avoir d'autre fondement qu'une règle libre et ceci indéfiniment. On ne peut donner de raisons au caractère moral d'une action puisque ce dernier par définition ne dépend de rien d'extérieur à lui. Le bien n'a donc pas de raison et le mal - dont seul peut être capable un être libre - est possible justement dans la mesure où, puisque aucune raison n'y pousse infailliblement, le bien peut ne pas être choisi.

La liberté est son propre fondement de sorte qu'on ne peut rattacher la liberté à rien et pas davantage la comprendre. Elle est avant tout l'usage que l'homme fait d'elle sans qu'on puisse savoir pourquoi au fond un homme fait ce qu'il fait. L'homme n'a pas d'autre nature que sa liberté (*Sur le mal radical…* § 4). Parce que libre, il opte, le mal lui est permis et il faut donc dire que l'homme peut avoir un penchant *naturel* au mal, quoique cela dépende entièrement de sa liberté (§ 21). Cela est dans son *caractère intelligible*.

Tout phénomène, en cela même qu'il est phénomène c'est-à-dire dévoilé à notre sensibilité, invite à considérer sa causalité non-phénoménale, soit ce qu'il est en soi au-delà de ce qu'il est pour nous, souligne Kant (*Critique de la raison pure*, 1787, Dialectique transcendantale, Livre II, chap. II, 9° section, § 3). Si nous nommons "caractère" la loi de causalité particulière de toute cause efficiente, nous pouvons distinguer ainsi un caractère sensible par quoi le phénomène, considéré empiriquement et tel que nous l'appréhendons, est lié à d'autres phénomènes et un caractère intelligible par lequel le phénomène serait considéré hors des conditions de la sensibilité, c'est-à-dire du temps même.

*Notre liberté fait notre destin.*

Rien ne nous oblige. Au fond, nous sommes sans raison. Libres, affirme Kant, nous ne sommes proprement rien. Notre liberté nous est finalement un destin. Comme elle l'est chez les autres, par rapport à nous, dont le destin peut se briser contre le nôtre. On sait qu'au XX° siècle, la philosophie existentielle redécouvrira ces thèmes (voir 4. 1. 19.).

Mais Kant va plus loin : notre liberté ne nous place pas seulement comme hors du monde et du temps. Elle nous dote d'une existence supra-sensible. Il faut dire que dès sa naissance l'homme a déjà opté pour le bien ou le mal qu'il fera, écrit Kant (§ 5). Formule étonnante et qui n'est pas sans soulever un évident problème car elle nous replace dans le temps ! Par ailleurs, une telle formule semble également dire qu'une fois notre choix arrêté, pour le bien ou le mal, toute conversion morale paraît vaine, puisqu'elle ne peut survenir que dans le temps et est donc soumise aux influences particulières que le monde est à même d'exercer sur nous[98]. De sorte qu'être libre nous ôterait en quelque sorte la liberté !

Après Leibniz, Kant définit notre nature par notre spontanéité et notre destin par notre liberté. Et, comme chez Leibniz, cette liberté doit, pour avoir un sens, postuler une Fin du monde.

*

*Il est peu d'exemple d'un texte ayant été à ce point mal compris, c'est-à-dire à l'envers même de ce qu'il dit.*

Le texte fut mal reçu – sauf par Schopenhauer, qui y vit « un chef d'œuvre incomparable de la profondeur humaine ». On comprit généralement que Kant voulait montrer que la nature de l'homme est insondable et comme cachée et que l'homme est voué naturellement au mal. Pour Karl Jaspers, ainsi, Kant nous invite à entendre le silence originel de notre être, que la pensée ne peut réduire à une chose sue et qui est l'expérience limite d'un non-pouvoir de notre pouvoir moral ; ce qui revient à plonger notre liberté dans une sorte de gouffre obscur (*Le mal radical chez Kant*, 1952[99]). On comprit également que Kant s'attachait à donner une sorte d'explication rationnelle du péché originel (voir le § 34). Une idée avec laquelle les Lumières avaient particulièrement cherché à rompre. Encore une fois, on aura compris que l'idée de choix de soi renvoyait à un destin, c'est-à-dire à notre nature. Dans une *Lettre à Herder* (7 juin 1783), Goethe affirme que Kant a souillé de manière sacrilège son manteau philosophique avec la tare du mal radical.

Comme le souligne J-L. Bruch, radical ne veut pourtant pas dire absolu. Le mal est certes à la racine même de notre conduite mais il n'est pas recherché pour lui-même. Il ne découle pas de notre nature comme si celle-ci était foncièrement pécheresse mais de notre situation d'être libre. Et Kant – qui est ici très proche de Leibniz – de souligner ainsi un point déterminant qui a certainement été trop négligé après lui : *si l'homme est libre, s'il n'est pas borné par sa nature, alors il décide au moins en partie de son propre être, quoique ce choix ne puisse être aperçu qu'au fil d'un destin qui lui échappe. Si nous avons un destin, c'est que notre Soi est vide. C'est que nous sommes libres, sans posséder cependant assez de puissance et d'intelligence pour écarter le malheur qui résulte de notre nature*, comme le note le romancier Sandor Marai (*Les braises*, 1942, p. 175[100]).

Si nous sommes libres, seul le caractère de nécessité que nos actions prennent à nos yeux, au sens où nous n'aurions pas voulu ne pas les faire, témoigne de notre liberté en nous permettant de vouloir ce que nous avons fait. En tant que libres, nous ne sommes rien au-delà de ce que nous sommes dans le monde, au sens où il n'y a pas de raison à ce que nous sommes. Seul notre destin, tel qu'il se révèle dans ce que nous accomplissons, peut donner

---

[98] Voir J-L. Bruch *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier Montaigne, 1968.
[99] *Deucalion* n° 4, 1952, pp. 227-252.
[100] trad. fr. Paris, A. Michel, 1995.

une consistance à notre liberté, parce qu'il nous semble alors que nous ne pouvions faire autrement. Comme si nous avions choisi d'être ce que nous sommes dans le monde. Comme si, hors du monde, nous avions décidé de notre propre caractère.

Dans la voie ouverte par Leibniz, Kant évacue complètement l'idée d'un destin qui nous serait extérieur et déciderait de nous à notre insu. Pour Leibniz, le destin marquait l'impact réel de nos actes dans le monde. Avec Kant, notre destin est ce choix lui-même. Et c'est un acte libre. Nous sommes ce choix. Avec Leibniz, notre liberté avait pour idéal d'accomplir des actes nécessaires dans le monde. Cet aspect disparait quasiment avec Kant, qui s'en tient au constat vertigineux que nous sommes tellement responsables du caractère moral de nos actes que ceux-ci n'ont pas d'explication !

Quand on considère les actes d'un individu, les circonstances, la nature peuvent-elles tout expliquer ? Quant à leur caractère moral, quant à leur orientation vers le bien ou le mal, ces actes ne renvoient-ils pas à une spontanéité individuelle, comme si cette orientation n'était pas une conséquence mais un choix singulier ? Le mal ne s'introduirait pas ainsi dans l'enchainement des événements et de causes. Il ne serait pas ce que le jeu du monde rend possible. Il serait originaire. Radical. Comme chez Platon, originaire et inexpliqué. Mais faisant le monde humain. On a rapproché le mal radical kantien du péché originel. Mais le mal radical n'est pas une faute. Il est le choix d'une volonté, qui ne trouve ni excuses, ni raisons. Le texte de Kant fut mal reçu. Ses idées sont en effet particulièrement… désagréables !

*

Nous ne pouvons que nous interroger anxieusement sur notre destin. Comme pour savoir de quoi finalement nous sommes capables. C'est là au fond reconnaître que notre destin ne tient pas à notre nature. Parce que nous ne sommes pas totalement déterminés dans nos choix, un vide se creuse en nous qui n'est rien d'autre que notre liberté mais que nous comblons immédiatement à travers l'idée qu'un destin nous est tracé de manière extérieure à nous, ou par nous-mêmes de manière extra-sensible. Nous comprenons si mal notre liberté que, pour la saisir, nous cherchons à savoir quelle nécessité nous porte !

Si l'homme est libre, il ne peut que s'interroger sans cesse - mais vainement - sur ce qu'il est et sur ce qui le détermine[101]. Et s'il ne trouve aucune raison en lui pour dire ce qu'il est, il ne peut manquer de se saisir sous le registre de l'hétéronomie et de se convaincre que son autodétermination n'est qu'une illusion - qu'il dépend en fait d'un déterminisme supérieur. Et telle est bien l'interprétation à laquelle revient Schopenhauer.

Au-delà des phénomènes, affirme en effet Schopenhauer, il n'est qu'une unique réalité qui englobe tout, la Volonté, dont notre caractère intelligible, c'est-à-dire nous-mêmes dans l'absolu, n'est qu'une manifestation particulière. En tout ceci, le libre arbitre n'a rien à faire. Il n'existe tout simplement pas. Il n'est que le destin à travers lequel, comme dans le *samsara*, chaque être est enfermé dans son être et par lequel tous les êtres sont au fond un même être. En quoi Schopenhauer manque de voir que la question de notre destin n'est jamais posée qu'avec le constat - même confus - de notre liberté. De sorte qu'aucune nature - qu'elle se nomme Volonté ou autre chose - ne peut jamais remplir notre destin, sinon au prix d'une illusion qui revient à oublier que *si notre destin peut expliquer ce que nous sommes et faisons, rien n'explique notre destin, qui a toute la gratuité d'une cause libre*.

C'est pourquoi, au fond, la solution de Schopenhauer ne résout rien. Pourquoi la Volonté a-t-elle pris telle forme à travers moi ? Si l'on répond que cette question n'a pas de sens, que cela fut purement aléatoire, alors je n'ai pas de destin mais suis un simple effet de la fortune. Sinon, il faudrait expliquer quelle nécessité la Volonté avait de passer par moi et nous ne sommes guère avancés.

Couramment, le destin ne reçoit ainsi d'autre explication que la chance, distribuant aléatoirement la part de chacun. Leurs dieux, pour les Grecs, étaient immortels par chance et non par mérite, a-t-on noté[102]. Ils étaient les dieux, un point c'est tout et n'avaient pas à justifier autrement leur rang. Par destin, nous sommes condamnés à nous-mêmes comme à une réalité première, indépassable, *laquelle est révélée par là aussi bien*. "Puis-je n'être pas moi, et étant moi, puis-je faire autrement que moi ?", demande Jacques le fataliste (p. 19). L'idée de destin telle que généralement comprise, c'est-à-dire l'appel à une nécessité supérieure, comble l'abîme ouvert par la découverte de notre inexplicable soi et répond à l'angoisse d'être libre (voir 3. 3. II. 3.). Pour autant, couramment, nous ne réalisons pas que la question de notre destin n'est posée que par notre liberté. Au contraire, comme cela apparait avec Schopenhauer, le Destin peut être invoqué pour dénoncer l'illusion de notre liberté.

---

[101] Nous ne pouvons donc suivre un commentateur qui affirme que, pour Kant, l'essence du mal est le refus de la vérité sur soi. P. Watté *Structures philosophiques du péché originel*, Gembloux, Duculot, 1974.
[102] Voir M. Conche *op. cit.*, p. 69.

Nous ne pressentons notre liberté qu'à travers la quête anxieuse de notre propre nature. De sorte que nous ne nous devinons jamais libre sans poser immédiatement quelque extériorité capable d'annuler cet état et capable de nous déterminer inconsciemment. C'est une telle illusion qui inspire encore de nos jours tant de pages écrites sur la crise du sujet. Et qui fait, d'un point de vue populaire, que nous interrogeons les astres plus que jamais.

*

*D) Le succès contemporain de l'astrologie*

**4. 2. 9.**

*Brève histoire de l'astrologie.*

Née à Babylone, l'astrologie se répand dans le bassin méditerranéen après les conquêtes d'Alexandre le Grand. Elle se diffuse à travers des manuels populaires comme les *Révélations de Néchepso et Petorisis* et se transforme alors profondément. De "mondiale" (prédisant des événements collectifs) et essentiellement fondée sur les rapports en miroir du macrocosme et du microcosme, l'astrologie chaldéenne devient généthliaque, s'attachant à prédire destins et caractères individuels - un mouvement qui avait sans doute été initié sous l'influence perse[103]. D'abord mésopotamienne, l'astrologie devint ainsi gréco-égyptienne au III° siècle av. JC, les sept planètes grecques remplaçant les sept Hathors égyptiennes qui se penchaient sur le berceau des nouveau-nés pour annoncer leur destin en présence du Dieu-scribe Thot Hermès[104]. Tandis que les douze signes du zodiaque fixés par les Chaldéens étaient repris.

L'astrologie devient alors scientifique, se fondant sur la physique céleste d'Aristote et entrant en consonance avec le panthéisme rationaliste stoïcien, notamment avec Posidonius (135-51 av. JC). Avec la *Tétrabible* (140 ap. JC[105]) de Ptolémée, les horoscopes (le mot n'apparaîtra qu'au Moyen Age) sont précisément calculés. Après Hipparque, au II° siècle av. JC, Ptolémée redécouvre le phénomène de la précession des équinoxes et convertit le zodiaque sidéral (qui prend pour point de départ une étoile particulière) en un zodiaque tropique commençant avec le point vernal. Depuis lors, les astrologues n'ont plus guère à observer le ciel. Avec le recours aux tables d'ascension, aux éphémérides et aux almanachs,

[103] Voir M. Rutten *La science des Chaldéens*, Paris, PUF, 1961.
[104] Voir W. Knappich *Histoire de l'astrologie*, 1967, trad. fr. Paris, P. Lebaud Ed., 1986.
[105] trad. fr. Paris, Nil Ed., 2000.

l'astrologie put être pratiquement automatisée, comme en témoigna le développement à l'époque de l'astrologie "horaire" (visant à guider les décisions immédiates).

L'astrologie était alors surtout utilisée pour les prédictions. Ptolémée sera l'un des premiers à s'intéresser plutôt à l'influence des astres sur le caractère des peuples et des individus. En même temps, il mit en place un discours volontiers critique sur les capacités de l'astrologie, sur ses prétentions à déchiffrer l'avenir et sur le fatalisme qu'elle paraît promouvoir. La nécessité mathématique se perd sur Terre, dit Ptolémée, où il est toujours possible de détourner ou d'atténuer des événements prévus. Les prévisions astrologiques sont fatales mais conditionnelles. Elles s'accomplissent si le jeu des forces naturelles n'est pas contrarié par d'autres, non comprises dans le calcul et que l'homme peut faire fonctionner[106].

Jusqu'à l'époque moderne - c'est-à-dire tant que la Terre passa pour occuper le centre de l'univers - l'astrologie n'alla ainsi nullement à l'encontre de ce qu'enseignait la science. Elle se pliait à ses lois. Avec d'autant plus de zèle que, très tôt, une astrologie savante s'était montrée soucieuse de se démarquer de l'astrologie des charlatans - ceux qu'à Rome on nommait les Chaldéens et contre lesquels nombre d'empereurs prirent des mesures d'expulsion, quoiqu'ils n'hésitèrent pas eux-mêmes à s'entourer d'astrologues attitrés.

Au III° siècle ap. JC, à Alexandrie, les astrologues étaient soumis à une taxe qu'on nommait "l'impôt des fous".

En 529, Justinien fit fermer l'école d'Athènes, obligeant philosophes et astrologues à se réfugier en Asie mineure. L'astrologie grecque avait déjà profondément réformé l'astrologie indienne. Elle formera également l'astrologie des Arabes, sous l'influence desquels elle reviendra en Occident, étant officiellement acceptée dans la mesure où elle reconnaissait n'être capable de prédire que les *naturalia*, les événements fondés sur des causes naturelles et non les *contingentia*, ceux dépendant de la volonté divine, de la liberté humaine ou du hasard. A l'instar des divinités des religions à mystères de l'Antiquité, le christianisme ne devait-il pas libérer les hommes des puissances astrales ? (voir notamment *Gal* 4 3-5, 8-10).

En somme, l'astrologie ne fut jamais acceptée qu'à la condition de renoncer autant que faire se pouvait à dire la bonne aventure et de se ranger à l'adage *astra inclinant, non necessitant* - les astres inclinent mais ne nécessitent pas - au nom duquel l'Eglise la tolérera plus ou moins ; certains Pères s'opposant résolument à elle, comme Augustin, qui fut le

[106] Voir Y. Lenoble « L'astrologie de Ptolémée » *Questions de* n° 62, Paris, Albin Michel, 1985, pp. 43-48.

premier, a-t-on dit, à dénier toute valeur à l'astrologie (*La Cité de Dieu*, 410-426, V[107]), quand d'autres et de nombreux papes notamment, se montrèrent ultérieurement bien plus tolérants.

En 1539, l'astrologue Luc Gauric fera publier un horoscope du Christ avec la bénédiction du Pape.

Entre 1450-1650, l'astrologie triomphait, envahissant la vie quotidienne. Elle entra en décadence et fut frappée de discrédit dans le monde savant à partir de la fin du XVII° siècle. Il y a une constellation dans le ciel qu'il a plu à quelques personnes de nommer balance et qui ressemble à une balance comme à un moulin à vent. La balance est le symbole de la justice. Donc ceux qui naîtront sous cette constellation seront justes et équitables. Si des personnes graves traitent cela sérieusement, on ne doit plus s'étonner de rien !, écrivent Arnauld et Nicole dans leur *Logique* (1660-1680, p. 37[108]).

Pour un temps, l'astrologie ne fut plus guère entretenue, jusqu'à la fin du XIX° siècle, que dans les sociétés des Rose-Croix et des Francs-Maçons, qui ne la pratiquaient d'ailleurs généralement pas mais étudiaient ses symboles. De nos jours, de même, ses partisans les plus éclairés la présentent volontiers comme un art d'interpréter. Comme si planètes, signes et maisons ne correspondaient pas à des réalités physiques mais à l'expression symbolique de fonctions biophysiques et à des archétypes ; comme s'il n'y avait pas d'influence des astres mais seulement des analogies. Certains astrologues reconnaissent même que l'astrologie n'est qu'une fiction utile.

Au XX° siècle, néanmoins, la presse de masse, d'abord féminine, sortit l'astrologie des cercles occultistes pour la populariser largement. En France, les premiers horoscopes parurent dans *Le journal de la femme* en 1932. Au départ, le même horoscope valait pour tous. Mais pour répondre à l'individualisme croissant, on dut bientôt le décliner selon les douze signes, puis les ascendants et jusqu'aux trois décans. Aujourd'hui, les astrologues travaillent sur la base d'horoscopes individuels. Vouée au décryptage des destins individuels, l'astrologie est ainsi devenue "psycho-relationnelle" et sous ce jour peut-être ne s'est-elle jamais aussi bien portée[109].

*

*Les objections classiques contre l'astrologie.*

---

[107] *Œuvres II*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 2000. Voir également *Confessions* IV, III, 4 (*Œuvres I*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1998).
[108] Paris, Flammarion, 1970.

Ce qui frappe le plus dans l'astrologie est son incroyable indigence intellectuelle. Depuis l'époque alexandrine rien de consistant n'a été avancé pour la fonder, aucun principe physique crédible, aucune vérification factuelle incontestable.

Insignifiantes, les études statistiques, comme celles de Paul Choisnard, ne reçoivent même pas l'aval de nombreux astrologues[110].

Malgré son jargon et ses calculs savants, l'astrologie n'est fondée sur rien du tout, sinon le vague pressentiment que nous sommes comme raccordés au Ciel et comme influencés par ses constellations. La vague certitude que nous ne saurions échapper à l'influence d'un environnement tellement pesant et englobant, quoique le sentiment contraire que l'univers nous ignore souverainement en tant qu'individus singuliers puisse être tout aussi fort et soit tout aussi peu décisif.

Au-delà, pas plus aujourd'hui que dans l'Antiquité, l'astrologie n'a le moindre argument à opposer aux objections qui sont classiquement formulées à son endroit :

- comment déterminer, pour en définir le signe, le moment exact d'une naissance ? (qu'est-ce précisément que naître en effet ?) ou, pire encore, d'une conception ?
- comment ceux qui ont des horoscopes identiques peuvent-ils avoir des destins tout à fait différents ? Voudra-t-on faire croire en effet que tous ceux qui partagent le même horoscope ne peuvent qu'être malades ou bien portants ou chanceux en même temps ? Comment expliquer les divergences de destin des jumeaux (un argument traditionnel depuis au moins Cicéron) ?
- réciproquement, comment des personnes n'ayant pas du tout le même horoscope peuvent-ils partager une même destinée, comme de mourir dans une catastrophe par exemple ?
- une destinée est inscrite dans un horoscope. Il est pourtant impossible, à partir d'un horoscope, de savoir si l'on considère un roi ou un mulet. Dès lors, quelles sont les capacités de prévisions individuelles de l'astrologie ?

Etc.

L'astrologie n'a jamais su répondre à ces questions, sauf à celle concernant le destin commun d'individus dont l'horoscope est tout à fait différent, pour dire que le général

---

[109] Voir E. Morin (Dir) *La croyance astrologique moderne*, Lausanne, L'Age d'homme, 1981.

[110] P. Choisnard *Preuves et bases de l'astrologie scientifique*, Paris, Ed. Chacornac, 1921. Voir P. Couderc *L'astrologie*, Paris, PUF, 1951, ainsi que S. Fuzeau-Braesch *L'astrologie*, Paris, QSJ PUF, 1992, chap. V.

(l'astrologie mondiale) prévaut sur le particulier (l'astrologie individuelle ou généthliaque), ce qui revient à justifier l'astrologie par l'astrologie.

C'est qu'au fond, l'astrologie ne s'est jamais véritablement mise en peine de répondre à ces questions. Pas plus qu'elle ne modifia profondément ses principes avec l'avènement du système copernicien qui réduisait pourtant l'ordre immuable liant le Ciel et la Terre à un simple effet contingent de perspective - et bien qu'on ne sache toujours pas à ce jour en toute rigueur comment l'astrologie peut à bon droit être utilisée dans l'hémisphère sud ! Les astrologues furent souvent parmi les premiers à adopter les nouveaux principes cosmologiques dans leurs calculs, sans s'interroger autrement sur le sens de ces derniers.

Au total, l'histoire de l'astrologie nous fait assister à une succession de floraisons et de pertes d'influence, sans que pourtant l'astrologie elle-même ne change fondamentalement ni même ne se remette véritablement en cause.

*

De nos jours, les raisons de s'intéresser à l'astrologie peuvent être très diverses - d'autant plus que n'étant pas enseignée de manière scolaire, sa découverte intervient souvent dans le cadre d'une rencontre, d'un événement possédant une connotation sentimentale et affective forte. De là, toute une gamme d'attitudes allant de la curiosité vague au pédantisme docte qui ne sont pas propres à l'astrologie mais que l'on retrouve volontiers dans les pratiques teintées d'ésotérisme et même face au merveilleux en général - dont l'attrait sans doute est non seulement d'exciter l'imagination mais encore, comme le notait Kant, de nous permettre de ramener les autres au niveau de notre propre ignorance (*Anthropologie*, 1800, I, §13[111]).

Seul un petit nombre d'*aficionados* cependant se sont jamais intéressés aux mécanismes précis des horoscopes sans doute et une certaine mode récente des cours d'astrologie ne doit pas tromper. Les mécanismes propres à l'astrologie ne sont en tous cas jamais dévoilés dans les horoscopes. Ils ne manquent pas, tant on peut parfaitement prêter quelque attention à l'astrologie tout en sachant que rien ne la fonde et qu'elle n'est qu'un jeu. Peu importe finalement que l'astrologie représente ou non un savoir. Cette question ne sera jamais pour elle qu'accessoire car, avant tout, l'astrologie est un plaisir. De sorte qu'à tout prendre ce qui la réfute le plus n'est pas tant même la vacuité de ses calculs que le caractère

[111] *Œuvres philosophiques*, trad. fr. en 3 volumes, Paris, Pléiade Gallimard, 1980-1986.

éminemment ludique et puéril de ses discours. L'astrologie est cette singulière discipline qui est à même tout à la fois de répondre à notre désir d'assister au crépuscule des dieux - elle ne peut manquer d'annoncer de temps en temps quelque catastrophe, surtout cosmique (ce sont celles qui, étrangement, effrayent le moins les gens) - tout en nous rassurant quant à notre prochaine augmentation de salaire. Pour l'astrologie, il ne s'agit jamais que d'intéresser. De là, le régime particulier de ses chroniques, qu'a étudié Theodor Adorno (*Des étoiles à terre. La rubrique astrologique du LA Times*, 1953[112]).

*

*Adorno. La lecture des horoscopes.*

Dans le monde des horoscopes de journaux, note Adorno, il n'y a jamais ni maladie grave, ni vieillissement, ni mort. Encore moins accidents et crimes sont-ils évoqués. Rien qui puisse effrayer le lecteur, lequel est toujours surévalué par rapport à sa situation réelle (on insiste par exemple sur les responsabilités qu'il doit prendre dans son travail, bien que celles-ci soient certainement assez minimes pour la majorité des lecteurs, etc.). Pour le reste, aucune référence n'est faite à son niveau d'éducation, à sa richesse, etc. De toute manière, les chroniques astrologiques ne sauraient être précises. Sauf à risquer de se discréditer par des prédictions trop évidemment fausses, elles doivent s'en tenir à des situations-types. Et les recommandations des horoscopes ne sont pas plus audacieuses. Face aux astres, il nous est invariablement rappelé de nous comporter comme des enfants sages. Le discours astrologique est maternaliste. Dans le monde des horoscopes, note Adorno, la haine n'existe pas. Il n'y a que des mésententes. Pas de conflits mais des malentendus qui finiront bien par se dissiper, il suffit d'attendre. Il ne faut pas, il ne sert à rien de s'énerver. Ce n'est pas dans un horoscope qu'on lira qu'il faut faire la révolution, nous en prendre à ceux qui détiennent abusivement le pouvoir, etc. Il est ici impératif de demeurer dans le registre de ce qui paraît acceptable au plus grand nombre, en affirmant ainsi que, face aux astres, ténacité et persévérance finissent toujours par payer. Et les astrologues, comme les instituteurs, de nous encourager à corriger notre attitude, comme si les problèmes venaient finalement toujours de nous. Le succès de l'astrologie repose ainsi sur ce "tour de passe-passe" qui revient à débiter sous une forme oraculaire et savante de parfaits lieux communs. A lire les horoscopes, les astres ne briment nullement notre liberté, souligne Adorno, puisque celle-ci consiste à tirer le meilleur parti

[112] trad. fr. Paris, Exils Ed., 2000.

d'une situation. Etre libre, pour la représentation commune, consiste à s'adapter et à en tirer, plus ou moins fortuitement, le meilleur profit. Souvent réduite à une situation ou à des avoirs, la liberté est souvent identifiée à ce que les autres ne peuvent nous prendre.

*La découverte du luxe de l'individualité.*

De là, Adorno voit dans l'astrologie un refuge facile pour tous ceux qui s'égarent dans les complexités de sociétés hautement organisées, qu'ils ne parviennent pas à comprendre en termes de cohérence et de raison. Elle fournirait ainsi comme une consolation à tous les exclus et les déçus de la modernité.

L'astrologie est cependant trop pérenne pour que sa faveur actuelle corresponde seulement à une situation de crise que traverseraient nos sociétés et qui, à lire beaucoup d'auteurs, expliquerait son actuelle survie. Une "crise" qui pourrait bien n'être, à tout prendre, que la "tarte à la crème" des études sociologiques.

Mieux vaudrait admettre que *l'astrologie remplit une fonction positive* et souligner que, *jadis privilège des gens bien-nés, l'influence de l'astrologie individuelle aura continûment crû avec le niveau de vie au sein de nos sociétés. En fait, pour un très grand nombre de gens, l'astrologie aura été le moyen privilégié de découvrir le luxe de l'individualité* - étant d'une accessibilité intellectuelle beaucoup plus grande que la psychanalyse par exemple qui, quoique dans des classes beaucoup plus restreintes, ne fut pas loin de remplir la même fonction ; de sorte que leur rencontre à l'occasion ne saurait surprendre[113].

Pour accepter la psychanalyse, il faut d'abord être capable d'entendre parler crûment de sexe sans pouffer ni se choquer. Longtemps, ce fut là un privilège des classes sérieusement éduquées.

L'astrologie permet avant tout de nommer soi-même et autrui ; de saisir sa propre différence dans le cadre prédéfini et rassurant d'une norme. De ce point de vue, sa consommation sera allée de pair avec celle du cinéma, de la publicité, etc., de tout ce qui nourrit les rêveries diurnes, à travers lesquelles se forme la vision de soi. Mais il y a plus, car l'astrologie ne nous donne pas seulement un personnage à jouer, un Soi déjà tout fait. Elle est comme un discours tenu sur nous à la troisième personne. Avec elle, nous existons comme dans un livre. Des "savants" se penchent sur notre cas. C'est là normalement le privilège de quelques individus seulement.

[113] Voir par exemple J. de Gravelaine & J. Aimé *L'astrologie*, Paris, Denoël, 1969.

C'est pourquoi on se tromperait à donner à l'astrologie une valeur essentiellement compensatoire, comme si elle ne servait qu'à combler échecs et déceptions. L'important est qu'à travers elle on parle de nos soucis quotidiens dans le journal.

*

Alors que la liberté décrit la condition d'un être qui est à lui-même son propre fondement et qui ainsi n'est rien de lui-même sinon une pure puissance d'être, les mantiques nous confèrent une individualité limitée mais absolue. Elles soulignent notre inscription dans le monde et nous y ménagent une place. Contre le nivellement de l'individu moderne dans la masse, l'astrologie insiste sur la singularité des destins. Elle parle d'une inégalité naturelle des hommes, pas assez pour en condamner certains mais suffisamment pour faire miroiter au niveau de chacun comme une dignité innée, note Ernst Jünger (*Le mur du temps*, 1964[114]).

Libres, nous sommes notre propre finalité et le monde, dès lors, nous ignore. En quoi *la conscience étouffe moins sans doute dans le nécessaire que dans le pur possible. En quoi un destin imposé de l'extérieur apporte une certitude d'être valorisante par rapport à la liberté*[115].

Nous l'avons vu, cette certitude ne s'acquiert qu'au prix d'une illusion. Pour croire au destin, en effet, il faut bien oublier que seul un être ayant conscience qu'il aurait pu et pourrait être autre qu'il n'est et vivre une autre vie peut anxieusement rechercher quel est son destin et interroger compulsivement les augures et les astres. Ce n'est pas alors qu'on s'abuse. *Car si nous sommes libres, nous avons bien justement un destin*, avons-nous voulu montrer. Puisque nos actions particulières sont susceptibles d'être portées par un même désir, une même volonté singulière sans autre raison que notre choix. La vie d'un être libre ne peut être prévue. Elle devra donc être racontée.

L'illusion est de vouloir comme sauter par-dessus le temps et connaître déjà la fin. Mais cette recherche de notre destin correspond aussi bien à la nécessité pour nous de trouver des modèles de récit, de vie, d'explication de soi. Tel est justement ce qu'apportent les mantiques comme l'astrologie, aussi bien que les romans et les films. L'interrogation de l'avenir, de son destin, est un choix de soi. Sachant qu'une règle prime ici : au mieux, notre sort personnel doit être fixé et nos actes guidés par les dieux. C'est dans cette dépossession

[114] trad. fr. Paris, Gallimard, 1963 (sic).
[115] Voir L. Guillermit & J. Vuillemin *Le sens du destin,* Neuchâtel, Ed. de la Baconnière, 1948.

radicale de nous-mêmes que notre vie trouve le plus de grandeur. Le destin alors se nomme grâce.

*

* *

**I. 2. La grâce**

**4. 2. 10.**

*Traiter de la grâce, c'est d'abord interroger un concept théologique difficile et délicat, dont le sens, très disputé, se dégagea peu à peu à partir de deux autres idées posées formellement par saint Augustin au fondement du christianisme : l'idée de péché originel et celle d'une liberté humaine capable d'opter pour le bien ou le mal.*

*Prévenons-en, passée la difficulté que représente le caractère très touffu des polémiques qui se nouèrent autour du thème de la grâce, une autre, pour le lecteur, pourra tenir au caractère proprement théologique des notions ici débattues. Il convient de souligner d'emblée, ainsi, que de telles notions reposent toutes en dernier ressort sur une révélation et non sur une démonstration. Qu'on admette ou non de recevoir cette révélation – qu'on reconnaisse ou non l'existence du dieu chrétien - force est donc de prendre ces notions pour données. Ceci - notre propos n'étant nullement théologique - pour en saisir la logique et en découvrir les perspectives.*

*Car ce qui s'est joué autour du thème de la grâce, en effet, fut pour le christianisme la possibilité même de se* justifier. *Et peu de religions sans doute seront allées comme lui aussi loin dans leurs derniers retranchements. Jusqu'à mettre en question sa propre nécessité et se heurter finalement à d'assez insurmontables difficultés. De cet échec, nous ferons l'hypothèse qu'il précipita largement la perte d'influence du christianisme au sein des sociétés européennes. Car cet échec eut précisément trait à la possibilité pour le christianisme d'énoncer sans contradiction l'un de ses dogmes fondamentaux : celui d'un dieu miséricordieux. Nous tenterons de le montrer, c'est finalement cette dernière idée qui force tout le développement – sinueux – du thème de la grâce.*

*

*Mais, sous un autre jour, le thème de la grâce va nous ramener également à celui du destin. Car c'est ainsi que sera couramment et grossièrement comprise cette notion théologiquement très raffinée. Et bien que les deux thèmes ne devraient pas pouvoir être assimilés, ils le seront cependant à travers l'idée de prédestination. Le thème de la grâce nous fournira ainsi une nouvelle démonstration de la difficulté à saisir l'idée de destin, entre l'appel à la responsabilité de soi et l'invocation de quelque puissance supérieure susceptible de nous justifier.*

*Ici, nous découvrirons des choses très étonnantes. Comment, de l'abaissement de tous, peut naître le salut pour soi. Comment l'abaissement radical de soi, qui implore la grâce divine, peut nourrir une extrême vanité, la certitude de sa propre prédestination étant gagée sur la certitude de la perdition d'autrui. Et comment la haine peut être tout naturellement prêtée à un Dieu d'amour.*

*On se tromperait pourtant à considérer que les jugements extrêmes que la notion de prédestination a pu susciter ne représentent qu'autant de dérives de sectes fanatiques. Force est plutôt de considérer que la certitude de soi ne va guère sans la répugnance pour l'autre. Et l'on pourra considérer en regard l'étrange discours que développe un* Traité *de Malebranche, s'efforçant de penser un Dieu* commun. *Un Dieu dont je ne puisse me prévaloir contre les autres ; leur abaissement à ses yeux valant preuve de mon excellence et le contraire.*

*Nous rencontrerons ainsi des difficultés si vives, autour du thème de la grâce, qu'on ne peut que regretter que ces questions ne suscitent plus guère aujourd'hui d'intérêt.*

*Au total, nous envisagerons successivement :*

*A) la théologie de la grâce et le thème du péché originel*

*B) Les débats, étonnants de violence, qui se nouèrent autour de ces thèmes, chez les églises protestantes, chez les jansénistes et chez les catholiques.*

*C) Nous tenterons enfin de mieux cerner la logique de l'idée de grâce.*

*A) Théologie de la grâce.*

**4. 2. 11.**

A l'origine, la grâce (*charis* en grec) caractérisait le charme et plus précisément ce qui brille. Dans les traductions de l'Ancien Testament, le mot sera employé à propos de la bienfaisance divine et, avec saint Paul, il désignera particulièrement la bonté salvifique de Dieu. La *charis*, enfin, trouvera son équivalent latin *gratia* avec Tertullien[116].

Théologiquement, la grâce désigne une valeur en nous qui ne vient pas de nous mais est de Dieu et est simplement consentie par l'âme. La grâce nous est donc propre au sens où elle est une motion intérieure en nous - une énergie, dit Paul (*Col* 1 29). Mais, identifiée au Saint-Esprit, la grâce est de Dieu, lequel se communique en nous à travers elle. Elle est de nous mais n'est pas nôtre.

La nécessité de la grâce prend sens en regard du péché originel, c'est-à-dire de la corruption native de l'homme. Parce que l'homme est par nature corrompu, seule la grâce peut le racheter, guérir en lui la nature blessée par le péché. De sorte que la grâce ne saurait venir que de Dieu. Elle est un don par lequel Dieu tourne l'homme vers lui, c'est-à-dire vers le salut. De lui-même, l'homme n'en a pas la ressource. La grâce est gratuite car, pécheurs, nous n'avons aucun titre à réclamer la miséricorde divine. Pour la chercher, il faut s'oublier soi-même, écrit Karl Rahner (*Ecrits théologiques*, 1962, III, p. 73 et sq.[117]). Dieu ne doit rien à personne, écrit saint Augustin. Nos mérites ne lui sont pas une dette (*Le libre arbitre*, 387, III, 45[118]). Cela ne peut aller sans dire cependant. Pourquoi est-ce aux justes que tu manifestes ta grâce ? Aie plutôt pitié des pécheurs. Sinon, les animaux ont un sort meilleur que l'homme, lit-on dans les *Apocalypses* d'Esdras (2° moitié du IV° siècle ?) et de Sedrach (début VII° siècle ?[119]).

*Le synergisme.*

Face à la grâce, cependant, l'homme ne demeure pas passif. La grâce sollicite une réponse de sa part. L'initiative divine est en ce sens une sollicitation de la liberté humaine. Telle est la théorie dite du synergisme : don divin, la primauté de la grâce est absolue par rapport à toute initiative humaine vers Dieu. Mais la grâce n'agit pas sans la libre coopération de l'homme. Elle s'accroît par l'observation des commandements et des bonnes œuvres. Elle

---

[116] Sur l'histoire du concept, voir particulièrement le *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, 16 volumes, Paris, Beauchesne, 1953, VI-2.
[117] trad. fr. Paris, Desclée de Brouwer, 1963.
[118] *Œuvres I*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1998.
[119] *Ecrits apocryphes chrétiens I*, Paris, Pléiade Gallimard, 1997.

se perd par chaque péché mortel. C'est là la position actuelle de l'Eglise après que la grâce ait suscité, nous allons le voir, de nombreux et importants débats[120].

Parce qu'elle est nécessaire, la foi est dite *opérante*. Mais elle n'est pas *nécessitante* puisqu'elle s'adresse à notre liberté pour en obtenir la coopération. La grâce est *adjuvante* par rapport à notre volonté. Elle la suscite plus encore et sous ce jour paraît *coopérante*. En nous, enfin, la grâce ne produit rien d'autre qu'elle-même. Elle est *subséquente*.

On ne peut dire que la grâce s'ajoute à la liberté, encore moins qu'elle la remplace, car elle est d'un autre ordre que celui des créatures. Elle outrepasse toute nature[121]. C'est pourquoi certains auteurs en donnent pour signe ces attitudes qui débordent foncièrement notre intérêt immédiat : la joie conservée au sein du malheur, l'attention à autrui accordée en pure perte de soi, le silence gardé devant l'injustice subie. Le premier et plus général effet de la grâce est la charité (voir 1. 3.). La grâce n'est pas du monde. Elle nous affranchit des puissances du monde. Le Christ nous a libéré du destin, dit en ce sens Paul (*Ga* 4 3-5 ; *Rm* 8 38-39). Etant d'un autre ordre, la grâce signifie surtout que la fin de l'homme ne s'arrête pas à ce qu'il est en tant que créature.

Car la grâce n'arrache pas l'homme à son devenir terrestre, au cours duquel rien pour lui ne sera jamais assuré quant à sa destination future. La grâce ne sera jamais évidente et Alfred de Vigny se trompe donc lorsqu'il reproche au Christ de n'avoir pas libéré l'homme de son destin terrestre (*Les destinées*, 1849[122]). *La grâce, précisément, ne saurait représenter un destin personnel terrestre, quoiqu'à travers toute l'histoire du christianisme, une tentation persistante fut de la comprendre ainsi*, en distinguant dès ici-bas les élus des autres hommes abandonnés à leur misère. De la grâce, on voulait malgré tout avoir la certitude. *On ne put s'empêcher d'assimiler grâce et destin*.

*

*Un Dieu qu'arrête la liberté humaine.*

A travers la notion de grâce, le christianisme a promu l'idée nouvelle et singulière d'un Dieu dont la toute-puissance s'arrête au respect de la liberté humaine. Un Dieu qui ne manifeste sa présence qu'à travers un désir de lui-même en nous, sans autre sollicitation ni

[120] Voir G. Dumeige *Textes doctrinaux sur le Magistère de l'Eglise sur la foi catholique*, Paris, Ed. de l'Orante, 1969.
[121] Voir M-J. Scheeben *Nature et grâce*, 1861, trad. fr. Paris, Desclée de Brouwer, 1957, p. 282.
[122] Paris, Droz, 1947.

exigence, puisque la consistance de ce désir dépend de nous et non de lui – si quelqu'un aime Dieu, il est connu de lui, dit saint Paul (1 Co 8 3). Un Dieu qui ne se définit donc pas par sa supériorité écrasante face au monde mais qui se communique à chacun dans sa particularité.

Il n'est pas du tout certain que cette conception ait été première cependant, au sens où, clairement énonçable, elle aurait orienté d'emblée la théologie chrétienne de la grâce. Celle-ci paraît bien plutôt avoir suivi une nécessité que le christianisme aura ressentie de manière cruciale qui est d'exonérer Dieu du mal sans verser pour autant dans le manichéisme, c'est-à-dire sans ériger le mal au rang d'un principe quasi-divin, susceptible de concurrencer la volonté de Dieu (voir 1. 13. 9.). Car c'est bien à ce titre, avant tout, que la liberté de l'homme allait être requise : pour porter, par son libre choix, la possibilité du mal. Celui-ci repose en effet entièrement sur notre libre arbitre, selon Augustin ; grâce auquel il ne peut rien nous arriver qu'on ne veuille pas et sans lequel nous ne pourrions donc vivre droitement. Dieu a fait l'homme libre pour le mal et le bien (*Le libre arbitre*, II, 54). Le péché originel est sans doute ainsi le dogme le plus fondamental de la religion chrétienne, au sens où il en conditionne toute la théologie.

***Le péché originel***

*Un dogme formalisé par saint Augustin.*

Le dogme du péché originel est proprement chrétien - seuls quelques écrits juifs non canoniques font remonter à Adam les peines qui pèsent sur l'humanité. Dans *Ezéchiel* (18), contre le proverbe "les pères ont mangé des raisins verts, les dents des fils seront agacées", Yahvé assure qu'un fils ne portera pas la faute de son père. Quant aux Grecs, l'idée d'une volonté pervertie semble leur avoir été largement étrangère. Toutefois, dans des hymnes orphiques et dans les écrits d'Onomacritos, on trouve l'idée – pressentie peut-être Hésiode mais qui ne deviendra jamais populaire – d'une déchéance universelle à l'origine de l'humanité ; les hommes étant issus de la cendre de Titans foudroyés meurtriers de Zagreus et portant tous la peine du déicide.

C'est de plus une doctrine qui ne sera véritablement précisée qu'avec saint Augustin. Le Nouveau Testament est muet à son propos en effet. Jésus parle du "péché du monde" sans référence à Adam. Par un seul homme le péché est entré dans le monde, dit certes saint Paul et c'est donc par la faute d'un seul que la multitude est morte. Mais Jésus a racheté la faute d'Adam (*Rm* 5 12-21). Les Pères de l'Eglise se contenteront de s'interroger sur le sens de cette faute, avant qu'Augustin ne définisse à travers elle la nature même de l'homme[123].

Augustin forge sans doute l'expression "péché originel" (on parlait auparavant de "péché des premiers parents" ; Augustin dit aussi "*per generationem*" ou "*naturale peccatum*") pour dire que

[123] Sur l'enseignement concernant le péché originel contenu dans les différents livres bibliques, voir A. M.

si Adam, suivant Eve, a désobéi à l'interdiction que Dieu lui avait faite, le péché en lui tint avant tout à une ignorance et à une concupiscence qui animent toujours les hommes, de sorte que tous peuvent être considérés comme ayant le même statut de pécheur qu'Adam ; comme ayant péché en lui.

La venue du Christ et le baptême, qui marque l'entrée dans son Eglise, effacent chez les fidèles la culpabilité liée au péché originel mais n'ôtent pas la concupiscence, donc n'effacent pas la nature essentiellement pécheresse de l'homme. Adam ainsi a péché pour tous les hommes. Non que tous les hommes soient responsables d'un acte que seul lui a commis mais toute la race des hommes était comme contenue en lui[124]. Adam nous a ainsi transmis sa nature peccamineuse, expliquera Thomas d'Aquin. De telles explications, toutefois, furent tardives.

*Premiers et difficiles débats.*

Fort longtemps, en effet, on admit sans trop de distinction que tous les hommes pouvaient bien être châtiés pour une faute qu'ils n'avaient aucunement commise et il semble bien qu'il en allait ainsi chez Augustin. Quant à la transmission du poids de cette faute de génération en génération, on admettait alors différentes théories. L'une, dite "Théorie de l'imputation", affirmait que nous sommes tous solidaires en Adam par la volonté, nos volontés étant en quelque sorte incluses dans les siennes. Certains textes d'Augustin soutiennent cette théorie, notamment son *Contre Julien* (d'Eclane, VI, chap. 19[125]).

Mais contre la thèse selon laquelle le péché originel n'inhérait qu'en Adam, les autres hommes ne l'ayant en partage que par une sorte d'imputation, le Concile de Trente (1545-1563) affirmera qu'il inhère bien en chacun de nous - qu'il est *inest* et non seulement *residet*. C'est donc un péché que nous n'avons pas commis mais que nous avons contracté ; sa transmission demeurant un mystère.

Une autre théorie voulait que la faute originelle se transmette par la chair, le fauteur de trouble étant la concupiscence. De là, une condamnation de la sexualité et même du mariage - celui-ci ne représentant que l'usage légitime d'une chose foncièrement mauvaise - qu'on trouve également chez Augustin et qui eut ses fanatiques : les Abéliens, une secte du IV° siècle, se refusaient à procréer pour ne pas accroître le nombre des pécheurs.

Comment un tel pessimisme sur l'homme pouvait-il s'accorder avec l'idée d'un Dieu d'amour ? *Personne ne sut jamais répondre à cette question* et le mystère dès lors fut constamment invoqué pour défendre un dogme sans lequel, comme écrira Pascal, l'homme est plus inconcevable qu'il n'est inconcevable à l'homme (*Pensées*, 1670, Lafuma n° 131[126]). A partir d'Augustin, en tous cas, le péché originel fut placé au fondement même du christianisme. Et, singulièrement, c'est là une dimension qui est restée assez peu méditée. Dans les innombrables études religieuses contemporaines, particulièrement, on ne s'attarde guère sur cet étrange concept qui nous promet

Dubarle *Le péché originel dans l'Ecriture*, Paris, Cerf, 1967.

[124] Voir P. Grelot *Réflexions sur le problème du péché originel*, Paris, Casterman, 1967, p. 96 et sq.

[125] Dans toute cette section, nous nous référons à Saint Augustin *Œuvres*, trad. fr. complète en 85 volumes, Paris, Desclée de Brouwer. Voir en particulier les volumes 21, 22 & 23 (1966-1975).

[126] *Œuvres complètes*, Paris, L'Intégrale Seuil, 1963.

une punition pour une faute que nous n'avons pas commise ! Une faute que nous portons néanmoins, tant nous ressemblons à ceux qui l'ont commise.

*

*Hors de l'Eglise point de salut.*

L'une des conséquences les plus terribles de ce dogme était de rendre impossible tout salut sans le baptême qui rachète la faute originelle. Le Concile de Florence le rappela en 1442 : nul parmi ceux vivant hors de l'Eglise ne peut avoir part à la vie éternelle.

Mais les enfants morts sans avoir eu le temps de recevoir le baptême ? Les plus conciliants les envoyaient pour l'éternité dans les Limbes où, sans les peines de l'Enfer, ils étaient néanmoins privés de toute béatitude pour l'éternité. C'est encore dans les Limbes, premier cercle de l'enfer, que Dante envoie les païens vertueux dans sa *Divine comédie* (1472[127]).

D'autres penchaient tout simplement pour l'enfer, puisque après tout les enfants ne naissent pas justes sans rachat mais bien corrompus, explique Malebranche. En fait, *Dieu les hait* ! (*Recherche de la vérité*, 1675, Eclaircissement VIII°, p. 875 et note 2 p. 890[128]). On a largement oublié de nos jours que le christianisme a fait de manière courante écrire de telles choses aux meilleurs esprits... Et Malebranche d'insister : un enfant qui vient au monde est pécheur et digne de la colère de Dieu (*Traité de morale*, 1684, I, III, XX[129]). Certains tenteront de justifier ceci en suggérant que Dieu a alors la science de ce que l'enfant aurait fait s'il avait vécu. Leibniz jugera lui que la condamnation des enfants morts sans baptême est une dureté des plus choquantes (*Essais de théodicée*, 1710, I, § 93[130]).

A la fin du Moyen-Age, alors que toutes ces questions commençaient à être agitées, on vit apparaître les "sanctuaires à répit", sorte de fonts destinés aux enfants morts sans baptême (que l'on portait jusqu'à ces sanctuaires jusqu'à quinze jours après leur décès). On les y plongeait et l'on guettait le moindre signe de vitalité - un court remuement sans suite le plus souvent mais au nom duquel on pouvait les baptiser en hâte comme s'ils étaient revenus à la vie et surtout leur donner une sépulture chrétienne, plutôt que de les enterrer au jardin comme les bêtes (à partir du Concile de Trente, un coin non consacré du cimetière leur sera réservé). La première manifestation attestée d'une telle pratique - que l'Eglise réprouvait ; que le synode de Langres de 1452 condamna - remonte à 1387. Elle se prolongea parfois jusqu'au début du XX° siècle et semble avoir culminé vers 1700[131]. En tout ceci, on le voit, l'Eglise ne se montra guère conciliante, déconseillant depuis saint Augustin le baptême *in utero* des enfants mort-nés ou dont la mère agonisait en couche. Ce n'est qu'à la fin du XVIII° siècle que l'Eglise acceptera des seringues à baptême.

[127] trad. fr. Paris, Garnier/Bordas, 1989. La doctrine des limbes a été quasiment abandonnée par l'Eglise en 2007.
[128] *Œuvres I*, Paris, Pléiade Gallimard, 1979.
[129] *Œuvres II*, Paris, Pléiade Gallimard, 1992.
[130] Paris, GF Flammarion, 1969.
[131] Voir J. Delumeau *Le péché et la peur*, Paris, Fayard, 1983, p. 303 et sq.

En fait de salut sans le baptême, ce qui valait pour les nourrissons valait bien entendu aussi bien pour les païens[132]. Ce point ne pouvait guère être soutenu toutefois par l'Eglise des premiers siècles où l'on naissait rarement chrétien et où les nouveaux convertis auraient pu alors se demander pourquoi Jésus n'était pas venu plus tôt pour sauver leurs parents et amis. Cela eut été le rendre responsable du mal. Avec Paul, on admit donc que tous les hommes ont une connaissance naturelle de Dieu. Les païens ainsi ne sont pas punis pour leur ignorance du christianisme dès lors que celle-ci est involontaire mais pour leur corruption native à l'instar de tout homme.

Pour saint Irénée, Jésus est mort pour tous et pour Lactance les Gentils ont eu à leur façon des révélations du message chrétien (Hermès Trismégiste ou les Sibylles par exemple). Clément d'Alexandrie et Origène soutinrent même que lors de sa descente aux enfers Jésus a provoqué des conversions, les apôtres ayant par la suite achevé son œuvre. Mais Augustin jugera hérétique une telle conception qui ne fixe plus de terme arrêté au temps d'épreuve, la vie terrestre[133].

Augustin le premier affirmera clairement qu'il n'est pas de salut sans la foi au Christ. De là, sauf à damner tous ceux qui n'ont pu connaître le Christ, il fallut admettre qu'avant l'Incarnation, Dieu favorisait les âmes justes d'illuminations partielles (on citait Job à cet égard). Au Moyen Age, on ne doutait pas que les mystères chrétiens aient été connus de l'Antiquité. Et la prédication chrétienne ayant parcouru le monde depuis lors, admettait-on, si par extraordinaire elle demeurait ignorée quelque part, la Providence y pourvoirait - Dieu pourra toujours sauver une âme bien disposée.

Au IX° siècle, soutenant que Jésus Christ n'a pas versé son sang pour les païens morts infidèles, Rémi de Lyon se vit condamné par le Concile de Kiersy-sur-Oise. Au XX° siècle, l'universalité de la vocation au salut fut enfin rappelée par Vatican II, citant Paul (1 *Tim* 2 4). Les païens ainsi peuvent être sauvés. Mais encore leur faut-il la grâce.

*

*Le baptême.*

Bien que tous puissent être sauvés, l'Eglise n'a cependant jamais dit que le baptême était une chose indifférente et elle ne saurait le dire. C'est pourquoi il ne faudrait surtout pas croire que sur le thème de la nécessité du baptême, comme sur ceux du péché originel et de la grâce qui lui sont évidemment liés, Augustin représente une sorte de versant excessif et tout névrotique du christianisme.

Il est vrai que tout à sa lutte contre Pélage, Augustin a sans doute roidit à l'extrême nombre de ses arguments. Mais comment suivre Pélage fondant le salut sur la seule vertu personnelle ? Les païens pourraient bien se sauver sans le Christ et le baptême ne représenterait qu'une formalité très

[132] Voir particulièrement L. Capéran *Le problème du salut des infidèles*, 2 volumes, Toulouse, Grand Séminaire, 1934.

[133] Important pour les Eglises orientales, le Voyage du Christ aux enfers ne sera introduit dans le credo catholique qu'au IV° siècle et particulièrement décrit par l'*Evangile* de Nicomède (V° siècle). Il ne sera guère représenté en Occident avant le IX° siècle. Notons que si la conception ci-dessus mentionnée s'est maintenue dans le christianisme orthodoxe, c'est limitée aux seuls pécheurs qui se sont honnêtement conduit sur Terre, ce

dispensable pour tous. Le christianisme tout entier deviendrait alors inutile ! La théologie d'Augustin a ceci de très remarquable en effet que d'être toujours fondée sur une claire conscience de ce que doit être la vocation d'une religion se prétendant universelle comme le christianisme - une religion prétendant être celle de *tous* les hommes et non celle d'un peuple ou celle d'un Etat.

Une telle religion se devait de conquérir individuellement les âmes. Mais pourquoi celles-ci se tourneraient-elles vers elle sinon pour se soulager de leur culpabilité, c'est-à-dire sans la conscience d'une faute attachée à leur être même ? Alors que l'on mit des siècles à admettre qu'une société puisse se maintenir sans religion (voir 1. 14.), Augustin avait déjà fait bien longtemps auparavant le chemin inverse, se demandant sans quoi une religion comme la sienne n'aurait guère de sens pour ceux auxquels elle s'adresse.

Selon une direction que d'autres, notamment Luther, retrouveront, Augustin en conclut qu'il fallait fonder le christianisme sur le constat de la corruption de l'homme. Ce qu'exprime ainsi le dogme du péché originel est que nous naissons en dette par rapport à Dieu, dans une situation d'impuissance fondamentale, explique Paul Ricœur. Notre culpabilité est première mais elle ne nous excuse pas. Elle nous ôte toute possibilité de complaisance à nous-mêmes (*Le péché originel. Etude de signification*[134]).

De là, il resterait à se demander pourquoi une telle prédication - une telle pastorale de la peur, comme on l'a nommée pour ses excès - fut si aisée pendant de longs siècles. Car de fait, après Pélage, il faudra attendre Jean-Jacques Rousseau pour que le dogme du péché originel soit sérieusement et ouvertement contesté (voir 1. 14. 27.). A la même époque, l'apologiste catholique Nicolas Bergier, qui ferraillait avec Voltaire et les Encyclopédistes, mesurant l'impact désastreux sur les esprits du pessimisme augustinien, écrivait qu'il n'est pas vrai que nous naissons tous coupables devant Dieu dans un *Traité de la rédemption* qu'il n'osa pas publier.

Quoi qu'il en soit, aussi injuste puisse-t-il sembler pour les non-chrétiens, le péché originel parut longtemps indispensable au système de salut défini par le christianisme. Pas de salut sans péchés – les saints s'acharnent ainsi à s'en trouver – de sorte que poser le caractère originel du péché ne revenait finalement qu'à constater son importance fondamentale[135]. De là, la question resterait de savoir ce qu'il en est à cet égard de nos jours dans le christianisme. L'idée d'une culpabilité fondamentale est-elle encore reçue de la part des fidèles ? Est-elle encore seulement entendue ? *Il faudra bien un jour se demander si, en tant qu'il suscite l'adhésion de croyants, le christianisme, religion fondée sur la transmission d'une Parole, a toujours le même sens aujourd'hui qu'hier !*

Il y a péché, souligne Jean Nabert, quand une faute n'est plus éprouvée seulement comme la transgression d'une règle mais comme une diminution de l'être même du moi. L'expérience du péché crée une scission de la conscience. Elle met en cause la totalité de l'être que nous sommes dans la mesure où elle atteste notre refus de faire prévaloir les exigences de la moralité sur les intérêts du moi (*Essai sur le mal*, 1955[136]). De nos jours, une telle expérience du péché semble devenue d'autant plus inaccessible que nous tolérons déjà de moins en moins de nous sentir en

qui en atténue largement la portée.

[134] *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969.

[135] Voir Y. Brès *La souffrance et le tragique*, Paris, PUF, 1992.

faute. Sans doute cela ne date-t-il pas d'aujourd'hui mais l'idée de péché était au moins présente quand l'ordre social et la religion ne se séparaient guère. Désormais, il est fort possible que cette idée, telle que l'expose Jean Nabert, paraisse tout simplement incompréhensible ou ridicule à la plupart.

* *

*B) Les débats sur la grâce.*

**4. 2. 12.**

*Augustin et Pélage.*

Le premier et plus important débat qui se noua autour de la grâce - on a dit qu'il n'a jamais pris fin au sein du christianisme - opposa saint Augustin au moine breton Pélage (360-422)[137].

Le débat se traduisit dans les faits par de nombreuses intrigues, tenant à ce qu'Augustin n'obtint que très difficilement la condamnation papale de son adversaire, lequel jouissait d'importants appuis à Rome. En 415, Pélage fut dénoncé comme responsable d'une hérésie propagée par l'un de ses disciples, Caelestius et condamné par le Concile de Carthage en 411. Réfutant l'accusation, Pélage fut absous par le Concile de Diospolis la même année. Mais Augustin revint à la charge et obtint la condamnation par Rome de Pélage et de Caelestius en 417. Pélage sera encore réhabilité avant d'être définitivement condamné par le Concile de Carthage en 418.

Il semble qu'avant la querelle, Augustin ait été finalement assez proche des positions de Pelage, voyant la grâce nécessaire mais non suffisante par rapport au libre-arbitre selon le modèle « coopératif » ou « synergétique » qui était celui des premiers Pères de l'Eglise. Face à Pelage, Augustin insistera finalement surtout sur la nature pécheresse de l'homme, seule la grâce pouvant dès lors sauver ce dernier.

*Le pélagianisme.*

Pélage, dont la doctrine était résumée par la formule *posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu* ("le pouvoir est inscrit dans notre nature, la volonté dans notre libre arbitre, l'être dans l'effectivité de nos actes"[138]), Pélage faisait dépendre la grâce du mérite personnel - au lieu de la dire gratuite, c'est-à-dire imméritée - et fondait tout mérite sur la liberté de l'homme, c'est-à-dire sur sa capacité à choisir en raison entre le bien et le mal. Le don de la grâce était donc subordonné à la vertu humaine et tenait compte de l'aptitude de cette dernière

---

[136] Paris, Aubier, 1970.

[137] Pour une première présentation, voir J. Maritain *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936, p. 19 et sq. Voir également E. Pagels *Adam, Eve and the Serpent*, New York, Random House, 1988. Pour une présentation poussée, voir G. Bonner *Augustine and Modern Research on Pelagianism* Augustinian Institute, Villanova University Press, 1972.

[138] Du *Pro libero arbitrio* (Pour le libre arbitre, 415-416) de Pélage, il ne nous reste que les passages que cite Augustin.

à l'utiliser (*Lettre à Démétriade*, 412-414). En conséquence, Pélage rejetait le fatalisme de la corruption humaine, soit le dogme du péché originel. Pour lui, il n'était de péché qu'actuel, sans conséquences par-delà les générations[139].

Pour autant, il faut se garder de faire du pélagianisme un humanisme car ce qui est au fonds de la doctrine pélagienne, c'est d'affirmer que l'homme peut être sans péché, que l'idéal de sainteté est à la portée de tous ou au moins de la volonté des meilleurs. Pélage en déduisait que l'Eglise ne doit compter que des "parfaits" - point sur lequel l'opposition d'Augustin sera tout aussi irréductible que touchant la question de la grâce et opposition qui sera fondamentale quant à la vocation pastorale de l'Eglise en Occident (voir 1. 14. 23.).

Par ailleurs, ce qu'on nomme la Seconde querelle pélagienne opposa Augustin à Julien d'Eclane, concernant la question de la sexualité et de la transmission du péché originel (voir 1. 14. 10.).

Face à Pélage et touchant la question de la grâce, la position d'Augustin consistera pratiquement uniquement à souligner la condition pécheresse universelle ; laquelle sera rappelée formellement par le Concile de Carthage en 418. Personne n'est pur de péché, pas même l'enfant qui n'a vécu qu'un seul jour, écrit Augustin dans ses *Confessions* (397-401, VII, VII, 11[140]).

L'homme n'a en propre que le péché et le mensonge. Tout ce qui est bon en lui vient de la grâce, laquelle seule révèle l'intelligence des commandements, nous donne l'amour de nos prochains et la force de nous soumettre à notre devoir. Tel sera ce que vers 440 affirmera l'*Indiculus* ou "collection" des décisions du Saint Siège sur la grâce, composé sans doute par Prosper d'Aquitaine (390-460) et qui pour l'essentiel reprenait, à quelques réserves près, les arguments d'Augustin. L'homme est si corrompu que tout mouvement de conversion en lui vers Dieu ne peut venir que de Dieu, proclamera encore le Concile d'Orange de 529. La foi même repose donc sur la grâce.

*Grâce et prédestination.*

Seulement, si la grâce prévient ainsi tout mérite en l'homme, c'est-à-dire toute possibilité pour lui de rachat et donc de salut, il faut dire que c'est par une décision de Dieu que certains ne se tournent pas vers lui et sont donc damnés. C'est le fait de Dieu s'il y a des méchants et des incroyants puisque ceux-ci n'ont pas le secours de sa grâce. La grâce n'est pas

[139] Voir M. Meslin *L'autonomie de l'homme dans la pensée pélagienne* in I. Meyerson (Dir) *Problèmes de la personne*, Paris, Mouton, 1973.
[140] *Œuvres I*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1998.

égale pour tous et cela témoigne plus que tout autre trait de sa parfaite gratuité. Dieu la distribue comme il veut. Il prédestine au salut ou à la damnation qui il veut.

On dit souvent qu'Augustin en serait venu à cette radicalisation de la doctrine de la grâce emporté par sa querelle avec Pélage. En fait, un tel point de vue apparaît chez lui quinze ans avant la querelle dans son *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (397). C'est sans doute que la prédestination ne représente finalement que l'aboutissement logique de la notion de damnation, au point qu'il paraît que le christianisme ne pouvait guère ne pas la rencontrer, nous y reviendrons.

La théologie de la grâce devenait ainsi inséparable d'une doctrine de la double prédestination (*i.e.* : salut ou damnation) selon laquelle Dieu, prévoyant la destinée de ses créatures, dispense ou non sa grâce à chacune[141]. Doctrine dont certains éléments pourraient être trouvés chez saint Paul (*Rm* 8 28-30 ; *Ep* 1 4-14), pour lequel néanmoins Dieu veut que tous les hommes soient sauvés (1 *Tm* 2 4). Tandis que dans les derniers ouvrages d'Augustin, le salut tendant à devenir indépendant du mérite, Dieu n'a pas d'avance damné certains hommes mais il permet qu'ils soient abandonnés à leur propre perte (*De praedestinatione sanctorum* De la prédestination des saints ; *De dono perseverantiae*, Du don de persévérance, 428-429).

Ces idées seront propagées par Prosper d'Aquitaine, Fulgence de Ruspe (468-533) et Césaire d'Arles (470-543). Elles tendront rapidement à se radicaliser. Pour Lucidus, prêtre de Riez, le Christ n'était pas mort pour tous et sans baptême il n'était point de salut possible. Un tel point de vue sera condamné par le Concile d'Arles en 473, s'en tenant aux idées d'Augustin pour lequel, comme nous ne pouvons percer les secrets de Dieu et savoir de la sorte qui est damné et qui est élu, nous devons avoir de la charité envers tous les hommes comme si tous devaient être sauvés. Mais Augustin laissait pendante la question du salut des enfants morts sans avoir reçu le baptême (*De dono perseverantiae*, XII, 31). Qui sait quelle compensation Dieu leur réserve ? Il est certain en tous cas que la foi de ceux qui les pleurent leur est utile, écrit-il (*Le libre arbitre*, III, 67).

Au IX° siècle, malgré cela, Gottschalk d'Orbais parlera d'une double prédestination au salut pour les uns, *avant tout mérite* et à la damnation pour les autres, *avant toute faute*. Cela signifie que Dieu veut les péchés de ceux qui pèchent, put dès lors soutenir Jean de Mirecourt, dont les idées furent condamnées à leur tour en 1347 - via Jean de Wiclif, il aurait influencé Luther[142].

---

[141] Voir F. Ferrier *La prédestination*, Paris, QSJ PUF, 1990.

[142] Nombre de ces débats du Haut Moyen Age sont présentés in E. H. Weber *La personne humaine au XIII° siècle*, Paris, Vrin, 1991.

*

Allant directement à l'encontre de telles idées, la fin du Moyen Age connut un retour massif de la foi accordée aux œuvres et aux pénitences. Au XV° siècle, la pratique des indulgences connut notamment un essor considérable, en même temps que les pèlerinages, le culte des saints et des reliques, tous contribuant à faire de la grâce comme une sorte de fluide magique que l'Eglise pouvait à travers ses sacrements délivrer de sa propre initiative.

***Les indulgences.***

La pratique des indulgences concernait le fait que les pécheurs qui n'ont à se reprocher que des péchés véniels s'en purifient au purgatoire et peuvent être dispensés en tout ou partie de cette peine en s'acquittant dès ici-bas de certaines bonnes œuvres.

A cet effet, puisant dans un Trésor des mérites constitué par ceux du Christ, de Marie et des saints, le Pape peut accorder des indulgences plénières ou partielles, lesquelles finirent par être ainsi purement et simplement monnayées. Quand Luther s'en prit aux indulgences, celles-ci se vendaient en Allemagne pour rembourser l'acquisition de l'archevêché de Magdebourg par Albert de Hohenzollern et pour la construction de Saint-Pierre de Rome, par l'intermédiaire de la banque Fugger.

En regard, cependant, un ouvrage aussi répandu que *L'Imitation de Jésus Christ* (vers 1418[143], voir 1. 3. 9.) niait assez ouvertement la part de l'initiative humaine dans l'œuvre du salut. Les deux positions, ainsi, coexistaient. Avec la Réforme, elles allaient bientôt paraître irréconciliables.

Leur position, toutefois, les Réformés trouvèrent d'abord à la formuler non directement contre l'Eglise mais contre l'humanisme naissant. Le débat sur la prédestination intervint d'abord entre Erasme et Luther[144].

*

*Erasme et Luther.*

Erasme qui, comme Luther, condamnait la pratique des indulgences et le culte "païen" des saints et des reliques, tout en brocardant les pèlerinages et les mortifications monastiques

[143] trad. fr. Limoges, Dalpayrat et Depelley, 1886.
[144] Voir G. Chantraine *Erasme et Luther. Libre et serf arbitre*, Paris, Ed. Lethielleux, 1981.

- et en qui Luther crut ainsi longtemps pouvoir trouver un allié - Erasme affirma bientôt que le libre arbitre de l'homme lui permet de se détourner ou de s'appliquer à tout ce qui mène au salut (*Essai sur le libre arbitre*, 1524[145]).

Il ne s'agissait pas là de pélagianisme car, dans la perspective humaniste, il n'était nullement question de dire que l'homme peut atteindre de lui-même à quelque perfection. Erasme se ralliait en fait tout simplement à la doctrine du synergisme ; refusant de nier la liberté humaine ; refusant d'admettre que Dieu puisse damner a priori et que les mérites ne comptent pour rien, même dans le cas des martyrs (IV, 3). Et Erasme de citer nombre de passages de la Bible pour étayer sa position, tels que *Gen* 4 6 ; *Si* 15 14-18 ; *Za* 1 3 ; *Mt* 7 7. L'ouvrage, qui eut un grand succès, reçut un accueil très favorable de la part du pape Léon X (mais en 1559, l'œuvre d'Erasme fut interdite par Paul IV).

La réaction de Luther fut vive et même assez ordurière - à ce point que certains y entendent une réaction de la pensée médiévale contre la culture profane naissante et datent en conséquence de cette réponse la fin du Moyen Age[146].

Luther accuse Erasme de pélagianisme tout au long de son *Traité du serf arbitre* (1525[147]). L'homme ne peut rien sans la grâce, dit et redit Luther - qui cite notamment *Jn* 15 5. Les œuvres seules ne sauraient donc lui assurer le salut. Sa volonté est totalement impuissante tant qu'elle n'est pas mue par la grâce, laquelle est distribuée selon une visée divine qui nous échappe.

On a discuté l'influence réelle d'Augustin sur Luther[148]. Car si la filiation, notamment à travers Grégoire de Rimini, est incontestable, certains éléments de la doctrine de Luther - et notamment le rejet des œuvres - ne sonnent guère augustiniens. La vérité est sans doute que Luther pouvait se passer d'Augustin, tant l'idée de prédestination représente une dérive logique de la doctrine chrétienne, nous y reviendrons.

L'homme est le serf de Dieu mais - Luther y insiste et ce point est trop souvent négligé - c'est un serf spontané et non contraint. C'est d'abord qu'il ne faut pas oublier le péché originel, dont toute la problématique philosophique tient à la question de la liberté humaine[149]. L'homme est seul responsable de sa perte, selon Luther, de sorte que Dieu ne damne pas d'emblée. La prédestination n'est pas un déterminisme[150] - elle n'est pas une prédétermination, quoique les deux termes soient souvent donnés pour synonymes.

---

[145] in *La philosophie chrétienne*, trad. fr. Paris, Vrin, 1970.
[146] Voir E. Troeltsch *Protestantisme et modernité*, 1911, trad. fr. Paris, Gallimard, 1991, III.
[147] trad. fr. Paris, Ed Je sers, 1936.
[148] Voir G. Chantraine *op. cit.*, annexe I.
[149] Voir P. Watté *Structure philosophique du péché originel*, Gembloux, Ed. J. Duculot, 1974.
[150] Voir G. Chantraine *op. cit.*, p. 427.

Ensuite, dans l'état de grâce le libre arbitre est restauré. L'homme est justifié par la foi sans la pratique de la loi, disait Paul (*Rm* 3 28). "Par la foi seule", ajoute Luther, l'homme attaché à Dieu conquiert une liberté intérieure qui le dégage de toute sujétion humaine. L'âme retrouve sa patrie. Dans *La puissance et la gloire* (1940[151]), Graham Greene trace ainsi le portrait d'un curé mexicain misérable et pécheur, dont la tête est mise à prix. Un homme qui n'est rien, même dans le mal, commente François Mauriac (Préface à la traduction française). Finalement, alors qu'on l'a trahi, il donne sa vie, sans perdre le sentiment de sa bassesse. Il s'en remet à Dieu, tel qu'il est. Le contraire du péché n'est pas la vertu mais la foi.

Mais si la foi seule sauve, faut-il dire que non seulement les œuvres mais le respect de la loi divine même sont inutiles ? C'est ce que soutiendront les Antinomiens, suivant Jean Agricola d'Eisleben (on les nomme aussi les Islébiens), se réclamant de Luther et suscitant une vive colère chez ce dernier contre tout antinomisme soutenant que la loi est inutile pour les justifiés, lesquels ne sauraient pécher quoiqu'ils fassent.

Seulement, peu d'hommes agissent ainsi. Paul parlait d'une conjugaison des grâces individuellement reçues au sein de la communauté chrétienne (*Rm* 12 3-8). Luther n'en paraît guère convaincu[152]. Il constate surtout que la grâce n'est pas identique pour tous. La prédestination rend ainsi compte d'un fait d'observation : l'incrédulité et la non-persévérance dans la foi du plus grand nombre, lesquelles ne sont pas ramenées par Luther à un fait de liberté mais à un défaut de grâce, donc à une décision divine. Faute d'avoir son esprit, le plus grand nombre ne peut comprendre la parole de Dieu.

D'autant plus que, la confession ayant été abandonnée dans le protestantisme, disparut avec elle, estiment certains, l'occasion décisive de s'adresser à Dieu à travers le prêtre confesseur. On a dit d'ailleurs que la confession était ce que les protestants regrettaient le plus du catholicisme. Ma religion ne reconnait pas la confession individuelle, écrit la romancière hongroise Madga Szabo. Ce sont les paroles du pasteur qui nous font savoir que nous sommes pécheurs, voués à la damnation. Et nous recevons l'absolution sans que Dieu exige de nous ni explications, ni détails (*La porte*, 1987, p.9[153]).

Il semble que malgré la suppression de nombre de cérémonies et d'invocations, c'est-à-dire des protections qu'apportait la religion traditionnelle, les croyances se maintinrent largement dans le monde protestant. La Bible fut considérée comme un objet sacré. Les pasteurs continuèrent à se porter au chevet des mourants, etc. Les bonnes œuvres furent toujours considérées, la damnation passant pour concerner seulement l'endurcissement volontaire des méchants[154]. Ces atténuations correspondaient d'ailleurs aux positions de Philippe Mélanchton, qui après Luther insistait sur la coopération de l'homme au salut (il reçut les critiques de

[151] trad. fr. Paris, R. Laffont, 1948.
[152] Voir L. Febvre *Amour sacré, amour profane*, 1944, Paris, Folio Gallimard, 1996, pp. 172-173.
[153] trad. fr. Paris, Ed. V. Hamy, 2003.
[154] Voir K. Thomas *Religion and the doctrine of magic*, New York, Scribner's sons, 1971 & J. Delumeau *Rassurer et protéger*, Paris, Fayard, 1989.

luthériens rigoristes comme Flacius Illyricus), ou de Jacques Andrea, Chancelier de l'université de Tübingen, dans son *Livre de concorde* (1580), auquel se rallièrent la plupart des églises luthériennes.

Le constat est donc le suivant : sachant que la foi assure notre salut - point qui n'était guère discutable à l'époque - comment certains hommes ou même la plupart peuvent-ils en négliger les prescriptions ? Comment peuvent-ils se contenter de la perspective d'une mort définitive ? La théorie de la grâce tentait ainsi de répondre à ce qui relevait d'un fait : l'indifférence du grand nombre à son propre salut et leur installation dans le péché. Ce qui ne pouvait se comprendre que si ce grand nombre n'en percevait tout simplement pas l'enjeu[155].

*Calvin.*

La prédestination intervient après la Chute pour Luther - l'homme, depuis Adam, porte donc entièrement la responsabilité de son péché. Il est responsable de sa propre damnation. Sa prédestination est "infralapsaire" – elle intervient après la Chute. Mais l'on vit les calvinistes défendre bientôt l'idée d'une prédestination "supralapsaire", ce qui signifie que l'élection ou la damnation de chacun est fixée de toute éternité par Dieu. Le péché d'Adam même était inclus dans le Plan divin. En ceci, la prédestination représentait bien un destin, quoi que puisse s'en défendre Calvin (*Institution de la religion chrétienne*, 1541, I, XVI, 8[156]).

Seulement, Dieu peut-il ne pas être responsable du mal s'il a créé le méchant tel que celui-ci ne puisse agir autrement qu'il ne le fait ? Il y a là un mystère qu'on ne saurait percer, déclare Calvin et nous devons croire malgré tout que, tout étant dans la main de Dieu, la visée divine est sainte et juste[157].

Les idées de Calvin sont exposées d'abord dans un chapitre "De l'élection et prédestination" de l'*Instruction et Confession de foy dont on use en l'Eglise de Genève* (1537), puis dans *L'institution de la religion chrétienne*, 1541, chap. VIII (chap. XXI-XXIV du Livre III dans l'édition de 1560), puis enfin dans une *Défense de la doctrine du serf arbitre* (1543) et un *De la prédestination éternelle* (1552)[158].

Dans le monde protestant, ces idées furent surtout reprises par le Synode de Dordrecht (1618-1619), qui vit les Gomaristes, ralliés aux positions de Calvin (pour Gomar, Dieu a voulu jusqu'à la chute d'Adam), triompher des Arminiens, qui admettaient encore une coopération de la liberté humaine au salut. Pour Arminius (Jakob Harmensen, 1560-1609), en effet, la grâce n'était pas irrésistible et attendait de l'homme une réponse. Dès lors que les gomaristes l'emportèrent, la lutte entre les deux partis déchira les Pays-Bas un temps en une

---

[155] Voir P. Guilly (Dir) *La culpabilité fondamentale*, Gembloux, Ed. J. Duculot, 1975.
[156] 5 volumes, Paris, Vrin, 1957-1963.
[157] Voir M. Faessler *La double prédestination chez Calvin* in C. Chalier (Dir) *Le destin. Défi et consentement*, Paris, Ed. Autrement, 1997. Voir également sur les interprétations que donneront les disciples de Calvin, J. Delumeau *op. cit.*, p. 603 et sq.
[158] Voir F. Wendel *Calvin. Source et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, PUF, 1950, pp. 199-216.

quasi guerre civile. La Confession de foi de Westminster (1647) fixera finalement la doctrine calviniste, sur laquelle s'appuieront les églises presbytériennes.

*Sectarisme.*

Maintenant, étant admis clairement que le monde se partage entre élus et damnés quels que soient les mérites de chacun, comment reconnaître les uns et les autres, c'est-à-dire comment être certains pour soi-même d'appartenir à l'une ou l'autre catégorie et, si l'on se sait élu, comment vivre avec des damnés ?

Calvin insistait sur le devoir d'aimer tous nos prochains "encore qu'ils n'en soient pas dignes", la gloire de Dieu exigeant que l'Eglise courbe les réprouvés sous sa loi. Et quant à être sûr pour soi-même de sa propre élection, Calvin soutenait tout à la fois qu'on ne saurait reconnaître si autrui est élu ou réprouvé - ce serait pénétrer les secrets de Dieu - et que les élus ne peuvent manquer néanmoins de se reconnaître entre eux puisqu'ils sont pareillement "illuminés par la foi" et s'efforcent de suivre les préceptes de la loi divine.

Etre élu, finalement, tenait simplement au fait d'être affilié à la même église et, dès lors, se considérer comme élu relevait d'un devoir pour les croyants. Calvin se présentait lui-même comme un "vase d'élection" (formule qui se rapporte à Paul *Rm* 9 21 et sq.). *La doctrine de la prédestination conduisit ainsi à une logique de secte (et même à une théocratie policière à Genève à compter de l'ordonnance de 1576), c'est-à-dire aussi bien au rejet de ceux qui, ne partageant pas la même ferveur, ne peuvent qu'être ennemis de Dieu, qu'à la volonté paradoxalement toute pélagienne d'établir une communauté de parfaits retranchés du monde. D'une certaine façon, c'était là un aboutissement logique qui tenait à ce que la grâce avait été à ce point rendue cruciale quant à la question du salut individuel qu'il devenait intolérable d'être soumis à son discernement sans la moindre certitude.*

*Soucieux de conserver l'universalité du christianisme, Augustin avait ancré ce dernier dans le dogme du péché originel, c'est-à-dire dans le sentiment d'une mauvaise conscience universelle. Or ces arguments se retournaient finalement à présent contre lui. Dans la théologie augustinienne, l'incertitude quant au salut était tolérable car l'Eglise l'administrait. Certes, l'Eglise ne distribuait pas la grâce mais elle permettait de ne pas s'en rendre indigne, notamment à travers les œuvres. Mais à présent que ce rôle de l'Eglise était dénoncé comme mensonger par les réformés, toute certitude de la grâce ne pouvait plus consister qu'à se sentir favorisé par rapport aux autres. Selon les critères de l'époque, il ne fallait finalement que se confirmer dans sa propre foi en regard des incroyants ou plutôt des mécréants*.

*Un avilissement de l'homme sans précédent.*

On a beaucoup dénoncé cette conception d'un partage du monde entre élus et damnés comme étant à la source des discriminations raciales qu'instaurèrent avec une relative facilité nombre de pays protestants et les colonies anglaises et hollandaises en particulier, ce qui est abusif dans la mesure où la certitude de sa propre élection ne saurait se traduire directement par un rejet haineux de l'autre - si elle peut en revanche lui servir bien entendu facilement d'alibi - mais plutôt par l'indifférence à son égard. La foi, selon ce point de vue, est sa propre justification et, dès lors, elle est comme un secret entre ceux qui la partagent. Les autres, ceux qui ne croient pas, s'en excluent d'eux-mêmes. Dans cette mesure ils n'inspireront aucune compassion et - ce qui est le plus étonnant et témoigne le mieux de cette logique sectaire - on n'imaginera pas une seconde qu'ils puissent se plaindre de leur sort et prendre Dieu à témoin de l'injustice qu'ils subissent ! Des réprouvés qui se plaindraient de leur sort seraient comme des animaux déplorant de ne pas être nés hommes, écrit Calvin. C'est là en effet quelque chose d'impossible - une contradiction pure - que ceux qui n'ont pas la foi mesurent leur misère. Dieu n'est donc pas injuste car sa réprobation ne saurait concerner que des pécheurs endurcis. En regard, tout pécheur pénitent a reçu la grâce.

Le racisme n'a pas attendu la Réforme pour naître, pas davantage qu'il n'a fleuri que dans les seuls pays protestants. *Ce qui en revanche, à l'aube des temps modernes a été proclamé hautement en terre protestante par des hommes qui n'avaient que le nom de Dieu à la bouche, c'est un avilissement de l'homme comme jamais encore, sans doute, on n'en avait connu.* Chaque civilisation, en effet, avait ses barbares, ses parias, ses peuples lointains qu'elle rangeait aux frontières de l'animalité. Encore concevait-on que ces sauvages trouvaient grâce auprès de leurs propres dieux. *On n'avait pas encore conçu que des hommes puissent être tellement rien que Dieu se soit désintéressé d'eux au point de les abandonner, de les vouer à l'enfer, à peine les avait-il créés. On n'avait pas encore conçu que des hommes puissent ne pas mériter d'un Dieu. De sorte que pour la première fois des hommes pouvaient être entièrement perçus sous le régime de la répugnance - celle-ci étant justifiée après tout par celle de Dieu à leur égard.*

Dès le XII° siècle, certains s'étaient interrogés sur la nécessité du baptême pour tous les hommes, puisque une grande partie d'entre eux sera de toute évidence damnée. Au XVI° siècle, certains puritains rigoristes estimeront que les enfants de ceux qui sont manifestement réprouvés, comme les ivrognes, ne doivent pas être baptisés.

Cette approche toute sectaire de la question de la prédestination qui fut le propre de nombre d'églises protestantes tempère les célèbres analyses que Max Weber a menées et qui soulignent que la Réforme engendra chez les croyants un sentiment de solitude inouï (*L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 1905[159]).

*

*La grâce et l'esprit de capitalisme. Max Weber.*

Certes, les sacrements ne servant plus à rien avec le protestantisme, personne ne pouvait plus venir en aide au croyant pour affronter la question de son salut. Mais aussi bien celle-ci, en fait, ne se posait plus guère. La foi seule pouvait désormais justifier une grâce que Zwingli déclarait inamissible : une fois acquise, Dieu ne la retire jamais.

Seul, il est vrai, l'homme protestant, abandonné à lui-même, n'est rien. Mais au sein d'une communauté de croyants, il est certain de son élection. En quoi la Réforme produisit un extrême contentement de soi chez des individus pliés à une même règle religieuse contraignante, comme l'a bien vu Max Weber.

L'autorité de l'Eglise romaine était abattue mais chacun fut mis en demeure de devenir moine, écrit Max Weber ; condition pour accéder à une aristocratie spirituelle. La grâce, dès lors, devint reconnaissable à un certain type de conduite collective - tel fut le sens du Méthodisme. En ce sens, avant toute chose, le contrôle de soi devint une valeur sociale de distinction (le *self control* anglo-saxon). Comment des élus devaient-ils interpréter en effet les malheurs qui pouvaient les accabler ? A cette question, les pasteurs répondaient volontiers que la résignation dans l'épreuve est un signe d'élection[160]. Chacun dut désormais être son propre directeur de conscience. Faisant de la religiosité l'essence même de l'homme, Luther a métamorphosé les laïcs en prêtres, dira Karl Marx (*Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, 1844, p. 26[161]).

Chez Luther, cela est manifeste à travers son affirmation d'un sacerdoce universel (voir 1. 14. 23.).

Le travail fut recommandé et plus encore. Il fallut travailler sans relâche. Le gaspillage du temps devint le plus grave des péchés - laissant l'homme en proie aux désirs. A contrario, la répugnance au travail fut stigmatisée comme un symptôme de l'absence de grâce – Weber

[159] trad. fr. Paris, Plon, 1964.
[160] Voir J. Delumeau *op. cit*, pp. 614-615.
[161] trad. fr. Paris, Allia, 1998.

note en ce sens que le calvinisme détruisit les formes traditionnelles d'assistance aux pauvres et aux mendiants (*Economie et société I*, posthume 1921, p. 594 -595[162]). A travers un métier, il s'agissait de collaborer à l'œuvre de Dieu ; de remplir la tâche (*Beruf*) qu'il a assigné à chacun. De là, l'apologie du travail en soi et une démarche d'accumulation toute "ascétique", c'est-à-dire devant conduire non pas à la dépense mais au réinvestissement. De là, un sens des affaires frappant chez les Quakers, les Piétistes, les Mennonites. De là, enfin, le capitalisme que le puritanisme ne créa pas, souligne Weber mais auquel il prêta son ethos. De sorte qu'avec le succès planétaire de ce modèle économique, l'éthique protestante s'est répandue et laïcisée, alors même qu'elle perdait largement sa vigueur d'un point de vue religieux. *Le puritain voulait être besogneux*, écrit Weber. *Nous sommes tous aujourd'hui forcés de l'être*.

Les thèses de Weber ont été prolongées et relativisées notamment par Ernst Troeltsch (*Protestantisme et modernité*, 1911 & *Religion, économie et société*, 1913[163]). Tandis qu'à l'origine de la conception des valeurs de l'économie capitaliste moderne et notamment du travail, du commerce, de la circulation des capitaux et de la fructification des capitaux, Giacomo Todeschini a pu désigner les franciscains, pourtant adeptes d'une pauvreté rigoureuse et évangélique (*Richesse franciscaine*, 2004[164]). D'autres systèmes culturels et religieux ont été mis en regard de la naissance du capitalisme, comme le confucianisme. Fernand Braudel aborde la question concernant l'Islam dans *Civilisation matérielle, économie et capitalisme* (1979, II, pp. 134-135[165]). Enfin, Werner Sombart remplace pratiquement les protestants de Weber par les juifs (*Les Juifs et la vie économique*, 1911[166]). Largement critiquée, la thèse fut dénoncée comme philosémite par les nazis et est plutôt jugée antisémite de nos jours.

Toutefois, on ne peut guère parler d'un lien de causalité directe entre la naissance du capitalisme moderne et l'éthique du protestantisme de tradition calviniste - on l'a beaucoup reproché à Max Weber, qui ne l'a en fait jamais soutenu ! (voir 4. 3. II. B). De fait, le développement capitaliste ne fut pas le plus vif dans les pays calvinistes[167]. Pour un historien, l'économie anglaise n'a décollé que lorsque l'influence de la religion s'est atténuée. Mais, souligne-t-il, l'éthique puritaine procura aux commerçants et fabricants un sentiment de dignité et de droiture face au mépris de l'aristocratie et face aux préjugés contre le commerce[168]. En ce sens, Weber entendait souligner l'autonomie des problématiques idéologiques et leur influence sur les phénomènes économiques et sociaux, à rebours du marxisme ramenant les idées, valeurs et représentations à des reflets ou superstructures des situations économiques.

Enfin, on a souvent lié le protestantisme à l'essor de la science moderne – ainsi le sociologue Robert K. Merton. Dans son *Histoire des sciences et des savants* (1873[169]), Alphonse de Candolle note la surreprésentation

---

[162] trad. fr. Paris, Plon, 1971.
[163] trad. fr. *Protestantisme et modernité. Textes 1909-1913*, Paris, Gallimard, 1991.
[164] trad. fr. Lagrasse, Verdier, 2008.
[165] Paris, A. Colin, 1979.
[166] trad. fr., Paris, Payot, 1923.
[167] Voir R. Boudon « Protestantisme et capitalisme. Bilan d'une controverse » *Commentaire* n° 88, vol. 22, 1999-2000.
[168] Voir R. H. Tawney *La religion et l'essor du capitalisme* (1926, trad. fr. Paris, M. Rivière, 1951).
[169] Paris, Fayard, 1987.

des protestants parmi les membres étrangers élus à l'Académie des sciences de Paris de 1666 à 1866. On arrive à un constat semblable pour la Royal Society de Londres au XIX° siècle. Toutefois, la pertinence de ces constats a été discutée et, selon un auteur, les chiffres donnés par Max Weber sur les différences d'éducation entre catholiques et protestants en Allemagne au début du XIX° siècle sont mal calculés[170].

A travers la valeur conférée au travail, Weber note que les œuvres étaient d'une certaine façon revenues dans le protestantisme calviniste, comme signe d'élection. Soutenu par la puissance divine, il fallait agir dans le monde pour le transformer. Les luthériens critiquèrent sur ce point les baptistes. *Dès lors en effet qu'une certitude de sa propre élection était acquise, la doctrine de la double prédestination avait fini par aller tout à fait à l'encontre de l'intention augustinienne et luthérienne de plonger l'homme dans le doute et le désespoir face au constat de son impuissance et de sa nature pécheresse, pour mieux le confier à Dieu*.

C'est ainsi qu'un théologien protestant comme Karl Barth finira par rejeter l'idée même d'une justification par la foi comme par les œuvres (*Dogmatique*, 1953 II, 2[171]). La prédestination, affirme Barth, ne réalise aucun partage entre les hommes mais marque seulement notre élection en Jésus-Christ, notre non-réprobation et l'on s'est demandé si Barth n'en arrivait pas à l'apocatastase ainsi, c'est-à-dire à la doctrine du salut final de tous les hommes[172]. *On peut toutefois se demander si l'idée calviniste de prédestination seule est fautive ou bien si elle ne marque pas finalement la dérivée logique de toute vision faisant de l'abaissement le rapport privilégié de l'homme à Dieu car dès lors que par la reconnaissance de sa totale impuissance l'homme se reconnaît sujet de Dieu, participe de lui et contribue à la réalisation de ses desseins, l'humilité est à même de nourrir un extraordinaire sentiment d'élévation*, comme cela est sensible dans la vision augustinienne de l'homme (voir 4. 1. 3.). Certains ont situé précisément en ce sens la naissance de l'individualisme moderne dans la prédestination calviniste.

*

*Débats chez les catholiques.*

En regard, que devint la doctrine catholique de la grâce ? La position des églises réformées obligea Rome à se rallier définitivement, comme par réaction, au synergisme. Le

[170] Voir K. Samuelsson *Religion and economic action* (trad. anglaise Stockholm, Svenska bokförlaget, 1961).
[171] trad. fr. Genève, Labor & Fidès, 1958-1959.

Concile de Trente rappela ainsi que le libre arbitre de l'homme n'a pas été perdu avec Adam. Dès lors, il fallut lutter contre nombre de dissidences qui, au sein du catholicisme, tendaient à rejoindre la théologie de la grâce protestante. La plus célèbre d'entre elles fut le jansénisme.

*Le jansénisme.*

En 1640, dans son *Augustinus*, une sorte de compilation des écrits d'Augustin, l'évêque d'Ypres Jansenius (Cornelius Jansen, 1585-1638) affirmait que le Christ n'est pas mort pour tous les hommes. Il s'inspirait de Baius (Michel du Baÿ, professeur à Louvain) qui soutenait que la grâce seule - et non notre volonté - nous rend capable de faire des œuvres bonnes qui appellent leur récompense céleste. Les bons, en d'autres termes, sont choisis par la grâce divine et tirent d'elle seule toute leur bonté[173].

De telles thèses avaient déjà été condamnées par le Pape en 1567 et 1580 et, en 1653, Innocent X condamna à nouveau cinq propositions de l'*Augustinus* portant atteinte à l'universalité du salut. En 1690, ce sera le tour d'Alexandre VII de rejeter l'affirmation janséniste selon laquelle infidèles et hérétiques ne reçoivent aucune influence de Jésus Christ. Comme si, en elle-même, toute affection humaine ne pouvait que porter ombrage au soleil de Dieu, comme l'exprime la Sœur Angélique du *Port-Royal* d'Henry de Montherlant (1954, p. 63[174]). Les créatures sont contagieuses d'elles-mêmes... En 1708, Clément XI s'en prendra à l'oratorien Pasquier Quesnel (1634-1719), devenu le chef de file des jansénistes après la mort d'Antoine Arnauld en 1694. En 1713, enfin, la bulle *Unigenitus* interdira de soutenir qu'il n'y a pas de grâce hors de l'Eglise.

En proie à de vives persécutions du pouvoir royal, les jansénistes nièrent souvent que de telles doctrines sont chez Jansen et refusèrent ainsi de se plier aux injonctions pontificales. Que le Christ ne soit pas mort pour tous, c'est là une "opinion épouvantable" que Pascal impute aux seuls calvinistes. Dieu ne condamne pas d'avance, explique Pascal. Il dispense envers tous une grâce que certains ne saisissent pas (*Ecrits sur la grâce*, 1658[175]). Souvent, pourtant, en guise de crucifix, les jansénistes adoptèrent un modèle présentant les bras du Christ beaucoup plus resserrés qu'habituellement sur la Croix, pour dire que sa mort n'embrassait pas le monde entier...

***Situation historique du jansénisme.***

[172] Voir H. Bouillard *Karl Barth*, 3 volumes, Paris, Aubier, 1957, II, p. 138 et sq.
[173] Voir H. Rondet *Gratia Christi*, Paris, Beauchesne, 1948, chap. 16.
[174] Paris, Gallimard, 1954.

Né de plusieurs foyers[176], le jansénisme fut un mouvement qui ne cristallisa guère qu'en France, particulièrement à travers les échanges d'idées qu'entretinrent entre 1617 et 1635 Jansen et l'abbé de Saint-Cyran, Jean-Ambroise Du Vergier de Hauranne ; échanges qui assez vite les orientèrent vers le projet d'une réforme totale de l'Eglise. Disciple de Pierre de Bérulle, l'abbé de Saint-Cyran était le directeur du couvent de Port-Royal qui, sous la houlette d'Angélique Arnauld, connaissait un fort afflux de novices.

Le pouvoir royal vit tout de suite d'un très mauvais œil le parti janséniste et Richelieu fit emprisonner l'abbé de Saint-Cyran dès 1638, soit bien avant la condamnation par la Papauté en 1653. Il faut dire qu'en 1635, Jansen, dans un pamphlet, s'en était pris directement à Richelieu. En 1656, la Sorbonne prononça l'exclusion d'Antoine Arnauld qui avait pris la tête du mouvement à la suite de Saint-Cyran. Le jansénisme ne s'en perpétua pas moins, ralliant des sympathisants tels que Blaise Pascal. Après une nuit d'extase, le 23 novembre 1654, Pascal se retira un moment à Port-Royal (son affiliation durable au mouvement a néanmoins pu être contestée).

Quoique persécuté par la royauté (les jansénistes avaient plutôt soutenu la Fronde) et le haut clergé, le jansénisme marqua l'esprit français du temps. Ses échos dans la littérature, ainsi, sont assez nombreux - chez Racine ou La Rochefoucauld notamment. Quoique Racine ait rompu avec le mouvement, suite aux attaques de Pierre Nicole contre le théâtre (1666), Sainte-Beuve, historien du mouvement, voyait l'esprit de Port-Royal particulièrement représenté dans *Athalie* (1691)[177].

Officiellement, le jansénisme disparut lorsque Louis XIV fit raser Port-Royal en 1710. Apparut alors, cependant, un jansénisme populaire, notamment à Paris en 1732 avec les convulsionnaires du cimetière Saint Médard, rassemblés autour du tombeau du diacre Pâris.

Jusqu'à nos jours, en fait, certaines attitudes que développa de manière privilégiée le mouvement - défiance à l'égard des hommes et des majorités, intransigeance morale et mépris affiché pour les biens terrestres, surtout la recherche de la gloire et de la renommée - certaines de ces attitudes marquent encore profondément le fonds culturel des élites françaises. L'influence janséniste eut néanmoins d'autres ressorts que religieux et d'abord le fait que le jansénisme brava l'autorité royale, en un temps où les Parlements s'inquiétaient, pour le maintien de leurs pouvoirs (et de leurs privilèges), de l'extension des prérogatives du pouvoir monarchique. Lucien Goldmann voyait le jansénisme essentiellement porté par la noblesse de robe que, dans son affirmation, la monarchie ne pouvait que vouloir réduire ; ce qu'elle ne parvint jamais à faire, de sorte que Goldmann assimile sans doute trop le jansénisme à la doctrine d'une classe déclassée, alors qu'il parait davantage lui avoir fourni une idéologie servant son renforcement (*Le Dieu caché, étude sur la vision tragique dans les "Pensées" de Pascal et dans le théâtre de Racine*, 1955[178]).

Les jansénistes partageaient nombre des principes politiques des puritains anglais, ce qui explique encore l'hostilité du pouvoir royal à leur égard : la liberté constitutionnelle et le droit de

[175] *Œuvres complètes*, Paris, L'Intégrale Seuil, 1963.
[176] Voir C. Maire *La fracture janséniste* in P. Nora (Ed.) *Les lieux de mémoire* III-1, Paris, Gallimard, 1984.
[177] Sainte-Beuve *Port-Royal* (1860, Paris, Laffont, 1960, version abrégée, p. 486).
[178] Paris, Gallimard, 1975.

désobéissance, tant face à une autorité injuste qu'à une majorité égarée. On a pu ainsi voir dans le jansénisme l'une des principales origines de la Révolution française, à l'instar de l'influence qu'exerça le puritanisme sur la formation des démocraties anglo-saxonnes[179]. Le fait est que l'application de la bulle *Unigenitus* souleva une fronde des Parlements contre le pouvoir royal qui paraît bien avoir enclenché un mouvement qui trouvera son issue en 1789[180].

*Molinisme et banézianisme.*

Soulignant la misère et l'abandon de l'homme face à un Dieu lointain et comme caché, le jansénisme allait à l'encontre d'une certaine valorisation de l'homme au sein du catholicisme qu'on a nommé "l'humanisme dévot"[181]. Ses principaux adversaires, à ce titre, furent les Jésuites, que Pascal brocarda à plaisir et dont il forgea l'image d'impénitents casuistes dans ses *Provinciales* (1657).

Représentants d'un Ordre international, porteurs d'idées nouvelles (pédagogie, arts, …) et bénéficiant de privilèges pontificaux, les Jésuites irritaient à peu près partout les clergés locaux et les autorités. En 1594, une tentative d'assassinat d'Henri IV par un ancien élève des Jésuites, Jean Châtel, fournit le prétexte d'un arrêt d'expulsion du Parlement de Paris.

La théorie de la grâce des Jésuites était "moliniste", c'est-à-dire inspirée par Luis de Molina (1535-1601), qui réfléchissait lui-même par rapport à Dominique Banez (1528-1604), lequel affirmait que Dieu, pour sauver les hommes, leur donne des secours efficaces que certains, certes, ne saisissent pas. C'était faire de la grâce une véritable causalité physique. On la disait "efficace" en effet. Elle était un *concursus praevius*, un concours préalable à nos actions - dit "prémotion physique" - que nous pouvons toujours manquer, de sorte que l'homme fait le mal seul mais a toujours besoin de Dieu pour faire le bien.

Cela suivait Thomas d'Aquin : l'homme est libre mais ne peut de lui-même se tourner vers Dieu, de sorte que quand la grâce survient, cela dépend de Dieu (*Somme théologique*, 1266-1274, Ia, 2ae, Question 109, art. VI[182]). On ne mérite pas la grâce. On ne peut même pas savoir si on la possède effectivement, quoique Dieu puisse le révéler à quelques privilégiés (Q. 112, art. V). Quand la grâce nous fait défaut, en revanche, cela ne dépend que de nous[183].

***Le franciscanisme et la grâce.***

[179] Voir D. K. Van Kley *Les origines religieuses de la Révolution française*, trad. fr. Paris, Seuil, 2003.
[180] Voir K. M. Baker *Au tribunal de l'opinion*, trad. fr. Paris, Payot, 1993.
[181] Voir H. Brémond *Histoire littéraire du sentiment religieux en France I*, Paris, A. Colin, 1967.
[182] trad. fr. en 4 volumes Paris, Cerf, 1981-1984.
[183] Voir E. Weber *Nature, singularité et devenir de la personne humaine chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2018.

Contre Thomas, John Duns Scot plaidera pour l'autonomie de la volonté humaine dans son mouvement vers Dieu. Il s'inscrivait dans un courant franciscain (Mathieu d'Aquasparta, Richard de Middleton) soucieux de ménager la possibilité qu'un effort de notre part, une préparation inspirée par Dieu, puisse conditionner le don divin et mériter ainsi *de congruo* la grâce[184].

Mais Duns Scot se montrait surtout soucieux de dégager tout à fait Dieu des affaires humaines. Le voulant tout à fait libre de dispenser sa grâce, il affirmait l'existence des futuribles contingents, soit le fait que l'avenir n'est jamais déjà tracé - laissant par là même sa part à la volonté humaine. Duns Scot ne versait ainsi guère dans un préluthéranisme, comme on l'a pourtant dit. Luther, qui d'ailleurs le qualifia de pélagien, aurait davantage pu trouver un précurseur en Thomas Bradwardine (1290-1349). Lequel, contre Duns Scot, affirmait que la volonté divine est la cause efficiente de toute chose et nécessite l'acte le plus libre que l'homme puisse faire.

Le *Concordia liberi aritrii cum gratiae donis* (1589[185]) de Molina était un commentaire sur la *Somme théologique* qui s'employait à corriger le point de vue de Banez[186]. Cela consistait essentiellement à ne plus faire du concours divin une prémotion physique mais un *concursus simultaneus*, s'exerçant en même temps que la liberté. Grâce et liberté, ainsi, se conjuguent. Aucune n'est soumise à l'autre. Dieu, cause première, et l'homme, cause seconde, influent ensemble sur le même acte. La grâce est prévenante. Elle ne nécessite pas la volonté humaine.

Dans ces conditions, cependant, comment Dieu peut-il être sûr de dispenser sa grâce à bon escient ? Pour les molinistes "purs" comme Lessius (Leonard Leys, 1544-1623), Dieu veut tout simplement l'ordre qu'il a défini et dans lequel, de toute éternité, tel et tel se sauveront. Dieu sait donc parfaitement ce qui va se passer lorsqu'il accorde sa grâce, quoiqu'à côté d'elle la volonté humaine ait bien une réalité qui en conditionne le don. Dieu prédestine les justes en prévision de leurs mérites. Beaucoup se rallièrent à ce point de vue aux XVIII° et XIX° siècles[187].

*La science moyenne.*

Pour les molinistes plus modérés ou "congruistes" (le cardinal de Bellarmin, Francisco Suarez), aucune prédilection n'intervient dans le don de grâce avant la prévision des mérites mais un choix congru à sa volonté tenant compte des futuribles, c'est-à-dire de tout ce que

[184] Voir R-C. Dhont *Le problème de la préparation à la grâce*, Paris, Editions franciscaines, 1946, notamment p. 244 sq & 289 sq.
[185] Paris, Lethielleux, 1876.
[186] Voir C. Baumgartner *La grâce du Christ*, Paris, Desclée & Co, 1963, p. 315 et sq.
[187] Voir H. Rondet *op. cit.*, p. 295 et sq.

feraient les créatures si elles étaient placées devant telle ou telle alternative - futuribles que Dieu connaît au moyen de ce que le Jésuite portugais Pierre Fonseca avait nommé une "science moyenne".

Elle est "moyenne" car portant sur ce qui est intermédiaire entre le nécessaire et le contingent : les futuribles ou futurs libres conditionnels, c'est-à-dire les résolutions que notre volonté pourrait prendre selon les différentes éventualités dans lesquelles elle se retrouverait placée.

Notre volonté est bien libre, ainsi. Et Dieu ne l'oriente pas. Mais il en connaît pourtant l'issue. Son concours est simultané, non-prévenant mais pré-déterminant car il a la connaissance certaine d'un événement incertain. L'action, ainsi, n'est pas partagée entre la causalité divine et la nôtre. Elle est toute de nous et toute de Dieu, régie par deux causalités qui, ne se situant pas sur le même plan, n'interfèrent pas[188].

C'est que si la volonté humaine s'exerce effectivement, sa liberté réclame non seulement une absence de contrainte mais encore de détermination[189]. L'avenir ne saurait donc être tracé, même pour Dieu, qui n'en décide pas mais l'aperçoit seulement.

Ce thème, déjà présent chez Duns Scot nous l'avons vu, était réapparu chez un Laurent Valla (*Dialogue sur le libre arbitre*, 1594[190]), ainsi que chez des sociniens (voir 1. 5. 5.) comme Conrad Vorst (1569-1622). D'une certaine façon, ce sera le dernier mot sur la question et nous ne poursuivrons pas plus avant cette présentation de la théologie de la grâce que le lecteur non prévenu aura sans doute trouvée interminable et touffue et qui est en réalité abusivement brève et schématique, compte tenu de la complexité des débats que la question suscita[191].

Ces débats, il est vrai, ont été de nos jours largement oubliés et plus aucun théologien ne soutiendrait encore les thèses augustiniennes qui faisaient l'unanimité au XVII° siècle[192]. Si elle est encore évoquée, la grâce n'est plus que commodément renvoyée au mystère et dans la radicalisation de sa théologie il y a quelques siècles, les historiens des mentalités s'accordent en général à voir, des deux côtés catholiques et protestants, les symptômes d'un âge inquiet. Comme si cette radicalisation n'avait été qu'un épiphénomène. A moins que ne se soit jouée là *une certaine fin du religieux, commandée par sa logique même*.

---

[188] Voir J. Laporte *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1950, p. 277 et sq.
[189] Voir E. Gilson *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913, chap. III.
[190] trad. fr. Paris, Vrin, 1983.
[191] Une bonne présentation en est fournie par B. Sesboüé *Sauvés par la grâce. Les débats sur la justification du XVI° siècle à nos jours*, Paris, Ed. des Facultés jésuites de Paris, 2009.
[192] Sur la difficulté à parler de nos jours de péché originel, voir G-H. Baudry *Le péché dit originel*, Paris, Beauchesne, 2000.

* *

*C) Logique de la grâce*

**4. 2. 13.**

*Exacerbation du thème de la grâce comme conséquence d'une contradiction fondamentale du christianisme.*

Certes, s'il s'agit de considérer jusqu'à quels extrêmes les deux partis catholique et protestant en vinrent chacun de leur côté, on ne peut certainement pas négliger l'atmosphère particulière de ce temps. Toutefois, quoique cette voie soit très peu développée, il est également possible de souligner qu'une exacerbation du thème de la grâce dans le christianisme - qui occupa de fait les esprits d'Augustin jusqu'à la fin du XIX° siècle - répondit à une nécessité logique forte. Sous ce jour, *ce serait de son propre mouvement que le discours chrétien en vint finalement à se reconnaître insoutenable et peut-être le déclin du religieux en Occident tint-il dès lors en large partie au religieux lui-même*.

De fait, l'acharnement avec lequel nous avons vu les différentes thèses en présence être soutenues ne doit pas tromper - celui-là était d'autant plus vif que celles-ci étaient plus incroyables. Comme si un surcroît de conviction avait voulu masquer toutes ces absurdités qu'on sentait bien au fond ne pouvoir toujours cacher : un Dieu d'amour damnant la plupart de ses créatures, un Dieu de justice ne tenant aucun compte des mérites, un Dieu omniscient ayant tout prévu sauf le péché des hommes, lesquels sont libres, enfin, quoique incapables de faire le bien.

*Un jour, les contradictions que nourrissaient les croyances traditionnelles ne purent plus être cachées*. A sa façon, Luther le reconnait : il faut croire, enjoint-il, que Dieu qui damne est pourtant clément. Impossible de le comprendre. Il faut croire – si on pouvait le comprendre, nous n'aurions pas besoin de la foi (*Du serf-abritre*). Chez d'autres néanmoins, comme Bayle, la perspective d'un Dieu qui damne, ouvrit la voie de l'athéisme. Et finalement, *la ruine de la mainmise du religieux sur la culture en Europe s'est peut-être jouée là. Avec les guerres de religion - qui leur sont liées - les querelles sur la grâce furent sans nul doute en effet les deux phénomènes qui instillèrent le doute et semèrent, lentement, l'incroyance. Là commença l'ère du soupçon vis-à-vis de tout discours traitant de Dieu comme d'une réalité objective. De sorte que pour continuer à s'adresser au public cultivé, le*

*christianisme n'eut bientôt plus d'autres ressources que d'invoquer le mystère, l'espérance et les symboles*.

Car reconnaître qu'on ne parvient pas à comprendre Dieu est évidemment une attitude beaucoup plus confortable que celle qui, avec l'idée de grâce, conduisait à le présenter comme une idée absurde. Cela pourtant était inévitable car le Dieu chrétien miséricordieux était dès l'origine porteur d'une contradiction : sa toute-puissance et sa miséricorde ne sauraient guère s'accorder. Car s'il nous faut, comme l'affirme François de Sales, baiser avec la même révérence la main droite de sa miséricorde et la main gauche de sa justice (*Traité de l'amour de Dieu*, 1616, IX, chap. 8[193]), autant reconnaître qu'*un Dieu miséricordieux est au sens propre une absurdité*.

Sur ce thème, voir particulièrement 3. 3. 22.

Le Dieu chrétien est le Bien et il n'est face à lui pas de principe du Mal qui soit à égalité avec lui. C'est qu'en effet, comme le reconnaît Augustin, si le Mal et le Bien se partagent le monde, l'homme n'est pas coupable de ses fautes mais il est seulement la proie du Mal. Or s'il ne se sent pas coupable, il n'aura guère besoin d'une religion comme le christianisme mais seulement de quelque culte extérieur qui le garde de l'influence des puissances du Mal.

Mais comment rendre compte du mal que subit l'homme dès lors ? Ce mal ne peut venir que de l'homme lui-même et non de Dieu. L'homme est donc libre mais seulement pour le mal - s'il avait également le Bien en partage, en effet, il n'aurait pas besoin de Dieu.

L'homme, ainsi, est le Mal - c'est le thème de la Chute - et il ne peut donc être sauvé que par une grâce reçue de Dieu. Sans elle, tout son être le condamne à courir à sa perdition. Seulement l'homme, sauf encore une fois à se passer de religion, ne peut demeurer indifférent, encore moins se complaire dans cet état. Voué au mal ainsi et incapable de s'y soustraire par ses propres forces, il faut encore que l'homme fasse tout pour s'en soustraire. Il doit reconnaître le Mal comme Mal, c'est-à-dire comme sa perdition. Il faut donc que son bonheur lui paraisse perdu sur cette terre. Et il faut qu'il y ait un enfer qui le menace et où échouent ceux qui ne se seront pas rachetés. Tout cela s'impose du point de vue moral, dira Kant, car cela justifie nos efforts moraux, quoiqu'on ne puisse l'ériger en dogme (*La fin de toutes choses*, 1794[194]).

---

[193] *Œuvres I*, Paris, Pléiade Gallimard, 1992.
[194] *Œuvres philosophiques III*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1986.

Mais c'est ici que tout se brouille. Est-ce à dire en effet que Dieu destine positivement à l'enfer ceux qu'il ne sauve pas par sa grâce ; ne les crée-t-il que pour l'enfer ? Cela témoignerait de sa toute-puissance sur nos vies mais non pas, évidemment, de sa miséricorde. Mais si tel n'est pas le cas, il faut admettre que Dieu sauve ceux qui, d'eux-mêmes, tentent de se racheter. Seulement, si sa miséricorde triomphe alors, sa toute-puissance, elle, est largement prise en défaut puisqu'en le créant, il faudrait que Dieu n'ait pas prévu ce que l'homme ferait. Pourquoi en effet avoir créé l'homme libre si cela ne pouvait que le pousser à pécher ? *Dieu aurait dû nous créer tels que nous ne puissions pécher et non libres s'il voulait avant tout nous plier à sa loi.* Et s'il nous a créé libres pour le bien et le mal, à quoi peut bien servir sa grâce ? Celle-ci nous ôte la liberté du bien, puisqu'elle est reçue. Sans elle, dès lors, nous sommes condamnés au mal et donc même pas libres de mal agir. Mais alors, toute idée d'enfer et de sanction devient absurde et monstrueuse, souligne Jean-Marie Guyau. Si Dieu laisse les volontés libres de se damner ou, ce qui revient au même, s'il les a créées perverses, il ne peut que s'en plaindre puisqu'il s'exclut ainsi lui-même de sa Vérité. Son devoir serait alors non pas de les punir mais de soulager leurs peines. Qu'est-ce que l'enfer, en effet, peut bien compenser ? (*Contre l'idée de sanction*, 1883[195]).

Faudrait-il dire que Dieu ne savait pas ce qu'il faisait ou qu'il ne pouvait faire autrement ? Ce dernier point a été soutenu et c'est peut-être la seule réponse logique à un problème insoluble autrement. Mais nous allons voir quels traits particuliers elle donne à Dieu.

*

Dieu pouvait sans doute faire un monde plus parfait - où la pluie tombât plus régulièrement sur les terres labourées que dans la mer par exemple - mais il aurait fallu qu'il change la simplicité de ses voies et qu'il multiplie et particularise celles de la communication des mouvements. Or sa sagesse infinie voulait les lois les plus simples, explique Malebranche dans un *Traité de la nature et de la grâce* (1680, Ier Discours, I° Partie, XIV) dont le succès (quatre éditions en quatre ans) témoigne, à l'instar de celui des *Provinciales* (1656-1657) de Pascal, de la curiosité de l'époque pour ces questions.

Ayant recueilli la réprobation d'à peu près tout le monde - Bossuet, Arnauld, Fénelon - Malebranche ne cessa de s'expliquer au fil de nombreuses additions dans un traité qui, par

[195] Paris, L'Herne, 2008.

son approche toute *mécanique* du divin, est sans doute l'un des plus étranges ouvrages jamais écrits.

*Malebranche. Un étrange Traité.*

Dieu, selon Malebranche, n'agit pas par volontés particulières. Il ne décide rien en particulier. Il ne fait pas les monstres ainsi. Il ne les veut pas comme tels. Ceux-ci sont une conséquence contingente des lois de la communication des mouvements (XIX) et qui n'est fâcheuse que de notre point de vue - tout comme l'uniformité des chutes de pluie est la cause de leur déperdition dans la mer et donc leur irrégularité à nos seuls yeux.

Contre une conception magique de la puissance divine, voyant cette dernière agir au gré de volontés particulières, Malebranche conjugue à la fois le cartésianisme et l'augustinisme. Saint Augustin, en effet, refusait l'idée de miracle comme dérogation aux lois de la nature. Il parlait plutôt de prodiges, relevant de lois cachées mais générales.

Dieu, toutefois, veut la justice et que le juste ne souffre pas malgré lui. Depuis le péché originel, cependant, les lois de la nature ne sont plus orientées vers le bien (XX). Grâce et nature ne peuvent plus que convenir entre elles, que se rejoindre quelques fois au lieu de se confondre comme auparavant. Tout est livré à une causalité générale dont la simplicité des lois implique notamment que tous ne peuvent être sauvés ; tous ne peuvent saisir une grâce que Dieu distribue égale à tous. Cela convient à Dieu qui aime plus sa sagesse que son ouvrage, souligne Malebranche.

Dieu avait prévu le péché originel mais ce genre de suite fâcheuse ne méritait pas qu'il change des lois qui par leur simplicité portent le plus le caractère parfait de ses attributs, même si elles rendent possible qu'Adam puisse pécher (I, II° Partie, XXXVI & XXXIX). Cela ne méritait pas que Dieu change ses lois en de plus composées, ni ne donne même sa grâce en particulier pour compenser tel ou tel effet (XLIII). Par l'effet de ses lois, Dieu sauve en fait autant de personnes qu'il peut en sauver (XLVI). Tout ce qu'il fait est adorable (XLVII). Tout est pour Dieu, non pour nous, avait déjà dit Malebranche (*Conversations chrétiennes*, 1677, Entretien V[196]).

Nos désirs et soupirs ne suscitent donc pas davantage la grâce que la chute de la pluie n'est déterminée par les lieux qui la reçoivent (II° Discours, I° Partie, VI). Mais, par rapport au Père, le Christ est à même d'infléchir en un sens particulier - c'est-à-dire à l'égard de certaines personnes - les effets de la loi générale de la grâce.

[196] *Œuvres I*, Paris, Pléiade Gallimard, 1979.

Seulement, si le Christ sait tout, souligne Malebranche, il ne pense pas actuellement à tout. Son âme n'a pas une capacité d'esprit infinie - cela lui serait une science bien inutile. Le Christ se règle simplement sur l'ouvrage qu'il construit - la Jérusalem céleste - et dans cette seule mesure est averti des dispositions des hommes, quoiqu'il puisse manquer de leur distribuer une grâce suffisante. Car la grâce du Créateur n'est pas efficace en elle-même. Elle doit être animée par un libre consentement (III° Discours, II° Partie, XXI-XXIII). Or la loi que Dieu a choisie ne demande pas que le Christ proportionne ses dons à la négligence future des hommes. La grâce du Créateur n'est pas celle d'un réparateur et cela ne doit pas nous décourager. Après tout, demande Malebranche, ôte-t-on aux hommes la confiance qu'ils ont en Dieu lorsqu'on leur dit qu'il faut labourer la terre ou s'approcher du feu contre le froid ? (XIX).

La grâce, chez Malebranche, n'est finalement que le renvoi à notre statut de créature ; statut universel en regard duquel il ne saurait évidemment y avoir de partialité de personnes, de "prosopolepsie", comme écrit Leibniz (*La cause de Dieu*, 1710, § 131[197]) - idée qui fait naître une confiance téméraire chez les méchants et trop de doute chez les croyants (§ 109).

Dieu n'agit pas par volontés particulières, redit Leibniz. Il ne dispense qu'une grâce suffisante (*Essais de théodicée*, 1710, art. 95-134[198]). Dieu fait tout pour sa gloire et ne fait pour les hommes que ce que sa sagesse lui permet de faire. Lecteur probable du Traité, Leibniz en reprend pratiquement certaines formules : les raisons du choix de Dieu sont moins en lui-même que dans les choses, dans les différences de perfection que présentent les possibles.

Une telle considération qui fait fi de la miséricorde de Dieu peut paraître insoutenable. Le fait est que tout autre point de vue négligeant notre statut de créature, en regard duquel il n'est pas de destin puisque rien n'a été décidé nous concernant nous en particulier, tout autre point de vue contraint finalement Dieu à nous délivrer sa grâce et invoque la miséricorde divine, de manière contradictoire, pour nous exclure finalement du reste de la création !

*

*Le salut pour tous ?*

Mais peut-être n'y a-t-il point d'enfer et la grâce est-elle dispensée à tous. Cela, cependant, ne pouvait être soutenu que par des libertins, comme Pierre Cuppé (*Le Ciel ouvert*

[197] trad. fr. in *Opuscules philosophiques choisis*, Paris, Vrin, 1978.

*à tous les hommes*, publié en 1768[199] ; circula dès 1716). L'Eglise ne saurait l'admettre car, encore une fois, il ne serait dès lors plus besoin de religion. Lorsque le jésuite Gravina défendit l'idée que la majeure partie de l'humanité sera sauvée en publiant en 1762 l'ouvrage d'un confrère, le Père Plazza (*Dissertatio anagogica, theologica, paraenetica de paradiso*[200]), tout en y ajoutant un chapitre sur le nombre des élus, il fut mis à l'Index[201].

***L'apocatastase.***

La doctrine du salut universel - même pour le diable - se nomme Apocatastase, ou Restauration universelle (*Actes des Apôtres* 3 20-21). Elle fut développée par Origène, qui s'inspirait notamment de saint Paul (*Rm* 8 19-25 ; 1 *Co* 15 22-28). Saint Augustin le range avec les « miséricordieux » soutenant qu'il ne devrait pas y avoir d'enfer, en tous cas éternel (*La Cité de Dieu*, 410-426, XXI, 17[202]). Pour Origène, toutes les âmes devaient être finalement régénérées, y compris celle de Lucifer[203].

Quoique rejetée par l'Eglise, l'Apocatastase fut périodiquement défendue tout au long de son histoire, ce que l'on peut comprendre théologiquement : s'il n'est aucune perspective de restauration finale universelle, cela ne donne-t-il pas au mal une réalité en soi, contrairement à ce que le christianisme a toujours refusé ? (voir 1. 13. 11.). L'apocatastase fut notamment défendue par Grégoire de Nisse, Jean Scot Erigène ou Jeanne Leade (Jane Lead, 1623-1704), qui fut célèbre en son temps et fonda en 1694 la Société Philadelphe. Inspirée par Jacob Boehme, elle annonçait une restauration finale universelle et la venue prochaine du Christ (*Le messager céleste*, 1698[204]).

*Caractère valorisant de la grâce.*

Si nous allons tous au Paradis, la religion disparaît non pas tant d'ailleurs parce que tout est permis que parce que nous ne comptons plus sous le regard de Dieu. Nous sommes peut-être libres *mais nous n'avons plus de destin*. Tout est indifférent, sans conséquences et sans grandeur, renvoyé à la justice particulière des hommes.

C'est un point qu'Augustin et Luther ont souligné : la grâce est le plus ferme appui, la plus forte affirmation de la liberté, loin que les deux s'excluent et une fois, bien entendu, non pas qu'on est certain de posséder la première mais qu'on en accepte l'idée et qu'on s'efforce de l'atteindre.

---

198 Paris, Garnier-Flammarion, 1969.
199 sl, 1768.
200 Panormi, F. Ferrer, 1762.
201 Voir R. Faure *La mort au siècle des Lumières*, Presses Universitaires de Lyon, 1978, pp. 99-103.
202 *Œuvres II*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 2000.
203 La première édition latine des *Œuvres* d'Origène n'eut cependant lieu qu'en 1512.
204 trad. fr. Paris, Chamuel, 1894.

Or pour cela il y a finalement un moyen bien simple qui est de se vouloir meilleur que les autres. On n'ira peut-être pas jusqu'à tenter Dieu en proclamant sa propre grâce dès lors mais l'on se fiera à sa justice pour croire que notre choix d'obéissance à sa loi ne peut être que l'effet de sa propre inspiration en nous. Notre liberté s'enracinera alors dans la puissance de Dieu. Elle contraindra Dieu à la prendre en considération. *C'est pourquoi, alors qu'elle peut paraître effrayante, l'idée de grâce est finalement la plus satisfaisante des idées. Elle comble d'un point de vue céleste notre vanité et nous permet de discerner les autres à la mesure de notre propre excellence*.

*La religion comme principe d'existence.*

Pour le reste, le Christianisme n'a jamais su répondre à cette question qui fit le fond du débat entre Pélage et Augustin (voir ci-dessus) : comment une religion fondée sur l'exemplarité morale et en appelant à une conversion pourrait-elle être universelle ? On peut voir là une contradiction dirimante. On peut également y deviner le ferment de la richesse même du christianisme, ce qui a fait de lui la dernière religion, comme le soulignait Hegel, puisque la seule à être fondée sur la mise en question de l'idée même de religion (voir 1. 14. 29.).

Il serait dès lors fort intéressant de savoir si d'autres religions ont connu des tensions assimilables à celles que le thème de la grâce aura suscitées au sein du christianisme. Tel paraît bien être le cas, bien que les études, à notre connaissance, fassent défaut pour pouvoir véritablement en juger. Indiquons néanmoins que le bouddhisme paraît avoir été agité par des débats approchants. Au Japon, notamment, aux sectes populaires comme Shinshu (1224 ; demeurée la plus puissante église bouddhiste du pays jusqu'à nos jours), fondant le salut essentiellement sur la foi, répondit la prédication de Hoven (1133-1212) et de Shinram (1173-1262), parlant d'un sauveur, Amida, dont la grâce – distribuée à ceux qui ont foi en lui – peut seule conduire à la Terre pure[205]. Le zen, de même, correspondit par réaction à une règle de vie exigeante à laquelle seuls quelques-uns pouvaient satisfaire. Il plut aux seigneurs, ainsi[206].

*

Quoi qu'il en soit, première religion à se vouloir d'emblée universelle, le christianisme n'est pourtant pas parvenu sans doute à penser un Dieu commun à tous les hommes. Car tous ces débats sur la grâce ne nous enseignent finalement qu'une seule chose : s'il est un Dieu aux yeux duquel j'existe, cela signifie que ce Dieu me distingue des autres hommes. J'existe aux

[205] Voir H. de Lubac *Amida*, Paris, Seuil, 1955.
[206] Voir E. O. Reischauer *Histoire du Japon et des Japonais I*, 1970, trad. fr. Paris, Seuil, 1973, p. 76 et sq.

yeux de Dieu dans la mesure où il me veut, tel qu'il m'a fait, dans ma singularité. Il ne me veut donc pas comme sont les autres. Dieu en ce sens est mon destin, lequel n'est jamais que l'affirmation de ma singularité par rapport aux autres. Mais le destin est une notion abstraite et en soi toute vide quand Dieu est un vis-à-vis, une personne - un regard. Mon destin est finalement ce regard qui, depuis toujours, répond de moi.

L'enracinement du religieux dans la culture humaine tient sans doute largement au fait que la religion est le plus simple et le plus immédiat vecteur d'*existence* pour les hommes. Mais encore cela doit-il être entendu en tant que tel : si les dieux sont les supports de l'humanité, *Dieu est mon Dieu*. Celui de ma communauté d'appartenance, d'abord et celui qui, finalement, me distingue des autres. En regard, ce n'est que pour penser un Dieu véritablement *commun*, c'est-à-dire aux yeux duquel les hommes ne sauraient faire valoir chacun leur point de vue particulier, que la théologie de Malebranche rend un son si étrange.

Une autre manière de dire cela est de souligner que si l'humanité est une valeur, elle doit être défendue et propagée, c'est-à-dire être invoquée face aux hommes eux-mêmes.

*L'humanité est ce qui sépare les hommes entre eux*.

Autant dire que nous existons plutôt face aux autres qu'avec eux. Or cela ne signifie nullement que le régime propre des relations humaines est la lutte de tous contre tous, au contraire. Nous existons face aux autres précisément parce que nous n'existons qu'à leurs yeux. D'où il faut tirer que nous ne saurions exister tous pleinement à la fois ! Comme l'indiquent les thèmes du héros et du grand homme.

*

* *