PRESSES
UNIVERSITAIRES
DE FRANCE

Francis Ferrier

La Prédestination

861 484

QUE SAIS-JE ? 2

La prédestination

FRANCIS FERRIER

8° Z
28960
(2537)



72

DL-08091990-24388

DU MÊME AUTEUR

CHEZ D'AUTRES ÉDITEURS

L'incarnation, Fayard, 1960.
La pierre de scandale, Fayard, 1962 (épuisé).
William Chalmers, 1596-1668, PUF, coll. « Le mouvement des idées au XVII^e siècle ».
La pensée du P. Guillaume Gibiœuf (thèse), Honoré Champion, 1976.
Un oratorien ami de Descartes, Vrin, 1979.

Clefs pour la théologie, Seghers, 1976.
Saint Augustin, PUF, « Que sais-je ? », 1988.
La prédestination, PUF, « Que sais-je ? », 1990.

ISBN 2 13 043207 7

Dépôt légal — 1re édition : 1990, août

© Presses Universitaires de France, 1990
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris



LIMINAIRE

La prédestination et les termes qui lui sont rapprochés et présentés souvent comme synonymes[1] : prédétermination ou prémotion « physique », désignent, chez les théologiens chrétiens, *la disposition particulière par laquelle Dieu prévoit dans sa science infinie la destinée et les fins dernières de ses créatures, dont l'utilisation ou le refus de sa grâce.*

A partir de la prise de conscience de l'existence d'un Dieu personnel qui s'intéresse à sa création, les premiers siècles chrétiens ont combattu, avec des idées prises certes à certains philosophes païens, le déterminisme incarné par l'idée de *Destin*. Les Pères de l'Eglise grecque en célébrant la beauté de la création magnifieront la sollicitude de Dieu sur elle. Dans l'Eglise latine, à partir surtout de la lutte antipélagienne de saint Augustin, l'idée du choix divin et le rôle de la grâce mis en valeur depuis les épîtres de saint Paul, au cœur même de la Révélation, gouverneront la pensée théologique occidentale. Le problème du salut, c'est-à-dire celui du discernement par Dieu des élus, préoccupera, sans doute pour des raisons pastorales, les Réformateurs du XVI[e] siècle. Le Concile de Trente ne dirimera pas le débat qui repartira avec des affrontements qui verront naître le jansénisme, lequel se prolongera pendant deux siècles. A

1. Cf. le *Vocabulaire philosophique* de Lalande qui traite ces termes en citant les auteurs (*v.g.* Bossuet, Leibniz, etc.) comme proches les uns des autres, encore qu'ils n'aient pas exactement la même signifiance. Prédéterminisme, employé par Kant, serait à peu près abandonné.

l'époque moderne, celle des sociétés industrielles, le problème peut paraître moins urgent, plus marginalisé. Pourtant il reste vivant au cœur du croyant, qui peut un jour se demander « s'il reste toujours digne d'amour ou de haine ». Dans le secret des consciences, il reste un motif de foi et ne cesse pas d'être un problème. Mais bien vite si on l'aborde sous cet angle on vivra le proverbe espagnol : « A mesure qu'on avance dans la mer on y découvre les profondeurs de nouveaux abîmes. »

Philosophes et théologiens se sont efforcés de trouver des chemins pour l'intelligence, même limitée, de ce qui restera toujours un mystère. Car, selon le mot célèbre de Bossuet, il nous faut tenir ferme « les deux bouts de la chaîne » : la voie que Dieu nous propose et la certitude de notre liberté. Essayer d'y parvenir ce sera notre but en exposant comment les générations chrétiennes successives ont présenté leurs solutions.

CHAPITRE PREMIER

UNE IMMENSE QUESTION : LE DESTIN ANTIQUE

Il semblerait bien qu'aux premiers siècles de l'apparition de l'homme sur la terre, à tout le moins aux premiers balbutiements de l'humanité, le problème de la destinée se soit posé. Les cultes funéraires semblent le suggérer et l'obligation de la sépulture des morts considérée comme sacrée, dont témoigne l'*Antigone* de Sophocle, l'atteste. Tout ce que nous savons de la mentalité des Anciens, Orientaux, Grecs ou Latins, démontre qu'ils croyaient à l'ambivalence du sort de ceux qui descendaient aux enfers, la récompense ou le châtiment selon les mérites ou les fautes d'une vie. Il ne faut pas toutefois équiparer cette vue de la vie et de l'au-delà à la façon dont l'aborde le monde biblique et celui de la Révélation chrétienne.

Les Anciens croyaient au Destin et le Destin était inexorable. Ainsi le théâtre de Sophocle affirme : « C'est un terrible pouvoir que le pouvoir du Destin. Ni la richesse, ni les armes, ni les remparts, ni les vaisseaux noirs qui battent les flots ne sauraient lui échapper... Aussi quand l'homme confond le mal et le bien, c'est que *les dieux poussent son âme* dans la plus désastreuse erreur ».[1] Le dieu qui laisse ainsi les héros aller de manière indifférente vers le bien et le mal indique par là

1. *Antigone*, v. 620 et 950, trad. de la coll. Budé.

même qu'il ne peut orienter leur vie autrement que vers le terme fixé par une autre divinité qui est le Destin et qui a fixé irrévocablement le terme à atteindre. Ainsi l'œuvre des poètes tragiques, ici Sophocle, est l'écho et l'aboutissement d'une longue tradition qui remonte à Homère et sans doute au-delà.

Dans l'*Iliade*, au chant XVI, Apollon et Moira sont deux figures mythologiques du Destin ; le Destin de Patrocle s'accomplit parce qu'Apollon n'a pas voulu la ruine d'Hector... Apollon est intervenu, mais il n'en a plus pour longtemps, si le dieu est intervenu, il y aura une revanche[1]. Là comme en d'autres épisodes de l'*Iliade*, le destin s'infléchit parce que le dieu a voulu l'infléchir[2]... La Moira serait ainsi l'allégorie mythique de l'Absolu, non point une figure divine individuelle, « mais une norme de comportement liant tous les dieux »[3]. Il ne faut pas croire que les dieux « soient seulement des spectateurs impuissants ou des exécuteurs impassibles d'un Destin considéré comme une puissance cosmique impersonnelle... Un rapport plus articulé et en quelque sorte élastique existe entre les dieux et la Moira... »[4].

Ni Homère, ni beaucoup plus tard les poètes tragiques, Sophocle ou Euripide qui portent au théâtre les vieilles légendes du peuple hellène, ne sont philosophes ou théologiens : ils racontent et font revivre le fonds ancien des croyances populaires appuyées sur des récits qui leur ont donné vie. Est-ce

1. Cf. Aldo Magris, *Destino e Predestinazione...*, p. 67-68.
2. R. Flacelière, *L'amour en Grèce*, p. 30, maintient « que les héros d'Homère restent libres en dépit des contraintes que font peser sur eux le Destin et la volonté des dieux et assument fièrement leurs responsabilités. Ainsi Hélène se reconnaît pécheresse ayant (pourtant) été poussée par Aphrodite... ». Ces vues ne sont pas partagées par tous les hellénisants.
3. Aldo Magris, *op. cit.*, p. 68.
4. *Ibid.*, p. 71.

pour cela que Platon les exclura de sa *République*, gardant une sorte de remords d'exclure aussi Homère, dont son enfance fût bercée[1] ?

Le vocabulaire grec est très riche en termes désignant le Destin : le Hasard *(Tukè)* ; la Fortune ou la loi fatale ; la Nécessité *(Ananké)* ; la Parque ou les Parques *(Moira, Moirai)* ; le Destin ou la Destinée *(Heimarménè)*. Ce terme jouera un grand rôle dans la littérature des Pères de l'Eglise. L'idée d'*Heimarménè*, approfondie par Héraclite, sera conçue comme le principe positif du devenir, de la « nécessité fatale régentant le cosmos ». La mort, la santé, la maladie étaient réglées pour les Grecs par la loi de l'inévitable *Heimarménè*. Le philosophe Parménide voit dans l'*Ananké* la personnification de la nécessité naturelle qui détermine le monde ; elle est aussi déesse de l'Amour, de la mort et du destin qui dispose à sa guise les événements de notre vie. Démocrite et ses disciples, qui ne se sont pas posé le problème de la destinée individuelle ni celui de la liberté, déclarent cependant que l'homme est libre de ses actes sous le destin et prônent la divination (mantique) par les haruspices qui seront plus tard en faveur chez les Romains. L'*Ananké* chez Pythagore présentait un double aspect : d'une part, force harmonieuse et constitutive de l'Univers, aspect philosophique. D'autre part, sous un aspect mythique, déesse infernale et méchante qui enferme les âmes dans le cycle orphique des renaissances. Empédocle développe les mêmes positions. Car, dans les croyances orphiques l'*Ananké* est déesse de la mort que ne peuvent fléchir ni prières, ni sacrifices. Tout lui est subordonné, même l'*Heimarménè*[2].

1. La *République*, III, 308 *a* et 545 *d* entre autres. Cf. aussi l'introduction de R. Baccou, *Platon. Œuvres complètes*, éd. Garnier, t. IV.

2. Cf. David Amand, *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque* (thèse), Desclée de Brouwer, 1945.

Il faut en revenir à Platon dont on a déjà parlé à propos des poètes. Si l'*Heimarménè* et l'*Anankè* marquent le rôle important du déterminisme dans sa philosophie, la signification de l'*Heimarménè* dans les *Dialogues* est plus variée : « La liberté et la vertu peuvent donner à l'homme la faculté de s'élever au-dessus de son destin extérieur. » D'autre part, Platon emploie à la manière pythagoricienne le concept d'*Anankè*, l'un mythique, l'autre rationnel : « Il feint de la regarder comme la déesse suprême trônant au-dessus de l'Univers dont elle règle le mouvement ; elle gouverne aussi les destinées des hommes et il l'identifie aussi à la Nature. » Mais dans les *Dialogues* comme dans la *République*, s'il accepte l'*Heimarménè*, il ne veut pas renoncer à la liberté des hommes et c'est dans le mythe d'Er au livre X de la *République* qu'il expose une sorte de théorie de la *Prédestination des âmes*. Pour ne pas attribuer à Dieu le mal que nous faisons mais aux âmes elles-mêmes, il met en scène Er qui a passé douze jours dans l'Hadès et s'est vu imposer de revenir à la vie. Il a vu là-bas les âmes ayant à expier sommées de choisir une nouvelle vie et il choisit la vie à laquelle il sera désormais lié par nécessité... « Chacun est responsable de son choix ; la divinité est hors de cause. »[1] La réflexion de Platon sur l'origine du Monde l'amène dans le *Timée* à conclure que ce monde est l'œuvre d'un Dieu bon : « Le Dieu a voulu que toutes choses fussent bonnes ; il a exclu, autant qu'il était en son pouvoir, toute imperfection et ainsi toute cette masse visible, il l'a prise dépourvue de tout repos, changeant sans mesure et sans ordre et il l'a amenée du désordre à l'ordre, car il avait estimé que l'ordre vaut mieux infiniment que le désordre... »[2] « Le Dieu, ayant décidé de former le Monde, le plus possible à la ressemblance du plus beau des êtres intelligibles et d'un

1. D. Amand, *op. cit.*, p. 4-5, citant *Rép.*, X, 617 *e* ; 620 à 621 *b*.
2. *Timée*, 31 *a-b*, trad. A. Rivaud, éd. Budé, 1970.

Etre parfait en tout, en a fait un Vivant unique, visible, ayant à l'intérieur de lui-même tous les vivants... »[1]

Platon dans le même dialogue insiste sur l'Ame unique du Monde en laquelle les autres âmes ont la vie ; de même, dans le mythe d'Er les âmes ont le droit, en recommençant une nouvelle vie, de choisir cette nouvelle condition, mais devront s'y conformer et n'auront plus le droit, jusqu'à la fin de cette vie, de choisir autre chose que le comportement imposé. Il y a donc une sorte de déterminisme si d'une certaine façon la liberté ne peut choisir. On pourrait dire alors que là comme dans la mythologie classique des poètes épiques ou tragiques, Homère ou Sophocle, le destin de l'homme est scellé. Antigone se comportera comme le vouloir des dieux l'attend et de même les héros d'Homère seront guidés par leur volonté. Toutefois pour Platon, réserve faite d'un déterminisme trop voyant, la liberté humaine pourra jouer d'une certaine façon. Pour Aristote, cette liberté sera pleine et totale. Seul l'Etre immuable jouit d'une liberté absolue. Cette marche de la pensée humaine vers l'affirmation de la liberté personnelle, fondement de la morale, annonce la position chrétienne dans le rapport de l'homme-créature avec Dieu. L'influence du stoïcisme cependant se fera sentir et on le verra pénétrer le courant chrétien.

Les stoïciens partent des vues d'Héraclite sur l'*Heimarménè* et le déterminisme est un point capital de leur doctrine. C'est eux qui posent le problème du Destin car l'*Heimarménè* est un concept central : Dieu, Nature et Providence. Pour Zénon toute la réalité résulte d'une concaténation de causes et d'effets naturels qui s'enchaînent par une nécessité absolue. Par là les actions des hommes, comme les événements de la nature sont strictement déterminés. A l'objection qu'une telle contrainte enlevait au criminel toute responsabilité, il

1. *Ibid.*, 31 *a*.

essayait de répondre que la punition du criminel faisait partie de l'*Heimarménè*, à laquelle l'homme « pouvait se soumettre librement ». En fait, Zénon niait le libre arbitre ; la coaction du Destin ressemblait « à la violence que subit un chien attaché à une voiture ». On peut se demander s'il n'y a pas dans une telle pensée régression par rapport à celle de Platon ou d'Aristote.

Aristote se sépare nettement de son maître Platon ; il refuse la prédestination des âmes telle que celui-ci l'envisageait dans une sorte de transmigration. Pourtant, dans les *Lois* où l'obéissance aux dieux est fortement inculquée, Platon maintenait avec force la liberté de l'homme. Aristote ne voit dans l'*Heimarménè* (Destin ou destinée) que la disposition naturelle, organique, de l'être humain doté des apports de l'hérédité. L'*Anankè* ou Nécessité n'est plus mythique ; c'est celle qui domine dans le monde de l'être et qui gouverne la divinité elle-même, le ciel et les astres qui obéissent à des lois immuables. Aristote introduit dans sa réflexion métaphysique les apports de l'observation naturelle et de la science de son temps. S'il considère la liberté comme la condition indispensable de la moralité, il n'exprime pas, même dans l'*Ethique à Nicomaque*[1], sa pensée de façon tout à fait cohérente. Seule est volontaire l'action qui a son principe dans l'agent ; contrainte et violence suppriment la liberté. Mais le choix moral est un acte volontaire qui suppose délibération. Notre moralité, notre bonheur, notre action humaine sont entre nos mains et il dépend de nous qu'ils soient bons ou mauvais... Par ses actes l'homme s'engendre lui-même vertueux ou vicieux. Il se crée ainsi une constitution morale dirigée vers la vertu ou le vice et se trouve entraîné à l'un ou à l'autre en conséquence des habitudes qu'il s'est créées.

Aristote s'attaque au fatalisme et ses arguments seront utilisés par tous les adversaires de l'*Heimarménè*. Il

1. Texte de l'*Ethique à Nicomaque*, III, 7, 1113 *b*.

argumente à partir de la pratique des législateurs qui punissent les malfaiteurs sauf si ceux-ci ont agi sous l'empire de la crainte ou de l'ignorance. Ce principe d'action serait faux si l'on reconnaissait au fatalisme moral une valeur absolue. Aristote attribue à l'individu une importance considérable dans la formation de son caractère[1].

Le fatalisme moral de Zénon et Chrysippe souleva l'opposition des disciples d'Epicure, des Cyniques, de l'école d'Aristote, des Néo-Académiciens (disciples de Platon et Plotin) et des Sceptiques. Tous sont d'accord pour nier la prédestination individuelle de la vie humaine.

Epicure (342-271 av. J.-C.) est un partisan très chaleureux de la liberté individuelle. Pour lui « l'affranchissement du sage, égal aux dieux, se révèle comme la plus haute réalisation de la personnalité »[2]. Aux yeux d'Epicure il n'y a pas d'*Heimarménè* qui serait une force fatale prédéterminante. Dans la foulée, il nie Providence et Prédestination, tout comme l'existence d'un quelconque Destin. Tout provient de la décision volontaire de l'individu qu'il tient indispensable pour la responsabilité morale. Si la polémique antifataliste d'Epicure fut continuée par ses disciples, quand vint l'ère chrétienne elle n'eut pas d'influence sur les théologiens chrétiens défendant le libre arbitre. Epicure passait pour un contempteur de la divinité et de la Providence.

Pour les Cyniques, ils nient toute intervention de forces fatales extérieures à l'homme qui est maître de ses actions et de son destin : *Moirai, Heimarménè, Anankè, Providence* et *Destin* ne sont que fables puériles et niaiseries. Les philosophes n'ont pourtant pas tort de prendre à partie des croyances populaires qui n'ont aucun fondement et que nous retrouvons encore, après des siècles de pratique chrétienne, dans le langage

1. Ce développement est inspiré par D. Amand, *op. cit.*, p. 35-36.
2. D. Amand, *op. cit.*, p. 37 sq.

quotidien à tous les niveaux de la société. Qui ne regrette pas de ne pas être né « sous une bonne étoile » ?

Pourtant, au IIIe siècle avant le Christ, Carnéade (214-129) à la tête de l'Académie devait s'attaquer vigoureusement au problème de la *mantique*, c'est-à-dire de la divination sous toutes ses formes. Il fournira un arsenal important d'arguments aux Pères de l'Eglise, à Origène en particulier et, auparavant, à Cicéron dont il inspirera le *De Fato*[1]. Son argumentation antifataliste est dirigée contre la notion d'*Heimarménè* de Chrysippe et sa dialectique est subtile.

On pourrait pourtant se demander la raison de la faveur dont jouit Carnéade auprès des Pères, mise à part sa polémique contre les devins et l'astrologie. Si Carnéade détruit les thèses stoïciennes en les poussant à l'absurde, il n'en est pas moins dans sa discussion autour du Souverain Bien acculé à la contradiction et à l'impossibilité de trancher. Sa critique de la position stoïcienne porte sur la théologie du Portique avec sa notion de Divinité, de Providence : la répudiation qu'il fait de la divination et du destin n'aurait-elle pas là son origine ? L'absurdité des notions de Providence et de « philanthropie divine » lui paraissent absurdes et illusoires si du moins on ne veut pas escamoter les maux terrestres. La divination n'échappe pas au dilemme : ou bien l'événement prédit est fortuit et dans ce cas imprévisible ; ou il est nécessaire et alors il est objet de science, non de divination. « S'il faut admettre le destin car il faut que les choses aient une cause, cela n'entraîne pas pour autant la nécessité qui serait la négation de la liberté. Par contre, si les événements sont liés entre eux, nous ne sommes pas libres. Et pourtant quelque chose est en notre pouvoir. Donc ce n'est pas par le destin que tout arrive. Le fonds de la pensée de

1. *De Fato*... et surtout le *De Divinatione*. Cf. Cicéron, *Traité du Destin*, Belles-Lettres, 1933, qui est le reflet de la discussion menée par Carnéade contre Chrysippe. Introd. au traité par Albert Yon, p. x à xv.