Liberté et destin dans l'antiquité tardive

Autor(en): **Dihle, Albrecht**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **39 (1989)**

Heft 2

PDF erstellt am: **26.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-381380

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 121 (1989), P. 129-147

LIBERTÉ ET DESTIN DANS L'ANTIQUITÉ TARDIVE

ALBRECHT DIHLE

I. L'incompatibilité logique des conceptions du destin et du libre arbitre

«La vie, tout comme la totalité à laquelle nous appartenons, est composée de liberté et de nécessité d'une manière incompréhensible». La condition que Goethe décrit par ces mots empêcha, durant des siècles, les philosophes de dormir; néanmoins aucun d'entre eux ne lui a trouvé jusqu'à ce jour une explication universellement acceptée.

Et pourtant, chose étrange, cela n'a jamais constitué un grave problème ni pour les fondateurs, ni pour les premiers propagateurs des grandes religions; de plus, on peut même dire que cette attitude valut pour l'ensemble de la pensée archaïque. Les promesses que reçoit Abraham, selon Gen. 12 et suivants, établissent un ensemble de déterminations dans la longue durée. Cependant, lorsque le même Abraham reçoit, d'après Gen. 22, l'ordre divin de sacrifier son fils, le porteur de la promesse, cette épreuve d'obéissance ne trouve un sens qu'à la condition qu'Abraham ait également pu être désobéissant. On trouve, dans les parties parénétiques de l'Ancien Testament, des appels à se décider volontairement en faveur de la justice, ainsi que des exhortations à se confier en la providence et la sollicitude de Dieu. Chez Homère, le lecteur rencontre constamment la même juxtaposition de l'admission d'une libre capacité de décision de l'homme avec l'acceptation d'un sort déterminé dans tous ses détails par les dispositions divines. Dans la guerre de Troie, le plan préalable de Zeus se réalise[1], mais Achille a la liberté de choisir entre une vie longue et tranquille et une existence brève et glorieuse[2]. Certes, aucun aède de la poésie héroïque grecque n'a jamais tenté de prêter à Achille la décision de renoncer à la gloire. Mais les vers du livre 9 de l'*Iliade* perdraient tout sens si leurs auditeurs, se rapportant à leur propre expérience, ne pouvaient pas compter avec la possibilité d'une décision libre.

Sans doute avons-nous besoin, nous autres humains, de ces deux représentations pour la conduite de notre vie, sans considération de leur incompatibilité logique. Pour nous orienter dans le monde, nous avons besoin de la certitude que les processus naturels dont nous dépendons se déroulent de manière réglée et sont de ce fait prévisibles, et que, par là-même, notre vie s'insère dans un contexte préétabli de déterminations. D'un autre côté, si nous n'admettions pas la possibilité d'agir librement et, de ce fait, la possibilité

[1] *Il.* 1, 5.
[2] *Il.* 9, 41 ss.

d'endosser la responsabilité de nos actes, nous ne pourrions ni évaluer nos actes, ni par suite régler nos relations avec autrui.

Bien des éléments indiquent que pendant longtemps, l'incompatibilité de ces deux présuppositions fondamentales n'a été ni ressentie ni reconnue en tant que telle. Cela est notamment valable pour l'époque dont témoignent les écrits canoniques de l'Ancien Testament. Mais même lorsqu'on se rendit compte du problème de la contradiction logique entre liberté et providence, on écarta la difficulté en envisageant un Dieu souverain qui n'agit pas dans le monde, mais au-dessus du monde, et qui, de ce fait, n'est pas lié par les lois de sa création. «L'œuvre demande-t-elle à son créateur: pourquoi m'as-tu fait ainsi?» Cette répartie de l'Epître aux Romains peut seulement être acceptée ou, comme ce fut souvent le cas, réinterprétée, car elle confirme la contradiction, mais ne la résout pas[3].

Il en va autrement en philosophie: comme le dit Méphisto, elle prouve toujours que tout doit être ainsi et non pas autrement. Cela vaut particulièrement pour la philosophie hellénistique, qui constitue le contexte dans lequel le message de la croix et de la résurrection devint religion universelle.

II. Les solutions données au problème par la philosophie hellénistique

La philosophie hellénistique s'est conformée au testament de Socrate dans la mesure où elle ne visait pas à une explication du monde ou de l'être, dans le sens d'Aristote, explication qui s'exprimerait dans une multiplicité de sciences particulières, mais voulait n'être qu'un art de vivre, propre à être enseigné et appris, l'art d'une vie dans laquelle on pût rendre compte de toute action. Les quatre grandes écoles dogmatiques avaient pour but commun de transmettre, sous la forme d'une représentation vérifiable, un savoir fondamental sur l'organisation du monde et sur la position de l'homme dans ce dernier; de ce savoir devaient se déduire toutes les directives nécessaires à une action consciente et méditée, en conformité avec la nature. De l'intention de montrer ainsi la voie qui mène à une vie accomplie, résultait la division ternaire des disciplines philosophiques en logique, physique et éthique, dont la dernière constituait la raison d'être de toute la philosophie[4].

Une position clé échut au problème de la liberté et de la prédétermination, car on se devait d'élucider le rapport entre l'agir soumis à une évaluation morale et donc libre, et l'ordre de la nature restant uniforme et donc déterminant tout devenir. A cet endroit où éthique et physique se rencontraient, on

[3] Les Stoïciens se rendaient compte du fait que le fatalisme n'empêche pas l'activité des hommes (*SVF*, 2, 956-58; cf. PLOT., *Enn.* 3, 2, 8).

[4] P.e. SEXT. EMP., *Adv. math.* 11, 200; cf. A. M. IOPPOLO, *Aristone di Chio*, Roma 1980, 50 s.

ne pouvait se permettre le moindre manque de clarté, sinon on risquait de compromettre le caractère rationnel et démontrable de l'art de vivre.

Il n'est donc pas étonnant que les quatre écoles philosophiques de l'Antiquité aient toutes disposé d'une doctrine exactement élaborée concernant la liberté et le destin et que, justement, elles aient divergé clairement sur ce point. Lorsqu'au Ier siècle après J.-C., Josèphe[5] voulut présenter, pour un public grec, les sectes juives de son temps comme constituant des écoles philosophiques, il choisit comme marques distinctives leurs doctrines de la liberté et du destin. Cela correspondait à une habitude que l'on observe régulièrement dans la doxographie, c'est-à-dire dans l'enseignement des opinions philosophiques[6]. Mais à cette époque, les réflexions concernant la relation énigmatique entre la liberté d'agir et la prédétermination de toutes choses préoccupaient également les esprits dans le judaïsme, comme on le voit dans les textes postbibliques, qui témoignent ainsi de l'influence des spéculations grecques[7].

Les quatre réponses à notre question, réponses élaborées par la philosophie hellénistique, sont en bref les suivantes:

Pour les Epicuriens[8], les événements naturels, y compris tous les phénomènes mentaux, s'expliquaient par des processus de regroupements toujours changeants d'atomes, processus guidés par le hasard. Il n'existe donc pas d'ordre de la nature qui puisse fournir des critères invariables pour l'action humaine. Ces derniers résultent seulement de la nature de l'homme agissant, nature qui se manifeste par des sensations de joie et d'aversion. L'homme est libre de suivre ces indications ou de les ignorer. Son action, soumise à l'évaluation morale, dépend ainsi exclusivement de sa propre décision et de sa responsabilité. Avec la doctrine de la παρέγκλισις, c'est-à-dire de la déviation spontanée et imprévisible, à partir de la verticale, des atomes tombant dans le vide, et de l'agglomération de ces atomes jusqu'à la constitution d'un monde, les Epicuriens attribuaient aux atomes eux-mêmes quelque chose comme une décision libre[9].

Il en va tout autrement dans l'explication du monde également matérialiste des Stoïciens. Pour eux, tout ce qui se passe dans l'univers constitue un grand système unique et parfaitement raisonnable. Il n'y a rien qui ne soit déterminé par l'*heimarménè* (destin) dès le début et de la meilleure manière possible[10]. Ni le hasard, ni l'acte libre des hommes ne peuvent changer quoi que ce soit à cet ordre. La liberté de l'homme, qui fonde sa responsabilité morale, réside

[5] IOSEPH., *Ant.* 13, 171 ss.

[6] EPICT., *Diss.* 1,12,1 s.; *Ench.* 21; LUC., *Vit. auct.* 20; CALCID., *In Plat. Tim.* 142, p. 181,17 Waszink; TAC., *Ann.* 6, 22.

[7] *Sir.* 10,4 s; 17,2; 33,12 ss.

[8] EPICT., *Lib. ag.* 34,30,13 Arrighetti; cf. M. GIGANTE, *Epicureismo e Scetticismo,* Roma 1981, 56 ss.

[9] EPICT., *Fr.* 281 Usener.

[10] CHRYSIPP., *SVF* 2, 913.

uniquement dans le fait qu'il est capable, en tant qu'être raisonnable, de connaître l'ordre du monde. Il pourra alors intégrer ce qu'il est déterminé à faire ou à subir dans sa propre décision libre, et rien ne saurait plus le contraindre à quoi que ce soit, puisqu'il se trouve en accord avec la nature. L'insensé par contre n'est pas libre, justement parce qu'une providence, qui lui reste incompréhensible, le contraint, contre ses désirs et ses aspirations déraisonnables, à s'agiter et à subir[11].

Il y a beaucoup de points communs entre Stoïciens et Epicuriens en ce qui concerne l'explication du monde. Mais si les disciples d'Epicure contestèrent que le monde eût le caractère d'un cosmos, c'est-à-dire d'un univers strictement ordonné, gagnant par cette théorie une très ample liberté d'action pour l'homme, les Stoïciens par contre attachèrent une grande importance à l'ordre immuable, raisonnable et bienfaisant de la nature. C'est pourquoi ils ont dû réduire le plus possible la liberté de l'homme comme facteur déterminant des événements réels, et la transposer entièrement dans la conscience humaine. Il est vrai que par là, cette doctrine procura à l'homme l'indépendance totale et par là même, l'entière responsabilité de son propre état mental et moral.

Les disciples de Platon ont à nouveau un autre point de vue. Dans un passage célèbre de la *République*[12], Platon dit que l'homme, en tant qu'être raisonnable, est capable à tout moment de choisir librement entre plusieurs possibilités d'action; mais en même temps, il est indissolublement lié aux conséquences de ses actes et, dans cette mesure, n'est pas libre. Dans le moyen platonisme, sous l'influence de la doctrine stoïcienne de l'*heimarménè,* on interpréta ce passage de la façon suivante[13]: il a trois niveaux de la providence. Premièrement, celui du domaine supralunaire et intelligible, où règne le plus haut Dieu du monde. Ici, la possibilité d'une contradiction entre liberté et nécessité n'existe pas, étant donné que l'intellect pur est synonyme de pure raison. Dans le domaine des astres, où les étoiles agissent en tant que dieux, la matière est organisée par l'intellect de telle façon que le macrocosme révèle à la connaissance rationnelle de l'homme une régularité dénuée de toute contradiction. Dans la sphère sublunaire, par contre, là où les hommes vivent, la matière n'est que partiellement animée, organisée et pourvue de conscience par l'esprit. Aussi arrive-t-il que la décision libre, dont l'homme est capable grâce à sa raison, ne soit pas suivie dans tous les cas des résultats voulus. La décision de l'homme qui agit ainsi que le champ de son action peuvent être déterminés par une matière désordonnée, si bien que le déroulement de l'action trouble l'ordre du monde. Voilà pourquoi il faut l'efficace des démons régnant sur terre pour rétablir, par leur intervention, l'équilibre un instant troublé de l'ordre raisonnable du monde. Les hommes ressentent cela comme

[11] CLEANTH., *SVF 1,* 527; SEN., *Ep.* 107, 10.

[12] PLAT. *Rep.* 617 C ss.; cf. *Tim.* 48 E; *Leg.* 10, 903, B ss.

[13] Ps. PLUT., *Fat.* 9; APUL., *Dogm. Plat.* 1, 11 s.; ALBIN., *Didasc.* 26; cf. POSIDON., *Fr.* 103 Edelstein-Kidd = 382 Theiler et PLOT., *Enn.* 3, 2 s.

une rétribution le plus souvent non souhaitée de leurs actes. Cette doctrine de la triple providence propre à l'Académie correspondait à beaucoup d'égards, malgré sa complexité, à des représentations populaires. Non seulement elle justifiait l'intervention imprévisible des puissances divines, mais de plus elle permettait d'attribuer les événements cosmiques et les affaires d'Etat à la providence divine, tout en rapportant les faits quotidiens au libre arbitre de l'homme. Ainsi, d'après les Platoniciens, tout est contenu dans la providence, mais tout ne se produit pas selon elle[14], comme le croyaient les Stoïciens.

La doctrine des Péripatéticiens, tenants de l'école d'Aristote, était encore plus proche de l'opinion commune[15]. Ils acceptaient trois principes de détermination qui, bien qu'indépendants, se situent sur le même plan et dirigent les événements: l'ordre de la nature, le hasard et la décision de l'homme. L'ordre de la nature a une prééminence en ceci qu'il impose les limites du possible, mais cela ne veut pas dire que tout ce qui se passe par nature se déroule pour autant selon la nécessité, comme le pensaient les Stoïciens.

Le hasard ou l'intervention des hommes peut très bien changer le déroulement prévu de par la nature, la nature commettant elle-même de temps en temps des erreurs[16]. Il en résulte que pour l'évaluation de l'action humaine, les critères nécessaires ne peuvent être immédiatement tirés de la nature, comme le prétendaient les Stoïciens et les Platoniciens. Un savoir certain ne peut avoir comme contenu que ce qui relève de l'ordre stable de la nature. Les conditions propres à la société sont déterminées par les décisions imprévisibles des hommes. Elles ne permettent de ce fait que des suppositions d'une probabilité plus ou moins grande[17]. Etant donné que les seuls actes soumis à des jugements moraux sont ceux qui dérivent d'une décision libre de celui qui agit, mais que cette décision, facteur de détermination de l'acte, est de rang égal à l'ordre de la nature, la conformité à la nature — valeur de référence de la moralité — ne se rapporte qu'aux conditions de l'acte humain, et non pas à l'acte lui-même. Il en ressort que le Lycée sépare le domaine de la moralité de celui de la nature plus nettement que les autres écoles. Et c'est seulement dans le domaine de la nature qu'il reconnaît une large prédétermination des événements. Au hasard, il attribue cependant un rôle non seulement dans la nature, mais aussi dans la société.

On voit combien ces doctrines se distinguent les unes des autres, même si le but visé est le même dans toutes les écoles. La liberté d'action qui se fonde sur le savoir et sur le discernement rationnel, est la condition de toute évaluation morale: le but est d'aboutir à un rapport dénué de contradiction entre cette

[14] Ps. Plut., *Fat.* 5; 8.

[15] Alex. Aphrod., *Fat.* 1 ss., avec le commentaire de R. W. Sharples, London, 1983.

[16] Aristot., *Phys.* 199 a 33; Theophr., *Caus. plant.* 1,5,1.

[17] Aristot., *Eth. Nic.* 1143 a 3 ss.; b 23 ss.; Ar. Did., *ap. Ioh. Stob.* 2,117; 145 Wachsmuth-Hense.

liberté d'action et l'ordre préalable de la nature, reconnu par la raison. Ainsi, la contradiction logique entre liberté et nécessité ou providence serait résolue. Les Epicuriens et les Stoïciens proposaient des solutions extrêmes. Les Stoïciens intégraient tout dans un seul grand complexe de déterminations et définissaient la liberté humaine comme état de conscience. Les Epicuriens, par contre, niaient tout ordre raisonnable du monde et accordaient à la liberté humaine une marge pratiquement illimitée. Les Platoniciens et les Stoïciens avaient en commun un dépassement religieux du contexte cosmique, mais l'explication ontologique fondée sur l'opposition matière/esprit permettait aux Platoniciens de souligner davantage l'imperfection du monde empirique, et de laisser par là un espace plus large à la liberté de décision de l'homme et à ses conséquences réelles.

Les Péripatéticiens, d'accord avec les Epicuriens, s'opposaient aux deux autres écoles dans la mesure où ils contestaient l'identification de l'ordre de la nature avec la nécessité. Mais pourtant, les Péripatéticiens se distinguaient des Epicuriens et des Stoïciens dans le fait qu'avec les Platoniciens ils voyaient dans la liberté de décision une fonction de l'intellect séparé de la matière. Ils s'entendaient avec les Platoniciens et les Stoïciens quant à l'ordre de la nature, qui détermine les limites du possible et qui conditionne également la vie morale.

III. Le monothéisme biblique et le problème du libre arbitre

Dans le judaïsme de l'époque impériale, on remarque une conscience claire de l'existence du problème de la liberté[18], conscience qui n'apparaissait pas dans l'Ancien Testament. Les psaumes de Salomon[19], qui sont nés dans les cercles pharisiens, attaquent vigoureusement l'opinion qui veut que tout soit prédéterminé et que l'action humaine importe peu. On trouve également ce problème dans les textes de Qumran[20] et nous connaissons déjà la classification des sectes juives proposée par Josèphe. Mais dans ce contexte, il ne faut pas chercher des réponses aussi claires que celles des philosophes. Si l'on entend par providence non la fonction d'une nature éternelle et invariable, et donc accessible à la raison, mais quelque chose qui dépend d'un Dieu souverain dont l'homme rencontre les actes et les exigences incompréhensibles et qui juge les hommes d'après leurs actes, il est difficile de trouver une relation non contradictoire entre liberté et nécessité.

Ce n'est que chez Philon d'Alexandrie que l'on rencontre un essai de synthèse non contradictoire entre liberté humaine et providence divine. Une fois de plus, Philon se présente, par sa formation philosophique, comme le

[18] E. MAIER, *Mensch und freier Wille nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus,* Tübingen, 1971.

[19] *Psalmi Sal.* 9, 4.

[20] E. H. MERRILL, *Qumran and Predestination,* Leiden, 1975.

précurseur des théologiens chrétiens[21]. Pour le reste du judaïsme, l'opinion du grand Rabbi Akiba (IIe siècle après J.-C.) est caractéristique[22]: tout est prévu, et pourtant il y a une liberté de choix; le monde est gouverné avec bonté, et pourtant tout dépend de l'action humaine.

On retrouve une idée semblable dans le Nouveau Testament: on y rencontre de nombreux passages destinés à amener l'homme à se confier à la sollicitude divine à laquelle rien n'échappe; mais en même temps, un appel à la conversion renforce les hommes dans la conscience de leur responsabilité à l'égard de toute pensée, parole et action[23]. Paul a exprimé sans méprise possible, dans le chap. 9 de l'Epître aux Romains, que, d'après la doctrine biblique de la création, il ne peut y avoir de solution qui rende compréhensible à la raison humaine cette coexistence entre liberté et providence.

IV. Les gnostiques et leurs adversaires

Cependant les chrétiens, dans un milieu où la réflexion et la pensée étaient avant tout déterminées par la philosophie, ne pouvaient éviter de recourir à des moyens philosophiques pour résoudre cette question. La première occasion se présenta lorsque le message chrétien rencontra le mouvement religieux multiforme que nous appelons la gnose. Les grands systèmes gnostiques du IIe siècle après J.-C. sont déjà des amalgames d'éléments préchrétiens, non chrétiens, chrétiens et philosophiques. Dans tous ces systèmes, il y a, concernant notre problème, cette idée centrale: la contrainte exercée par le destin ou le déterminisme, contrainte à laquelle est soumis l'homme empirique, indique que son véritable ego spirituel est emprisonné dans son corps matériel et dans un monde formé de matière et créé par un Dieu subordonné. Après s'être libéré de cette prison, l'ego de l'homme s'élève au dessus du destin (ὑπεράνω τῆς εἱμαρμένης)[24] pour atteindre une libre autodétermination, et cette libération ne peut être comprise qu'en tant qu'acte cognitif, car l'activité de l'esprit est avant tout connaissance. Ce n'est pas ici le lieu de pénétrer dans les détails compliqués des doctrines gnostiques. Mais l'opposition entre esprit et liberté d'une part, matière et destin de l'autre, est manifestement d'origine platonicienne. Le message du Christ est réinterprété ici en une initiation concernant l'origine, la constitution et la destination du vrai moi de l'homme.

La réaction de l'Eglise officielle face à la réinterprétation gnostique de l'événement du Christ a surtout souligné le point suivant: on a objecté qu'en admettant un noyau essentiel, divin et spirituel en tous les hommes, ou du

[21] M. HADAS-LEBEL (éd), in PHILON, *De providentia* (Paris, 1978), introduction, p. 58 ss.

[22] *b. 'Avôt.* 3, 15.

[23] E.g. *Mt.* 19,21; *Mt.* 6,26 ss.; *Mt.* 10,29 ss.

[24] *Pist. Soph.* 133; *Corp. Hermet.* 12, 6 ss.; PTOLEM., *Ad Flor.* pass.

moins en beaucoup d'entre eux, on attribue à la délivrance un certain caractère de contrainte, dès le moment où l'annonce en a été apportée sur terre par le libérateur. Or cela contredit le message biblique qui appelle l'homme à choisir librement sa conversion et supprimerait finalement toute responsabilité de l'homme à l'égard de sa conduite. Je ne soulèverai pas la question actuellement très discutée de savoir si cette objection contre les gnostiques est tout à fait justifiée ou non[25]. Dans leur réaction contre les doctrines gnostiques, les chrétiens ont inlassablement rappelé les conséquences redoutables pour la vie morale et religieuse qui résulteraient de toute limitation de la responsabilité de l'homme en ce qui concerne ses actes libres et indépendants de toute loi cosmique.

Dans la polémique antignostique, on prétendait que les doctrines gnostiques dérivaient de la philosophie grecque[26]. Cela conduisit à la construction aventureuse de rapports particuliers de dépendance et fit ignorer le fait que le dualisme spécifique de la plupart des systèmes gnostiques diffère de toute la philosophie grecque et de sa conception du cosmos[27]. Cependant, l'affirmation des antignostiques était justifiée sur un point décisif: d'après la conception philosophique et gnostique, la contradiction entre liberté et nécessité, que vit quotidiennement l'homme empirique, était supprimée pour toute action qui découle d'une connaissance parfaite de l'ordre ontologique ou cosmique. Cette pensée contredisait la tradition biblique, selon laquelle ce n'est pas la connaissance de l'ordre du monde qui est la mesure de l'action droite, mais la soumission aux ordres inexplicables de Dieu adressés immédiatement aux hommes.

Malgré l'attaque concernant la prétendue convergence entre gnose et philosophie, la polémique antignostique utilisait volontiers des arguments philosophiques, en particulier pour étayer sa croyance en la liberté de choix de l'homme[28]. Ses arguments sont partiellement les mêmes que ceux dont l'Académie, durant sa période sceptique et antidogmatique, s'était servie contre l'astrologie et par là, contre le Portique[29]. La doctrine stoïcienne de l'*heimarménè,* c'est-à-dire de l'ensemble des déterminations naturelles qui embrasse tout, s'accommodait sans peine de l'astrologie mathématique qui fit son apparition au IIe siècle avant J.-C. Le Lycée, qui reconnaissait comme prin-

[25] A. DIHLE, *The Theory of Will in Classical Antiquity,* Berkeley, 1982, Appendix II.

[26] K. KOSCHORKE, *Hippolyts Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker,* Wiesbaden, 1975.

[27] Il y a des arguments presque identiques dans la littérature antignostique des philosophes et des Chrétiens orthodoxes: PLOT., *Enn.* 2,9; ALEX. LYCOPOL., *Adv. Man.* pass.; METHOD., *Resurr.* 8,16; EPIPHAN, *Haer.* 5,3.

[28] EUSEB., *Praep. ev.* 6, 7 s.

[29] Cf. H. O. SCHROEDER in *RAC* 7, 1969, 553 ss. La doctrine platonicienne de la providence graduée avait été introduite, elle aussi, dans le système de l'astrologie (PTOLEM., *Tetrab.* 1,3,4 ss.).

cipes déterminants des événements aussi bien le hasard que le libre arbitre de l'homme, à côté de l'ordre de la nature, fournissait des contre-arguments particulièrement clairs.

V. Bardesane et Origène

Ce lien avec l'école d'Aristote, nous le remarquons chez un auteur de langue syriaque, Bardesane d'Edesse, qui lui-même avait suivi une voie qui le mena de l'astrologie au christianisme[30]. Il enseignait, contre les gnostiques notamment, que Dieu avait créé notre monde selon un ordre parfait et qu'il avait pourvu toutes les créatures d'une faculté leur permettant de vivre en conformité avec cet ordre. Quelques-unes de ces créatures, par exemple l'homme, les astres, les démons et les autres esprits, reçurent la capacité d'agir librement, ce qui implique la possibilité d'agir également contre l'ordre de la création. On retrouve ici, pour toute action, les trois principes déterminants que nous avons déjà rencontrés dans la doctrine du Lycée : l'ordre de la nature, la libre décision des hommes, et le libre arbitre des astres et des êtres spirituels dont l'action est ressentie par les hommes comme du hasard. Il est vrai que la condition actuelle des choses est, d'après la doctrine de Bardesane, provisoire. Cet état ne dure que jusqu'au Jugement dernier. Alors Dieu jugera les hommes et tous les êtres doués de la liberté de choix selon les actions issues de leur libre décision.

Le caractère provisoire du monde actuel, ainsi que la perspective d'un Jugement dernier qui inaugurera un état d'où les conflits seront éternellement absents, sont les seuls éléments qui n'entrent pas dans une conception philosophique du monde. La philosophie grecque défendit toujours la conception d'un ordre permanent du monde. Mais les arguments particuliers qu'emploie Bardesane pour critiquer la représentation d'une action humaine déterminée par le destin et le cosmos proviennent en définitive tous de la tradition philosophique. C'est le cas notamment de la preuve, basée sur de nombreux exemples, que des peuples entiers changent leur points de vue et leurs coutumes sans aucune contrainte, alors même que leurs conditions de vie fixées par la nature restent les mêmes.

Origène, le grand théologien, postérieur d'une génération à Bardesane, est celui qui, dans l'Eglise primitive, est allé le plus loin dans la tentative de comprendre rationnellement la coexistence de la liberté et de la providence telle qu'elle se présentait dans la tradition biblique. Dans ce contexte, je pense moins à sa doctrine de l'apocatastase[31] très tôt rejetée par l'Eglise, c'est-à-dire

[30] Cf. A. DIHLE, *Kerygma und Logos* (Festschrift Andresen), Göttingen, 1979, 123 ss.

[31] Cf. le résumé chez Ps. LEONT. BYZ., *Sect.* 10, 6.

de la préexistence, de la chute et de la résurrection de *tous* les êtres spirituels, donc également des âmes humaines. J'aimerais parler plutôt de quelques solutions exégétiques, dans lesquelles des passages bibliques qui concernent notre problème doivent être mis en accord avec une morale rationnelle et compréhensible.

Pour échapper au reproche que leur doctrine d'une *heimarménè* complète s'attirait, à savoir qu'elle supprimait toute responsabilité de l'homme dans ses actions, les Stoïciens développèrent la théorie de la double causalité. Ils illustraient celle-ci par l'image du cylindre[32]: pour se mettre en mouvement dans une pente, il lui faut une impulsion externe. Mais sa capacité de suivre un certain chemin relève uniquement de sa constitution. Il y a donc deux causes, une αἰτία προκατάρχουσα et une αἰτία αὐτοτελής. Il en va de même pour l'homme: toute action suppose une impulsion externe qui lui est donnée par l'*heimarménè* et sur laquelle il n'a point d'influence. Cependant, sa manière d'agir dépend uniquement de sa constitution psychique et morale, dont il est seul responsable. L'*heimarménè,* et la liberté humaine en tant qu'état de l'âme, sont donc compatibles.

Origène se sert de cette doctrine stoïcienne en plusieurs endroits. Ainsi, explique-t-il, la jolie fille qui passe est la cause extérieure (αἰτία προκατάρχουσα) du faux pas de l'ascète qui, à sa vue, se trouble[33]. Il n'avait aucune influence sur cette cause. Néanmoins le fait qu'il se soit laissé induire en tentation peut être ramené à l'état moral de son âme comme à une αἰτία αὐτοτελής et pour cette raison il en est entièrement responsable!

Les endroits de la Bible les plus problématiques pour une approche philosophique du problème de la liberté sont certainement ceux où l'on parle d'un endurcissement d'un homme par l'effet divin. D'après le livre de l'Exode, le pharaon se trouve prêt à laisser partir le peuple d'Israël[34]. Mais Dieu l'endurcit de façon qu'il retire cette permission et, par là, attire finalement sur lui-même et sur son pays un malheur dont le cours est déterminé par la providence divine. Sénèque avait résumé le credo de la théologie philosophique en ces termes: *errat qui putat deos nocere nolle, non possunt*[35]. «Celui qui croit que les dieux ne veulent pas nuire se trompe, ils ne le peuvent pas». Le Dieu des philosophes est par définition ou par nature un bienfaiteur; le Dieu de l'Ancien Testament est en revanche capable de colère et de grâce, juste et jaloux, inexplicable dans tous ses actes.

Origène propose plusieurs explications de ce récit selon lequel Dieu lui-même renverse la bonne intention d'un homme en son contraire, pour le punir par la suite. Toutes proviennent de l'arsenal de la philosophie.

[32] *SVF* 2, 1000.
[33] ORIG., *Princ.* 3,1; cf. A. DIHLE (note 25) 11.
[34] *Exod.* 4, 21 ss.
[35] SEN., *Ep.* 95, 49.

Premièrement, il est possible que cette mesure prise par Dieu, apparemment si injuste, n'ait fait que porter au jour un état moral du pharaon présent déjà depuis longtemps, qui déterminait la manière d'agir du pharaon pour laquelle il fut puni avec raison[36]. Derrière cette explication, on retrouve, comme nous le voyons, la distinction stoïcienne de deux causes. L'intervention de Dieu sera donc à considérer uniquement comme αἰτία προκατάρχουσα.

La deuxième explication s'appuie sur une représentation courante chez les Platoniciens et surtout chez les Stoïciens, à savoir que la providence divine agit continuellement pour l'éducation de l'humanité[37]. Par des maux apparents, que l'homme n'a pas appelés par son comportement fautif, la providence, dit la doctrine stoïcienne, éduque l'homme, l'empêche de devenir paresseux, de s'arrêter dans son progrès moral. C'est pourquoi les poux et les puces servent d'instruments de la providence, puisqu'ils empêchent le sage de s'endormir sur son travail[38]. Origène développe cette idée en demandant si, dans le cas du pharaon, Dieu n'aurait pas agi comme un médecin qui aggrave une maladie bénigne afin de pouvoir rendre la thérapie plus efficace.

La troisième explication est empruntée à la tradition platonicienne: il est possible que le pharaon ait été puni pour une faute que son âme avait commise au cours d'une vie antérieure. L'école platonicienne s'est toujours tenue à la doctrine de la transmigration des âmes et a ainsi rendu possible l'attente qu'une rémunération méritée, c'est-à-dire attribuée pour une action libre, soit donnée à une âme après plusieurs existences terrestres[39].

La dernière explication se rapporte expressément au chap. 9 de l'épître aux Romains. Dans le récit de l'exode des enfants d'Israël, le pharaon est mentionné comme l'un «des vases de colère formés pour la perdition» dont parle l'apôtre. Origène se demandait si un tel vase ne pouvait pas, selon les mots du même apôtre dans la deuxième épître à Timothée, se purifier par lui-même pour devenir ainsi «un vase noble, sanctifié, utile au Maître, propre à toute œuvre bonne». Cela nous renvoie à la doctrine de l'apocatastase, selon laquelle toute âme peut atteindre la perfection par son propre effort, fût-ce au prix de plusieurs réincarnations[40].

Il est compréhensible qu'Origène éprouve des difficultés particulières devant les passages répétés des épîtres de Paul selon lesquels ce n'est pas seulement l'accomplissement de l'acte, mais déjà la volonté de l'homme qui dépend du bon vouloir de Dieu[41]. Paul se réfère ainsi à la grâce de Dieu, gratuite et impossible à contraindre, et avertit les hommes qu'ils ne peuvent

[36] ORIG., *Princ.* 3,1,8-11.
[37] H. KOCH, *Pronoia und Paideusis,* Berlin, 1932.
[38] G. B. KERFERD in *Bull. Ryl. Libr.* 60, 1978, 482 ss.
[39] H. DÖRRIE in *Hermes* 85, 1957, 414 ss.
[40] *2 Tim.* 2, 20-21.
[41] *Rom.* 9, 16-17; *Phil.* 2, 12-13.

espérer le salut par leur propre activité ou leurs bonnes intentions. D'après Paul, obtient son salut celui qui est prêt à recevoir la justification de la part du juge divin au titre de don non mérité; de ce fait, Paul n'interprète l'aspiration morale que comme réponse à une grâce déjà reçue. Origène transpose cette doctrine sotériologique dans la parénétique morale et l'explique par l'exemple suivant: le capitaine qui a su diriger son bateau à travers une tempête reçoit une récompense pour sa réussite. Il ne doit pourtant pas perdre de vue que l'aide de Dieu a été, pour son succès, plus importante que son propre effort. C'est pour cette raison, selon Origène, que l'apôtre incite justement les bons et les pieux à l'humilité, et c'est dans ce sens que l'on doit comprendre ses affirmations à propos de l'action de Dieu sur la volonté de l'homme.

Cette méthode est significative des intentions d'Origène. Il fait tout pour que la liberté de choix de l'homme — au titre de fondement du comportement moral et ainsi de l'accomplissement de la destinée d'être spirituel — ne soit pas mise en péril, même par une doctrine de la *gratia praeveniens.* Les déclarations radicales des épîtres de Paul sur l'impossibilité complète de se procurer et de s'assurer la grâce divine appartiennent primordialement à un contexte sotériologique, dont toute la parénèse morale tire un visage nouveau, car toute pensée d'un gain du salut par l'homme lui-même est écartée *a limine.* De même l'éthique est ainsi délivrée de sa charge sotériologique. La réinterprétation d'Origène répond à la tradition philosophique, pour laquelle l'acte moral est la seule voie vers le *telos,* vers l'accomplissement de la vie humaine. Pour la pensée imprégnée de philosophie, toute restriction de la liberté de choix ou de décision comporterait le danger de diminuer le sérieux de l'effort moral humain. C'est ici sans doute que se trouvent les motifs des tentatives d'interprétation d'Origène.

Il est vrai que l'exégète, par son interprétation uniquement morale, se trouve constamment sous la contrainte d'interpréter l'agir divin comme raisonnable[42]. Car autrement, la demande adressée à l'homme de coopérer à son salut en agissant librement d'après les normes expresses de la moralité serait difficilement justifiable.

La position synergétique qui en résulte, selon laquelle la grâce divine vient en aide aux efforts humains, rend compte de la réussite et de l'échec moral — et finalement aussi du jugement de Dieu — par des critères moraux déjà en vigueur; elle se trouve déjà chez Philon[43]. Sa doctrine résulte également de l'interprétation de textes bibliques dans l'horizon de l'éthique philosophique grecque. Elle s'est avérée particulièrement influente dans l'histoire de l'Eglise primitive, car en se fondant sur elle, on put s'opposer efficacement à tous les effets possibles ou réels d'une conception déterministe du monde, fort répandue dans l'environnement du christianisme des premiers temps, par exemple chez les astrologues et chez quelques sectes plus ou moins philosophiques.

[42] οὐκ ἀλόγως (ouk alogos): ORIG., *Princ.* 3,3,2 ss.

[43] Cf. A. DIHLE (note 25) 92/93.

C'est surtout sous le signe d'une synergie sotériologique qu'on a trouvé, de cas en cas, un équilibre entre liberté et providence et ainsi, le meilleur fondement pour une parénèse morale adaptée à la situation.

La tendance à vouloir sauvegarder à tout prix le libre arbitre humain se retrouve chez des auteurs de toutes les orientations du IIe au IVe siècle après J.-C. Pour autant que des moyens philosophiques ont été utilisés à cette fin, ils provenaient pratiquement toujours de l'école platonicienne. Déjà Justin par exemple, mais aussi Irénée, Clément et après lui Origène, ont repris l'idée que la liberté de décision est une fonction de la raison, donc de la faculté de connaître. La raison, cependant, appartient à la partie constitutive spirituelle de l'homme, qui est à séparer du corps. A l'instar des Platoniciens, pour qui seule cette partie de l'homme permet l'accès à l'être véritable, c'est à la raison de l'homme que les chrétiens rapportèrent l'idée biblique de création de l'homme à l'image de son Créateur[44]. Dans ce cas, on ne put appliquer ni le modèle stoïcien, ni celui des Epicuriens.

VI. *La conception philosophique de l'ordre rationnel de la nature dans la théologie chrétienne*

La conception platonicienne d'une *heimarménè* échelonnée hiérarchiquement offrit la possibilité de mettre en rapport la question de la liberté humaine avec les nombreuses affirmations de la Bible concernant la providence et la sollicitude universelles de Dieu. Cette conception disait, nous l'avons vu, que tout est en dernière instance déterminé par la providence sans pour autant que sur terre tout événement isolé se déroule toujours selon la providence. Au IIe siècle après J.-C., l'apologiste Athénagoras reprit ce modèle en enseignant que Dieu lui-même se restreint à la providence à l'égard du tout (πρόνοια τῶν ὅλων) et laisse la providence à l'égard de la partie (πρόνοια κατὰ μέρος) aux anges. Comme parmi les anges se trouvent aussi les anges déchus, bien des choses se déroulent ainsi contre la providence divine, choses desquelles les anges devront rendre compte lors du jugement dernier[45].

Le fondement ontologique que l'école platonicienne donnait à cette doctrine se retrouve également dans la théologie chrétienne de cette époque. Ainsi Justin, au IIe siècle après J.-C., et Méthode, au début du IVe siècle après J.-C.,[46] diront que les événements qui se déroulent contre le plan de la providence divine, et qui pour cela devront être jugés lors du Jugement dernier, sont à rapporter aux résidus d'une matière désordonnée.

[44] IUSTIN., *Apol.* 1,42,8; IREN., *Haer.* 4,37,4 ss.; cf. PHIL., *Quod det. pot. insid.* 22/23.

[45] ATHENAG., *Leg.* 24,3; cf. ORIG., *Orat.* 5.

[46] METHOD., *Lib. arb.* 3, 9 Bonwetsch.

Que Dieu soit esprit, la Bible aussi le dit[47], et c'est sans peine qu'on rattacha cette doctrine à l'ontologie platonicienne qui ne reconnaît d'être véritable et parfait que dans le domaine de l'intelligible. C'est pour cette raison qu'initialement la théologie chrétienne n'interpréta pas le récit biblique de la création dans le sens d'une création *ex nihilo*. Cette explication ne sera formulée qu'ultérieurement. Justin par exemple[48], déclare que Dieu forma et anima le monde à partir de matière informe et donc inexistante au sens platonicien. C'est pourquoi l'interprétation du libre arbitre comme fonction de la spiritualité qui, dans sa forme pure, ne peut entrer en conflit avec la providence divine, s'offrait d'emblée aux chrétiens grecs qui s'accordaient ainsi avec la tradition platonicienne.

Cependant, en se servant de tels philosophèmes platoniciens, on découvrit une autre difficulté: les paroles de l'Evangile, selon lesquelles aucun moineau qui tombe à terre n'échappe à la providence divine[49], entrent en contradiction avec la supposition d'une providence échelonnée hiérarchiquement. Philon le Juif s'était trouvé déjà devant la même difficulté à propos des affirmations de l'Ancien Testament sur la providence divine. Il conclut dans ses écrits qu'il fallait compléter le projet des Platoniciens par certaines doctrines stoïciennes concernant par exemple la signification des prétendus maux physiques et aussi, justement, l'étendue de la providence divine[50]. Sa très étrange combinaison d'une conception à la fois échelonnée et globale de la providence ne put réussir que parce qu'il posa les critères de rectitude de l'action humaine d'une manière différente de celle qui était habituelle en philosophie.

Pour comprendre cela, il faut tenir compte des présupposés que Philon et ses successeurs chrétiens ont dû admettre. L'action incorrecte est, selon l'opinion unanime de toutes les écoles philosophiques, celle qui est contraire à l'ordre rationnel et par principe connaissable de la nature. Même lorsqu'on attribue l'ordre de la nature à un Créateur divin, cet ordre est immuable et lie même son Créateur. Sénèque dit des dieux: *«Statuerunt quae non mutarent»*[51]. La croyance biblique concernant la création est différente: le Créateur reste en dehors de sa création et n'est pas lié à l'ordre de cette dernière. C'est pourquoi l'action humaine, qu'elle soit juste ou perverse, ne se mesure pas aux lois de la création, mais aux commandements du Créateur. Ces commandements s'adressent immédiatement à l'homme et ne peuvent pas provenir de la création; ils ne peuvent pas précisément être reconnus dans la création qui se prête à sa connaissance rationnelle. Vu que la création ne représente pas une instance dernière, la liberté signifie pour l'homme la possibilité d'obéir ou non au commandement immédiat de Dieu. Qu'un tel comportement soit

[47] E.g. *Gen.* 1,2; *Joh.* 4, 24.
[48] IUSTIN., *Apol.* 1,20,41.
[49] *Mt.* 10, 29.
[50] PHIL., *Prov.* 1, 24 ss.
[51] SEN., *Benef.* 6,23,1.

conforme à la nature ou non, cela est, dans ce cas, une question secondaire. La soumission de l'homme à la contrainte déterminante de la nature qui, produite par la providence divine, ne lie pas cette dernière, n'affecte pas le fait que l'homme est immédiatement concerné par le commandement divin.

Dans toutes les cultures, la croyance populaire compte certes toujours avec la possibilité d'une intervention directe des puissances divines, intervention qui peut bien se situer en dehors de l'ordre connaissable de la nature. Mais les quatre conceptions philosophiques avec lesquelles nous avons fait connaissance n'admettaient justement pas cette possibilité; car — selon la conception platonicienne — l'activité des démons dans la région sublunaire se comprend par réaction aux erreurs humaines; il s'agit précisément de restaurer l'ordre d'ensemble troublé. Il existe uniquement des indications que les trois facteurs déterminants admis par les Péripatéticiens — l'ordre de la nature, le hasard, la liberté humaine de décision — auraient été complétés par un quatrième facteur, l'imprévisible intervention des dieux. C'est ce qui apparaît dans une *Vie de Pythagore,* ouvrage anonyme qui a probablement été rédigé dans des cercles péripatéticiens; d'autres témoignages de cette tradition montrent un intérêt pour cette croyance populaire relative à l'action spontanée des dieux[52]. Cela constitue néanmoins une conception marginale dans la philosophie, qui préférait encore classer l'imprévisible — et donc le non-ordonné — comme hasard plutôt que comme résultat d'une intervention divine. Pour les Stoïciens et les Platoniciens, principalement, toute pensée d'une transgression de l'ordre de l'être, précisément par l'intervention divine, était considérée comme une abomination. C'est ce qu'on peut par exemple conclure de la doctrine stoïcienne de la prière transmise par Porphyre et Hiéroclès, selon laquelle il n'y a rien de plus blasphématoire que d'adresser à la divinité la demande de déroger à l'ordre parfait de l'être[53].

Dans la tradition biblique, en revanche, l'idée de la prédétermination divine n'est pas séparable de la croyance en la possibilité permanente d'une intervention souveraine de Dieu dans l'ordre de sa propre création. Tel était le fondement de la tentative d'expliciter la croyance biblique à l'aide d'une combinaison de la doctrine platonicienne d'une providence échelonnée hiérarchiquement et de la doctrine stoïcienne d'une providence embrassant toutes choses. Si la doctrine platonicienne s'alliait mieux à la croyance en l'efficace de pouvoirs divins et même contraires à Dieu dans le monde, la doctrine stoïcienne permettait d'exclure toute interprétation dualiste dans le problème de la liberté et de renforcer la croyance en la souveraineté illimitée du Dieu Un. Par contre, la reconnaissance du hasard comme facteur déterminant chez

[52] PHOT., *Bibl., cod.* 249. L'intervention spontanée des dieux est distinguée du destin ou l'ordre cosmique dans la conversation entre Pompée et le péripatéticien Cratippe après la bataille de Pharsale (PLUT., *Pomp.* 75).

[53] HIEROCL., *ap. Ioh. Stob.* 1, 63 Wachsmuth-Hense; PLOT., *Enn.* 3,2,8; PORPH., *Abstin.* 3, 11.

les Epicuriens et les Péripatéticiens était inacceptable tant pour les Juifs que pour les Chrétiens. Eusèbe remarqua avec mépris qu'Aristote arrêtait le pouvoir divin à la sphère lunaire[54].

VII. La conception théologique de la providence personnalisée

Les commentaires sur le livre de Job sont, comme on le comprend bien, riches d'indices sur l'introduction de la doctrine stoïcienne de la providence dans une théologie conçue par ailleurs selon le modèle platonicien. Il s'agissait d'expliquer la souffrance imméritée du juste. Ainsi, dans le commentaire de Job par Didyme l'Aveugle, l'assurance que la providence divine détermine toutes les particularités de la vie humaine se répète exactement comme l'enseignaient les Stoïciens et les Pythagoriciens. Même les maux immérités servent aussi en dernière instance au bien de la personne concernée[55]. Toutefois cette croyance en la providence divine n'est pas conforme au modèle stoïcien de l'*heimarménè* dans la mesure où celle-ci n'est pas ici une loi impersonnelle et universelle et que Dieu poursuit dans chaque cas particulier un dessein chaque fois particulier. Ainsi le hasard, aussi bien que le destin inflexible, sont exclus de la même façon. L'arien Julien transpose même ce principe à la providence cosmique de Dieu. Il n'y a pas non plus ici de destin au sens des astrologues et des Stoïciens, ni de hasard selon le modèle épicurien ou péripatéticien. Bien au contraire, la providence divine dirige tout d'après une libre décision dans chaque cas particulier, et c'est justement à cette providence que correspond le libre choix humain dans l'action[56].

Certes, il y eut également des tentatives d'interpréter de manière chrétienne la croyance des astrologues en la destinée. Ainsi Tatien déjà expliquait la contrainte du destin interprétée cosmologiquement par l'astrologie par le fait que, avec le péché originel, l'homme était tombé sous la domination de démons méchants[57]. Ce motif pouvait précisément être développé dans le sens des conceptions platoniciennes: la dépendance à l'égard des démons s'accroît à mesure que l'homme s'empêtre dans la matière. Cette façon de penser platonicienne, dans laquelle innocence et caractère spirituel sont identifiés, restait étrangère à Tatien, mais on la rencontre abondamment dans la littérature chrétienne des IIIe et IVe siècles[58].

La personnalisation dans la théorie de la providence facilita l'établissement d'un accord entre la providence divine et la liberté humaine; en tout cas

[54] EUSEB., *Praep. ev.* 15, 5 ss.; cf. ATTICUS, *Fr.* III Baudry.

[55] DIDYM. CAEC., *Comm. in Iob.* 12, 9 (p. 315 ss. et 321 ss. Hagedorn).

[56] IUL., *Comm. in Iob* 2, 7 Hagedorn; cf. DIDYM. CAEC. *Comm. in Iob* 1, 12 (p. 23, 27 ss. Henrichs); HILAR., *Comm. in Ps.* 56,3; 63,9; 144,15; 148,3.

[57] TAT., *Ad Graec.* 8-11.

[58] H. MERKI, ὁμοίωσις θεῷ Bern, 1956.

elle permettait mieux cet accord que la représentation impersonnelle du destin propre aux astrologues et aux Stoïciens. De même, les démons de la région sublunaire qui, d'après les Platoniciens, veillent à la sauvegarde de l'ordre du monde, réagissent en premier lieu aux erreurs humaines et, dans cette mesure, n'agissent pas uniquement d'après un plan préconçu. Sur un point cependant, les chrétiens se virent confrontés à des difficultés aussi quant à la providence personnelle. Il concerne la représentation du péché originel qui, considéré philosophiquement, pouvait signifier une restriction drastique de la liberté d'action humaine. Pour échapper précisément à cette conséquence, les auteurs chrétiens se tournèrent à nouveau vers la philosophie. Ainsi Clément d'Alexandrie interprète-t-il le péché originel comme transmission de mauvais exemples de conduite de génération en génération, et Didyme le restreint à des faux pas non délibérés[59]. Le péché originel est alors rédimé par la mort et la résurrection du Christ. C'est pourquoi Job, qui vivait avant l'incarnation du Christ, a dû souffrir encore à cause du péché originel. Pour ses faux pas délibérés, μετὰ του εἰδέναι, l'homme reste responsable devant le Jugement dernier. D'autres, par exemple Basile et Ambroise, ont interprété le péché originel comme perte d'être, dans le sens de la philosophie platonicienne[60].

Une explication authentiquement chrétienne de la croyance en la chute de tout le genre humain, explication qui fait éclater le cadre de la philosophie grecque, ne se trouve que chez saint Augustin, de même qu'un autre point que je n'aborderai que brièvement dans ma conclusion.

VIII. Savoir ou volonté comme présupposition du choix libre

Liberté et caractère motivé de l'action constituent, selon la conviction philosophique, une fonction du savoir portant sur les moyens et les fins de l'action. Cette doctrine fondamentale est exposée pour la première fois dans le *Gorgias* de Platon. Selon les philosophes, un savoir authentique doit proprement se rapporter, en dernière instance, à l'ordre objectivement donné et immuable du monde ou de l'être. De ce point de vue, seul Aristote, avec sa distinction de l'intelligence théorique et de l'intelligence pratique destinées à des actes de connaissance portant respectivement sur les domaines de la nature et de la société, a pris une position différente[61]. Bien entendu, il n'envisagea pas de nier la relation entre savoir et motivation.

Si nous nous plaçons maintenant dans la conception biblique, le savoir requis pour un choix libre et responsable — selon le modèle envisagé ci-dessus

[59] CLEM. ALEX., *Strom.* 3, 100 ss.; DIDYM. CAEC., *Com. in Iob* 14, 415 (p. 365, 14 Hagedorn).

[60] BASIL., *Quod Deus non est auct. mal.* 5 (*PG* 31, 341 B); AMBROS., *Isaac* 7, 60.

[61] AR. DIDYM., *ap. Ioh. Stob.* 2,145,19 Wachsmuth-Hense.

— ne se rapporte pas à une compréhension de l'ordre de la création, mais à l'exigence de se conformer aux manifestations insondables de la volonté du Créateur. Philon tenait déjà compte de cette différence en attribuant à l'homme, par-delà ses capacités rationnelles, une sorte d'organe avec l'aide duquel il se rend apte à suivre les préceptes divins, et qui le guide et le rend attentif aux faux pas possibles. Nous rencontrons ici la plus ancienne doctrine de la conscience, à vrai dire grevée de mainte obscurité théorique et terminologique[62].

Les théologiens chrétiens s'avisèrent rapidement du fait qu'un savoir menant au choix libre de l'obéissance à l'égard de l'injonction divine devait être d'une autre nature que le savoir prouvable et communicable de la raison. Cette conviction s'exprime par exemple chez Tertullien[63]. Clément d'Alexandrie se servit d'un terme de la psychologie stoïcienne pour décrire le même point. Selon la doctrine stoïcienne, c'est la συγκατάθεσις, l'assentiment que la raison donne à une représentation impliquant un certain but d'action, qui déclenche l'impulsion à agir, la ὁρμή.

Pour les Stoïciens, l'ensemble de ce processus se déroule dans le domaine rationnel de l'âme, et c'est pourquoi le savoir concernant l'action ne se différencie pas fondamentalement du savoir théorique. Clément sépare néanmoins les deux[64]. Il explique que de simples fidèles se sont souvent montrés meilleurs chrétiens que les personnes cultivées, parce qu'en eux la συγκατάθεσις est plus ferme. Etant donné que Clément place d'habitude le croyant cultivé, le gnostique, au-dessus du simple fidèle, la comparaison entre eux liée au terme de συγκατάϑεσις, favorable ici au second, indique un élément nouveau: le choix de l'obéissance face au commandement divin est décrit comme un acte propre, indépendant de la connaissance rationnelle, à l'aide d'un terme qui pourtant dans la tradition stoïcienne désignait justement un effet cognitif de la raison! Certes, il existe maint témoignage dans l'éthique philosophique de l'époque impériale quant au fait que la ferme attitude morale fondamentale, souvent désignée par le terme de προαίρεσις était considérée comme supérieure à un savoir purement théorique[65]. Néanmoins cette προαίρεσις n'est rien d'autre qu'un savoir fondamental sur le monde et l'homme, intériorisé — pour parler avec les psychologues d'aujourd'hui — et amené à l'évidence. Elle repose donc à nouveau sur la connaissance. Mais la conscience, telle que Philon l'introduisit pour la première fois dans la discussion théologique, ou la συγκατάθεσις selon l'acception de Clément, ou encore le savoir particulier selon Tertullien, tous se rapportent immédiatement au commandement et à la volonté de Dieu. La connaissance ainsi transmise ne

[62] Cf. A. DIHLE (note 25) 96 ss.

[63] TERT., *Praescr. haer.* 7,13; AMBROS., *Comm. in hex.* 1,6,22 ss.; *Comm. in Luc.* 1,10.

[64] CLEM. ALEX., *Strom.* 2, 25 ss. et 6, 11/112.

[65] EPICT., *Diss.* 1,22,10; 4,6,34.

peut être ni vérifiée ni falsifiée dans la confrontation avec l'ordre rationnel de la nature. Son origine ne réside pas dans un effort de l'entendement, mais au contraire, comme dit le Psalmiste, dans la crainte de Dieu[66].

La philosophie de l'époque impériale et de l'Antiquité tardive n'a pas livré d'instrument pour une explication théologique des conceptions de la chute et du péché originel, d'une part, et du choix pour ou contre le commandement divin envisagé indépendamment de la connaissance rationnelle, d'autre part. Cet instrument ne fut forgé que dans la doctrine de la volonté de saint Augustin, à partir d'éléments apportés par le platonisme tardif. Dans cette doctrine, le rapport entre philosophie grecque et théologie chrétienne des premiers temps se présente d'une manière toute différente que dans les chapitres sur la théorie de la providence que nous venons de parcourir. Nous avons toujours à nouveau rencontré de simples reprises, des contaminations, de timides continuations, ou alors des catachrèses de philosophèmes déjà donnés, servant à conceptualiser des énoncés bibliques ou des croyances judéo-chrétiennes. Mais la doctrine augustinienne de la volonté — de même que d'autres chapitres de la théologie d'Augustin — marquent un nouveau départ[67]. Il est vrai qu'Augustin se servit de nombreux concepts et thèmes de la tradition néo-platonicienne qui le précédait, et cela souvent avec une compréhension moindre que celle des théologiens orientaux. Et pourtant il parvint, au cours d'une longue vie, à se détacher pas à pas du questionnement, toujours déterminé ontologiquement, de la philosophie ancienne. Il acquit une perspective à travers laquelle les énoncés bibliques sur la grâce et la volonté, la providence et la liberté, la création et la trinité, pouvaient être compris théologiquement d'une façon nouvelle, correspondant sans doute mieux à la tradition biblique.

(Traduction préparée à l'Université de Neuchâtel par K. Jonas, N. Renaud, S. de Marsanich, S. Friedli, J.-P. Schneider, D. Schulthess.)

[66] *Ps.* 110,10; *Iob* 28,28; *Prov.* 1,7; *Sir.* 1,18; cf. IUSTIN., *Dial. c. Tryph.* 61.
[67] A. DIHLE (note 25) 123 ss.