

Le hasard et la nécessité
Du destin sans hasard au hasard dans la nécessité

Laurent Cournarie

Philopsis : Revue numérique
<https://philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

Premier chapitre
Le destin sans hasard : la tragédie de la nécessité

D'où vient l'idée de nécessité ? Est-ce une idée primitive, innée ? De fait, elle nous est familière. Nous y faisons référence dans des contextes très variés. Cette compréhension commune est peut-être le meilleur indice que nous vivons et pensons dans les cadres d'une société post-religieuse. Dans un monde religieux, le miracle est la règle. Au contraire, quand la nécessité fait loi, c'est quand l'esprit rapporte systématiquement les phénomènes à des lois, alors la conception du monde est devenue métaphysique et/ou scientifique. La nécessité appelle la raison. Elle exprime la confiance que l'homme place dans sa raison pour maîtriser le monde. Savoir, prévoir, pouvoir : c'est ce que la nécessité autorise, dans cet ordre précis.

Toutefois « l'esprit théologique » n'ignore pas la conscience de la nécessité. Mais elle la confond avec l'idée de destin¹. La première figure de la nécessité a un visage plus inquiétant que son concept rationnel. C'est que la nécessité est peut-être vécue avant d'être pensée. En outre, la conscience de la nécessité est indissociable du sentiment de faiblesse, de détresse et de vulnérabilité. Telle est exactement l'idée de destin, c'est-à-dire la nécessité placée sous l'angle de la finitude. Encore faut-il préciser que le sentiment de faiblesse est moins la cause que l'effet de l'idée de destin. En effet, le destin implique « le refus du hasard et de l'arbitraire, de la contingence et de l'accidentel »². Tout se passe comme si l'esprit humain en quête de sens préfère accepter le destin plutôt que le hasard, la nécessité plutôt que la contingence³. Les Grecs parlent d'*anankè*. La nécessité apparaît ici comme ce qui résiste absolument à l'homme. C'est ce qui surpasse les forces humaines : la nécessité personnifiée ainsi l'absolu, c'est-à-dire ce qui n'est relatif ni à l'humain ni même au divin, puisque souvent la mythologie présente les dieux soumis à la force du destin. L'absolu est d'abord conçu comme une force invincible, comme une puissance de contrainte irrésistible. Par là même, le destin conduit toute volonté, malgré elle. C'est par exemple la nécessité du destin qui contraint le héros homérique à dormir, à se nourrir, à s'abandonner au chagrin quand il faudrait combattre⁴. L'idée de destin se fixe dans les croyances populaires les plus archaïques. Le destin est à l'origine une divinité chtonienne donneuse de mort. Dans les théogonies, d'Hésiode aux Orphiques, il recouvre un ensemble de divinités, dont les Moires sont les plus importantes, toutes filles de la mort, associées au sommeil et aux rêves, et en même temps gardiennes de l'ordre du monde, comme les Érynies qui poursuivent sans relâche les coupables pour leur faute. Ici la faute est interprétée comme un acte qui engendre un désordre pour ainsi dire cosmique. Aussi Anankè apparaît-elle dans les théogonies orphiques comme liées au temps dont elle est l'épouse ou la fille — ce que l'on retrouve encore dans le mythe d'Er chez Platon : l'univers est symbolisé par un fuseau qui repose sur les genoux de Nécessité. Cette généalogie du destin à travers les mythes montre une unification progressive de la notion de destin avec Tychè ou les Moires qui deviennent filles de l'Anankè ou se confondent avec elle⁵.

En partant d'Homère, on observe que le destin signifie « part », « contrainte » ou « rencontre », de sorte qu'il ne se confond pas avec ce que nous entendons par destin, c'est-à-dire une « puissance qui fixe de manière irrévocable le sens des événements » (Robert). Chez Homère, les deux sens du destin sont *moros* et *moira* qui sont proches de *meros*, « la part » (et de *meiromai*, « avoir la part de »). De même *aisa*, terme le plus employé après *moira* pour désigner le destin s'applique au butin, à la part d'héritage, ou *daimôn* qui étymologiquement désigne celui qui préside au partage. Ainsi dans *L'Iliade* et *L'Odyssee*, le destin de l'homme désigne sa part de vie, c'est-à-dire finalement la mort elle-même. Destin et mort vont ensemble et l'on rencontre souvent l'expression de « destin de mort ». Le destin assigne sa mort à chacun. Ce qui est fixé par le destin, c'est le jour de la mort. « Donner à quelqu'un son *daimôn* » c'est lui infliger la mort. Comme l'écrit S. Saïd :

1 Mettre en relation le destin et la nécessité n'a rien d'arbitraire. Le destin se dit en grec *anankè*, ce qui signifie proprement « nécessité ». Mais très tôt, le destin est synonyme de *tuchè*, l'arrêt du sort, ou d'*heimarmenè*, sous-entendu *moira*, c'est-à-dire « le sort fixé », « la part reçue » (*meiromai* : obtenir en partage). On retrouve cette association chez Platon : voir par ex. *Phèdre* 115a ou *Gorgias* 512 e. Le latin *necesse* traduit *anankè*, tandis que *fatum* équivaut à *heimarmenè* et est souvent pris avec la nuance péjorative de destinée malheureuse, de mort. Les expressions usitées au XVII^e s. l'attestent : plier sous le joug de la nécessité, le poids de la nécessité, les dures lois de la nécessité ... On dit encore : être réduit à la nécessité, à l'extrême nécessité, à la dernière nécessité ...

2 C. Chalier, *Le destin*, préface, Autrement, 1997.

3 Le principe de l'âge théologique (A. Comte) est de satisfaire le désir d'absolu immédiatement, même si la pensée humaine doit renoncer à toute autorité sur le monde.

4 Voir S. Saïd, « Part, contrainte ou hasard ? Les mots du destin chez Homère », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 30, 1984.

5 *Ibidem*, p. 40.

« Quand le Destin est présenté comme un sujet actif, il est d'abord celui qui donne la mort : il "tue" l'homme, le détruit, le "dompte", l' "enveloppe dans ses voiles" ou en "fait sa proie" »⁶.

Plus largement le destin se confond avec le malheur qui s'abat sur les hommes. Aussi est-il le plus souvent qualifié négativement :

« L'épopée ignore en effet le destin "favorable". L'adjectif *kakos* "funeste" qualifie à peu près tous les noms du destin (*aisa, oitos, moira, moros, kèr*) »⁷.

Dans la pensée archaïque du destin, la nécessité de la mort est rapportée à son caractère destinal. Le destin est toujours reconnu après coup : il rend nécessaire ce qui était accidentel, et vient en quelque sorte limiter la responsabilité humaine. Le destin sauve l'action des hommes de l'irrationnel : en dernière instance, il y a une explication qui permet de comprendre pourquoi Agamemnon a commis la faute de dépouiller Achille de sa part d'honneur. Tout se passe comme si la pensée préférait un surcroît de raison à son absence : elle invente le destin pour anéantir le scandale du hasard et de la liberté sans justification. En même temps, l'hypothèse du destin effectue le mouvement de la pensée vers la nécessité. Car le destin est reconnu après coup mais comme étant toujours déjà là dès l'origine.

« Dans tous ces cas, l'expérience du destin n'est rien d'autre que la reconnaissance de ce qui était déjà là, présent dès l'origine dans le lot de chacun au moment même où sa mère l'a mis au monde. A l'intérieur d'un ordre qui semble préexister à ses membres, les "parts" paraissent même être découpées avant même que leurs destinataires soient désignés. Le langage, ici encore, est révélateur. Car ce n'est pas le destin qui est attribué à l'homme, mais l'homme qui est "attribué" à un destin dont il est le lot. Le destin est un but auquel on tend, une situation dans laquelle on se trouve, une réalité que l'on "rencontre" ou que l'on "atteint". Il est un poids que l'homme "transporte" ou "traîne" »⁸.

C'est pourquoi le destin est finalement ce qui guide, emporte, pousse l'homme, ne faisant que révéler ce qui le destinait à cette vie.

Cependant ce « rationalisme » du destin ne se montre soucieux ni de s'interroger sur les origines du destin — d'où la querelle indéfinie entre hellénistes à propos des rapports entre Zeus, le dieu suprême, et le destin — ni de distinguer plusieurs causalités : l'appel au destin mêle l'intervention divine, l'action d'un homme, la cause matérielle d'un objet. Au réseau des causes, se substitue la nécessité d'une trame où les événements s'enchaînent. Le destin ne distingue pas entre causes principales et causes secondaires, entre causes et circonstances, c'est-à-dire finalement entre nécessité et contingence. Il révèle plutôt comme nécessaire ce qui paraissait accidentel immédiatement.

Pour autant, le destin n'est pas inexorable. Dans l'épopée il ne présente pas les caractères du fatalisme. Autrement dit il ne supprime pas la liberté. Ainsi le héros bien souvent choisit son destin, en connaissance de cause. Hector, au moment d'être atteint par son destin, choisit sa mort, refusant de mourir « sans lutte et sans gloire ». Il accepte par avance le destin de mort. Il choisit même entre deux destins comme Achille : se battre autour de Troie, n'en pas revenir mais acquérir une gloire immortelle ; rentrer dans sa patrie, mais perdre ses titres de gloire. Autrement dit,

6 p. 41.

7 p. 42.

8 p. 43.

« l'homme qui cède au destin n'a pas toujours conscience de plier devant une loi nécessaire. Il se sent plutôt victime d'un rapport de forces provisoirement défavorable, qui aurait pu être modifié en sa faveur si les circonstances avaient été différentes »⁹.

Finalement l'image du destin-part, attribué à l'homme par une puissance supérieure, qu'elle s'appelle Zeus, dieux, *moira* ou *daimôn*, s'inscrit dans une vision du monde « où il n'y a pas très loin de la norme au fait »¹⁰. Et l'ordre de l'univers tient à un grand partage sur le modèle de la société aristocratique.

Avec *anankè*, le destin change de nature : il est d'abord ce qui résiste et contrarie la volonté ou s'oppose aux pulsions. Pour parler en termes aristotéliens, l'*anankè*, c'est « ce qui entrave et ce qui fait obstacle en allant à l'encontre de l'élan et du libre choix ». De fait, chez Homère, on ne distingue guère entre « agir contre son gré » et « agir par *anankè* » ou « du fait de l'*anankè* ». Aussi est-elle parfois assimilée à un poids ou à un joug, en tous cas à une réalité qui « repose sur » l'homme et plus souvent encore à un lien ou à une entrave par laquelle on « dompte », on « entraîne » ou on « retient » autrui¹¹. Pour le héros, le destin était la manière d'atteindre ce qui lui revient, ce à quoi il est destiné, de telle sorte que le destin pouvait être un accomplissement et que par cet accomplissement se réalisait l'ordre du monde.

Au contraire, la nécessité est synonyme de contrainte. Cette contrainte s'exprime aussi bien par les divinités — Calypso retient Ulysse de force — que par les hommes ou les circonstances. Par ailleurs, la contrainte ne prend pas toujours la forme d'une force supérieure.

« Elle se confond aussi, plus largement, avec tout ce qui contraint un individu à entreprendre telle ou telle action, en dépit de son état physique ou psychique. C'est le poids des solidarités familiales ou politiques qui poussent des hommes à veiller, au lieu de dormir, pour défendre leurs femmes et leurs enfants, à combattre malgré leur épuisement ou leurs blessures.... C'est enfin, beaucoup plus vaguement, le poids des circonstances »¹².

On pourrait dire que la nécessité c'est tout ce qui ne dépend pas de moi et qui s'impose à moi comme ce qui dispose de moi. Aussi, au destin externe, s'ajoute le destin interne qu'impose la vie du corps lui-même : la vie organique impose ses contraintes à l'homme. Ulysse se révolte contre son ventre qui refuse de se faire oublier même dans le deuil. Donc la nécessité (*anankè*) est un des mots pour dire le destin. C'est ce terme que la langue philosophique retient. Mais qu'est-ce qui reste du destin dans le concept philosophique du destin ?

La nécessité semble dissocier l'ordre du monde de l'idée d'un partage, d'une attribution. Saisir la nécessité, c'est dégager non un ordre réglé par une justice supérieure qui attribue sa part à chacun, mais un ordre réglé par des lois générales. Par-là, la nécessité brise la chaîne du destin, c'est-à-dire le rapport direct entre l'ordre de l'univers et la vie individuelle. Mon existence n'accomplit pas sa part de vie, mais s'inscrit dans un ordre qui obéit à des lois universelles. Toutefois, en un autre sens, on peut se demander si la nécessité ne réintroduit pas par cette universalité même un fatalisme que le destin épique dissipait. Il ne saurait être question d'un accomplissement de soi dans un univers soumis à la nécessité — ou c'est un embarras philosophique (déjà dans le stoïcisme). De ce point de vue, la nécessité c'est la fin de tout héroïsme ou des valeurs héroïques. C'est la nécessité de la mort — ou du travail (S. Weil) — qui rattrapent tout un chacun et s'impose comme le chiffre même de l'existence. C'est toute l'existence, et pas seulement son rapport à la mort (ou au travail), qui est soumission à la nécessité. C'est ce que redoute par exemple Épicure qui peut en même temps soutenir qu'il ne faut pas craindre les dieux, parce qu'ils ne se soucient pas de la vie des hommes, ce qui revient

9 p. 46.

10 p. 47.

11 p. 47.

12 p. 48.

à critiquer la mythologie et la religion populaire, et préférer la superstition populaire à la théologie philosophique ou astrale, parce qu'ici, la liberté du sage est impossible, tandis que là on se représente la possibilité de pouvoir infléchir la volonté des dieux : dans un cas, c'est volonté contre volonté, dans l'autre volonté contre nécessité. Donc il n'y a plus rien de prédéterminé (aucune part, aucun lot individuel), mais tout est ramené au même plan de la nécessité universelle de sorte que la volonté n'est plus seulement contrainte, mais supprimée dans sa possibilité même d'être cause intramondaine. La nécessité enchaîne la volonté à l'ordre du monde qu'elle manifeste.

Mais c'est dans la tragédie, plus encore que dans l'épopée, que se développe cette conception pessimiste de la vie, livrée à l'accomplissement du destin. Le héros tragique ne veut pas ce qu'il fait. Il réprouve ses actes sans pouvoir s'y dérober. Il est innocent et coupable à la fois, acteur irresponsable de sa destinée. Pire, le mal accompli contre son gré mais par lui se transmet sur plusieurs générations. La nécessité comme destin interdisant la constitution de la responsabilité individuelle est implacable : elle ignore le pardon et la réparation. Le temps tragique, c'est-à-dire soumis au destin, est le temps de la répétition : le temps progresse pour que se répète la même faute, que le mal progresse. Plus encore, c'est le temps qui se refuse à tout recommencement. Le chiffre de la nécessité s'exprime précisément par cet enchaînement du temps à la répétition.

Que faut-il pour que naisse la situation tragique ? Non pas le meurtre d'une femme par son mari, le désastre « d'un homme qui se découvre le mari de sa mère »¹³, mais la fatalité de ce meurtre ou de ce désastre. Il faut que les « drames »

« soient rattachées à des causes qui dépassent le cas individuel et qui les rendent nécessaires au nom de circonstances s'imposant à l'homme »¹⁴.

Autrement dit, la différence du dramatique au tragique se fait par la nécessité. Dans la tragédie, le destin triomphe, le plus souvent annoncé par les dieux, dont l'homme ne peut se détourner. Le chœur et les personnages, en évoquant la vie d'Œdipe, parlent toujours de son destin ou de son partage.

« Clytemnestre tue Agamemnon parce que toute faute appelle tôt ou tard la colère de dieux justes et qu'Agamemnon a commis des fautes. Œdipe a épousé sa mère parce que l'homme n'est pas capable, quelque effort qu'il fasse, d'éviter un sort dont il ne veut pas. Médée tue ses propres enfants, parce que la passion humaine conduit l'homme à détruire cela même qui lui est le plus cher. Clytemnestre, Œdipe, Médée sont des cas limites et monstrueux ; mais leur crime sont pourtant le résultat inévitable d'un certain arrangement du monde : à cet égard, ils pourraient aussi bien être les nôtres ; et ils inspirent, en même temps que de la pitié pour leurs victimes, de la pitié pour eux, de la pitié pour l'homme »¹⁵.

Pour autant la responsabilité du héros n'est pas abolie — et c'est pourquoi on ne peut rendre par le terme de fatalité cette part du destin, résultat d'un partage. C'est ce que confirme encore Rudhard dans ses *Notions fondamentales de la pensée religieuse* :

« Le rôle mythologique du destin explique et définit celui des présages et des prophéties. Certes la légende s'inspire sur ce point des usages réels, mais elle leur confère une fonction propre : l'oracle annonce le destin des héros. Son destin fixé, celui-ci l'accepte résolument, tel Achille ; le fuit et l'accomplit sans le savoir, tel Œdipe ; le combat et le subit malgré qu'il en ait. (...) Il est significatif ... que les Mœurs, divinités du destin, ne soient le sujet d'aucun mythe. (...) La conception du destin qui s'exprime dans la mythologie paraît incertaine. Tantôt le héros tel

13 J. de Romilly, *La tragédie grecque*, Paris, PUF, p. 168.

14 *Ibidem*.

15 *Ibidem*.

Héraclès ou Thésée, se montre maître du destin ; tantôt il le subit passivement, à l'exemple des Atrides. Les Grecs eux-mêmes sont sensibles à cette incohérence et s'interrogent sur la responsabilité d'Hélène qui dévient infidèle par la volonté d'Aphrodite »¹⁶.

Le sentiment de la nécessité c'est donc la vérité du destin tragique. Car

« dire qu'une chose était voulue par le destin, c'est dire qu'elle est, tout simplement. C'est constater l'échec de l'homme. C'est montrer qu'il se heurte à un univers auquel il ne peut commander »¹⁷.

Parler du destin, c'est énoncer l'être dans sa présence nécessaire. Dire que c'est voulu par le destin, c'est dire que cela est tel que cela doit être, envers et contre tout, qu'il est nécessaire que cela soit et que, du même coup, il est sans doute juste qu'il en soit ainsi, d'une justice supérieure même si elle passe notre compréhension.

Pourtant cette vérité profonde n'est pas théorique. Même si « la tragédie grecque porte toujours témoignage sur l'homme en général »¹⁸, s'il y a une conception de l'homme tragique, et si l'anthropologie tragique est théologique, du moins ce motif théologique de l'aveuglement paraît-il comme « inavouable, inacceptable pour la pensée »¹⁹. Aussi est-il essentiel au tragique d'être représenté, comme si donc le tragique était indissociable de la tragédie comme spectacle : « il est de l'essence du tragique de devoir être montré "sur" un héros »²⁰. Autrement dit, la nécessité ici n'est pas une thèse, mais ce qui est supporté aux limites de l'insupportable par le héros. La vérité du tragique (le destin aveuglant) n'est pas une vérité pour la pensée. C'est une vérité qui résiste à la conceptualisation :

« le philosophe serait mis en garde par l'invincible spectacle tragique contre l'illusion de se croire quitte avec la vision tragique du monde »²¹.

Il y a un fond obscur au déploiement de la nécessité dans le destin tragique. Le destin, c'est en quelque sorte la nécessité du point de vue de la prédestination au mal²². Le tragique naît alors plus précisément de la confrontation entre cette prédestination et le thème de la grandeur héroïque :

« il faut que le destin éprouve d'abord la résistance de la liberté, rebondisse en quelque sorte sur la dureté du héros, et finalement l'écrase, pour que naisse l'émotion tragique par excellence — le φόβος »²³.

Mais il n'en demeure pas moins que c'est à partir du spectacle tragique, de l'énigme du destin que la pensée grecque a commencé à « réfléchir à l'existence individuelle dans un cadre qui la relie au cosmos et aux dieux » comme dit J.-F. Balaudé²⁴. Comme le *logos* naît du *muthos* en s'affranchissant de lui, la conscience de la nécessité est en continuité et en rupture avec la représentation tragique du destin. Le changement d'attitude est remarquable : il ne s'agit plus de craindre, mais de comprendre. La nécessité, c'est le destin rationalisé. C'est, en quelque sorte, le destin par-delà le bien et le mal parce qu'elle apparaît comme le principe d'un ordre cosmique

16 Droz, 1958, p. 69-70.

17 J. de Romilly, *La tragédie grecque, op. cit.*, p. 173.

18 *Ibidem*, p. 169.

19 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté*, « Finitude et culpabilité », Aubier, p. 200.

20 *Ibidem*, p. 200.

21 *Ibidem*.

22 *Ibidem*, p. 205

23 *Ibidem*.

24 « La « part » de l'homme : entre démon et nécessité », dans *Le destin, op. cit.*

universel. La nécessité c'est donc l'ordre de la nature affranchie de toute volonté particulière, favorable ou hostile, divine ou démoniaque : la nécessité enveloppe tous les êtres ; si elle se nomme encore destin, c'est un destin identique à la volonté et à la raison divines.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr