

LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

Revue internationale

Volume 80 • Numéro 3 • 2024

Une revue fondée en 1945 à l'Université Laval (Québec, Québec, Canada),
qui accueille des articles scientifiques de philosophie et de théologie et sciences religieuses
avec l'assistance financière du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada
et du Fonds de recherche du Québec - Société et culture

Direction

BERNARD COLLETTE

Rédaction

BERNARD COLLETTE (philosophie)
FRANÇOIS NAULT (théologie et sciences religieuses)

Secrétaire à la rédaction

PAUL ASSELIN

Conseil de rédaction

Marie-Pierre Bussières, Université d'Ottawa
Rodrigo C. Caldeira, Pontificia Universidade
Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte
Monique Cardinal, Université Laval, Québec
Gabor Csepregi, Université du Manitoba,
Winnipeg
Louis-André Dorion, Université de Montréal
Gaëlle Fiasse, Université McGill, Montréal
Pierre Gis l, Université de Lausanne
Jean Grondin, Université de Montréal
Yves Laberge, Université d'Ottawa
Gilbert Larochelle, Université du Québec
  Chicoutimi
Georges Leroux, Université du Québec
  Montréal

Anne Létourneau, Université de Montréal
Jean-Luc Marion, Institut Catholique de Paris,
membre de l'Académie française
Thérèse Nadeau-Lacour, Université Laval,
Québec
Anne Pasquier, Université Laval, Québec
Jean-François Racine, Santa Clara University,
California
Yann Raison du Cleuziou, Université de Bordeaux
Jean-François de Raymond, Université de Paris X-
Nanterre
Marie-Andrée Ricard, Université Laval, Québec
Jean-Michel Roessli, Concordia University,
Montréal
Nadia-Elena Vacaru, Université Laval, Québec

Administration, abonnement et vente au numéro

Laval théologique et philosophique
Université Laval, Pavillon Félix-Antoine-Savard, local 648
2325, rue des Bibliothèques, Québec (Québec) G1V 0A6 Canada
Téléphone : 418 656-2131 poste 404775 • Courriel : revue@ltp.ulaval.ca
Version en ligne : www.erudit.org/revue/ltp

  2024 UNIVERSITÉ LAVAL
Tous droits réservés, produit au Canada
ISSN 1703-8804

◆ table des matières

DOSSIER

LE DEVOIR MORAL REGARDS PHILOSOPHIQUES

*Numéro thématique dirigé par
Vincent Boyer*

VINCENT BOYER	Liminaire	333
LAETITIA MONTEILS-LAENG	Faire ses devoirs selon les Stoïciens. Le cas des honneurs dus aux parents	337
ALBERTO FRIGO	« C'est là que commence la moralité ». Remarques sur l'origine et la génération de l'obligation chez Condillac	351
SYLVAIN DELCOMMINETTE	Liberté et loi morale chez Kant et Platon	375
PIERRE GOLDSTEIN	Agir par devoir et agir par vertu : examen d'une thèse de Rosalind Hursthouse	395
SIMON-PIERRE CHEVARIE-COSSETTE	Entre devoir et responsabilité	415

ARTICLES HORS THÈME

JEAN-MARC BARREAU, BENJAMIN GAGNÉ	Deuil et déconversion évangélique : l'accompagnement spirituel à la frontière de la religion	437
ANDREAS GONÇALVES LIND	La subtile présence de Pascal dans la phénoménologie de Michel Henry	453

NOTES CRITIQUES

PHILIPPE GAGNON	Ruyer and His Elements Towards a Metaphysics of Information's Origination	471
-----------------	---	-----

CHRONIQUES

EN COLLABORATION	Littérature et histoire du christianisme ancien	477
------------------	---	-----

P. de SALIS, *Autorité et mémoire* (E.P. Tchamdja), 478. — J.-C. HAELEWYCK, L. PINCHARD, éd., *Traditions et traductions des textes bibliques* (P.-H. Poirier †), 479. — S. RUZER, *Early Jewish Messianism in the New Testament* (J. Bourgel), 482. — D. BREZIS, *Littérature talmudique et débat secret avec le christianisme* (G.S. Pardo), 484. — A. BASTIT, éd., *Irénée entre Asie et Occident* (D. Perron), 486. — B. SESBOÛÉ, *L'homme, merveille de Dieu* (D. Perron), 487. — G. BADY, M. CHAIEB, éd., *Irénée de Lyon, théologien de l'unité* (D. Perron), 489. — N. BELAYCHE, F. MASSA, P. HOFFMANN, dir., *Les Mystères au I^{er} siècle de notre ère : un tournant* (G. Rioual), 491. — D. HAMIDOVIĆ, S.C. MIMOUNI, L. PAINCHAUD, dir., *La « sacerdotalisation » dans les premiers écrits mystiques juifs et chrétiens* (Y. Vadnais), 493. — P. CINER, A. NUNEZ, ed., *The Discoveries of Manuscripts from Late Antiquity* (Y. Vadnais), 496. — J. SCHRÖTER, T. NICKLAS, A. PUIG I TÀRRECH, ed., *Dreams, Visions, Imaginations : Jewish, Christian and Gnostic Views of the World to Come* (J.I. von Kodar), 499. — N.A. PEDERSEN, R. FALKENBERG, J. MØLLER LARSEN, C. LEURINI, *Biblia Manichaica III. The New Testament. Acts, Letters, and Revelation in Manichaean Tradition* (P.-H. Poirier †), 501. — S.G. RICHTER, W.-P. FUNK, *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library* (P.-H. Poirier †), 503. — N. SIMS-WILLIAMS, ed., Z. GULÁCSI, J.S. SHELDON, *A Manichaean Prayer and Confession Book (BBB)* (P.-H. Poirier †), 505. — S. JOHNSTON, *Du créateur biblique au démiurge gnostique* (P. Therrien), 507. — GRÉGOIRE DE NYSSE, *Lettre canonique, Lettre sur la pythonisse et six homélies pastorales* (L. Dincă), 510. — JEAN CHRYSOSTOME, *Panegyriques des martyrs. Tome I* (L. Dincă), 512. — NIL D'ANCYRE, *Commentaire sur le Cantique des cantiques. Tome II* (L. Dincă), 513. — CÉSAIRE D'ARLES, *Commentaire de l'Apocalypse de Jean* (L. Painchaud), 514. — ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Panarion. Tome I. Livre I (Hérésies 1 à 25)* (P.-H. Poirier †), 515. — CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Commentaire sur Jean. Tome II (Livre II)* (P.-H. Poirier †), 517. — GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique des cantiques. Tome II (Homélies VI-X)* (P.-H. Poirier †), 518. — JÉRÔME, *Douze homélies sur des sujets divers* (S. St-Arnault-Chiasson), 519. — CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates. Stromate I* (Y. Vadnais), 520. — ORIGEN, *Homilies on the Psalms : Codex Monacensis Graecus 314* (J.I. von Kodar), 522.

<i>Recensions</i>	525
-------------------	-----

R.J. BAUTCH, J.-F. RACINE, *Dreams and Visions in the Bible and Related Literature* (S. Doane), 525. — M.J. BODA, D. ROM-SHILONI, ed., *Crossing Borders between the Domestic and the Wild* (S. Doane), 526. — L.-A. DORION, *Études socratiques* (F. Doyon), 527. — É. FOUILLOUX, *Marie-Dominique Chenu 1895-1990* (L. Roy), 529. — A. FRY, *Trauma Talks in the Hebrew Bible* (S. Doane), 530. — C. GIRARD, *L'homme sans dualité* (N. Comtois), 532. — R. GRAYBILL, J. KALTNER, S.L. MCKENZIE, *Jonah* (D. Renault), 534. — R.M. LEGAULT-LABERGE, *Quatre essais d'anthropologie des religions* (M. Lemay), 536. — G. MARTELET, *J'ai très tôt été convaincu...* (L. Roy), 539. — S.R. MILLAR, A.W. WALKER-JONES, ed., *Ask the Animals* (S. Doane), 540. — S.D. MOORE, *Decolonial Theory and Biblical Unreading* (B.D. Toum), 541.

<i>Ouvrages reçus à la rédaction</i>	545
<i>Tables du volume 80 (2024)</i>	547

LIMINAIRE

Vincent Boyer

Faculté de philosophie
Université Laval, Québec

S pontanément, nous avons plutôt tendance à nous méfier du devoir moral, ou plutôt de celles et ceux qui font, ou prétendent faire, du devoir moral le motif principal de leurs actions. Que penser en effet des gens qui font leur devoir avant tout parce que c'est leur devoir et pour aucune autre raison ? Ne risquent-ils pas de devenir, si l'on ose dire, des marionnettes du devoir, qu'ils ne feraient qu'appliquer froidement quelles que soient les circonstances, ce qui n'aurait rien de particulièrement louable d'un point de vue moral, voire serait parfois carrément dangereux¹ ? Trois exemples, tirés respectivement de l'histoire du XX^e siècle, d'une expérience de pensée philosophique et d'une fiction littéraire serviront à illustrer ce point.

L'exemple historique est sans doute le cas le plus célèbre, et certainement le plus caricatural, d'un homme tentant de justifier des actes des plus ignobles en prétendant n'avoir fait que son prétendu devoir. Eichmann, comme le relate Hannah Arendt, « agissait, dans tout ce qu'il faisait, en citoyen qui obéit à la loi. Il faisait son *devoir*, répéta-t-il mille fois à la police et au tribunal ; non seulement il obéissait aux ordres, mais il obéissait aussi à la loi². » Évidemment cette « loi » qu'Eichmann prétend respecter en agissant par devoir n'a rien à voir avec la « loi morale » *universelle* que met en avant Kant et à laquelle Eichmann se réfère mais, comme le fait remarquer Johann Chapoutot, « se confond avec la législation de l'État, c'est-à-dire avec le droit positif allemand des années 1933-1945³. » L'impératif catégorique kantien — « Agis seulement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle » — se trouvant ainsi gravement dénaturé, nazifié, en un « Agis de telle sorte que le Führer, s'il prenait connaissance de ton acte, l'approuverait⁴ ». Plus grave encore, écrit Arendt, Eichmann se réfugiant derrière le respect

1. Pour une problématisation plus développée, nous nous permettons de renvoyer à l'introduction générale de notre ouvrage, *Promesse tenue. Agir par devoir*, Paris, Classiques Garnier, 2021, p. 7-22. Voir également, pour une autre formulation du même problème, Philip STRATTON-LAKE, *Kant, Duty and Moral Worth*, London, Routledge, 2000, « Introduction ».

2. Hannah ARENDT, *Eichmann à Jérusalem*, trad. A. Guérin revue par M.-I. Brudny de Launay et M. Leibovici, Paris, Gallimard (coll. « Quarto »), 2002, chap. VIII, « Les devoirs d'un citoyen respectueux de la loi », p. 1149.

3. Johann CHAPOUTOT, « À l'école de Kant ? Kant, philosophe “nordique” », dans *La révolution culturelle nazie*, Paris, Gallimard, 2017, p. 125.

4. *Ibid.* ; et Hannah ARENDT, *Eichmann à Jérusalem*, p. 1150.

strict de ses « devoirs meurtriers » envers les Juifs d'Europe pour faire taire ce qui lui restait de conscience, ne fit aucune exception, même quand ses propres supérieurs le lui ordonnaient : « Pas d'exception — voilà la preuve qu'il avait toujours agi contre ses "penchants" sentimentaux ou intéressés, qu'il n'avait jamais fait que son "devoir"⁵. »

Le deuxième exemple, bien moins terrible que le précédent, et que l'on peut qualifier d'expérience de pensée, fut inventé par un philosophe de la morale professionnel, Michael Stocker, dans le cadre d'un article paru en 1976, intitulé « The Schizophrenia of Modern Ethical Theories ». Dans ce texte, Stocker nous demande de nous mettre à la place d'un malade cloué dans son lit d'hôpital :

Vous vous ennuyez fortement, vous êtes agité et désœuvré, lorsque Smith vient à nouveau vous rendre visite. Vous êtes désormais plus que jamais convaincu qu'il est une bonne personne et un ami véritable. [...] Vous le louez et le remerciez avec tant d'enthousiasme qu'il proteste en disant qu'il essaie toujours de faire ce qu'il pense être son devoir, ce qu'il pense être pour le mieux⁶.

Cet ami, qui ne viendrait me rendre visite que parce qu'il estime qu'il est de son devoir d'agir tout le temps pour le mieux, serait, selon Stocker, déficient moralement, car il n'agirait pas pour les bons motifs. Dans cette situation de relation *personnelle* entre lui et moi, l'acte de Smith n'est pas un acte d'amitié, lui qui se prétend pourtant mon ami, s'il est accompli par devoir d'agir pour le mieux : si c'est son « devoir », il aurait agi exactement de la même façon envers n'importe qui d'autre, moi qui voudrais qu'il n'agisse ainsi que « parce que c'est moi ». Son amitié pour moi aurait dû suffire à le motiver à venir me voir et c'est bien ce qui me déçoit dans sa conduite. Le motif du devoir, lorsqu'il est inapproprié, mettrait ainsi en danger le caractère *personnel* de certaines relations humaines (familiales et amicales notamment).

Le troisième et dernier cas de figure où le motif du devoir semble prendre une place inappropriée concerne cette fois un être de fiction, le jeune américain Bucky Cantor, personnage principal du dernier roman de Philip Roth, *Némésis*. Tout au long du roman, qui se déroule lors d'une épidémie de polio à Newark durant l'été 1944, ce jeune professeur de gymnastique est animé par un sens exacerbé du devoir envers les autres et envers lui-même, jusqu'à en gâcher sa vie en refusant l'aide et l'amour de son amie pour ne pas être un « poids » pour elle, lorsqu'il devient lui-même atteint par la polio et se retrouve physiquement handicapé. Sa sainteté ou son sérieux moral⁷, si l'on peut dire, n'est en réalité que la voie la plus sûre vers son malheur et celui de son entourage. Comme l'écrit Roth, en faisant une peinture sévère de son caractère :

Mais il n'y a rien de plus difficile à sauver qu'un garçon honnête démoli (*a ruined good boy*). [...] Ce n'était pas un homme brillant [...] et il ne savait pas ce qu'était l'insouciance. [...] c'était quelqu'un qui n'avait jamais tenu de propos caustiques, ou iro-

5. Hannah ARENDT, *Eichmann à Jérusalem*, p. 1151.

6. Michael STOCKER, « The Schizophrenia of Modern Ethical Theories », *The Journal of Philosophy*, 73, 14 (1976), p. 462. Pour une analyse critique détaillée de cette expérience de pensée, nous renvoyons à nouveau à notre ouvrage, *Promesse tenue*, p. 241-256.

7. Sur la notion critique de sainteté morale, voir l'article de référence de Susan WOLF, « Moral Saints », *The Journal of Philosophy*, 79, 8 (1982), p. 419-439.

niques, à qui il n'arrivait que rarement de faire une plaisanterie ou de dire quelque chose pour rire, quelqu'un, au contraire, qui était hanté par un sens du devoir exacerbé (*haunted by an exacerbated sense of duty*) mais qui n'était pas doué d'une grande puissance de raisonnement, et il en avait payé le prix fort [...]»⁸.

L'homme du devoir, qu'est Bucky Cantor, qui manque d'humour, d'intelligence, de sens pratique, n'apparaît définitivement pas comme possédant un caractère attrayant sous la plume de Philip Roth. Cependant, le nazi Eichmann, l'ami Smith et le jeune Bucky Cantor ne sont-ils pas que des caricatures, réelles ou fictives, d'êtres mus par le motif du devoir ? Assurément, et aucune réflexion philosophique sérieuse sur le devoir moral ne pourrait s'en tenir là. C'est le cas des cinq contributions que nous rassemblons ici sous le titre « Le devoir moral. Regards philosophiques » qui, parcourant l'histoire de la philosophie occidentale — de Platon à Elizabeth Anscombe et Philippa Foot, en passant par les Stoïciens, Condillac et, évidemment, Kant — mettent toutes en avant une idée bien plus complexe et fine de ce qu'est, d'une part, le devoir moral et sa connaissance, et d'autre part, le fait d'agir par devoir.

Laetitia Monteils-Laeng montre, à propos des Stoïciens et du devoir d'honorer ses parents, que, même si aucune circonstance ne rend convenable la négligence de ce devoir de piété filiale, cela ne signifie pas que nous ne puissions poser aucune limite à un tel devoir qui conserve une part d'indétermination, même chez Épictète. Alberto Frigo, quant à lui, nous propose une plongée dans les rares textes de Condillac consacrés à l'éthique, mettant en avant le fait que, selon l'abbé, le devoir, compris comme une obligation de se conformer aux lois, est le résultat d'une mutation complexe du besoin lui-même, prenant comme exemple l'essor du devoir de tempérance. Sylvain Delcomminette revient en profondeur sur l'éthique kantienne du devoir, en faisant un rapprochement inattendu avec la conception platonicienne de la loi : cette confrontation lui permet de montrer que le point de divergence entre les deux philosophes concerne non pas l'importance de respecter la loi mais leur façon de résoudre la difficulté de l'*application* de lois universelles à la pratique. Pierre Goldstein aborde lui aussi l'éthique kantienne du devoir, et plus précisément du devoir d'agir par devoir, en la comparant cette fois à une conception (néo-)aristotélicienne de la moralité qui se présente comme une « éthique de la vertu » plutôt que du devoir. L'intérêt d'une telle mise en parallèle est qu'elle, loin de caricaturer la position kantienne, permet d'en montrer toute la spécificité, voire la radicalité, qui est à prendre ou à laisser, mais qui n'est soluble dans aucun eudémonisme quel qu'il soit. Enfin, le texte de Simon-Pierre Chevarie-Cossette — le seul qui ne traite pas d'une période de l'histoire de philosophie proprement dite mais se présente comme un exercice de philosophie argumentative — nous offre une clarification conceptuelle à propos des notions de devoir, de responsabilité et de ce qu'il appelle la blâmabilité : on se rend compte, à sa lecture, que le concept de devoir est indispensable pour bien comprendre ce que c'est qu'être responsable, ce que c'est qu'être blâmable, et la différence entre les deux.

8. Philip ROTH, *Némésis*, trad. M.-C. Pasquier, Paris, Gallimard, 2012, p. 259-260.

FAIRE SES DEVOIRS SELON LES STOÏCIENS

LE CAS DES HONNEURS DUS AUX PARENTS

Laetitia Monteils-Laeng

Département de philosophie
Université de Montréal

RÉSUMÉ : La question des limites des honneurs dus aux parents croise celle de l'impact des circonstances sur l'accomplissement de nos devoirs. Se peut-il qu'en situation critique il convienne de négliger nos parents ? Si la plupart des auteurs s'accordent sur certaines frontières à ne pas outrepasser (la sauvegarde de la patrie, la loi de la raison), Épictète semble exiger des fils une obéissance inconditionnelle au père (Manuel, 30). Après avoir interrogé la taxinomie des devoirs et restitué la position majoritaire de l'école sur la question, nous verrons que la position défendue par Épictète s'explique par la nécessité de remplir ses devoirs, indépendamment de toute réciprocité.

ABSTRACT : The question of the extent of the honours due to one's parents is related to the role of circumstances on the achievement of one's duties. Is it acceptable in certain critical situations to neglect one's parents ? If most authors agree that certain limits should not be overstepped (the defense of the nation, the laws of reason), Epictetus seems to call for the unconditional obedience of children to their fathers (Encheiridion, 30). After examining the taxonomy of duties and presenting the school's majority position on the issue, we shall see that the position defended by Epictetus is explained by the need to do one's duty regardless of considerations of reciprocity.

La notion de devoir a ceci d'étrange en contexte stoïcien qu'elle ne comprend dans son concept ni la vertu, ni l'inconditionnalité. À quoi bon des devoirs qui ne nous disent ni comment bien agir, ni même ce qu'il est systématiquement convenable de faire ? Selon Zénon, le καθήκον est « une activité qui est appropriée aux constitutions conformes à la nature » (Diogène Laërce [DL], VII, 107)¹. Or, la norma-

1. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes* [DL], VII, 107 = Hans von ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta* [SVF], 4 vol., Leipzig, Teubner, 1903-1905, III, 493 = Anthony LONG et David SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers* [LS], Cambridge, Cambridge University Press, 1987, trad. fr. Jacques BRUNSCHWIG et Pierre PELLEGRIN, *Les philosophes hellénistiques II. Les Stoïciens*, Paris, GF Flammarion, 2001, LS 59C. Le terme καθήκον est, entre autres, traduit par « devoir », « action convenable », « fonction propre », sa traduction donnant lieu à une appréciation plus ou moins forte de sa valeur déontique. La traduction par « convenable » n'exclut cependant pas sa capacité à dire l'injonction (Jean-Baptiste GOURINAT, « Comment se détermine le kathēkon ? Remarques sur la conformité à la nature et le raisonnable », *Philosophie antique*, 14 [2014], p. 13-39). Sont crédités d'un *Peri kathekontos* : Zénon (DL, VII, 4) ; Cléanthe (DL, VII, 175) ; Sphaïros (DL, VII, 178) ; Chrysippe (Plutarque, *Sur les contradictions stoï-*

tivité naturelle met en jeu une distribution, parmi les indifférents, entre préférables et non-préférables dont la valeur n'a rien d'absolu². Cette relativité a une incidence sur le contenu des devoirs qui énoncent une façon convenable d'user des indifférents. Les devoirs ne sont cependant pas étrangers à la « vraie morale » qui serait celle du sage. La distinction entre devoir et action droite (κατόρθωμα) propre au sage n'interdit pas de ranger cette dernière parmi les καθήκοντα (Stobée II, 85, 13-86, 4 = *SVF* III, 494 = *LS* 59B4 ; Cicéron, *De officiis* [*De off.*], I, 3, 8 ; *DL*, VII, 109). Le sage accomplit lui aussi ses devoirs qui, conçus depuis leur contenu concret, s'avèrent irréductiblement pluriels, particulièrement s'ils sont envisagés depuis nos différents réseaux d'appartenance, comme la famille, les amis, la cité, le monde. Ces devoirs s'énumèrent (« honorer ses parents, ses frères, sa patrie », cf. *DL*, VII, 108 ; Épicète, *Entretien* [*Diss.*], II, 17, 31), se comparent (« il faut honorer ses parents et ses frères en deuxième position après les dieux » [*DL*, VII, 12 ; *De off.*, I, 17, 57-58]), voire entrent en concurrence. À la pluralité de nos καθήκοντα, vient s'ajouter, éventuellement, la particularité de certaines circonstances depuis lesquelles le convenable est appelé à être recalculé (*DL*, VII, 109).

Parmi nos devoirs, « honorer ses parents » (γονεῖς τιμᾶν) mérite une attention particulière. Sans être l'objet d'une polémique manifeste³, sa place dans la hiérarchie des devoirs ne semble pas uniformément appréciée : Hécaton fait passer le salut du père avant les intérêts de la patrie (Cicéron, *De off.*, III, 23, 90), excepté toutefois si le salut de la patrie est en jeu ; Hiéroclès invite les enfants à honorer leurs parents comme des dieux vivants, et même avant les dieux, mais les bienfaits qui leur sont dus n'exigent pas des enfants une soumission aveugle à l'arbitraire parental. Cependant, les défaillances qui peuvent les frapper l'âge venant ne mettent pas fin aux honneurs qui leur sont dus (Stobée, *Eclog.*, IV, 25, 53). De son côté, Musonius Rufus (*Diatribes* XVI) invite à désobéir aux pères déraisonnables⁴. La position d'Épicète semble, quant à elle, écartelée entre la promotion d'une autorité paternelle inébranlable qui semble exiger que s'effacent devant elle les autres réseaux d'allégeance

ciennes, 30, 1047F) ; Panétius, source principale du *De officiis* de Cicéron (*De off.*, III, 2, 7) ; Posidonius (*DL*, VII, 124 et 129) qui est l'auteur d'un Περί τοῦ κατὰ περίστασιν καθήκοντος (Cicéron, *À Atticus* 16, 11, 4-8) ; Hécaton (*De off.*, III, 15, 61) qui s'avère être aussi une des principales sources d'inspiration *Des Bienfaits* de Sénèque.

2. *DL*, VII, 101-103 et Stobée, *Eclogae* [*Eclog.*] I, 79, 18-80, 13 ; 82, 20-21 = *LS* 58C.

3. La pertinence du concept de καθήκον est contestée dès Ariston de Chios qui, en refusant la distinction des préférables et non-préférables (*DL*, VII, 160), se prive du même coup de l'accès aux devoirs (Plutarque, *Sur les notions communes*, 1069E et Cicéron, *De officiis* [*De off.*], I, 2, 6). Les aménagements et discussions dont la théorie des devoirs fait l'objet tout au long de l'histoire du Portique peuvent être considérés comme des stratégies de défense face aux attaques menées depuis des écoles adverses, notamment la Nouvelle Académie, qui ne remettent pas forcément en cause l'orthodoxie de leurs auteurs au stoïcisme des origines.

4. Nous laissons de côté le cas de Sénèque qui, au livre III de son *De beneficiis* [*De benef.*], propose une refonte stoïcienne de la relation père-fils, en rupture totale avec la réalité sociale ultra-patriarcale de son temps. Son invitation lancée aux fils à surpasser leurs pères en bienfaits (*De benef.*, III, 36, 1-3) revient à promouvoir une alternative à la toute-puissance du *pater familias* qui dispose, rappelons-le, d'un *ius vitae necisque* sur toute personne relevant de sa *potestas*. Voir Liz GLOYN, *The Ethics of the Family in Seneca*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, chap. 4 « The Desirable Contest between Fathers and Sons » (p. 107-134).

(*Diss.*, II, 10, 7 et *Manuel* [*Man.*], 30), et la prééminence du bien sur l'obéissance due aux pères (*Diss.*, III, 3, 5-10). Bien qu'ils illustrent de façon paradigmatique les devoirs, les honneurs dus aux parents n'ont pas valeur d'obligation inconditionnelle, sauf à en faire l'équivalent d'une action vertueuse⁵. En conclure que les négliger soit occasionnellement convenable ne va cependant pas de soi⁶, sauf à considérer comme caduque la distinction entre καθήκον/παρὰ τὸ καθήκον.

Est-il convenable de ne pas honorer ses parents ? Nous situerons d'abord ce devoir au sein de la taxinomie des καθήκοντα (*DL*, VII, 108-109), l'interprétation de ses critères successifs ayant une incidence déterminante sur le caractère plus ou moins contraignant des honneurs dus à nos géniteurs (1). Les auteurs qui se sont intéressés à la question y voient notamment l'occasion d'interroger les limites de l'autorité parentale⁷, depuis des circonstances variées. Si les différents arbitrages proposés conviennent de limites à ne pas franchir, négliger ses parents n'en devient pas pour autant une action circonstancielle convenable (2). Quant à Épictète, sa position n'équivaut pas à la promotion de l'autorité paternelle sur d'autres régimes de normativité, mais résulte de la prescription de maintenir ses devoirs envers qui ne les remplit pas. Les honneurs dus aux parents n'ont pas valeur de commandement catégorique, leur accomplissement ne se fait *pas au mépris des circonstances* ; toutefois, *quelles que soient les circonstances*, il ne convient jamais de négliger ses parents, sous peine d'agir παρὰ τὸ καθήκον (3).

5. Nous ne suivons pas la ligne défendue par Phillip T. MITSIS, « Natural Law and Natural Right in Post-Aristotelian Philosophy : The Stoics and their Critics », Berlin, New York, De Gruyter (coll. « Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt », II, 36, 7), 1987, p. 4812-4850 ; Joseph G. DE FILIPPO et Phillip T. MITSIS, « Socrates and Stoic Natural Law », dans Paul A. VANDER WAERDT, *The Socratic Movement*, Ithaca, Cornell University Press, 1994, p. 267, n. 23, pour qui les honneurs dus aux parents sont un exemple frappant de règle morale n'admettant aucune exception ; et David SEDLEY, « The Stoic-Platonist Debate on Kathēkonta », dans Katharina IERODIAKONOU, *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 129, selon qui toujours respecter ses parents est une obligation inconditionnelle. Aucun devoir énoncé depuis son contenu ne saurait valoir inconditionnellement, ni ne constituer l'équivalent de ce qui est toujours un devoir, ni surpasser systématiquement tout autre devoir.

6. C'est la conséquence à laquelle aboutissent Tad BRENNAN, *The Stoic Life : Emotions, Duties, and Fate*, Oxford, Clarendon, 2005, p. 174, pour qui ces honneurs n'occupent pas de place privilégiée dans le système ; et Brad INWOOD, « Rules and Reasoning in Stoic Ethics », dans Katharina IERODIAKONOU, *Topics in Stoic Philosophy*, p. 103, n. 28, pour qui leurs limites leur valent un statut équivalent aux *praecepta* de Sénèque (*Lettres à Lucilius* 94 et 95).

7. Les honneurs dus aux parents ont valeur d'exemple paradigmatique dès l'ancien stoïcisme (*DL*, VII, 108), mais les sources qui en traitent de façon un peu extensive ne sont pas antérieures au stoïcisme dit intermédiaire. Le papyrus *PMilVogliano* 11 attribue toutefois à Chrysippe un ouvrage intitulé *Sur les rapports avec [ses] parents* (Thomas BENATOUÏL, *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin [coll. « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique », 35], 2006, p. 271, n. 2). Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, XI, 189 et 191 souligne l'importance des honneurs dus parents chez les Stoïciens, et dans ce cadre, restitue l'argument de Zénon qui fait des rapports incestueux une pratique non forcément honteuse. Voir les interprétations de Katia VOGT, *Law, Reason, and the Cosmic City : Political Philosophy in the Early Stoa*, New York, Oxford University Press, 2008, p. 20-22 ; et de Malcolm SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 5-14 qui expliquent le contenu de ces « disturbing thesis » par le contexte polémique dans lesquelles celles-ci sont énoncées. L'intitulé de la section dans l'anthologie de Stobée, ΟΤΙ ΧΡΗ ΤΟΥΣ ΓΟΝΕΙΣ ΤΗΣ ΚΑΘΗΚΟΥΣΗΣ ΤΙΜΗΣ ΚΑΤΑΞΙΟΥΣΘΑΙ ΠΑΡΑ ΤΩΝ ΤΕΚΝΩΝ, ΚΑΙ ΕΙ ΕΝ ΑΠΑΣΙΝ ΑΥΤΟΙΣ ΠΙΕΙΣΤΕΟΝ, associe au caractère approprié des honneurs dus aux parents la question des limites de leur obéissance (IV, 25, 1).

I. DES HONNEURS DUS AUX PARENTS DANS LA TAXINOMIE DES DEVOIRS

La place des honneurs dus aux parents mérite d'abord d'être interrogée dans le contexte de la taxinomie des devoirs (*DL*, VII, 108-109) dont les divisions successives mettent directement en jeu notre problème : sachant que les honneurs dus aux parents ne sauraient valoir comme des commandements inconditionnels, peut-on pour autant les négliger dans certaines circonstances ?

Parmi les actes qui sont conformes à une impulsion (*καθ' ὁρμήν*), les uns sont des devoirs (*τὰ μὲν καθήκοντα εἶναι*), d'autres sont contraires au devoir (*τὰ δὲ παρὰ τὸ καθήκον*), <d'autres ne sont ni des devoirs ni contraires au devoir>. Sont des devoirs ceux que la raison nous pousse à faire (*Καθήκοντα μὲν οὖν εἶναι ὅσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν*), comme honorer ses parents, ses frères, sa patrie (*ὥς ἔχει γονεῖς τιμᾶν, ἀδελφούς, πατρίδα*), fréquenter ses amis ; sont contraires au devoir (*παρὰ τὸ καθήκον*) ceux que la raison nous pousse à ne pas faire (*ὅσα μὴ αἰρεῖ λόγος*), comme les choses suivantes : négliger ses parents (*γονέων ἀμελεῖν*), ne pas se soucier de ses frères, ne pas partager les dispositions de ses amis, mépriser sa patrie, et les choses de cette sorte ; ne sont ni des devoirs ni contraires au devoir les choses que la raison ne nous pousse pas plus à faire qu'elle ne nous en dissuade, par exemple enlever un fêtu de paille, tenir un stylet ou un racloir, et choses semblables.

Certains devoirs ne dépendent pas des circonstances (*τὰ μὲν εἶναι καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως*), d'autres en dépendent (*τὰ δὲ περιστατικά*). Sont indépendants des circonstances : le soin de sa santé, de ses organes sensoriels, et choses semblables ; dépendent des circonstances (*κατὰ περίστασιν*) : se mutiler soi-même et dépenser son bien. Il en va de manière analogue pour les actes qui sont contraires au devoir.

De plus, parmi les devoirs, les uns le sont toujours, les autres ne le sont pas toujours. Est toujours approprié le fait de vivre selon la vertu ; ne l'est pas toujours de discuter par questions et réponses, de se promener, et choses semblables. On pourrait tenir le même langage sur ce qui est contraire aux devoirs (*DL*, VII, 107-110 = *LS* 59C et *E = SVF* III, 493, 495 et 496, trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin légèrement modifiée)⁸.

Dans un premier temps, la taxinomie distingue, « parmi les actes conformes à une impulsion », soit l'ensemble dans lequel le découpage va s'effectuer, les actes prescrits par la raison, qui sont des devoirs, les actes contraires au devoir, et, enfin, ceux qui ne sont ni l'un ni l'autre. Le doxographe ajoute que « certains » (*τὰ μὲν*) devoirs valent indépendamment des circonstances (le soin de sa santé, de ses organes sensoriels, et choses semblables), tandis que « d'autres » (*τὰ δέ*) sont fonction des circonstances (se mutiler soi-même et dépenser son bien)⁹. Enfin, toujours parmi les *καθήκοντα*, « les uns » (*τὰ μὲν*) le sont toujours (ce qui correspond aux), « les autres » (*τὰ δέ*) non (« les devoirs »).

8. Nous reprenons la traduction de J. Brunschwig et P. Pellegrin, en proposant, en guise de traduction à *καθήκον*, non pas « fonction propre », mais à la fois « devoir » et « action appropriée » ou « convenable », selon le contexte (voir n. 1). Nous partageons les réserves énoncées par GOURINAT, « Comment se détermine le *kathêkon* ? », quant à la pertinence du décalque français du *proper function*.

9. L'autre occurrence de *κατὰ περίστασιν* (*DL*, VII, 120) vient légitimer le cannibalisme qui s'avère circonstanciellement convenable. Ce cas s'inscrit dans le sillage des exemples tels que se mutiler soi-même, dépenser son bien, dans le sens où il engage directement la survie. Le contexte d'énonciation (les paradoxes du sage) pourrait toutefois signifier que ce devoir ne vaut que pour le sage. Que le sage se nourrisse d'un corps mort qui d'habitude non mangeable devient circonstanciellement mangeable, ou qu'il doive d'abord tuer l'individu pour pouvoir ensuite s'en nourrir, il le fera avec vertu.

La nature des exemples sélectionnés semble distinguer des devoirs envers les autres, des devoirs envers soi-même¹⁰. Mais l'application des différents critères mobilisés ne produit pas forcément différentes catégories de devoirs¹¹. Cette lecture implique en outre de soustraire les devoirs envers autrui de la considération des circonstances que mobilise la suite du texte, voire les identifie à des *κατορθώματα*, ce qui rendrait caduque la troisième distinction. Or aucune action convenable ne saurait s'accomplir abstraction faite des circonstances, pas même les devoirs dits *ἄνευ περιστάσεως*¹². Cependant, soumettre, sans distinction aucune, l'ensemble des devoirs à la considération des circonstances ne revient-il pas à agir sous leur tyrannie et, ce faisant, à invalider la différence initialement posée entre *καθήκοντα*, actes *παρὰ τὸ καθήκον* ? Cette conséquence semble pourtant appelée par l'extension de la division devoirs *ἄνευ περιστάσεως*/devoirs *περιστατικά* aux « actes qui sont contraires au devoir ». Ce qui pourrait revenir à dire que sous certaines conditions critiques, il convient de négliger ses parents¹³. Si aucun commandement n'est inconditionnellement valable, cela ne signifie pas que la prise en compte de circonstances exceptionnelles (*κατὰ περίστασιν*) dans le calcul de nos devoirs (*De off.*, I, 18, 59) corresponde systématiquement à l'inversion de ce qui est convenable *ἄνευ περιστάσεως*¹⁴, et, en

10. GOURINAT, « Comment se détermine le *kathêkon* ? », p. 33-35. Cette distinction va dans le sens d'une conception dédoublée de l'*οἰκείωσις*, divisée entre une tendance biologique (devoirs envers soi-même) et une autre plus nettement sociale (devoirs envers les autres). Or cette doctrine n'apparaît pas avant le *Commentaire anonyme du Théétète*, V, 18 = *LS* 57H, Épictète, *Diss.*, III, 24, 11 et peut-être chez Hiéroclès, *Éléments d'éthique* (IX, 3, 6). Elle n'a pas forcément d'équivalent dans le premier stoïcisme pour qui la sociabilité découle de l'appropriation à soi-même (Plutarque, *Sur les contradictions stoïciennes*, 12, 1038B et Cicéron, *De Fin.*, III, 63). Voir Francesca ALESSE, « Les représentations de soi et les différentes formes de l'appropriation chez Hiéroclès », *Philosophie Antique. L'éthique du stoïcien Hiéroclès*, hors-série (2016), p. 69, n. 13, pour une mise au point bibliographique sur la question. La question de l'unicité de l'*οἰκείωσις* excède notre propos. Soulignons simplement que la taxinomie (*DL*, VII, 108-109) ne suffit pas à établir la spécificité de devoirs sociaux.
11. C'est la lecture de BENATOUÏL, *Faire usage*, p. 271-272 qui revient à unifier les rapports aux objets et les rapports à autrui sous le même concept d'usage que les devoirs viennent codifier.
12. Selon Jack VISNJIC, *The Invention of Duty : Stoicism as Deontology*, Leiden, Boston, Brill (coll. « *Philosophia antiqua* », 157), 2021, p. 42-44, pour contrer ce possible malentendu, il faut rendre la locution *ἄνευ περιστάσεως*, non par « independently of circumstances » mais plutôt par « crisis/emergency/dire circumstances ». Contre la « rule interpretation » (*ibid.*, p. 35) défendue notamment Gisela STRIKER, « Origins of the Concept of Natural Law », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 2 (1986), p. 79-94 ; DE FILIPPO et MITSIS, « Socrates and Stoic Natural Law » et SEDLEY, « The Stoic-Platonist Debate », nous nous rangeons du côté de la « no-rule interpretation » défendue, entre autres, par INWOOD, « Rules and Reasoning in Stoic Ethics », p. 95-127, pour qui l'éthique stoïcienne ne compte aucun « moral principles which are simultaneously (i) imperatival, (ii) universal, and (iii) substantive » (*ibid.*, p. 124), mais fonctionne comme « a flexible guidelines for moral reasoning ». L'*εὐλογόν ἀπολογισμός* (*DL*, VII, 107) à laquelle correspond le devoir une fois accompli, exclut en effet que la détermination du convenable consiste en l'application automatique de règles préétablies.
13. C'est l'interprétation de VISNJIC, *The Invention of Duty*, p. 44, dont la reconstitution de la typologie des devoirs (*Diagram 3*, p. 57) s'organise depuis la tripartition initiale (devoirs/contraires au devoir/ni l'un ni l'autre). Sa reconstruction globale du passage qui soustrait les *κατορθώματα* à l'influence des circonstances ne tient en outre pas compte de l'association de la pratique du cannibalisme par le sage à un acte circonstanciellement convenable (*DL*, VII, 120).
14. Les exemples mobilisés par Cicéron, *De off.*, I, 10, 31 et III, 4, 19, font état de circonstances capables de transformer une action en apparence digne d'un homme juste en une action injuste, donc non convenable, et inversement. Mais le rapport de contrariété entre le devoir *ἄνευ περιστάσεως* et le devoir *περιστατικά* ici instauré ne signifie pas que ce soit la seule configuration possible. Plus loin, il est dit que « le degré d'urgence des services (*officia*) variera avec les circonstances » (*De off.*, I, 18, 59). Certains *officia* sont dus

l'occurrence, qu'en situation critique, il convient de négliger ses parents. Si les circonstances nous poussent parfois à faire l'inverse (s'auto-mutuler) de ce que nous ferions en temps normal (ne pas s'auto-mutuler), il se peut aussi que l'action à laquelle on se résout, exceptionnellement, ne soit pas le contraire de ce que nous ferions usuellement (ἄνευ περιστάσεως)¹⁵. Autrement dit, la deuxième division du texte ne s'applique pas forcément de façon homogène à l'ensemble des devoirs jusqu'ici considérés. Honorer ses parents περιστατικά n'équivaudra pas à les négliger, mais à aménager les modalités de l'accomplissement de ce devoir¹⁶.

Les critères successivement à l'œuvre dans la taxinomie n'opèrent pas de manière homogène : le premier moment correspond à une tripartition exclusive, hautement impérative pour les deux premières catégories distinguées, qui ne sont toutefois pas des commandements et des interdits inconditionnels ; le deuxième fonctionne comme une alternative à deux branches, où le devoir en régime ordinaire (prendre soin de ses organes sensoriels) devient une action qu'il convient éventuellement de transgresser (s'auto-mutuler), mais qui peut aussi de façon moins radicale être simplement réaménagée. Autrement dit, entre le devoir ἄνευ περιστάσεως et le devoir περιστατικά, il n'y a pas forcément un rapport de contrariété, une altérité simple est aussi envisageable.

II. PIÉTÉ FILIALE *VERSUS* LOYAUTÉ À LA PATRIE : À QUI DONNER LA PRIORITÉ ?

La conciliation de nos différents devoirs peut passer par leur hiérarchisation et exiger qu'on minore l'importance de l'un pour ne pas totalement contrevenir à l'autre. Cet arbitrage entre nos devoirs ne revient pas forcément à identifier ce qui convient de façon circonstancielle au contraire de ce qui l'est ordinairement. Ainsi en

plus à certains qu'à d'autres, ce qui peut alors revenir à ne pas remplir ses devoirs envers ces autres, mais parfois existe entre les devoirs un ordre de priorité : on aidera aux récoltes plus un voisin qu'un frère ou ami, mais aider l'un ne revient pas forcément à ne pas aider l'autre.

15. Nous suivons GOURINAT, « Comment se détermine le *kathêkon* ? », p. 34, pour qui la nature des exemples mobilisés n'exclut pas une interprétation compatibiliste, l'auto-mutilation pouvant être un moyen de veiller sur sa santé.
16. Alors qu'il rappelle que le mal ou la faute se loge aussi — en toute rigueur, il devrait dire d'abord, voire exclusivement — dans nos craintes, nos affections, nos désirs qui ne produisent pas (forcément) d'effet observable, Cicéron identifie le fait de « trahir sa patrie, de maltraiter ses parents (*parentes violare*), de piller les temples » à une faute (*peccatum*) (*Des termes extrêmes des biens et des maux* III, 32 = *SVF* III, 504 = *LS* 59L). L'identification de ce qui ailleurs (*DL*, VII, 108) relève du *παρὰ τὸ καθήκον*, plus que de la faute qui s'oppose de son côté à l'action droite (κατόρθωμα) (Stobée, II, 96, 18-97, 14 = *SVF* III, 501, 502 = *LS* 59M) n'est pas tout à fait fidèle à l'identification exclusive du mal au vice (*DL*, VII, 101-103), mais va dans le sens de notre interprétation, à savoir que l'impact des circonstances sur le convenable ne se résume pas forcément à l'inversion du *παρὰ τὸ καθήκον* en *καθήκον* occasionnel. À supposer qu'on puisse identifier la maltraitance et la négligence des parents qui elle est désignée comme *παρὰ τὸ καθήκον* (*DL*, VII, 108), ne pas les honorer constitue une faute. Précisons toutefois que les modalités sous lesquelles on les honore sont variables et tiennent compte de la situation, usuelle ou critique.

est-il de ces cas de conscience où la piété filiale s'oppose la loyauté à la patrie, qui ne se résolvent pas nécessairement en sacrifiant l'un au nom de l'autre¹⁷.

Autrement dit, dénoncer son père auprès des autorités, quand ses intentions mettent en péril le salut de la patrie, comme le préconise Hécaton, selon Cicéron, ne revient pas forcément à le négliger. Le fils qui se résout à agir ainsi ne cesse pas forcément d'honorer son père, mais calcule ce qu'il convient de faire au regard de circonstances exceptionnelles. Le traitement hécatonien de la place des honneurs dus au père est mobilisé par Cicéron, alors qu'il tente de résoudre un possible conflit entre le bien moral (*honestum*) et l'avantageux (*utile*) (*De off.*, III, 89-92)¹⁸ :

‘Comment ? Si un père pille les temples, s’il creuse une galerie souterraine pour atteindre le trésor public, cela sera-t-il dénoncé aux magistrats par son fils ?’ ‘Sacrilège (*nefas*) que cela ! Mais il y a mieux : qu’il défende son père, s’il est accusé’. ‘Donc la patrie ne l’emporte pas sur tous les autres devoirs ?’ ‘Bien au contraire : c’est l’intérêt de la patrie elle-même que de compter des citoyens pieux envers leurs parents’. ‘Comment ? Si un père entreprenait d’accéder à la tyrannie, de trahir la patrie, le fils restera-t-il silencieux ?’ ‘Bien au contraire : il suppliera le père de n’en rien faire. S’il n’obtient aucun résultat, il lui fera des reproches et même le menacera. Au pire, si l’affaire a en vue la ruine de la cité, il placera le salut de la patrie avant le salut de son père (*De off.*, III, 23, 90, trad. C. Veillard).

Il apparaît injuste, et même impie¹⁹ qu’un fils dénonce son père auprès des autorités. Toutefois, le fils se résoudra à le dénoncer, s’il attente au salut de la patrie (*patriae salut*)²⁰, et non seulement à ses intérêts, la piété envers les parents étant utile (*conducit*) à la cité, avec cette clause supplémentaire selon laquelle le fils doit, au préalable, avoir multiplié les tentatives de lui faire entendre raison (ce que restitue la gradation supplique-reproche-menace). Méthodologiquement, la démarche d’Hé-

17. L’accent mis sur la casuistique, ou l’éthique circonstancielle, à partir du stoïcisme intermédiaire ne rompt pas forcément avec l’esprit du premier stoïcisme, puisqu’il ne s’agit pas de restreindre l’éthique à des règles d’action pratiques déconnectées des dispositions morales dans lesquelles on agit (Terence IRWIN, « *Officia and Casuistry : Some Episodes* », *Philosophie antique*, 14 [2014], p. 113-128, particulièrement p. 123).

18. Sur la construction et les influences du *De off.*, voir Christelle VEILLARD, « Comment définir son devoir ? Les enseignements du plan suivi par Panétius dans son *Peri kathekontos* », *Philosophie antique*, 14 (2014), p. 71-109, qui montre que la recherche initialement menée par Cicéron d’une source stoïcienne qui traiterait du conflit entre *honestum* et *utile* (*Ad Atticus*, 16, 11, 4-8) n’aboutit pas. Panétius n’a pas traité de la question (*De off.*, III, 2, 7) et Cicéron ne trouve en définitive rien d’utilisable chez Posidonius (*ibid.*, III, 2, 8), bien qu’il soit crédité d’un *Περὶ τοῦ κατὰ περίστασιν καθήκοντος* (*De off.*, I, 45, 159). Cicéron utilise ensuite comme source Hécaton, sans toutefois adhérer à l’ensemble des conclusions de ce dernier (Christelle VEILLARD, *Hécaton de Rhodes. Les fragments*, Paris, Vrin [coll. « Histoire des doctrines de l’Antiquité classique », 55], 2022, p. 81).

19. Comme le note Christelle VEILLARD, *Hécaton*, p. 202-204, le terme *nefas*, qui désigne un crime contre-nature, a une connotation religieuse, la piété filiale allant jusqu’à exiger du fils de se faire le complice — peut-être réticent — des crimes de son père, tant que ceux-ci n’attentent pas à la sûreté de la cité. Le cas de conscience envisagé par Hécaton présente des similitudes frappantes avec la situation décrite par l’*Euthyphron* (4b) de Platon où le devin du même nom est interrogé par Socrate sur la définition de la piété, alors qu’il a lui-même entraîné son père en justice.

20. VEILLARD, *Hécaton*, p. 307, n. 2, souligne la résonance particulière de cet arbitrage dans le contexte romain de la *manuductio* qui « induit une absence d’autonomie du fils par rapport au père », avec laquelle la position d’Hécaton prend visiblement ses distances. Hécaton souscrit ainsi au précepte cynique attribué à Antisthène qui demande de « Faire plus de cas de l’homme juste que d’un parent » (*DL*, VI, 12).

caton, formulée par Cicéron, consiste à tester la validité d'une réponse (il serait impie de ne pas soutenir son père), en faisant varier les circonstances²¹. Sa position suppose cependant une asymétrie entre les deux composantes de l'alternative (dénoncer ou ne pas dénoncer) : « en dehors de circonstances <particulières> », il convient de soutenir son père ; seulement « en fonction de circonstances <exceptionnelles> », il faut le dénoncer. La justification d'un tel arbitrage se trouve dans le rôle de fondement que joue la piété filiale dans la cohésion de la cité, prémisses qu'on retrouvera chez Hiéroclès dans un contexte moins antagoniste. En régime normal, honorer ses parents n'est pas contraire aux intérêts de la cité et peut vouloir dire faire passer nos obligations envers eux avant ce qu'on doit à sa patrie. Un fils qui dénoncerait son père pillier de temple ou voleur du trésor public, qui refuserait de le défendre devant un tribunal, ne soutiendrait pas sa cité, mais commettrait une faute, et même un blasphème. Le salut de la cité dessine cependant la limite à ne pas franchir, sans pour autant signifier qu'en pareille situation un fils doit cesser d'honorer son père²².

Hiéroclès reprend d'Hécaton sa hiérarchisation des devoirs, l'allégeance à la patrie primant sur celle due à nos parents²³. La patrie est en effet, dans l'ordre des causes, un géniteur premier puisqu'à sa façon elle effectue la synthèse, le mélange (μίγμα) du père et de la mère. Surtout, c'est par elle que nous naissons à notre condition de citoyen. La thèse de Hiéroclès se comprend depuis son modèle des cercles concentriques qui appelle à transférer au plus lointain (l'humanité) l'affection qu'on a pour le plus proche (Stobée, IV, 27, 23 = LS 57G), les instances à l'endroit desquelles nous avons des devoirs venant toutes nous constituer. Dans son traité *De la manière dont il faut en user avec les géniteurs*, Hiéroclès déclare toutefois qu'il faut appeler ses parents « dieux seconds et terrestres, et en raison de leur proximité » et que « nous devons <les> honorer plus encore que les dieux, si les dieux nous permettent de parler ainsi » (Stobée, *Eclog.*, IV, 25, 53, 2-7)²⁴. Chez Hiéroclès, le système de réduction des devoirs et la hiérarchisation qui en résulte tendent à leur harmonisation, sans pour autant viser la réduction de leur complexité. Ce système se décompose en deux temps, le modèle des cercles concentriques se lisant dans les deux sens : tous nos devoirs trouvent leur justification ultime dans la raison cosmique, le cercle le plus

21. Sur l'usage spécifiquement hécatonien de cette forme argumentative (*disputatio in utramque partem*), ses antécédents platonicien, aristotélicien et chrysippéen, et les risques que comprend son usage éventuellement abusif, voir Christelle VEILLARD, « Hecato de Rodas y la casuística estoica », *ΠΗΓΗ/FONS*, 5, 1 (2020), p. 83-102 (notamment p. 88), qui souligne qu'à travers ses exemples, Hécaton montre qu'une règle morale est toujours liée à des paramètres pratiques et que le calcul moral consiste précisément à les articuler entre eux, à ne pas les écraser sous le poids du bien moral, tout en respectant néanmoins le principe selon lequel il n'y a qu'un seul bien, la vertu, et qu'un seul mal, le vice.

22. L'identification hécatonienne du salut de la patrie à la limite à ne pas franchir pourrait constituer une difficulté, sauf à considérer que le dernier cercle, celui de la cité universelle, n'est pas complètement absent chez Hécaton. C'est la lecture défendue par VEILLARD, *Hécaton*, p. 327, contre celle de Miriam T. GRIF-FIN, *Senecas. A Philosopher in Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1976, p. 301, n. 2.

23. Stobée, *Eclog.*, III, 39, 34 = III, p. 730, 17-731, 15 correspond au début de son traité *De la manière dont il faut en user avec la patrie*. Nous reprenons la traduction et la numérotation des textes proposées par Christelle VEILLARD, « Hiéroclès, les devoirs envers la patrie et les parents », *Philosophie Antique. L'éthique du stoïcien Hiéroclès*, hors-série (2016), p. 106-143, [T1].

24. VEILLARD, « Hiéroclès », [T4a].

lointain étant l'instance la plus contraignante ; toutefois, c'est dans le cercle le plus proche qu'on trouvera l'impulsion à étendre nos liens. Selon un « principe de transitivity générationnelle²⁵ », le principe d'engendrement le plus proche — pour les hommes, ce seront leurs parents — concentre alors les honneurs dus aux principes d'engendrement plus lointains (les dieux, la patrie).

Les devoirs envers les parents sont envisagés plus spécifiquement par Hiéroclès comme des bienfaits²⁶ que les enfants doivent en retour à leurs parents, mais qu'ils ne pourront jamais rendre à parts égales²⁷. Ce déplacement de perspective conduit Hiéroclès à traiter la question des honneurs qui leur sont dus depuis l'éventualité des défaillances physiques et morales du parent âgé, alors constitué en objet de soin (θεραπεία). L'enfant devenu « proche-aidant » restitue à son parent les bienfaits autrefois reçus de sa part, sans pour autant devenir le parent de son parent. Les enfants doivent en effet conserver une attitude respectueuse de l'autorité des parents âgés²⁸, même en cas d'oubli ou d'errements de leur part. L'impact éventuel du vieillissement sur les facultés intellectuelles et morales du parent âgé doit être envisagé par l'enfant comme un manquement occasionné par de l'inattention, auquel on répondra, non par de virulents reproches, mais par un « rappel à l'ordre » encourageant et respectueux, qui demeure dans les limites des honneurs qui leur sont dus.

Bien qu'il exige pour eux les honneurs dus aux divinités, Hiéroclès n'en conclut pas que les parents ont toujours raison. Leurs défaillances éventuelles ne mettent toutefois pas fin aux honneurs qui leur sont dus, mais invitent à en adapter le contenu à leur condition. À cet égard, il s'agit moins d'imposer aux devoirs envers les parents des limites, sous la contrainte d'autres systèmes d'allégeance — ce qui correspond davantage à la configuration hécatonienne plus antagoniste — que d'aménager, au regard de circonstances particulières, la façon dont on les honore. Chez Hécaton,

25. VEILLARD, « Hiéroclès », p. 113 : « Le principe de transitivity causale donne lieu à une transitivity générationnelle : à l'effet, on transfère la reconnaissance et l'honneur qu'on doit à la cause ; on honore, de fait, la cause à travers son effet, ce qui peut nous amener à honorer l'effet plus que la cause, ici, à honorer les parents ».

26. Le devoir (καθήκον), l'action droite (κατόρθωμα) et le bienfait (χάρις) sont conceptuellement liés en contexte stoïcien, mais leur ordre d'exposition n'est pas homogène au sein de l'école. En droit, les deux premiers devraient être traités ensemble, le deuxième étant une espèce du premier (DL, VII, 109). La section consacrée aux bienfaits fait parfois l'objet d'un traitement séparé, Cléanthe est ainsi crédité d'un περὶ χαρίτων, en plus de son traité sur les devoirs (DL, VII, 175). Parfois, leur présentation donne lieu à trois traités distincts, c'est le cas chez Chrysippe (une seule source atteste cependant d'un περὶ χαρίτων, voir Philodème, *De pietate* 14 = SVF, II, 1081). Chrysippe (*De benef.*, I, 3, 8 et II, 33, 1) voit dans le bienfait un devoir « à deux faces » (VEILLARD, *Hécaton*, p. 205), décomposable en trois phases, « ce même devoir [...] consiste à donner, à recevoir, à rendre » (*De benef.*, I, 3, 8). L'existence d'un περὶ καθήκοντων rédigé par Hécaton est attestée (*De Off.*, III, 23, 89), et selon VEILLARD, *Hécaton*, p. 124-130, il y a de bonnes raisons de le créditer aussi d'un περὶ χαρίτων. Sénèque fait un usage assez libre des concepts d'*officium* et de *beneficium*, il peut les assimiler (*De benef.*, II, 32, 2, II, 33, 1, IV, 18, 1 et V, 1, 1 et 2), parfois faire du second une espèce du premier, ou encore distinguer, au sein des actions convenables (καθήκοντα), l'*officium* (en ce sens restreint, il dira plus spécifiquement les devoirs sociaux), le *beneficium* (le bienfait) et le *ministerium* (le service rendu par un inférieur, typiquement un esclave) (*De benef.*, III, 18, 1, voir VEILLARD, *Hécaton*, p. 129-130).

27. Voir les textes [T4b à 4d] et [T4f et h] de VEILLARD, « Hiéroclès », p. 126-129. Sur ce point, sa position contrevient à celle de Sénèque (*De benef.*, III, 36, 1-3), voir *supra*, n. 4.

28. Voir [T4q] dans VEILLARD, « Hiéroclès », p. 136.

même en situation critique, il ne convient pas forcément de négliger un parent. Le père hécatonien, traître à sa patrie, contraint en un sens son fils à faire passer ses devoirs envers sa cité avant la piété filiale. Mais ce à quoi ce dernier se résout, et selon Hécaton il le fera de bien mauvaise grâce, n'équivaut pas forcément à négliger son père, quand bien même sa dénonciation se résoudrait par la condamnation à mort de celui-ci.

III. DU MAINTIEN DE LA PIÉTÉ FILIALE EN CONTEXTE DE NÉGLIGENCE PATERNELLE

La piété filiale ne saurait exiger que l'autorité parentale se substitue à la loi de la raison. En revanche, et c'est ce sur quoi Épicète met l'accent, l'exercice de nos devoirs se fait indépendamment de toute réciprocité, l'action convenable ne dépendant que de nous. Avoir un mauvais père n'est pas une excuse pour être un mauvais fils !

Sauf à considérer que sa théorie contrevient à celle de l'école²⁹, on ne saurait créditer Épicète d'une position faisant passer la loi du père avant celle de la raison. Cette lecture se défend d'autant moins qu'à la question de savoir s'il peut y avoir conflit entre le bien et les liens de parenté, sa réponse est sans appel :

C'est pourquoi on préfère le bien à tout lien de parenté (Διὰ τοῦτο πάσης οἰκειότητος προκρίνεται τὸ ἀγαθόν) : j'ai affaire non à mon père, mais à mon bien. — Comme tu es dur ! — C'est là ma nature [...] Vais-je donc, moi, ne pas tenir compte de mon bien propre (τὸ ἐμὸν ἀγαθόν) pour que tu le possèdes ? Vais-je te le céder ? Et en échange de quoi ? — Je suis ton père. — Ce n'est pas un bien. [...] Mais si nous mettons le bien dans une *prohairesis* droite (ἐὰν δ' ἐν ὀρθῇ προαιρέσει θῶμεν), ce sera un bien que de conserver nos rapports naturels avec autrui (αὐτὸ <τὸ> τηρεῖν τὰς σχέσεις ἀγαθὸν γίνεται) ; on atteint en outre le bien en abandonnant certaines choses extérieures. — Ton père t'enlève ta fortune. — Mais il ne me fait aucun tort (*Diss.*, III, 3, 5-19, trad. É. Bréhier légèrement modifiée).

Le bien prévaut sur tout le reste, y compris nos proches, ramenés à leur statut de non-bien, d'indifférents. L'appel à ne pas confondre le propre et l'étranger (*Man.* 1) revient à donner systématiquement la priorité à la préservation de notre *prohairesis* à

29. Aucun devoir décrit depuis son contenu ne saurait contrevénir à l'énoncé du τέλος (*DL*, VII, 88), « vivre en accomplissant tous ses devoirs » (Archédèmos) revenant à « vivre selon la nature [...], en ne faisant dans nos actions rien de ce qu'a coutume d'interdire la Loi commune », à savoir « la Raison droite », elle-même identique à Zeus. Or, si, comme le soutient VEILLARD, « Hiéroclès », p. 140, la position d'Épicète revient à « effacer les lois de la raison pour ne faire prévaloir que ceux de la parenté », celle-ci n'est pas seulement radicale, elle est aussi en contradiction avec l'injonction à se rendre conforme à la nature qui vaut comme ultime norme. Il est vrai que l'intransigeance avec laquelle Épicète énonce ce devoir est sans égal au sein de l'école et qu'il n'est pas sans évoquer, ce qui ne veut pas dire qu'il s'y identifie, le 4^e commandement (« Père et mère tu honoreras... ») dont l'une des conséquences est de protéger les parents violents de toute critique quant aux comportements qu'ils ont envers leurs enfants. Point souligné par Annie LARIVÉE, « Sage vieillard et jeune associé. Réflexions sur la valeur du couple intergénérationnel à partir des *Lois* de Platon », *Cahiers des études anciennes*, 55 (2018), p. 165. Le contraste avec la position de Musonius demeure, il est vrai, saisissant. Selon Musonius, *Diatriba*, XVI, p. 84, 11-85, 3, « faire ce que veulent les parents (πράττει οὗτος ἃ βούλονται οἱ γονεῖς) » équivaut normativement à « faire ce qui est honnête et utile (πράττει τὰ προσήκοντα καὶ τὰ συμφέροντα) ». Un fils ne doit pas craindre de désobéir à un père qui n'ordonne pas ce qu'il convient de faire (προσέχει δρᾶν) ». Voir Valéry LAURAND, *Stoïcisme et lien social. Enquête autour de Musonius Rufus*, Paris, Classique Garnier, 2014, p. 377-378.

ce que nos proches pourraient, indûment, penser être leurs intérêts. L'éthique stoïcienne n'a rien de sacrificiel. Au contraire, notre bien ne se transfère pas à autrui et il importe plus que tout de le préserver. Une *προαίρεσις* droite permet cependant de « conserver nos rapports (*τηρεῖν τὰς σχέσεις*) », puisqu'identifié à la rectitude de la *προαίρεσις*, notre bien est inaliénable. On pourra alors céder à un père ou à un frère toutes nos possessions matérielles, l'ensemble de nos propriétés (*τὰ χρήματα*). Aucune de leur supposée exaction ne saurait entamer l'intégrité de ce qui nous est propre.

Si Épicète enjoint les fils négligés à prendre soin de leurs pères, c'est parce qu'agir ainsi dépend de nous et, ce faisant, nous définit. C'est bien là la teneur de l'entretien intitulé « Comment il est possible de découvrir nos devoirs en partant des mots » qui affirme que les honneurs sont dus à tous les pères, y compris aux pères négligents ou abusifs³⁰, ainsi que le caractère indiscutable de leur autorité : « C'est d'estimer que tout ce qui est à lui est à son père, de lui obéir en tout, de ne jamais le blâmer devant quelqu'un, de ne prononcer aucune parole, de ne faire aucun acte qui lui soit nuisible, de toujours s'écarter devant lui et lui céder en l'aidant de tout son pouvoir³¹ ». Cet entretien rappelle aussi le statut définitoire de la *προαίρεσις*, sa souveraineté absolue dont découle son inaliénabilité : « Examine qui tu es. Homme d'abord, c'est-à-dire un être qui n'a rien de supérieur à sa *prohairesis*, à laquelle tout le reste est assujéti, tandis qu'elle est elle-même affranchie et indépendante³². » La façon dont sont codifiés les rapports et les comportements idoines qui en résultent est, il vrai, particulièrement rigide et insiste sur l'asymétrie existant dans les relations sociales. Nos comportements se façonnent depuis nos relations « naturelles et acquises » (*Diss.*, II, 14, 8), dans le sens où nos engagements, naturels et sociaux, sont analytiquement déduits du nom du destinataire de nos divers devoirs (*Diss.*, II, 10)³³.

30. *Man.* 30 : « Il est ton père ? Il t'est prescrit d'en prendre soin, de lui céder en tout, de le supporter, s'il t'injurie ou te frappe » (trad. Hadot). Cette injonction trouve sa justification dans l'affirmation de la liberté de la raison humaine, et ce, contre toute contrainte, la disposition de la *προαίρεσις* ne pouvant être affectée par la violence physique. Un père peut bien s'en prendre à notre fortune, voire attenter à notre vie, il ne peut s'en prendre à notre *προαίρεσις* (*Diss.*, III, 18, 2-5). L'identification exclusive du mal au vice et du bien à la vertu revient à relativiser, voire à nier dans leur existence, les dommages subis par toute forme d'autorité abusive.

31. *Diss.*, II, 10, 7-8.

32. *Diss.*, II, 10, 1. L'énonciation, la découverte de nos différents devoirs se fait sous l'égide de notre rationalité qui nous vaut le statut de citoyen du monde et de partie maîtresse. Les différents *καθήκοντα* ensuite énoncés reproduisent implicitement le principe initial qui veut que comme partie consciente du gouvernement divin du monde, nous agissions, non pas comme un individu isolé, mais selon les intérêts bien compris de l'ensemble auquel nous appartenons.

33. Sur le concept de « découverte des devoirs », voir Stobée, *Eclog.*, II, 7, p. 62, 7-14 W ; *De off.*, I, 107 ; *Diss.*, II, 10. VEILLARD, « Hiéroclès », p. 115, évoque à ce sujet un schème « nominal » qu'on trouve chez Épicète, mais aussi chez Hiéroclès qui joue, de son côté, sur l'étymologie de *πατρίς*. Ailleurs, VEILLARD, *Hécaton*, p. 323, n. 3, ajoute qu'Épicète conçoit les rapports sociaux comme des catégories rigides, des étiquettes qui, bien que conventionnelles, s'avèrent très contraignantes. En ce sens, il est bien moins progressif qu'un Hécaton (p. 338). Là où Épicète a une conception des obligations qui découlent de relations séparées les unes des autres de façon très rigide, Hécaton (Sénèque, *De benef.*, III, 18, 1) et Hiéroclès (Stobée, *Eclog.*, IV, 25, 53) en proposent une version plus fluide, qui permet de passer d'une catégorie à l'autre. On peut ainsi être le bienfaiteur de celui envers qui on a des devoirs, son maître ou son père, par exemple. En ce sens, LAURAND, *Stoïcisme et lien social*, attire l'attention sur une phrase de Hiéroclès, non

L'angle spécifique depuis lequel Épicète interroge les limites éventuelles des devoirs envers les parents explique, en même temps qu'il nuance, l'apparente singularité de sa position : faut-il oui ou non continuer à faire ses devoirs envers qui ne remplit pas les siens ? La question n'est pas tant de savoir si l'on doit préférer son père à sa patrie, comme dans l'approche casuistique d'Hécaton, mais de déterminer si un fils a encore des καθήκοντα envers un père coupable de négligence et de maltraitance. Épicète refuse de faire relever ce qui nous est propre et dépend intégralement de nous, à savoir l'accomplissement de nos devoirs, de ce qui n'en dépend pas et nous est étranger, que les autres remplissent ou non les devoirs qu'ils ont envers nous. Un fils n'a pas à négliger un père lui-même négligent. Mieux, il n'a pas à reproduire sur son père les comportements de celui-ci. Les mauvais pères ne font pas forcément de mauvais fils³⁴. Concentrée, selon un mouvement qui n'a pas à être réducteur, sur l'exercice de notre προαίρεσις, notre responsabilité s'en trouve intensifiée. Le réaménagement de la tripartition (bien/mal/indifférent) en une division binaire et exclusive vient en effet accentuer notre souveraineté sur ce qui nous est propre (ἴδιον), tout en secondarisant la distinction préférable/non-préféré, celle-ci occupant le terrain de ce qui nous est étranger (ἀλλότριον). L'étranger commençant dès notre corps, (*Man.* 1), le propre (ἴδιον) d'Épicète n'est pas l'approprié (οἰκεῖον), du stoïcisme des origines. Il ne tient donc qu'à nous de faire nos devoirs, soit de conserver nos liens en interprétant correctement le rôle (πρόσωπον) assigné par le destin, dont la performance suppose la mise en œuvre de l'axiologie stoïcienne³⁵. Aucun rapport, même en apparence désavantageux ou abusif, ne doit être rompu (*Diss.*, III, 2, 4)³⁶. Si la relation doit être maintenue, c'est aussi parce que négliger ou maltraiter en retour qui nous abuse ne constituerait pas pour lui un véritable dommage. Au fils maltraité par

traduite par Long et Sedley dans le fragment 57G, qui invite « à subvertir les noms en appelant père, mère ou frère les voisins et les étrangers » (p. 377).

34. LAURAND, *Stoïcisme et lien social*, p. 379, n. 2 : « Il s'agit d'apprendre à être un fils, y compris contre son père, et donc de savoir supporter une paternité que l'on doit choisir, sans s'en inventer une autre » (*Diss.*, III, 21, 4-5). Voir aussi Gretchen REYDAMS-SCHILS, « Virtue, Marriage, and Parenthood in *Encheiridion* », dans Kevin CORRIGAN, John TURNER, *Platonisms : Ancient, Modern, and Postmodern*, Leiden, Boston, Brill, 2007, p. 109-125, qui montre, depuis une comparaison entre le *Manuel* et le commentaire de Simplicius, que le monisme stoïcien, contrairement au dualisme néo-platonicien, n'invite pas à substituer au père biologique un père « spirituel », un maître, à qui l'on transférerait l'autorité parentale (p. 119). Ailleurs, Gretchen REYDAMS-SCHILS, « Authority and Agency in Stoicism », *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 51 (2011), p. 296-322, particulièrement p. 317-318, montre que l'éducation philosophique d'Épicète vise ultimement le retour à la vie quotidienne et aux responsabilités ordinaires, où l'on se doit d'appliquer ce qu'on a appris. Épicète n'encourage pas l'attachement permanent des élèves auprès d'un maître au profit duquel on renierait sa famille d'origine.
35. Comme le souligne Sandrine ALEXANDRE, *Évaluation et contre-pouvoir. Portée éthique et politique du jugement de valeur dans le stoïcisme romain*, Grenoble, Jérôme Million (coll. « Horos »), 2014, p. 94-96, seul celui qui s'identifie à ce qui lui est propre est « l'ami, le fils, le père qu'il doit être » (*Diss.*, II, 22, 19-21). À l'inverse, celui qui identifie son intérêt à ce qui lui est étranger n'aura ni frère, ni père, ni patrie, ni dieu (*ibid.*, II, 22, 16). Voilà pourquoi notre liberté et notre tranquillité s'exercent dans le maintien de toutes les relations, y compris dans celles qui sont en apparence désavantageuses.
36. Hiéroclès dit en substance la même chose, quand il recommande de bien traiter ceux qui nous traitent mal. Il faut d'autant mieux traiter un frère moins bon que nous qu'un comportement bienveillant à son égard pourrait l'aider à s'améliorer (Stobée, *Eclog.*, IV, p. 661, 19-21). Voir David KONSTAN, « Sur la famille et l'économie domestique », *Philosophie Antique. L'éthique du stoïcien Hiéroclès*, hors-série (2016), p. 147-148.

son père, Épictète répond : « Il y a pour ton père une certaine fonction qu'il n'a pas accomplie, et il a perdu la qualité de père, d'homme affectueux et doux ; ne demande pas qu'il perde encore autre chose à cause de son action ; jamais en péchant sur un point, on ne subit de dommage sur un autre » (*Diss.* III, 18, 5). La méchanceté des autres ne nous atteint pas, mais elle atteindra le mauvais père. Penser en revanche que les méfaits d'autrui nous sont dommageables revient à se causer du tort à soi-même³⁷, puisqu'il y a alors confusion du propre et de l'étranger.

Poser des limites aux devoirs envers nos parents ne revient pas à autoriser circonstanciellement leur transgression. Dans des situations critiques, il arrive que nous fassions passer d'autres réseaux d'allégeance avant les honneurs que réclame la piété filiale. Le respect de leur autorité ne signifie pas qu'ils sont infaillibles. Mais aucune circonstance ne rend convenable leur négligence. À cet égard, l'insistance d'Épictète sur la nécessité de maintenir la relation et les devoirs qu'elle implique, même quand l'autre ne remplit pas ses engagements, dont découle l'injonction à respecter le père qui ne respecte pas sa fonction, est tout à fait conforme à l'esprit de l'école. L'injonction à honorer ses parents dont le niveau d'abstraction, sans être comparable à celui de l'action droite à laquelle on ne saurait donner un contenu, conserve une part d'indétermination qui permet d'y subsumer autre chose qu'une obéissance muette et passive. Les parents ont bien des devoirs envers leurs enfants, mais ils ne les honorent pas. L'asymétrie dans la relation n'exclut cependant pas une affection bien comprise³⁸. Hiéroclès distingue, d'ailleurs, ce qu'on doit à son père de ce qu'on doit à sa mère : « on devrait toujours aimer davantage sa mère mais honorer davantage son père » (Stobée, *Eclog.*, IV, p. 673, 11-15). L'amour dû à la mère relève du devoir aussi bien que les honneurs dus aux pères ; il reste que, dans nos relations avec nos parents, Hiéroclès ne recommande pas de traiter l'un comme l'autre, ni de fusionner leurs rôles respectifs³⁹.

37. *Man.* 30.

38. Certains auteurs, à l'image de Sénèque, tentent d'ailleurs de lui substituer une relation plus égalitaire qui relève du bienfait. Voir *supra*, n. 4.

39. KONSTAN, « Sur la famille et l'économie domestique », p. 153.

« C'EST LÀ QUE COMMENCE LA MORALITÉ »

REMARQUES SUR L'ORIGINE ET LA GÉNÉRATION DE L'OBLIGATION CHEZ CONDILLAC

Alberto Frigo

Dipartimento di Filosofia « P. Martinetti »
Università degli Studi di Milano, Italie

RÉSUMÉ : L'éthique de Condillac brille par son absence, ou du moins par l'espace limité qu'elle revêt dans ses textes, et cela malgré le fait que l'abbé reconnaît dans la connaissance des principes de la morale ce qui distingue l'intelligence humaine de l'animale. Malgré les maladresses et les silences, l'approche de Condillac révèle toutefois une démarche cohérente qui analyse la moralité comme un besoin de second degré et qui cherche à reconstituer l'origine et la génération du sentiment du devoir à partir d'une transformation du besoin lui-même.

ABSTRACT : Condillac's ethics occupies a limited space in his texts, despite the fact that the Abbé recognises that knowledge of the principles of morality is what distinguishes human intelligence from animal intelligence. Despite the awkwardnesses and silences, Condillac's approach nevertheless reveals a coherent approach that analyses morality as a second-degree need and seeks to propose an empirical genesis of the feeling of duty based on a transformation of the need itself.

I. QUESTION DÉCISIVE, QUESTION INDÉCIDÉE

Dans la réflexion de Condillac, l'interrogation sur la nature du devoir constitue en même temps une question *décisive* et une question *indécidée*. Une question *décisive*, car c'est bien à propos de l'élaboration de l'idée de devoir et du respect de la loi morale, que se joue la possibilité de fournir une genèse complète des connaissances humaines conduite conformément à un strict « protocole empiriste¹ ». Si le « dessein » du *Traité des sensations* (1754) était celui de montrer comment la statue devient « un animal capable de veiller à sa conservation », ou plus précisément, de faire voir « comment l'homme, n'ayant d'abord été qu'un animal sentant, devient un

1. Nous empruntons la formule à André CHARRAK, *Empirisme et métaphysique. L'« Essai sur l'origine des connaissances humaines » de Condillac*, Paris, Vrin, 2003, auquel nous renvoyons pour une analyse détaillée de l'approche de Condillac. Voir aussi, du même auteur, *Empirisme et théorie de la connaissance. Réflexion et fondement des sciences au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 2009.

animal réfléchissant, capable de veiller par lui-même à sa conservation² », il revient au *Traité des animaux* (1755) de rappeler la supériorité de l'homme sur les autres animaux, de sorte que « ces deux ouvrages s'éclaireront mutuellement³ ». Or, ce qui marque cette supériorité, et même ce qui suggère que, d'un certain point de vue, « notre âme n'est pas de la même nature que celle des bêtes⁴ », c'est précisément la « connaissance des principes de la morale », inséparable de celle de l'existence de Dieu et donnant accès à un domaine de passions *sui generis*, ignorées des animaux⁵. D'où la double conclusion du « système des facultés des animaux », dont Condillac assume la tension. D'une part, il faut affirmer l'unité des principes et des lois qui gouvernent le développement des facultés de tous les vivants intelligents, humains et non humains. Il s'agit d'un « système général qui enveloppe tous les êtres animés », un « système, où toutes les facultés naissent d'une même origine, la sensation ; où elles s'engendrent par un même principe, le besoin ; où elles s'exercent par un même moyen, la liaison des idées⁶ ». D'autre part, il faut pointer, à rebours, la discontinuité qui articule ce système unique. Ce qui revient à montrer « comment d'un seul désir, celui d'écarter la douleur, naissent les passions dans tous les êtres capables de sentiment, comment des mouvements qui nous sont communs avec les bêtes, et qui ne paraissent chez elles que l'effet d'un instinct aveugle, se transforment chez nous en vices ou en vertus ; et comment la supériorité que nous avons par l'intelligence, nous rend supérieurs par le côté des passions⁷ ».

Question *décisive* donc que celle de l'élaboration de l'idée (et du sentiment) du devoir, à partir de la connaissance des principes de la morale, car elle *décide* justement de l'humanité de l'homme dans le cadre d'une approche continuiste du système des facultés⁸.

-
2. *Traité des sensations*, dans CONDILLAC, *Traité des sensations. Traité des animaux*, Paris, Fayard, 1984 (dorénavant abrégé TS, suivi de l'indication du livre, du chapitre et de la page), « Dessein de cet ouvrage », et « Précis de la quatrième partie », p. 11 ; 304.
 3. *Traité des animaux*, dans CONDILLAC, *Traité des sensations. Traité des animaux* (dorénavant abrégé TA, suivi de l'indication de la partie, du chapitre et de la page), « Préface », p. 312.
 4. TA, II, § 7, p. 398 ; cf. TS, « Dessein de cet ouvrage », p. 12, n. 1.
 5. Les trois questions font l'objet respectivement des chapitres 6, 7 et 8 de la seconde partie de l'ouvrage. Sur cette section de l'ouvrage, voir la présentation nuancée de François DAGOGNET, *L'animal selon Condillac*, Paris, Vrin, 1987, 2004, p. 131-146 ; et l'excellent résumé commenté qu'en propose Michel MALHERBE dans l'introduction à son édition du *Traité* (Paris, Vrin, 2004, p. 82-101). Plus en général, concernant le débat sur l'animalité chez les penseurs des Lumières, voir la synthèse de Jean-Luc GUICHET, *Rousseau, l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, Paris, Cerf, 2006. Pour une synthèse récente, voir R. Christopher COSKI, « Condillac : Language, Thought, and Morality in the Man and Animal Debate », *French Forum*, 28, 1 (2003), p. 57-75 ; et Anik WALDOW, « Condillac on Being Human : Language and Reflection Reconsidered », *European Journal of Philosophy*, 29, 2 (2021), p. 504-519.
 6. TA, II, « Conclusion », p. 420.
 7. TA, II, § 8, p. 403-404.
 8. Voir sur ce point les travaux classiques de Jean SGARD, dir., *Condillac et les problèmes du langage*, Genève, Paris, Slatkine, 1982 ; Nicolas ROUSSEAU, *Connaissance et langage chez Condillac*, Genève, Droz, 1986 ; et Sylvain AUROUX, *La sémiotique des encyclopédistes*, Paris, Payot, 1979. Voir aussi les dossiers proposés plus récemment par Aliénor BERTRAND, dir., *Condillac : L'origine du langage*, Paris, PUF, 2002 ; et ID., dir., *Condillac, philosophe du langage ?*, Lyon, ENS Éditions, 2016 (et en particulier sa contribution « Deux définitions du langage d'action, ou deux théories de l'esprit ? ») et le cahier monogra-

Mais aussi une question *indécidée*. Par le biais de son analyse des systèmes des facultés humaines et animales, Condillac retrouve en effet un enjeu majeur de la pensée des Lumières, celui de l'articulation du *moral* et du *physique*⁹. Une articulation que des approches matérialistes et déterministes de l'éthique, combinées avec l'identification stricte entre *bonheur* et *plaisir*, prétendaient pouvoir dégager de manière définitive — des approches auxquelles, comme on le sait, Condillac rechigne à souscrire¹⁰. Or, face à cet enjeu majeur du débat contemporain, Condillac reste singulièrement discret (comme il le reste aussi, par ailleurs, concernant le soubassement physiologique de ses analyses du développement des facultés de l'esprit¹¹). Force est de constater en effet que Condillac réserve à l'éthique un rôle assez marginal dans sa vaste production, et surtout qu'il ne lui accorde jamais une analyse thématique. D'où, aussi, le silence des commentateurs qui, le plus souvent, se bornent à pointer l'indécision de l'abbé, ou, parfois, s'évertuent à reconstituer sa doctrine éthique tout en en reconnaissant le caractère pointilliste sinon même disparate. Ce statut problématique de l'éthique chez Condillac a été souligné avec netteté par Gianni Paganini dans un article magistral, auquel nous ne pouvons que renvoyer, et dont il convient de résumer ici brièvement les conclusions avant de proposer quelques remarques complémentaires sur l'origine et la génération de l'obligation chez Condillac¹².

phique de « Les études philosophiques », 128, 1 (2019), consacré à « Condillac après l'*Essai sur les connaissances humaines* », qui insistent sur l'évolution des positions de Condillac.

9. Voir sur cette question la mise au point récente de Marco MENIN, *Il libro mai scritto. La morale sensitiva di Rousseau*, Bologne, il Mulino, 2013.
10. Pour une présentation efficace, même si parfois excessivement « dramatique » de la question, on se reportera aux synthèses classiques de Lester G. CROCKER, *An Age of Crisis. Man and World in Eighteenth Century French Thought*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1959 ; et ID., *Nature and Culture. Ethical Thought in the French Enlightenment*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1963. Pour une mise au point plus équilibrée, voir James A. HARRIS, « Liberty, Necessity, and Moral Responsibility », dans Aaron GARRETT, dir., *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy*, Londres, Routledge, 2014, p. 320-337. Pour la position de Condillac, voir Sylvain AUROUX, « Condillac, inventeur d'un nouveau matérialisme », *Dix-Huitième Siècle*, 24 (1992), p. 153-163 ; et Francine MARKOVITS PESSEL, *La statue de Condillac : Les cinq sens en quête de moi*, Paris, Hermann, 2018.
11. Pour un exemple de cette indécision, nous nous permettons de renvoyer à notre étude, A. FRIGO, « Le même nous. Identité et réminiscence chez Condillac », *Les Études philosophiques*, 142, 3 (2022), p. 131-157.
12. Gianni PAGANINI, « Un'etica per i lumi. Condillac dalla psicologia alla morale », *Rivista di storia della filosofia*, 47, 4 (1992), p. 647-688. Dans les premières pages de l'article, l'auteur propose une mise au point bibliographique exhaustive sur la question de l'éthique chez les interprètes majeurs de Condillac (Le Roy, Dal Pra, Salvucci, Guerri, Knight, Solinas, Nuzzo, Mauzi, etc.), à laquelle nous renvoyons pour plus de détails. On ajoutera notamment, parmi les publications plus récentes, le volume de Rita FANARI, *Condillac. Ontologia ed empirismo*, Rome, Aracne, 2009. Arnaud ORAIN est revenu récemment et de manière thématique sur la question dans son étude : « The Moral Theory of Condillac : A Path toward Utilitarianism », *Revue de philosophie économique*, 13, 2 (2012), p. 93-117 (malheureusement, l'auteur semble ignorer le travail de Paganini). Les pages qui suivent doivent beaucoup à cet article et plus encore à celui cité de G. Paganini, dont elles ne se veulent qu'un prolongement et un approfondissement. Malheureusement nous n'avons pas pu consulter la thèse d'Aliénor BERTRAND (*Logique naturelle et principe de l'action humaine dans l'œuvre de Condillac*, Paris X-Nanterre, 1998) dont Orain résume toutefois les positions concernant la morale de Condillac et nous n'avons pris connaissance de l'article de Marion GOUGET, « La connaissance des lois naturelles de la morale chez Condillac : le paradoxe de lois divines acquises », dans Iris DOUZANT, Louis ROUQUAYROL, Mélanie ZAPPULLA, dir., *Le progrès des connaissances et la conduite de la vie (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2024, p. 223-234 qu'après avoir rédigé cette contribution. Précisons enfin que, par manque d'espace, dans notre analyse nous laisserons de côté la reconstitution des

II. GENÈSE DE LA MORALITÉ

a) L'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) privilégie une analyse strictement linguistique de l'éthique, en soulignant le caractère artificiel des idées qui l'articulent et en pointant l'obscurité et la confusion dans laquelle s'engouffre le plus souvent le discours moral faute d'une analyse véritable et complète de nos idées complexes. Une refondation de la morale s'impose, dès lors, à l'instar de celle plus générale de la métaphysique¹³, et elle passe par un usage réglé des signes, c'est-à-dire des mots, fondé sur une détermination rigoureuse du contenu des idées. Ainsi, précise Condillac, pour réformer la morale,

il n'est pas nécessaire de s'assurer, par exemple, que les mêmes châtiments produisent dans tous les hommes les mêmes sentiments de douleur, et que les mêmes récompenses soient suivies des mêmes sentiments de plaisir. Quelle que soit la variété avec laquelle les causes du plaisir et de la douleur affectent les hommes de différent tempérament, il suffit que le sens de ces mots, *plaisir*, *douleur*, soit si bien arrêté, que personne ne puisse s'y méprendre¹⁴.

b) L'exigence méthodique formulée par l'*Essai* se double, dans le *Traité des sensations* (1754) de ce qu'on a pu décrire comme un « hédonisme empirique¹⁵ », qui fonde l'analyse de l'essor des opérations de l'esprit humain sur le caractère toujours affectivement connoté de nos sensations, en tant qu'agréables ou douloureuses, et sur la dynamique qui en découle à partir de l'action de la mémoire, qui engendre le besoin et suscite le désir, dont les passions ne sont que des formes d'intensification ultérieure. Dans le cadre de la fiction de la statue, c'est-à-dire d'un « homme isolé » et considéré en deçà de toute interaction langagière, « les mots *bonté* et *beauté*, expriment les qualités par où les choses contribuent à nos plaisirs. Par conséquent, tout être sensible a des idées d'une bonté et d'une beauté relatives à lui. En effet on appelle *bon*, tout ce qui plaît à l'odorat ou au goût ; et on appelle *beau*, tout ce qui plaît à la vue, à l'ouïe ou au toucher ». Mais l'histoire, toujours idiosyncrasique, des besoins et des désirs rend aussi « le bon et le beau [...] relatifs aux passions et à l'esprit. Ce qui flatte les passions est bon ; ce que l'esprit goûte est beau ». Bref, les jugements de valeur et les idées qui les étayent « sont relatifs au caractère de celui qui en juge, et à la manière dont il est organisé¹⁶ ».

c) Cette analyse du dynamisme psychique fondée sur la polarisation du plaisir et de la douleur et sur l'inquiétude qui en dérive reste nécessairement descriptive, n'admettant qu'un seul « devoir », celui de suivre nécessairement ce que le besoin impose ; un besoin éventuellement réfléchi et rendu plus éclairé et clairvoyant par la prise en compte des difficultés circonstanciées que soulèverait sa satisfaction immé-

sources des positions de Condillac, et notamment son débat avec la morale de Locke ou avec les thèses de Diderot et d'autres de ses proches contemporains. Nous y reviendrons ailleurs.

13. Voir Jacques DERRIDA, *L'Archéologie du frivole*, Paris, Galilée, 1990.

14. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, éd. J.-C. PARIENTE, M. PÉCHARMAN, Paris, Vrin, 2014, II^e partie, II, § 17, p. 308.

15. G. PAGANINI, « Un'etica per i lumi », p. 657-664.

16. TS, IV, § 3, p. 237-238.

diate (nous y reviendrons). Condillac sent pourtant la nécessité d'une approche différente, que le *Traité des animaux* explicite et que suggère déjà une note du *Traité des sensations* ajoutée aux remarques sur le caractère toujours subjectif des appréciations concernant le bien et le beau :

Il ne faut pas perdre de vue le titre de ce chapitre [sc. « Des jugements qu'un homme abandonné à lui-même peut porter de la bonté et de la beauté des choses »]. Nous considérons un homme qui vit seul, et nous ne cherchons pas quelle est la bonté et la beauté des choses, nous cherchons seulement les jugements qu'il en peut porter. Tout ce qu'il jugera bon, ne sera pas moralement bon ; comme tout ce qu'il jugera beau, ne sera pas réellement beau¹⁷.

L'homme accède à la dimension déontologique et universalisable d'un devoir qui n'est plus l'autre nom de la nécessité du besoin, seulement lorsqu'il intègre la vie avec autrui qui permet (et que permet) l'usage du langage parlé. C'est pourquoi, comme nous l'avons rappelé plus haut, Condillac consacre un chapitre du *Traité des animaux* à l'explication de « Comment l'homme acquiert la connaissance des principes de la morale ». Et l'abbé de proposer une véritable genèse de la moralité qui mérite d'être analysée en détail :

L'expérience ne permet pas aux hommes d'ignorer combien ils se nuiraient, si chacun, voulant s'occuper de son bonheur aux dépens de celui des autres, pensait que toute action est suffisamment bonne, dès qu'elle procure un bien physique à celui qui agit. Plus ils réfléchissent sur leurs besoins, sur leurs plaisirs, sur leurs peines, et sur toutes les circonstances par où ils passent, plus ils sentent combien il leur est nécessaire de se donner des secours mutuels. Ils s'engagent donc réciproquement ; ils conviennent de ce qui sera permis ou défendu, et leurs conventions sont autant de lois auxquelles les actions doivent être subordonnées ; c'est là que commence la moralité¹⁸.

Dès que l'homme n'est plus seul, et qu'on le saisit, non plus dans une condition d'isolement méthodique, mais déjà inscrit dans un tissu de relations¹⁹, l'identification du bien avec le plaisir subjectif (le « bien physique » relatif « à celui qui agit ») se révèle fausse, car impraticable. La nécessité de coordonner les besoins et les désirs réciproques s'affirme comme une évidence empirique²⁰, qui débouche sur des règles de prudence (voire même, positivement, sur des « devoirs d'humanité²¹ »), qui, pour être

17. *Ibid.*, n. 1.

18. TA, II, § 7, p. 395.

19. Ailleurs, en proposant des « conjectures sur les peuples sauvages », Condillac précisera les circonstances et les figures originaires de ces relations dans leur « progrès » (famille, troupe, société fondée sur une convention) : voir *Cours d'études*, « Histoire ancienne », I, § 6, dans CONDILLAC, *Œuvres philosophiques*, éd. par G. Le Roy, « Corpus général des philosophes français », Paris, PUF, 3 vol., III, p. 17a. Pour une analyse détaillée de ces pages voir M. GOUGET, « La connaissance des lois naturelles de la morale chez Condillac ».

20. On peut se demander si cette expérience qui suscite la réflexion relève du sentiment de la pitié. F. DAGOINET insiste à juste titre (*L'animal selon Condillac*, p. 127-138) sur le sentiment que l'homme a de sa propre « faiblesse statutaire », dont témoignent par ailleurs ses premiers actes langagiers, et qui se prolonge dans la commisération et impose l'entraide.

21. Cf. A. ORAIN, « The Moral Theory of Condillac », p. 102, qui insiste sur la reprise par Condillac des thèses de Pufendorf sur l'état de nature. Voir aussi sur le rapport de Condillac avec Pufendorf, H. AARSLEFF, « Pufendorf and Condillac on Law and Language », *Journal of the Philosophy of History*, 5, 3 (2011), p. 308-321.

artificielles, ne sont pas moins issues d'une genèse naturelle et d'une simple analyse de leurs circonstances de production. Autrement dit, on ne peut vivre ensemble en subordonnant ses actions uniquement à l'obligation qu'impose la pression des besoins subjectifs. L'évidence de l'expérience de l'incompatibilité se double d'une « réflexion » qui, en thématissant la nature des plaisirs et des peines outre que leur rapport avec les circonstances qui les rendent possibles (et notamment les actions d'autrui) impose le « sentiment » de la nécessité des secours mutuels. Les besoins ne s'harmonisent pas naturellement ; ils doivent être soumis à des lois qui indiquent *comment* ils peuvent être réalisés sans tourner au détriment de ceux d'autrui, mais au contraire, en en rendant plus aisée et universalisable la satisfaction et donc l'assurant, en principe, à tous les membres de la communauté.

Il conviendrait sans doute d'inscrire cette séquence du *Traité des animaux* à l'intérieur de la réflexion que Condillac conduit sur le langage naturel, le langage d'action et le rapport qu'ils entretiennent avec l'essor du langage artificiel. Plus en détail, il conviendrait de se demander si l'« expérience » de l'impossible harmonisation spontanée des besoins et le « sentiment » de la nécessité du secours mutuel dont Condillac fait état dans le passage que nous étudions *s'expriment* à travers le langage (d'action ou même articulé) ou s'ils sont plutôt *rendus possibles* par l'échange langagier. La question n'a rien d'anodin, car, d'une part, la doctrine condillacienne du langage d'action connaît une évolution assez nette, qui trouve son accomplissement dans les pages de la *Grammaire* et de la *Logique*, mais qui se met discrètement en place dès le *Traité des animaux*²². D'autre part, et surtout, les formulations de Condillac à propos du rapport entre langage et coordination des besoins apparaissent assez nuancées : « Si vous avez appris à parler français, ce n'est pas que vous en eussiez formé le dessein, c'est que vous vous êtes trouvé dans des circonstances qui vous l'ont fait apprendre. Vous avez senti le besoin de communiquer vos idées, et de connaître celles des autres, *parce que vous avez senti combien il vous était nécessaire de vous procurer les secours des personnes qui vous entouraient*²³ » ; « La nature vous a guidé dans les analyses que vous avez faites tout seul ; vous avez démêlé quelques qualités dans les objets, parce que vous aviez besoin de les remarquer ; vous avez démêlé quelques opérations dans votre âme, parce que vous aviez besoin de faire connaître vos craintes et vos désirs. *Vous avez, à la vérité, trouvé des secours dans les person-*

22. Pour une analyse de cette évolution, voir Martine PÉCHARMAN, « Signification et langage dans l'*Essai* de Condillac », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Janvier-Mars, 1 (1999), p. 81-103 ; Aliénor BERTRAND, « Deux définitions du langage d'action, ou deux théories de l'esprit ? », dans ID., dir., *Condillac, philosophe du langage ?*, p. 73-89 ; et ID., « Le langage naturel, condition logique de l'institution des langues », dans ID., *Condillac. L'origine du langage*, p. 113-144. L'enjeu majeur de cette évolution est exprimé par Condillac en ouverture de la *Grammaire*, I, § 1 (CONDILLAC, *Œuvres philosophiques*, I, p. 428b : « Ce langage [le langage d'action] est naturel à tous les individus d'une même espèce, cependant tous ont besoin de l'apprendre » — voir en particulier p. 430b-431a pour une genèse de comment « le langage d'action commence aussi à devenir un langage artificiel ») et dans le passage parallèle de la *Logique*, II, § 1 (CONDILLAC, *Œuvres philosophiques*, II, p. 396b : « Il fallait que les éléments d'un langage quelconque, préparés d'avance, précédassent nos idées ; parce que, sans des signes de quelque espèce, il nous serait impossible d'analyser nos pensées, pour nous rendre compte de ce que nous pensons, c'est-à-dire pour le voir d'une manière distincte »).

23. *Grammaire*, I, § 2, dans CONDILLAC, *Œuvres philosophiques*, I, p. 433a, nous soulignons.

nes qui vous approchaient ; vous n'avez eu qu'à faire attention aux circonstances où elles prononçaient certains mots, pour apprendre à nommer les idées que vous vous faisiez²⁴ » ; « Les hommes n'avaient donc qu'à remarquer ces accents pour démêler les sentiments qu'ils éprouvaient, et pour distinguer, dans ces sentiments, jusqu'à des nuances. Dans la nécessité de se demander et de se donner des secours, ils firent une étude de ce langage ; ils apprirent donc à s'en servir avec plus d'art²⁵ » ; ou encore : « Ils ont besoin de se donner des secours ; donc chacun d'eux a besoin de se faire entendre, et par conséquent de s'entendre lui-même²⁶ ». Si le besoin de communiquer, en exprimant ses besoins, et même le besoin de se donner réciproquement secours poussent les hommes à reconnaître dans le langage d'action une « méthode analytique » et donc à assumer le « projet de communiquer leurs pensées », on peut supposer que c'est la maîtrise de ce même langage (et du langage articulé qui le prolonge) qui permet aux hommes de « réfléchir » « sur leurs besoins, sur leurs plaisirs, sur leurs peines, et sur toutes les circonstances par où ils passent » et de « sentir » qu'il est impossible de « s'occuper de son bonheur aux dépens de celui des autres ». Il reste toutefois difficile d'articuler exactement ces deux chronologies.

Revenons alors à notre passage du *Traité des animaux*. Or, continue Condillac :

Dans ces conventions²⁷, les hommes ne croiraient voir que leur ouvrage, s'ils n'étaient pas capables de s'élever jusqu'à la divinité : mais ils reconnaissent bientôt leur législateur dans cet être suprême qui, disposant de tout, est le seul dispensateur des biens et des maux. Si c'est par lui qu'ils existent et qu'ils se conservent, ils voient que c'est à lui qu'ils obéissent, lorsqu'ils se donnent des lois. Ils les trouvent, pour ainsi dire, écrites dans leur nature. En effet, il nous forme pour la société, il nous donne toutes les facultés nécessaires pour découvrir les devoirs du citoyen. Il veut donc que nous remplissions ces devoirs : certainement il ne pouvait pas manifester sa volonté d'une manière plus sensible. Les lois, que la raison nous prescrit, sont donc des lois que Dieu nous impose lui-même ; et c'est ici que s'achève la moralité des actions²⁸.

Les règles de prudence, qui font la moralité, s'avèrent donc des lois naturelles et divines, car issues de l'usage des facultés naturelles que Dieu nous assigne lorsqu'il nous forme en tant que « nés pour la société²⁹ ». On s'interdira toutefois de confondre

24. *Grammaire*, I, § 6, dans CONDILLAC, *Œuvres philosophiques*, I, p. 442b, nous soulignons.

25. *Grammaire*, I, § 8, dans CONDILLAC, *Œuvres philosophiques*, I, p. 444b, nous soulignons.

26. *Logique*, II, § 2, dans CONDILLAC, *Œuvres philosophiques*, I, p. 397a.

27. Condillac fait un usage singulièrement sous-déterminé de cette notion, sans en préciser le statut exact. Il suit sans doute « *L'Origine des Lois* de M. Goguet » (CONDILLAC, *Œuvres philosophiques*, I, p. 419a ; c'est-à-dire *De l'origine des lois, des arts et des sciences et de leurs progrès chez les anciens peuples* d'Antoine-Yves GOGUET et Alexandre-Conrad FUGÈRE, Paris, Knapen, 1758) : « La réunion des familles, quelle qu'en soit la cause, n'a pu voir lieu que par un accord de volonté sur certains objets. Dès qu'on envisage la société comme l'effet d'un accord unanime, elle suppose nécessairement des conventions. Ces conventions n'ont pu se faire sans y mettre certaines conditions : ce sont ces conditions qu'on doit regarder comme les premières lois par lesquelles les sociétés se sont gouvernées. Elles sont aussi l'origine de tous les règlements politiques qu'on a établis successivement. Il n'a pas été nécessaire que ni les premières conventions ni les conditions qui leur servaient de fondement fussent expresses. Il a suffi, à bien des égards, qu'elles aient été tacites. Telle aura été, par exemple, la règle de ne se point nuire les uns aux autres, d'être fidèle à ses engagements [...] » (p. 7).

28. TA, II, § 7, p. 395.

29. Voir l'entrée « naturel » du *Dictionnaire des synonymes* et le commentaire qu'en propose M. GOUGET, « La connaissance des lois naturelles de la morale chez Condillac », p. 229-230.

ratio essendi et *ratio cognoscendi* : les lois sont découvertes au fil d'une réflexion sur l'expérience de l'articulation des besoins réciproques. Leur fondement divin n'est saisi qu'après coup — d'où la possibilité d'un décalage entre l'essor de moralité et celui du culte de la divinité. « Il ne faut pas confondre les moyens que nous avons pour découvrir cette loi, avec le principe qui en fait toute la force » : « Il y a [...] une loi naturelle, c'est-à-dire, une loi qui a son fondement dans la volonté de Dieu, et que nous découvrons par le seul usage de nos facultés³⁰ ».

d) L'articulation du besoin, dans son ancrage physico-physiologique, et de la morale, dans sa dimension déontique, apparaît donc complète. Dans le *Cours d'études*, Condillac écrit à ce titre, en reprenant la démonstration du *Traité des animaux*, que « comme notre constitution physique est le principe de nos besoins, elle est aussi le fondement du contrat social » et « si nous remontons ensuite au premier principe de toutes choses, nous découvrons encore qu'il nous ordonne lui-même les devoirs que la société exige, puisqu'il est l'auteur de notre constitution, et que c'est lui qui nous a donné nos besoins et nos facultés³¹ ». De surcroît, comme on le rappelait en ouverture, Condillac consacre la suite du *Traité des animaux* aux passions « morales », qui découlent, du moins en première et principale instance, du fait que, à la différence des animaux, « nous sommes capables de connaître nos devoirs et de remonter jusqu'aux principes de la loi naturelle ». De là « naissent pour nous des plaisirs et des peines dont les bêtes ne sauraient se former d'idées : car les inclinations vertueuses sont une source de sentiments agréables, et les inclinations vicieuses sont une source de sentiments désagréables³² ». Nous reviendrons plus loin sur cette *hédonisation de la justice* qui permet à l'abbé de poser une nouvelle identité, non plus entre *ce qui plaît* et *ce qui est bon*, mais entre « le bon et l'honnête, entre le bonheur et la vertu³³ ». Qu'il nous suffise de souligner ici que le balancement entre plaisirs et peines (réels ou d'imagination), et la dynamique du besoin, du désir, ou du malaise et de l'inquiétude qui en résultent, gouverne aussi le processus de correction des habitudes qui nous écartent de « notre intérêt bien entendu » :

Qu'on réfléchisse alors sur le dégoût qui suit le crime, pour produire le repentir qui fait notre tourment, et sur le sentiment paisible et voluptueux, qui accompagne toute action honnête ; qu'on se peigne vivement la considération de l'homme vertueux, la honte de l'homme vicieux ; qu'on se représente les récompenses et les châtimens qui leur sont destinés dans cette vie et dans l'autre. Si le plus léger malaise a pu faire naître nos premiers desirs, et former nos premières habitudes, combien des motifs aussi puissants ne seront-ils pas propres à corriger nos vices³⁴ ?

30. TA, II, § 7, p. 396. Faut-il distinguer « cette [...] loi naturelle » des « lois, que la raison nous prescrit » ? Rien dans le texte que nous étudions ne semble l'imposer (« Les lois, que la raison nous prescrit, sont donc des lois que Dieu nous impose lui-même ; et c'est ici que s'achève la moralité des actions. Il y a donc une loi naturelle »).

31. *Cours d'études*, « Histoire moderne », VIII, § 7, dans CONDILLAC, *Œuvres philosophiques*, II, p. 150b-151a.

32. TA, II, § 8, p. 401.

33. TA, II, § 8, p. 403.

34. TA, II, § 9, p. 412.

Comme on le voit, tout en étant sans doute moins décidée que celle de certains de ses contemporains, la réflexion éthique de Condillac s'avère donc une

synthèse audacieuse, mais féconde entre des instances qui ne se superposent pas parfaitement. D'une part, Condillac sauve l'éthique d'un normativisme stérile et abstrait, en la replaçant au sein d'une perspective génétique et psychologique de la croissance des facultés. De l'autre, il assigne à la progression [des facultés] une connotation morale très nette, en faisant dépendre de la réflexion et de la liberté le signe, positif ou négatif, de cette progression³⁵.

III. LE PRINCIPE DE LA MORALE

Peut-on aller plus loin et pointer une cohérence encore plus radicale dans l'approche condillacienne de la morale ? Oui, sans doute, et pour ce faire il convient de reprendre quelques-uns des enjeux évoqués jusqu'ici. Soit donc, d'abord, le rôle assigné à Dieu dans l'essor de la moralité. Comme l'écrit Gianni Paganini, dans les pages que nous avons analysées du *Traité des animaux*, Condillac reprend « l'idée d'un législateur divin, en tant que fondement de l'obligation ». Et le commentateur de préciser que :

[...] malgré l'apparence contraire, cette thèse n'est pas en contradiction avec l'ouverture du chapitre : il s'agit de deux points de vue différents sur le même objet. En effet, si la connaissance des lois dépend de l'expérience, du développement de nos facultés, et que la première ratification d'un pacte est rendue possible uniquement par l'accord réciproque, le caractère d'obligation reconnu au précepte dépend au contraire du commandement divin : pas de loi sans un législateur. Le fait ne crée pas le droit, le fait de reconnaître ce qui est utile par la prudence et l'institution du pacte n'assurent pas à eux seuls la force contraignante de l'obligation³⁶.

En assignant à Dieu la fonction d'un principe d'obligation, Paganini parvient ainsi à minimiser le contraste entre les exigences d'une analyse conduite selon un protocole empiriste et des affirmations (la « loi naturelle » était en Dieu « avant qu'il créât l'homme : c'est elle qu'il a consultée lorsqu'il nous a formés, et c'est à elle qu'il a

35. G. PAGANINI, « Un'etica per i lumi », p. 688, nous traduisons.

36. *Ibid.*, p. 676. Paganini cite et reprend ici le commentaire de F. DAGOGNET, *L'animal selon Condillac*, p. 138-139 : « Condillac fonde cette "indispensable coopération" sur Dieu le Législateur qui a lui-même fixé la table générale des biens et des maux. [...] Si l'expérience seule légitimait la loi fondamentale de la société et de la morale qui la sous-tend, on courrait un grave péril. Le fait ne crée pas le droit. Il faut donc trouver à ce principe une justification moins douteuse (Dieu devient alors la source d'où il émane), ce qui signifie qu'il appartient à notre nature, en est inséparable. » Cf. aussi M. MALHERBE dans son introduction au *Traité* (p. 86) : « Pour respecter une loi sociale, il suffit le plus souvent d'y trouver son avantage et de se sentir solidaire de ses semblables ; en revanche, la loi morale oblige. Il faut donc un principe qui change la loi sociale en loi morale. Ce principe, Condillac va le chercher assez traditionnellement dans l'autorité divine. La loi morale oblige parce qu'elle est le commandement du Créateur. » A. ORAIN quant à lui reconnaît dans ce recours à l'institution divine la marque d'un mouvement de Condillac « a step further toward future utilitarianism » : « despite his own declarations on a natural law "which has its foundation in God's will", Condillac secularizes morality by adding immediately that we discover this law "through the sole use of our faculties" [...]. Indeed, the philosopher clearly rejects any religious arguments, as his genesis of morality and, as a result, that of moral behavior per se can do without any mention of the Divinity. As A. Bertrand pointed out, for Condillac "it is not the idea of God that induces us to believe in the naturality of morality, it is the existence of moral laws which leads to the idea of God". »

voulu nous assujettir³⁷ ») qu'on pourrait rejeter comme *métaphysiques*, c'est-à-dire (tout au contraire du sens que Condillac assigne à cet adjectif) comme injustifiables, car dépassant les limites de la constitution génétique prônée par l'abbé.

Le texte de Condillac apparaît toutefois beaucoup plus nuancé, sinon plus problématique. Relisons l'attaque du chapitre consacré à la connaissance des principes de la morale. Condillac articule son analyse autour de deux pôles : d'une part, ce par quoi la moralité « commence », de l'autre, ce par quoi elle s'« achève ». C'est la nécessité d'une connaissance d'expérience qui *commence* (« L'expérience ne permet pas aux hommes d'ignorer... »), c'est-à-dire, qui fait entrer dans la moralité : une ignorance impossible³⁸ de notre faiblesse individuelle et l'évidence infaillible de l'utilité de la limitation de la recherche personnelle des biens physiques. Cette connaissance d'expérience se prolonge dans une réflexion (« Plus ils réfléchissent sur leurs besoins... »), entendons, dans une comparaison des peines et des plaisirs qui dérivent des différentes manières d'agir. Et c'est cette réflexion qui précise les modalités de ces nécessaires « secours mutuels » et débouche, finalement, sur la décision de se lier par un pacte (« Ils s'engagent donc réciproquement... »), c'est-à-dire de se subordonner à des lois qui ratifient les maximes d'action. C'est ainsi que la moralité *commence*, c'est-à-dire que l'homme en acquiert la *connaissance*. Or, précise Condillac, seule la prise en compte de son origine divine *achève* la moralité. Et cela revient à *reconnaître* (« ils *reconnaissent* bientôt leur législateur dans cet être suprême... ») dans la moralité désormais *connue*, une loi naturelle, c'est-à-dire une loi « écrite » par un Dieu créateur dans une nature créée qui est capable de certains actes de pensée (sensation, réflexion, volonté, usage des signes langagiers pour s'engager dans un pacte) et qui se trouve dans une condition de faiblesse qui les situe d'emblée « dans la nécessité de se demander et de se donner des secours ». Rien ne change dans les faits, il s'agit seulement de « voir », dans une obligation déjà en acte, un acte d'obéissance à celui qui l'a rendue possible et même inévitable (« Dans ces conventions, les hommes ne croiraient *voir* que leur ouvrage... Si c'est par lui qu'ils existent et qu'ils se conservent, ils *voient* que c'est à lui qu'ils obéissent, lorsqu'ils se donnent des lois »). La stipulation des « conventions » entre les hommes « manifeste » d'une « manière sensible » la volonté de Dieu de nous former pour la société. C'est à ce titre que la loi est *naturelle*, car issue de l'usage naturel de nos capacités cognitives, en dehors de toute révélation, mais aussi de toute connaissance innée : Dieu « nous forme pour la société, il nous donne toutes les facultés nécessaires pour découvrir les devoirs du citoyen³⁹ ». Prendre conscience de cette origine de la moralité signifie, explique l'abbé ailleurs, concevoir une « idée complète du juste et de l'injuste ». Entendons : il s'agit de voir autrement et plus pleinement la justice qu'on pratique déjà :

37. TA, II, § 7, p. 396.

38. D'où sans doute la formule indirecte de cet exorde de chapitre.

39. TA, II, § 7, p. 395.

« Dès que nous savons qu'obéir aux lois, c'est obéir à Dieu, nous avons une notion exacte de la justice⁴⁰ ».

Or, dans cet équilibre entre *commencement* et *achèvement*, *connaissance* et *re-connaissance*, Dieu constitue-t-il vraiment, comme on l'a suggéré, le principe de l'obligation ? On nous permettra d'en douter. « Les lois, que la raison nous prescrit, sont donc des lois que Dieu nous impose lui-même », écrit Condillac⁴¹ : la prescription relève de la raison, c'est-à-dire de la prise en compte réfléchie des circonstances, et ce n'est pas l'imposition divine qui lui donne sa force d'obligation. Un peu plus bas l'abbé semble affirmer, plus nettement, qu'« il ne faut pas confondre les moyens que nous avons pour découvrir cette loi, avec le principe qui en fait toute la force. Nos facultés sont les moyens pour la connaître ; Dieu est le seul principe d'où elle émane⁴² ». Mais on s'interdira de voir dans cette *force* le fondement de l'obligation. Il s'agit plutôt de la force des faits, c'est-à-dire de la nature humaine en tant que créée dans une condition de faiblesse et d'indispensable coopération : « nous ne saurions former une société, quelque imparfaite qu'elle soit, qu'aussitôt nous ne nous obligeons les uns à l'égard des autres⁴³ ». Les hommes étant ainsi faits par Dieu, *force est* qu'ils établissent des lois pour vivre ensemble. Si Dieu vaut comme fondement de l'obligation, c'est donc moins au titre de législateur qu'au titre de créateur⁴⁴. Ou si l'on préfère, comme le glose de façon très juste Condillac dans le *Cours d'études*, « la volonté de Dieu se manifeste, surtout, dans la loi naturelle, dont il est le seul législateur. Il l'a écrite lui-même en formant l'homme, dont la nature, c'est-à-dire, les facultés et les besoins donnés à tous, la proclame à chaque instant⁴⁵ ». D'où la conclusion du passage du *Traité des animaux* que nous sommes en train d'analyser, qui insiste moins sur la découverte d'une raison ultérieure d'obéissance que sur le ressaisissement d'une obéissance déjà en acte : « ces principes étant établis, nous sommes capables de mérite ou de démerite envers Dieu même⁴⁶ » (nous soulignons). Entendons, *non seulement* envers les autres hommes à l'égard desquels nous nous obli-

40. *Cours d'études*, « Histoire ancienne », IV, § 15, dans CONDILLAC, *Œuvres philosophiques*, III, p. 124a. On notera que Condillac semble réduire ici la moralité à la morale publique (citoyenne, civile). M. MALHERBE, dans son introduction au *Traité des animaux* (p. 88) parle à ce titre d'une « loi sociale » qui ne devient une « loi morale » qu'une fois reconnue comme instituée par Dieu. De fait, Condillac ne semble développer nulle part une doctrine des vertus et le rapport à la loi politique et religieuse semble constituer, à ses yeux, l'essence même de la vertu. Cf. CONDILLAC, *De l'art de penser*, II, § 3, éd. M. Malherbe, Paris, Vrin, 2023, p. 154 : « Quand je prononce, par exemple, le mot *vertu*, je considère l'homme par rapport à la religion et à la société : et en conséquence, j'entends par *vertu* toutes les habitudes, qui nous rendent religieux et citoyens ». D'ailleurs, ajoute aussitôt Condillac, cette notion de vertu constitue une détermination générale, « un fonds qui appartient toujours à la notion complexe » que je m'en fais. Mais elle est susceptible de « différents accessoires suivant les devoirs de chaque état ».

41. TA, II, § 7, p. 396.

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*

44. Autrement dit, Dieu est moins le principe de la moralité que Celui qui est au principe de la moralité, laquelle trouve son fondement dans son origine et dans son commencement, c'est-à-dire dans la structure des besoins naturels.

45. *Cours d'études*, « Histoire ancienne », IV, § 15, dans CONDILLAC, *Œuvres philosophiques*, III, p. 124a.

46. *Ibid.*

geons, mais aussi à l'égard de Dieu qui a rendu possible et nécessaire cette obligation. Condillac reformule ailleurs de manière plus explicite :

Si nous remontons ensuite au premier principe de toutes choses, nous découvrons encore qu'il nous ordonne lui-même les devoirs que la société exige, *puisque'il est l'auteur de notre constitution*, et que c'est lui qui *nous a donné et nos besoins et nos facultés*. Alors nous nous voyons toujours en présence de celui qui dispose de tout, nous nous pénétrons d'une respectueuse crainte ; nous nous remplissons de reconnaissance pour les biens que nous avons reçus, et pour ceux que nous attendons encore ; et nous restons convaincus de l'obligation où nous sommes de lui rendre un culte⁴⁷.

Mais il y a plus. Car, toujours dans le cadre de la reformulation des thèses du *Traité* opérée par le *Cours d'études*, Condillac reconduit avec la plus grande netteté l'essor nécessaire de la loi naturelle à la force des circonstances⁴⁸, dont les hommes « sentent » l'inévitable pression vers la stipulation (tacite) d'une convention plus encore qu'ils ne la conçoivent. « Les circonstances, qui les ont conduits, ont, pour ainsi dire, raisonné pour eux. Les obstacles qu'ils trouvent à leur conservation, lorsqu'ils étaient séparés, suffisaient seuls pour les réunir. Une fois réunis, ils ont la nécessité d'agir de concert [...]. Si des circonstances ont commencé leur union, d'autres circonstances font peu à peu découvrir les moyens de la rendre tous les jours plus avantageuse⁴⁹ », c'est-à-dire les « usages » reconnus par convention comme lois. Autrement dit, la marche vers la vie sociale qui recoupe celle vers la connaissance des principes de la moralité est une marche que la nature conduit et cela garantit la force contraignante de ses productions.

Revenons alors au point de départ de l'analyse de Condillac. À quel titre le fait de reconnaître l'origine divine de la moralité en constitue-t-il un « achèvement » sans pourtant fournir le fondement de l'obligation ? Risquons trois hypothèses. Première hypothèse (avancée par M. Malherbe) : Dieu garantirait le « statut d'idéalité » des lois morales, en apportant une solution à une question dont Condillac prend conscience au fil de ses ouvrages, celle de l'« objectivité pratique ». Autrement dit, pour éviter de faire de l'idée de justice ou de l'idée de vertu « une combinaison arbitraire et changeante d'idées simples », il faut en reconnaître « la réalité, comme le déclarent le *Traité des animaux* et la *Logique* » dans « la loi naturelle [...] comme commandement du Créateur⁵⁰ ». Soit, et pourtant le passage de la *Logique* ici évoqué semble éviter la dérive vers l'arbitraire tout simplement en rappelant le fondement des lois morales dans la commune constitution humaine. Il convient de citer ce paragraphe de la *Logique*, car il constitue un excellent autocommentaire de la page du *Traité des animaux* qui nous intéresse :

47. *Cours d'études*, « Histoire ancienne », VIII, § 7, dans CONDILLAC, *Œuvres philosophiques*, III, p. 150b-151a, nous soulignons.

48. De nouveau, comme nous l'avons fait plus haut, il convient de souligner que Condillac ne semble pas expliciter le rapport exact entre ces circonstances, qui semblent réfléchir à la place de l'homme, et la circonstance *sui generis* que constitue l'essor du langage.

49. *Cours d'études*, « Histoire ancienne », I, § 5, dans CONDILLAC, *Œuvres philosophiques*, III, p. 16a-b.

50. M. MALHERBE, « Introduction », dans *De l'art de penser*, p. 15, qui pointe les différences entre l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* et l'*Art de penser* et y retrace une évolution de la pensée de Condillac.

Si les lois, dira-t-on, sont des conventions, elles sont donc arbitraires. Il y peut y en avoir d'arbitraires ; il n'y en a même que trop : mais celles qui déterminent si nos actions sont bonnes ou mauvaises, ne le sont pas, et ne peuvent pas l'être. Elles sont notre ouvrage, parce que ce sont des conventions que nous avons faites : cependant nous ne les avons pas faites seuls ; la nature les faisait avec nous, elle nous le dictait, et il n'était pas en notre pouvoir d'en faire d'autres. Les besoins et les facultés de l'homme étant données, les lois sont données elles-mêmes ; et, quoique nous les fassions, Dieu, qui nous a créés avec tels besoins et telles facultés, est, dans le vrai, notre seul législateur. En suivant ces lois conformes à notre nature, c'est donc à lui que nous obéissons ; et voilà ce qui achève la moralité des actions⁵¹.

Deuxième hypothèse. L'institution divine « achève » la connaissance de la moralité, car elle rappelle que l'accès aux lois morales ratifie l'impossibilité de la position de l'athée. C'est l'enjeu de la fin du chapitre précédent, consacré à la connaissance de Dieu. Si, pour Condillac, l'athéisme dans le sens plus large du terme est un système ridicule (c'est-à-dire un faux système et un système faux, fondé sur l'incapacité de penser l'acte de création), on peut entendre le terme d'athée dans un sens plus restreint, « par rapport à l'effet moral », et y reconnaître l'attitude de celui qui nie la « providence de la première cause ». Or, cela est impossible et, argumente l'abbé, il n'y a pas de peuples athées, car même si ces peuples sauvages n'ont aucune notion de la divinité ni aucun culte, ils sentent leur dépendance à l'égard des circonstances qui dirigent leurs besoins et développent une vision animiste de la nature d'après l'expérience du plaisir et de la douleur. Cela suffit pour avoir « sur Dieu les idées les plus nécessaires par rapport à l'effet moral⁵² ». La connaissance des lois proprement dites *achèverait* dès lors cette connaissance, en montrant que Dieu pourvoit non seulement à la satisfaction des besoins, mais aussi à la possibilité de les coordonner à l'intérieur de la vie sociale⁵³.

Troisième hypothèse (que nous privilégions, sans pourtant trancher) : reconnaître l'origine divine de la moralité permet d'« achever » la moralité elle-même, en l'assortissant d'une doctrine des peines et des récompenses éternelles. C'est l'enjeu de la suite du chapitre 7 qui rappelle que l'âme de l'homme, qui est par nature aussi mortelle que celle des animaux, bénéficie du privilège de l'immortalité en raison de la justice divine qui, dans l'au-delà, récompense les justes et punit les méchants. Les animaux sont dans l'impuissance de connaître des lois, n'ont aucune idée du juste et de l'injuste : n'ayant pas « d'obligations », ils n'ont aucun mérite — et ne méritent pas non plus, dès lors, une vie après la mort. Reconnaître dans la loi naturelle le corollaire d'une création divine « achève » donc la moralité en la complétant par une doctrine des peines et des récompenses éternelles et une thèse sur l'immortalité de l'âme humaine.

51. *Logique*, I, 6, dans CONDILLAC, *Œuvres philosophiques*, III, p. 383b-384a, nous soulignons.

52. TA, II, § 6, p. 393-394.

53. L'expérience de la dépendance et la crainte des circonstances extérieures sont accessibles déjà à l'homme seul, voir TS, IV, § 4.

IV. LE FONDEMENT DE L'OBLIGATION

On pourrait prolonger cette analyse en s'interrogeant sur la position qu'il convient d'assigner aux analyses de Condillac au sein du débat moderne sur le droit naturel (notamment dans le cadre de l'héritage des thèses hobbesiennes)⁵⁴ — sinon même en lui refusant tout rôle en raison de l'indifférence au clivage proprement moderne entre les modes de production du lien social et ceux du lien politique dont semblent témoigner assez souvent les pages de l'abbé. Il conviendrait aussi, voire encore plus, de rapprocher l'équilibre délicat entre la reconnaissance de l'institution divine et la force obligeante et « sensible » des circonstances du projet de Rousseau, qui, d'une part, affranchit la production de l'obligation politique d'un fondement dans l'obligation morale et, d'autre part, envisage une production sociale du sentiment d'obligation⁵⁵. Pour notre propos, il conviendra surtout de souligner comment la question de l'obligation gouverne en filigrane les pages du *Traité des animaux* qui illustrent « comment l'homme acquiert la connaissance des principes de la morale ». Une question que le recours à l'institution divine pointe en creux sans lui apporter une réelle réponse.

Ce constat est confirmé par l'article « obligation » du *Dictionnaire des synonymes*, qui permet en retour de l'étayer et prolonger notre enquête, en revenant sur un second élément de la doctrine condillacienne du devoir évoqué plus haut, c'est-à-dire la capacité proprement humaine de développer des passions morales :

Obligation. Devoir. Motif qui nous impose la loi, ou qui nous met dans la nécessité de faire une chose. Nous pouvons considérer nos actions par rapport au besoin d'agir, ou par rapport aux lois, qui prescrivent la manière d'agir. Dans l'un et l'autre cas elles sont des *obligations*, toutes les fois qu'elles sont nécessaires à notre conservation sans être préjudiciables aux autres. Ainsi le mot *obligation* est un terme général, qui embrasse tout ce qui est relatif aux besoins naturels, aux besoins d'habitude, aux lois, aux bienséances ; c'est une *obligation* pour nous, d'obéir à toutes ces choses. *Devoir* est un terme moins général : il ne se rapporte pas aux besoins, il ne se rapporte qu'aux maximes qui peuvent régler notre conduite. Le *devoir* est une *obligation* de se conformer aux lois, et de ne rien faire qui puisse nuire à nous ou aux autres. Il semble encore que l'obligation nous montre plus

54. C'est l'enjeu de l'étude d'ORAIN, qui reconnaît dans Condillac une sorte de point d'équilibre, ou mieux, de point d'hésitation qui annonce la rupture de la seconde moitié du XVIII^e siècle « between "pure" utilitarianism, on the one hand, and "deontological" conceptions on the other (particularly in Kant's works) » : « this moral theory halfway between Jean-Jacques Burlamaqui's conceptions and those of the French utilitarians of the second half of the XVIIIth century, bearing in mind that Condillac's ideas, when compared with the ideas of natural law theorists, constitute a step forward towards a consequentialist moral theory » (« The Moral Theory of Condillac », p. 94).

55. Voir, sur ce point, la reconstitution magistrale de Bruno BERNARDI, *Le principe d'obligation*, Paris, Vrin, EHESS, 2007. On notera à ce titre que les pages que Condillac consacre à l'opinion publique n'annoncent que par leur banalité les efforts accomplis par Rousseau pour concevoir un « droit naturel raisonné » et pour définir le rôle du quatrième genre de lois (*Contrat social*, II, 12). Plus remarquables sont au contraire les observations de Condillac sur la thèse de Rousseau concernant la nécessaire « mortalité » des États : « Ce n'est point la faute de la nature si nous détournons nos passions de l'usage et de la fin pour lesquelles elles nous ont été données. Retenues dans certaines bornes, elles donnent de l'activité à la vertu, et nous conduiront au bonheur » (*De l'étude de l'histoire*, § 6, « Que les États ne doivent pas se proposer un autre bonheur que celui auquel ils sont appelés par la nature », dans *Œuvres complètes de Condillac*, t. 21, Paris, C. Houel, 1798, p. 87-88).

particulièrement ce qu'il faut faire, et le *devoir* nous montre ce qu'il faut et ce qu'il ne faut pas faire. Cette différence vient de ce que les *obligations* se rapportent davantage aux besoins dont le propre est de porter à agir ; et que les *devoirs* se rapportent aux lois qui défendent autant qu'elles commandent. C'est une *obligation* de manger, c'est un *devoir* de ne pas trop manger. [...] En général les *devoirs* laissent la liberté de faire ou de ne pas faire : et les *obligations* emportent la nécessité d'agir⁵⁶.

Ce court texte appelle plusieurs remarques.

a) On notera d'abord que, malgré la proximité d'avec les définitions du lemme proposées par les dictionnaires dont Condillac s'inspire (et cela est encore plus net dans les exemples concernant les devoirs que prescrivent les lois de l'amitié et de la bienséance qu'on lit dans les lignes que nous avons omises), l'originalité de l'abbé s'affiche dans la décision (philosophique) de renoncer à une entrée autonome consacrée au lemme « devoir » pour reconduire le devoir à l'obligation. D'où, premier acquis : penser le devoir signifie pour Condillac le penser comme *une figure de l'obligation*.

b) Or, cette figure de l'obligation se comprend par différence d'avec l'obligation qu'impose le besoin. Une série d'oppositions structurent cette analyse différentielle. D'une part un *motif*, qui impose sans contraindre et qu'on peut dès lors transgresser, de l'autre une exigence qui *nécessite* sans possibilité d'y résister ; d'une part une injonction positive qui relève du *faire* — des prescriptions, de l'autre une injonction positive *et* négative qui relève surtout du *ne pas faire* — des prescriptions et surtout des proscriptions ; d'une part l'*action elle-même*, de l'autre la *manière* d'agir.

c) D'où l'élément le plus inattendu de la définition : le fait que le besoin lui-même soit perçu comme une source d'obligation. Là où la pensée politique moderne s'est efforcée de concevoir l'obligation comme un acte de volonté, sinon comme un rapport entre des volontés qui s'engagent les unes à l'égard des autres (et c'est d'ailleurs, le sens privilégié, juste après, par l'entrée « obliger »), Condillac reconnaît des obligations dans la pulsion à l'action qu'alimente le besoin, et à laquelle il est impossible d'échapper (avec, certes, des gradations de nécessité, selon la nature de ces besoins, naturels ou d'habitude).

d) Mais, si cela est vrai, la distinction affichée entre l'obligation de se conformer aux lois, qu'est le devoir, et l'obligation d'accomplir les actions qu'impose le besoin s'estompe. Car, finalement, la loi n'est obligeante qu'en raison d'un « motif ». Et l'appréciation du motif coïncide toujours avec le principe qui détermine à agir conformément aux maximes de la loi, c'est-à-dire avec un désir issu d'un besoin. C'est ce que Condillac suggère, nous semble-t-il, en affirmant que les actions dictées par les besoins ou par les lois « sont des obligations, toutes les fois qu'elles sont nécessaires à notre conservation sans être préjudiciables aux autres ». Cela revient en effet à reconnaître que l'obligation est à l'œuvre dans son sens premier (sinon plénier) dans le cas des besoins naturels (ceux qui veillent à assurer notre conservation) et

56. *Dictionnaire des synonymes*, dans CONDILLAC, *Œuvres philosophiques*, III, p. 407b-408a. Pour l'histoire de ce texte et ses sources, voir désormais l'édition fournie par Jean-Christophe ABRAMOVIC (Paris, Vrin, 2013).

dans les lois naturelles qui en émanent, comme nous avons vu, en raison de la nécessaire interdépendance de nos besoins réciproques.

Au fil de son explicitation nuancée, sinon même disparate, de l'idée d'obligation, Condillac suggère donc la possibilité de reconduire l'obligation qui relève du devoir à la dynamique du besoin, donc à la polarité du plaisir et de la douleur. Il devient dès lors envisageable de revenir au *Traité des sensations* et au *Traité des animaux* et de pointer la cohérence, parfois peu apparente, mais non moins réelle, de son approche du fondement de l'obligation.

Reprenons l'exemple fourni par Condillac dans le *Dictionnaire* : « C'est une obligation de manger, c'est un devoir de ne pas trop manger ». Le *Traité des sensations* propose une genèse empirique d'un tel devoir, comme *transformation* du besoin lui-même. Au début de la quatrième partie de l'ouvrage, l'abbé retrace comment « un homme isolé qui jouit de tous ses sens » devient capable de prévoyance⁵⁷, c'est-à-dire comme il tire de l'expérience des plaisirs et des peines passées la capacité de prévenir les besoins et d'en envisager par avance la satisfaction. D'où une inquiétude nouvelle, qui est celle de la crainte, et une jouissance nouvelle, qui est celle anticipée de l'espérance. Cette prévoyance s'alimente d'ailleurs des erreurs passées qui produisent des regrets ; et Condillac de reconnaître dans le repentir le lieu de la prise de conscience du caractère libre de la volonté, en tant que capable de se déterminer autrement que par le désir dominant, et de diminuer ainsi « l'empire des passions » au profit de la volonté et de la raison.

Mais plus encore que cette référence à l'exercice libre du choix (auquel l'abbé a consacré une *Dissertation sur la liberté*, insérée à la fin de l'ouvrage et dont les difficultés ne peuvent pas être prises en compte ici⁵⁸), il faut souligner comment Condillac reconstitue la dynamique interne aux besoins « plus vifs » et « plus fréquents » chez la statue, ceux « plus nécessaire[s] à sa conservation », et notamment le besoin de nourriture. Ce besoin gouverne, pour ainsi dire, son exploration du monde, en téléguident le focus attentionnel de ses sensations. Surtout, note Condillac, la statue devient capable de distinguer, à l'intérieur du domaine des fruits dont elle se nourrit, ceux dont le goût lui a plu davantage. Si elle mange pour se nourrir, ce qu'elle mange dépend désormais du plaisir « qu'elle trouve à en faire usage ». D'où, et c'est le point principal, un dédoublement du besoin naturel de nourriture : « Ce qui suffit alors à la nourrir, ne suffit pas à son plaisir. Il y a en elle deux besoins, l'un causé par la privation de nourriture, l'autre par la privation d'une saveur qui mérite la préférence ; et ce dernier est une faim, qui la trompe quelquefois, et qui la fait manger au-delà du nécessaire⁵⁹ ». Or, force est de constater que tôt ou tard « son goût se blase pour certains fruits : alors, ou elle s'en dégoûte tout à fait, ou si elle désire encore d'en manger, ce n'est plus que par habitude ».

57. TS, IV, § 1, « Comment cet homme apprend à satisfaire à ses besoins avec choix », p. 223-230, d'où sont tirées toutes les citations des pages qui suivent.

58. Cf. en particulier, TS, p. 271.

59. TS, IV, § 1, p. 229.

On assiste ainsi à l'apparition d'une sorte de contraste psychique qui doit sa naissance à la tension entre une exigence d'ordre psychologique (l'espérance de savourer encore le fruit avec un surplus de plaisir comme elle avait l'habitude de le faire auparavant) et un obstacle d'ordre physiologique (l'épuisement du goût⁶⁰). « Frustrée dans son espérance, son désir n'en devient que plus violent. Elle fait de nouveaux essais, et elle en fait jusqu'à ce qu'il ne lui soit plus possible de continuer. C'est ainsi que les excès où elle tombe ont souvent pour cause une habitude contractée, et l'ombre d'un plaisir que l'imagination lui retrace sans cesse ». Or, si cette analyse du dégoût retrouve des approches contemporaines⁶¹, l'originalité de Condillac consiste dans la morale qu'il en tire : celle d'une « punition ». Le dégoût représente une douleur qui avertit la statue « que le but du plaisir n'est pas uniquement de la rendre heureuse pour le moment, mais encore de concourir à sa conservation ; ou plutôt de rétablir ses forces, pour lui rendre l'usage de ses facultés ». Du besoin naturel de manger on parvient ainsi, sans solution de continuité (mieux : avec la solution de continuité constituée par l'épuisement du goût par la répétition) à un devoir de ne pas manger « au-delà du nécessaire ». Le devoir se confirme ainsi comme le résultat d'une mutation du besoin, le droit surgissant du fait.

De surcroît, précise Condillac, cela n'est pas l'effet d'un jugement porté sur la priorité de la conservation sur le plaisir. L'analyse proposée par l'abbé se situe en effet à un moment où la statue ignore encore qu'elle est mortelle : « elle ne sait pas ce que c'est que se conserver ». Elle ne recherche que le plaisir et ne répond qu'au besoin d'écarter la douleur de la faim. L'excès du désir, qui en ferait une passion malsaine, car dangereuse pour la survie de la statue, n'est donc pas neutralisé par l'action de la raison, mais par l'idée d'une douleur possible. Le besoin règle le besoin, en le reconduisant à sa seule obligation légitime, celle qui concerne les actions qui « sont nécessaires à notre conservation ». Le sentiment du devoir, et en particulier de ce qu'il *ne faut pas faire*, peut être donc analysé par Condillac comme la résultante de deux inquiétudes contraires : « Dès-lors, elle n'éprouvera plus de pareils désirs, que l'imagination ne lui retrace aussitôt tous les maux qu'elle a soufferts. Cette vue lui fait craindre jusqu'aux objets qui lui plaisent davantage ; et elle est entre deux inquiétudes qui se combattent ».

Certes, l'analyse de l'essor du devoir de tempérance (ou de modération), qui impose de ne pas trop manger, concerne l'homme « isolé », sur lequel porte uniquement l'enquête de la quatrième partie du *Traité de sensations*. Et il se peut dès lors qu'il y ait un clivage à marquer entre des devoirs moraux non sociaux et les devoirs moraux sociaux (typiquement, les devoirs de justice) que Condillac identifie avec les « principes de la moralité » dans le *Traité des animaux*. Est-ce pour autant un hasard si, dans un passage de l'avant-dernier chapitre du *Traité des animaux* que nous avons

60. On rapprochera cette limitation physiologique de la fatigue de l'organe à laquelle Condillac consacre un espace important dans son analyse de la vue et du tact. Nous reviendrons ailleurs sur ces suspensions apparentes des exigences méthodiques du protocole empiriste.

61. Voir, pour une synthèse, Winfried MENNINGHAUS, *Disgust : The Theory and History of a Strong Sensation*, New York, State University of New York Press, 2003.

évoqué plus haut, Condillac avance que, pour corriger nos « habitudes vicieuses », il suffit de prendre en compte « le *dégoût* qui suit le crime, pour produire le repentir qui fait notre tourment, et [...] le sentiment paisible et voluptueux, qui accompagne toute action honnête⁶² » ? Et ne faut-il pas reconnaître une dynamique d'autorégulation des besoins analogue à celle décrite par Condillac à propos de la recherche de la nourriture, dans la stratégie de « destruction » des erreurs dans « la pratique », esquissée quelques pages plus haut dans le même chapitre ? « L'expérience nous apprend souvent que les moyens que nous employons pour être heureux, sont précisément ceux qui éloignent notre bonheur. Ils nous livrent à de faux biens qui passent rapidement, et qui ne laissent après eux que la douleur ou la honte⁶³ ».

V. LE DÉSIR DE LA VERTU

Il apparaît donc possible de dériver le devoir, en tant qu'obligation de respecter une loi de modération, de la dynamique interne du besoin. À ce titre, le besoin s'avère l'unique instance d'obligation réelle. Il reste à se demander si cela vaut aussi pour le côté positif du devoir. Pour ce faire, comme le suggérait Gianni Paganini, il convient de se pencher sur la doctrine des passions morales. La capacité de l'homme d'apprécier les qualités morales des objets de leur expérience est le corollaire de la différence entre le système du besoin humain et celui animal. La capacité langagière permet aux hommes de se communiquer « leurs besoins, leurs expériences », alors que les bêtes « vivent ensemble, mais pensent presque toujours à part⁶⁴ ». Cela produit une multiplication et une différenciation infinie des besoins humains. Et aussi des lois, c'est-à-dire des manières de les coordonner. Au-delà et au-dessus des besoins naturels naissent des besoins factices, des besoins d'habitude, issus de notre interaction avec les autres membres de la communauté et des multiples figures des rapports humains⁶⁵. L'homme se trouve occupé « non seulement des choses qui ont rapport à nos besoins les plus pressants, mais souvent encore de celles auxquelles nous prêtons les plus légers intérêts⁶⁶ ». Et parallèlement, à côté des lois naturelles, qui assurent la satisfaction des besoins naturels coordonnés, surgit l'exigence de lois factices, des lois de bienséance. L'homme développe ainsi une foule d'habitudes, diffractées ultérieurement par la variété des circonstances de l'existence concrète, qui s'entravent parfois réciproquement. Comme le résume l'abbé :

62. TA, II, § 9, p. 412, nous soulignons.

63. TA, II, § 9, p. 412 ; 408-409. On notera, par contre, que dans les pages consacrées à la condition « naturelle » des peuples sauvages, le besoin de nourriture ne débouche pas sur un devoir (*Cours d'études*, « Histoire ancienne », I, § 5, dans CONDILLAC, *Œuvres philosophiques*, III, p. 15a).

64. TA, II, § 4, p. 373.

65. L'analyse du rapport entre besoins naturels et besoins d'habitude imposerait de revenir sur le rôle du langage comme producteur d'habitudes, et plus en général comme ressort de la prolifération démesurée de la réflexion chez l'homme. Nous ne pouvons pas développer ce point ici. Rappelons néanmoins que Condillac souligne dans les « Précis des leçons préliminaires » au *Cours d'études* que c'est « à l'occasion des habitudes et de la manière dont elles se forment » que le précepteur a « expliqué » au jeune prince « ses principaux devoirs, et je lui ai donné quelque notion de ce qu'il y a de plus essentiel dans les lois des sociétés civiles » (CONDILLAC, *Œuvres philosophiques*, I, p. 418b).

66. TA, II, § 5, p. 378.

Il arrive cependant du désordre dans le système des habitudes de l'homme ; mais ce n'est pas que nos actions dépendent de plusieurs principes : elles n'en ont qu'un, et ne peuvent en avoir qu'un [*id est* « le besoin de fuir la peine et de rechercher le plaisir⁶⁷ »]. C'est donc parce qu'elles ne conspirent pas toutes également à notre conservation, c'est parce qu'elles ne sont pas toutes subordonnées à une même fin ; et cela a lieu, lorsque nous mettons notre plaisir dans des objets contraires à notre vrai bonheur. L'unité de fin, jointe à l'unité de principe, est donc ce qui donne au système toute la perfection possible. Mais, parce que nos habitudes se multiplient infiniment, le système devient si compliqué, qu'il y a difficilement entre toutes les parties un accord parfait. [...] Le système ne continue à se soutenir que parce que le principe est le même, et que les habitudes, qui ont pour fin la conservation de l'homme, sont encore les plus fortes. [...] La principale source de nos contradictions intérieures, c'est la difficulté de concilier nos intérêts avec ceux de nos concitoyens⁶⁸.

C'est dans ce cadre que s'inscrit l'analyse des passions morales. Elle est abordée, de manière à première vue inattendue, au fil de la distinction entre l'amour-propre, passion commune à tous les animaux, et le désir de se conserver, qui est le privilège des animaux humains. L'amour-propre est une passion qui coïncide avec « le seul désir d'éloigner la douleur » et de rechercher le plaisir. Il est donc l'autre face du besoin qui constitue le principe de la vie psychophysique de tous les vivants. Au contraire « pour former » le désir de se conserver, « il faut savoir qu'on peut périr ». Or, comme Condillac l'a très longuement expliqué dans des pages remarquables du *Traité des sensations* (IV, § 2) sur lesquelles nous reviendrons ailleurs, ce « savoir » n'a rien d'une évidence immédiate, ou d'un sentiment. Au contraire, il est, comme tout savoir, le résultat d'une expérience, et d'une expérience partagée et donc transmise à travers le langage :

Aucune [bête] ne se dirait en voyant ses semblables privées de mouvement : *Elles ont fini, je finirai comme elles*. Elles n'ont donc aucune idée de la mort ; elles ne connaissent la vie que par sentiment ; elles meurent sans avoir prévu qu'elles pouvaient cesser d'être ; et lorsqu'elles travaillent à leur conservation, elles ne sont occupées que du soin d'écarter la douleur. Les hommes, au contraire, s'observent réciproquement dans tous les instants de leur vie, parce qu'ils ne sont pas bornés à ne se communiquer que les sentiments, dont quelques mouvements ou quelques cris inarticulés peuvent être les signes. Ils se disent les uns aux autres tout ce qu'ils sentent et tout ce qu'ils ne sentent pas. Ils s'apprennent mutuellement comment leur force s'accroît, s'affaiblit, s'éteint. Enfin, ceux qui meurent les premiers disent qu'ils ne sont plus, en cessant de dire qu'ils existent, et tous répètent bientôt : *Un jour donc nous ne serons plus*⁶⁹.

Or, à quel titre les passions morales doivent-elles être reconduites à ce désir de se conserver qui constitue la matrice de toutes nos passions ? Condillac le suggère quand il affirme que notre amour-propre est « vertueux ou vicieux, parce que nous sommes capables de connaître nos devoirs et remonter aux principes de la loi naturelle » et que « les inclinations vertueuses sont une source de sentiments agréables, et

67. TA, II, § 2, p. 363 : « Tel est en général le système des connaissances dans les animaux. Tout y dépend d'un même principe, le besoin ; tout s'y exécute par le même moyen, la liaison des idées. »

68. TA, II, § 9, p. 405-406.

69. TA, II, § 8, p. 400.

les inclinations vicieuses sont une source de sentiments désagréables⁷⁰ ». Le modèle du dégoût permet sans doute de comprendre : la moralité étant issue d'une réflexion qui surgit spontanément de l'expérience des besoins, des plaisirs et des peines, l'action conforme à la loi naturelle ne peut que se présenter accompagnée d'un sentiment agréable, car elle seule correspond au besoin que dicte « notre intérêt bien entendu », alors que les actes vicieux, et les passions qui les produisent « supposent toujours quelques faux jugements sur [nos] besoins⁷¹ ». Or enchaîne Condillac, et voici l'essentiel :

Ces sentiments se renouvellent souvent, parce que, par la nature de la société, il n'est presque pas de moments dans la vie où nous n'ayons occasion de faire quelque action vertueuse ou vicieuse. Par là ils donnent à l'âme une activité dans laquelle tout l'entretient, et dont nous nous faisons bientôt un besoin⁷².

La vie sociale est une occasion perpétuelle de jugements moraux, donc de plaisirs et de peines liés à l'appréciation morale de nos actions et aux passions qui en dérivent. En cela, elle se différencie de la vie des bêtes, car « l'activité de leur âme est momentanée ; elle cesse avec les besoins du corps, et ne se renouvelle qu'avec eux. Elles n'ont qu'une vie empruntée, qui, uniquement excitée par l'impression des objets sur les sens, fait bientôt place à une espèce de léthargie. [...] Elles passent donc la plus grande partie de leur vie sans rien désirer⁷³ ». On comprend ainsi le rapport des passions morales avec le désir de se conserver qui fait l'amour-propre humain : l'expérience « sensible » et passionnelle de la moralité inscrit l'âme de l'homme dans un circuit d'activité qui le rend *responsable* de la recherche du plaisir, et non pas seulement contraint d'échapper à la douleur.

Autrement dit, l'homme n'est pas *assigné* à des sensations agréables, mais il est capable d'en être le constant producteur, car chacune des actions qu'il accomplit peut constituer l'occasion d'une appréciation d'ordre moral : l'âme est prise et *s'éprend* dans « une activité dans laquelle tout l'entretient », ses passions « se nourrissent de tout ce que les circonstances peuvent » lui « offrir ». À la « vie empruntée » de l'animal s'oppose donc l'existence de l'homme pour qui « sa vie est à soi » et qui a « toujours dans son âme un principe d'activité⁷⁴ ».

Bref, le désir de se conserver coïncide avec la capacité, toujours disponible à l'homme, de se conserver dans le désir — une capacité qui dérive du caractère transversal de l'application du jugement moral. Au fil de l'essor de la moralité, l'homme passe donc du régime des « besoins plus pressants », ceux naturels et physiques, à celui du « plus pressant de nos besoins », celui de désirer, qui se configure comme un besoin d'avoir des besoins ultérieurs.

70. TA, II, § 8, p. 401.

71. TA, II, § 9, p. 408.

72. TA, II, § 8, p. 401.

73. TA, II, § 8, p. 402.

74. *Ibid.*

Condillac peut ainsi retrouver une structure qui avait déjà gouverné son analyse de l'essor de la curiosité dans le *Traité des sensations*⁷⁵. Il peut également justifier les errances des systèmes des besoins humains : le modèle des passions morales au sens premier et principal, c'est-à-dire celles liées au jugement de conformité à la loi naturelle, avec son ouverture à l'activité infinie du désir, peut s'appliquer à toutes les « qualités morales » qu'on attribue aux objets, à partir d'autres besoins « artificiels » (ou en mettant de la « délicatesse dans les besoins du corps ») et d'autres lois, par exemple celle de la bienséance. Il s'agit certes d'une manière malade d'entretenir la « vitalité » de l'âme, car plus le système des besoins se complique, plus on s'éloigne et on perd la « justesse⁷⁶ » qui permet de rapporter tous les désirs à notre véritable intérêt. Mais on pourra se demander si une vie moins languissante, quand bien même rendue active par des besoins et des passions fausses, n'est pas mieux *conservée*, c'est-à-dire plus vivement entretenue que la léthargie de l'animal ou du sauvage qui se borne à « végéter⁷⁷ ».

Surtout, et c'est sur cela qu'il convient de conclure, l'*hédonisation* de la justice, risquée par Condillac (ou, si l'on préfère, sa volonté de reconduire le motif des inclinations vertueuses aux sentiments agréables qu'elles suscitent) porte moins sur le contenu des devoirs moraux que sur la *forme* d'une vie conforme à ces devoirs. En distinguant, dans le *Cours d'études*, les « plaisirs de sensation » et les « plaisirs de réflexion », l'abbé affirme que « les uns se bornent à ce qui *se passe en nous*, quand la sensation est *uniquement déterminée* par l'action des objets sur les sens [...], les autres s'étendent à toute la faculté de sentir : ils l'occupent toute entière : ils sont dans *l'exercice* de toutes les facultés de sentir⁷⁸ ». Cette plénitude qu'assurent les plaisirs de réflexion (entendons : avant tout et surtout, les plaisirs qui relèvent des qualités morales des objets) est due à leur caractère actif : d'une part, il y a une « vie empruntée », de l'autre une vie « qui est à soi ». Et il convient sans doute d'en rechercher le modèle dans la différence entre l'existence de la statue pourvue du sens du tact, et son existence réduite aux autres sens. Car dans le second cas, l'unique activité possible est celle qui consiste dans l'effort de retracer par l'imagination un plaisir reçu passivement dans le passé, le passé des expériences agréables décidant d'emblée de l'avenir du désir. À rebours, avec le tact, le plaisir premier consiste dans

75. TS, II, § 7, p. 114-115 : « En effet, la curiosité n'est que le désir de quelque chose de nouveau ; et ce désir ne peut naître, que lorsqu'on a déjà fait des découvertes, et qu'on croit avoir des moyens pour en faire encore. Il est vrai qu'on peut se tromper sur les moyens. [...] On sent que la curiosité devient pour elle un besoin, qui la fera continuellement passer d'un lieu dans un autre. Ce sera souvent l'unique mobile de ses actions. Sur quoi il faut remarquer que je ne m'écarte point de ce que j'ai établi, lorsque j'ai dit que le plaisir et la douleur sont la seule cause du développement de ses facultés. Car elle n'est curieuse que dans l'espérance de se procurer les sentiments agréables, ou d'en éviter qui lui déplaisent. Ainsi ce nouveau principe est une conséquence du premier, et le confirme. »

76. TA, II, § 9, p. 409.

77. Nous retrouvons ici les remarques très justes de G. Paganini sur le plaisir de l'activité et sur le privilège qu'a l'homme de disposer de ses contenus mentaux qui produit un « bonheur d'être actif » qui coïncide avec le « bonheur d'être humain », comme l'écrit de manière très efficace M. MALHERBE (« Introduction », dans *Traité des animaux*, p. 87).

78. *Cours d'études*, « Histoire ancienne », III, § 24, dans CONDILLAC, *Œuvres philosophiques*, III, p. 80b, nous soulignons.

« l'exercice » des facultés, dans le pur plaisir qu'a la statue de se mouvoir en explorant l'espace à la recherche de choses à toucher. Un plaisir qui a même « plus d'attrait » que les objets agréables éventuellement touchés, et constitue à ce titre son *principal* désir, à l'instar des enfants dont « le plus grand bonheur [...] paraît consister à se mouvoir » :

Un bandeau sur les yeux les chagrinerait moins qu'un lien, qui leur ôterait l'usage des pieds et des mains. En effet, c'est au mouvement qu'ils doivent la conscience la plus vive qu'ils aient de leur existence. La vue, l'ouïe, le goût, l'odorat semblent la borner dans un organe ; mais le mouvement la répand dans toutes les parties, et fait jouir du corps dans toute son étendue⁷⁹.

Dans ce sentiment d'une existence plus vive consiste sans doute le « motif » ultime de l'action vertueuse : un besoin *sui generis* qui seul peut assurer l'essor de l'obligation morale sans la suspendre à une imposition divine et conformément au principe du plaisir et de la douleur.

L'éthique de Condillac brille par son absence, ou du moins par l'espace limité qu'elle revêt dans le très riche corpus des œuvres de l'abbé. De surcroît, les éléments épars de sa réflexion éthique pointent une position indécidée : *indécidée* entre les modèles du jusnaturalisme classique et les instances nouvelles d'un utilitarisme rigoureux. Mais *indécidée* aussi entre le rôle reconnu à la morale en tant que point de clivage entre le domaine de l'humanité et celui de l'animalité, jusqu'à faire de passions morales ce qui nous rend « infiniment supérieurs au reste des animaux », et la volonté de bâtir un vrai système des opérations mentales, tel que « tout y dépend d'un même principe, le besoin ; tout s'y exécute par le même moyen, la liaison des idées ». Or, malgré les maladroites et les silences, l'approche de Condillac révèle une démarche cohérente qui s'affirme presque en filigrane des enjeux plus classiques (théorie de l'état de nature, théorie du contrat, question sur le rapport entre loi morale et loi politique). La moralité s'affirme comme un besoin de second degré, issu d'une interaction naturelle des besoins nécessaires et naturels. Et le sentiment du devoir apparaît également susceptible d'une genèse empirique, comme *transformation* du besoin lui-même. L'obligation à agir conformément aux lois ne se déduit pas de la force de l'autorité qui les impose (la souveraineté politique ou celle de la raison), mais du besoin plus « pressant » pour l'homme qu'est celui de désirer ultérieurement. Car s'il y a un plaisir à vivre une existence plus « vive » que suscitent toutes les qualités morales des objets, seule la vie vertueuse garantit que ce plaisir n'entrera pas en contradiction avec les besoins naturels fondamentaux et ne compromettra pas la cohérence du système des habitudes qui font notre vie psychique. De sorte qu'aux yeux de

79. TS, II, § 6, p. 109-111.

« C'EST LÀ QUE COMMENCE LA MORALITÉ »

l'abbé, nul ne « conserve » mieux sa vie, nul ne s'aime d'un amour-propre humain de manière plus efficace que l'homme vertueux⁸⁰.

80. Nous voudrions remercier les deux rapporteurs anonymes pour leurs remarques qui nous ont permis de préciser l'enjeu d'une contribution qui, comme l'indique son titre, n'a aucune ambition d'exhaustivité et se limite à proposer des « remarques » sur un point difficile de la réflexion de Condillac. Cette recherche a été financée par le Projet *IN-FACTOR. The Factory of Indignation : Nature, Forms and Functions of a Philosophical Passion in Modern Thought*, Projet PRIN 2022 (202254TLE7_001) octroyé par le Ministère de l'Université et de la Recherche (MUR, Italie).

LIBERTÉ ET LOI MORALE CHEZ KANT ET PLATON

Sylvain Delcomminette

Département de Philosophie, Éthique
et Sciences des Religions et de la Laïcité
Université libre de Bruxelles

RÉSUMÉ : De prime abord, tout semble opposer l'attitude de Platon et de Kant relativement à la loi. Selon Kant, seule la soumission à la loi morale permet au sujet d'accéder à l'autonomie, et donc à la liberté, tandis que Platon affirme que toute soumission à une loi est incompatible avec la liberté authentique de l'intelligence. Le présent article s'attache à nuancer cette opposition, en montrant que l'approfondissement de la position respective de chacun des deux auteurs permet de les rapprocher, tout en mettant en évidence le point précis qui les distingue, à savoir la question de l'application de cette loi aux cas particuliers qui se présentent dans l'expérience.

ABSTRACT : At first sight, everything seems to oppose the attitude of Plato and Kant with regard to law. According to Kant, only submission to the moral law gives access to autonomy, and therefore freedom, to the subject, while Plato affirms that any submission to a law is incompatible with the authentic freedom of intelligence. This article tries to make this opposition more nuanced, showing that the deepening of the respective position of each of the two thinkers allows them to be brought closer together, while at the same time highlighting the precise point on which they differ, i.e. the question of the application of this law to particular cases arising in experience.

De prime abord, tout oppose les éthiques de Platon et de Kant : comme toutes les éthiques antiques, l'éthique de Platon, si l'on peut l'appeler ainsi, est une éthique eudémoniste, dans la mesure où elle fait du bien, caractérisé comme une disposition de l'âme capable de nous procurer la vie heureuse¹, la fin qui justifie ultimement toute action² ; au contraire, Kant considère que toute éthique qui fait du désir de bonheur le principe de la moralité est une éthique de l'hétéronomie et doit être abandonnée au profit de l'éthique du devoir, seule susceptible de promouvoir l'auto-

1. *Philèbe*, 11d. Toutes les traductions de Platon sont issues de l'édition suivante : PLATON, *Œuvres complètes*, édition de Léon ROBIN, 2 vol., Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1950.

2. *Gorgias*, 468b.

nomie du sujet en lui fournissant une *loi* pratique³. Dans un travail antérieur⁴, j'ai tenté de montrer que ce contraste doit être nuancé : l'éthique de Platon, malgré ses prémisses eudémonistes, peut jusqu'à un certain point être considérée comme une éthique du devoir, et dans cette mesure être rapprochée de celle de Kant. Sur un point, toutefois, l'opposition paraît irréductible : le rapport à la loi, qui seul permet au sujet d'accéder à la liberté chez Kant, tandis qu'il semble incompatible avec la liberté authentique chez Platon. Je me propose de revenir sur cette question dans les pages qui suivent, en montrant combien ici aussi, l'approfondissement des positions des deux auteurs permet de les rapprocher tout en mettant en évidence le point précis qui les distingue. Ce faisant, mon objectif n'est nullement de m'interroger sur l'éventuelle influence directe ou indirecte que la pensée platonicienne aurait pu exercer sur Kant, mais au contraire de clarifier la position systématique de Platon en l'envisageant à partir de la problématique et de la conceptualité kantienne⁵.

*

Selon Kant, la liberté et la loi morale sont des concepts réciproques⁶ ; comme il l'exprime dans une formule célèbre⁷, la liberté est la *ratio essendi* de la loi morale (sans liberté, la loi morale ne pourrait être rencontrée en nous), et la loi morale la *ratio cognoscendi* de la liberté (nous ne pouvons prendre conscience de la liberté que par l'intermédiaire de la loi morale, « fait de la raison » qui s'impose à nous par lui-même et n'admet aucune déduction de données antérieures quelles qu'elles soient)⁸. Cette réciprocité pourrait surprendre : la liberté ne consiste-t-elle pas bien plutôt à être délié de toute loi, de toute contrainte ? Nullement : selon Kant, un tel concept serait contradictoire et se détruirait lui-même. En effet, le concept de liberté est le concept d'une certaine *causalité*, ou plutôt de la *propriété* d'une certaine causalité (la volonté, selon les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et la *Critique de la raison*

3. Voir en particulier *Critique de la raison pratique* (dorénavant *CRPr*), § 3, II p. 631-638 (Ak V, 22-26) et § 8, II p. 647-657 (Ak V, 33-41). Toutes les traductions de Kant sont issues de l'édition suivante : Emmanuel KANT, *Œuvres philosophiques*, édition de Ferdinand ALQUIÉ, 3 vol., Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1980, 1985, 1986. J'indique le tome et la page de cette édition, ainsi que ceux de l'édition de l'Académie de Berlin entre parenthèses. Pour la *Critique de la raison pure* (dorénavant *CRPu*), j'ajoute, conformément à l'usage, la pagination de la première et de la deuxième éditions, précédée respectivement des lettres A et B.

4. Sylvain DELCOMMINETTE, « L'eudémonisme est-il nécessairement incompatible avec une éthique du devoir ? », dans Elena PARTENE et Dimitri EL MURR, dir., *Kant et Platon. Lectures, confrontations, héritages*, Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 2022, p. 43-61.

5. La question de l'influence de Platon et de la philosophie ancienne en général sur l'éthique de Kant a fait et continue à faire l'objet de nombreuses discussions. Voir notamment la vaste monographie d'Ulrike SANTOZKI, *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie*, Berlin, De Gruyter, 2006, qui soutient qu'alors que Platon serait la référence majeure à l'époque de la *Critique de la raison pure*, il serait supplanté par les stoïciens à partir des *Fondements de la métaphysique des mœurs* (dorénavant *FMM*).

6. *CRPr*, II p. 642 (Ak V, 29).

7. *CRPr*, II p. 610, note (Ak V, 4).

8. *CRPr*, II p. 644-645 (Ak V, 31).

pratique ; l'arbitre, selon la *Métaphysique des mœurs*⁹) : celle de pouvoir agir indépendamment de causes étrangères qui la détermineraient, ce qui correspond à la définition négative de la liberté. Or,

[c]omme le concept d'une causalité implique en lui celui de *lois*, d'après lesquelles quelque chose que nous nommons effet doit être posé par quelque autre chose qui est la cause, la liberté, bien qu'elle ne soit pas une propriété de la volonté se conformant à des lois de la nature, n'échappe pas cependant à toute loi ; au contraire, elle doit être une causalité agissant selon des lois immuables, mais des lois d'une espèce particulière, car autrement une volonté libre serait un pur rien¹⁰.

Plus précisément, la volonté est la faculté d'agir d'après la *représentation* d'une loi, faculté qui ne peut appartenir qu'à un être raisonnable ; de fait, la raison est requise pour dériver les actions des lois, de sorte que la volonté n'est rien d'autre que la raison pratique¹¹. Mais si la raison pratique doit être libre, il faut qu'elle soit soustraite à toute influence des lois de la nature, et donc qu'elle soit dégagée de tout rapport avec la sensibilité ; en d'autres termes, il faut qu'elle soit *pure*. De telles lois, en effet, lui sont étrangères, de sorte que si elle s'y soumettait, elle serait hétéronome, alors que le concept positif de la liberté est bien plutôt celui d'une *autonomie* : la volonté libre est celle qui se donne à elle-même sa propre loi, voire qui *est* à elle-même sa propre loi¹². La volonté libre est bien soumise à une loi, mais une loi dont elle est elle-même l'auteur ; elle n'est soumise qu'à sa propre législation, ce qui, loin d'être incompatible avec la liberté, en forme le concept positif¹³. Cette loi à laquelle la volonté libre se soumet elle-même, c'est la loi morale, de sorte « qu'on pourrait également définir la liberté pratique par l'indépendance de la volonté à l'égard de toute loi autre que la loi morale¹⁴ ».

Quelle est cette loi ? Puisqu'elle est la loi selon laquelle la raison doit déterminer la volonté *immédiatement*, en faisant abstraction de tout sentiment de plaisir ou de peine (sans quoi elle retomberait sous le coup des lois de la nature), et donc de toute impulsion qui pourrait être suscitée par l'idée des résultats dus à son observance, elle ne doit avoir pour contenu que la simple *forme* de la loi en général ; et celle-ci n'est autre que l'universelle validité¹⁵. Agir librement, c'est agir selon une loi qu'on se donne soi-même ; et pour ce faire, il faut élever la maxime de son action (le principe subjectif de son vouloir) à la validité universelle d'une loi objective (valable pour tous les êtres raisonnables en tant que tels) et s'assurer que l'on peut vouloir qu'elle

9. *FMM*, II p. 315 (Ak IV, 446) ; *CRPr*, II p. 641 (Ak V, 29), p. 722 (Ak V, 93-94) ; *Métaphysique des mœurs* (dorénavant *MM*), III p. 473 (Ak VI, 226). Sur cette évolution de Kant dans le sens d'une promotion de l'arbitre, voir Jean-François KERVÉGAN, *La Raison des normes. Essai sur Kant*, Paris, Vrin, 2015, p. 53-62.

10. *FMM*, II p. 315 (Ak IV, 446) (souligné dans le texte).

11. *FMM*, II p. 260 (Ak IV, 401), 274 (Ak IV, 412).

12. *FMM*, II p. 308 (Ak IV, 440), 315-316 (Ak IV, 446-447) ; *MM*, III p. 470 (Ak VI, 223).

13. *FMM*, II p. 297 (Ak IV, 431), 299 (Ak IV, 432-433).

14. *CRPr*, II p. 722 (Ak V, 93-94).

15. *FMM*, II p. 261 (Ak IV, 402).

ait une telle validité¹⁶. La « loi fondamentale de la raison pure pratique » sera donc la suivante : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps toujours valoir comme principe d'une législation universelle¹⁷. » Or,

[p]uisque l'universalité de la loi d'après laquelle des effets se produisent constitue ce qu'on appelle proprement *nature* dans le sens le plus général (quant à la forme), c'est-à-dire l'existence des objets en tant qu'elle est déterminée selon des lois universelles, l'impératif universel du devoir pourrait encore être énoncé en ces termes : *Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en LOI UNIVERSELLE DE LA NATURE*¹⁸.

Cette loi pratique vaut pour tous les êtres raisonnables, non seulement les êtres finis, mais également l'être infini en tant qu'intelligence suprême¹⁹. Mais dans ce dernier cas, la loi détermine immédiatement et infailliblement la volonté, qui est dès lors absolument bonne : c'est ce que Kant appelle la sainteté²⁰. En revanche, dans le cas des êtres raisonnables finis, en particulier des hommes, les actions conformes à la loi morale et donc reconnues comme objectivement nécessaires demeurent subjectivement contingentes, parce que la volonté n'est pas en soi conforme à la raison, mais est encore soumise à des conditions subjectives, c'est-à-dire à des mobiles, qui peuvent l'en détourner. Dès lors, la détermination d'une telle volonté en conformité avec une loi objective est une *contrainte*, imposée il est vrai par la raison elle-même ; l'action à laquelle elle la contraint est le *devoir* ; la représentation de la loi en tant qu'elle la contraint est un *commandement* ; et la formule de ce commandement est un *impératif*, qui nous indique ce que nous *devons* faire conformément à la loi objective²¹. L'impératif qui formule le commandement d'obéir à la loi morale n'est pas un impératif hypothétique, qui représenterait la nécessité pratique d'une action possible considérée comme moyen en vue d'une autre fin, mais un impératif catégorique, qui représente cette action comme objectivement nécessaire pour elle-même, sans rapport à un autre but — bref, comme inconditionnellement nécessaire²². Ainsi, l'impératif catégorique — car il ne peut y en avoir qu'un, puisqu'il est dépourvu de tout autre contenu que la nécessité de conformer notre maxime à l'universalité de la loi²³ —, même s'il est le seul principe à avoir la valeur d'une loi pratique²⁴, ne s'identifie pas tout à fait à la loi morale elle-même, mais exprime seulement le rapport de la loi objective du vouloir en général « à l'imperfection subjective de la volonté de tel ou tel être raisonnable, par exemple de la volonté humaine²⁵ » :

16. *MM*, III p. 457-458 (Ak VI, 213-214). Sur la différence entre maxime subjective et loi objective, voir en particulier *FMM*, II p. 284, note (Ak IV, 421) ; *CRPr*, II p. 627 (Ak V, 19) ; *MM*, p. 472-473 (Ak VI, 225).

17. *CRPr*, II p. 643 (Ak V, 30).

18. *FMM*, II p. 285 (Ak IV, 421) (souligné dans le texte).

19. *CRPr*, II p. 645-646 (Ak V, 32).

20. *FMM*, II p. 274 (Ak IV, 412), 276 (Ak IV, 414) ; *CRPr*, II p. 646 (Ak V, 32), 683 (Ak V, 62).

21. *FMM*, II p. 274-275 (Ak IV, 412-413) ; *CRPr*, II p. 646 (Ak V, 10).

22. *FMM*, II p. 276-279 (Ak IV, 414-417) ; *CRPr*, II p. 628-629 (Ak V, 20) ; *MM*, III p. 467-468 (Ak VI, 221).

23. *FMM*, II p. 284-285 (Ak IV, 420-421).

24. *FMM*, II p. 283 (Ak IV, 420).

25. *FMM*, II p. 276 (Ak IV, 414).

L'impératif est une règle pratique par laquelle l'action en elle-même contingente est *rendue* nécessaire. Il se distingue d'une loi pratique en ce que celle-ci représente sans doute la nécessité d'une action, sans prendre en compte la question de savoir si en soi cette action habite déjà le sujet agissant (un être saint par exemple) comme une nécessité *interne* ou si (comme chez l'homme) elle est contingente ; dans le premier cas en effet, il n'y a place pour aucun impératif. L'impératif est donc une règle dont la représentation *rend* nécessaire l'action subjectivement contingente et qui représente par conséquent le sujet comme devant être *contraint* (nécessité) de se conformer à cette règle²⁶.

C'est pourquoi, paradoxalement, « quand la loi morale parle, alors il n'y a [...] plus objectivement de choix libre concernant ce qu'on doit faire²⁷ » : la liberté ne réside pas dans le « libre choix », mais dans le devoir.

Or « *le devoir est la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi*²⁸ » ; la moralité ne réclame pas seulement que l'action soit conforme à la loi morale, mais encore qu'elle soit accomplie *en vertu de* cette loi²⁹ :

Le concept du devoir exige donc *objectivement*, de l'action, qu'elle soit conforme à la loi, mais *subjectivement*, de la maxime de l'action, du respect pour cette loi, en tant qu'unique mode de détermination de la volonté par celle-ci. Et c'est là-dessus que repose la différence qui existe entre la conscience d'avoir agi *conformément au devoir* et celle d'avoir agi *par devoir*, c'est-à-dire par respect pour la loi. La première (*la légalité*) serait possible, alors même que la volonté n'aurait eu pour principes déterminants que des inclinations ; mais la seconde (*la moralité*), la valeur morale, doit être située uniquement en ceci que l'action a été faite par devoir, c'est-à-dire uniquement en vertu de la loi³⁰.

C'est sur cette base que Kant distingue le droit de l'éthique : les lois qui portent seulement sur la légalité des actions purement extérieures sont *juridiques*, celles qui exigent d'être elles-mêmes les principes de détermination des actions sont *éthiques*³¹. En d'autres termes, seule la législation éthique porte sur le mobile de l'action, c'est-à-dire sur le fondement qui lie subjectivement à la représentation de la loi le principe qui détermine l'arbitre à cette action³². Cela implique également que seule l'éthique nous permet d'atteindre la liberté au sens qui a été défini.

*

Chez Platon, la situation semble de prime abord très différente. Afin de reconstituer sa position, commençons par nous tourner vers son dernier dialogue, directement consacré à la question des lois — dans une perspective certes politique, mais étant

26. *MM*, III p. 468-469 (Ak VI, 222) ; souligné dans le texte.

27. *Critique de la faculté de juger* (dorénavant *CFJ*), II p. 966 (Ak V, 210).

28. *FMM*, II p. 259 (Ak IV, 400) (souligné dans le texte).

29. *FMM*, II p. 247 (Ak IV, 390).

30. *CRPr*, II p. 706-707 (Ak V, 81) (souligné dans le texte). Voir également *MM*, III p. 476 (Ak VI, 225).

31. *MM*, III p. 458 (Ak VI, 214).

32. *MM*, III p. 463-464 (Ak VI, 218-219).

donné le lien essentiel entre éthique et politique dans sa pensée, cela nous permettra de remonter au problème moral lui-même, qui nous intéresse ici au premier chef³³.

Dans le livre IX des *Lois*, alors qu'il s'attache à justifier la nécessité politique des lois, l'Athénien fait une déclaration qui mérite d'être citée *in extenso* :

Il est, décidément, indispensable aux hommes de se donner des lois et de vivre conformément à ces lois ; autrement, il n'y a aucune différence entre eux et les animaux qui, sous tous les rapports, sont les plus sauvages. Et voici quelle en est la raison : il n'y a absolument pas d'homme qui naisse avec une aptitude naturelle, aussi bien à discerner par la pensée ce qui est avantageux pour l'humanité en vue de l'organisation politique, que, une fois cela discerné, à posséder constamment la possibilité comme la volonté de réaliser dans la pratique ce qui vaut le mieux. [...] Bien entendu, si un jour il naissait un homme qui, en vertu d'une grâce divine (θεία μοίρα), posséderait de nature la capacité d'unir l'une à l'autre les deux conditions dont j'ai parlé, il n'aurait nul besoin de lois pour régir sa conduite personnelle (νόμων... τῶν ἀρξόντων ἑαυτοῦ) : il n'y a ni loi (νόμος) ni règlement (τάξις) quelconque qui ait une puissance supérieure à celle du savoir (ἐπιστήμη), et il n'est pas permis non plus de soumettre l'intelligence (νοῦν) à quoi que ce soit, encore moins d'en faire une esclave (δοῦλον), elle à qui appartient au contraire une légitime autorité sur toutes choses : à cette condition précise toutefois qu'elle soit une intelligence authentique, une intelligence réellement libre en conformité de sa nature (ἐάνπερ ἀληθινὸς ἐλεύθερός τε ὄντως ἢ κατὰ φύσιν). Mais c'est un fait que nulle part il n'en est du tout ainsi, sinon dans une mesure bien restreinte. Voilà donc pourquoi c'est l'alternative de second rang (τὸ δεύτερον) qu'il faut choisir, celle de la réglementation et de la loi (τάξιν τε καὶ νόμον), lesquelles ont assurément une vision de ce qui est ordinaire (τὸ μὲν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) et fixent sur lui leur regard, mais qui sont impuissantes à faire de même à l'égard de tout (τὸ δ' ἐπὶ πάν) ³⁴.

Alors que la première partie de ce texte insiste sur la nécessité politique des lois, la deuxième partie laisse entendre que « l'intelligence authentique » (ἀληθινὸς νοῦς), que l'on peut jusqu'à un certain point rapprocher de la raison pure kantienne³⁵, est par nature libre (ἐλεύθερος), et donc ne peut être soumise à aucune loi, ce qui en ferait une esclave (δοῦλος). À lire ce passage, il semble dès lors y avoir une incompatibilité de principe entre la liberté et la soumission à une loi. C'est seulement parce que dans les faits, l'intelligence authentique se rencontre très rarement, voire jamais, qu'il est nécessaire de recourir à cette « alternative de second rang » qu'est la loi, qui vise donc à pallier l'insuffisance de l'intelligence — mais qui ne peut le faire qu'« en règle générale » (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ) et non dans toutes les situations quelles qu'elles soient.

33. Sur la problématique de la loi dans l'Antiquité grecque en général, l'ouvrage de J. DE ROMILLY, *La Loi dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, demeure une référence très utile ; plus spécifiquement sur Platon, voir également la synthèse récente de Susan Sauvé MEYER, « Plato on the law », dans Hugh H. BENSON, dir., *A Companion to Plato*, Oxford, Blackwell (coll. « Blackwell Companions to Philosophy »), 2006, p. 373-387. J'ai par ailleurs tiré grand profit de la thèse de doctorat de Louise WALMSLEY NERY, *La Sagesse au cœur de la cité. Le Rôle de la sôphrosunè dans les Lois de Platon*, soutenue à l'Université libre de Bruxelles le 8 décembre 2022.

34. *Lois*, IX, 874e-875d.

35. Il y a bien sûr une différence majeure, à savoir que l'intelligence est ici identifiée au savoir ou à la science (ἐπιστήμη). J'y reviendrai.

Ce dernier point est éclairé par la longue discussion sur la loi que l'on trouve dans le *Politique* (293e-300c), dialogue sans doute légèrement antérieur, dont le texte que nous venons de lire peut être considéré comme un résumé³⁶. Au début de ce passage, l'Étranger explique à son interlocuteur d'abord réticent que « le meilleur, c'est, non pas que la force appartienne aux lois, mais qu'elle appartienne à celui qui, avec le concours de la pensée sage (μετὰ φρονήσεως), est un homme royal³⁷ ». Sommé d'expliquer sa pensée, il réplique :

— Que jamais une loi ne serait capable d'embrasser avec exactitude (ἀκριβῶς) ce qui, pour tous à la fois (πᾶσιν ἅμα), est le meilleur et le plus juste et de prescrire à tous ce qui vaut le mieux. Entre les hommes en effet, comme entre les actes, il y a des dissemblances, sans compter que jamais, pour ainsi dire, aucune des choses humaines ne demeure en repos : ce qui ne permet pas à l'art (τέχνην), à aucun art quel qu'il soit, de formuler aucun principe dont la simplicité (οὐδέν... ἀπλοῦν) vaille en toute matière, sur tous les points sans exception et pour toute la durée des temps. De cela nous convenons, je suppose ? — Sans conteste ! — Or, nous le voyons bien, c'est quasiment à cette simplicité-là que tend l'effort de la loi ; à la façon d'un homme présomptueux et ignorant (αὐθάδῃ καὶ ἀμαθῇ), qui ne laisse personne rien faire en dehors de ce qu'il a lui-même réglé (παρὰ τὴν ἑαυτοῦ τάξιν), personne non plus lui poser aucune question, non pas même si, d'aventure, quelque idée neuve, en dehors des arrangements qu'il a décrétés, doit avoir pour quelque cas individuel un meilleur résultat. — C'est la vérité ! De fait, à l'égard de chacun de nous singulièrement, la loi se comporte bel et bien de la façon que tu as dite à présent. — Mais n'est-il pas impossible que ce dont la simplicité subsiste à travers tout le temps (τὸ διὰ παντὸς γινόμενον ἀπλοῦν) se comporte heureusement, à l'encontre de ce à quoi la simplicité fait toujours défaut (πρὸς τὰ μηδέποτε ἀπλᾶ) ? — Il y a des chances³⁸ !

Ainsi, c'est précisément la prétention à l'*universalité* de la loi qui en fait la limite ; car il est tout simplement impossible d'embrasser dans une formule simple et unique la variété infinie des cas qui peuvent se présenter dans le flux de l'expérience. De même que le détenteur d'un art quelconque, un médecin par exemple, ne doit pas se sentir tenu par des prescriptions antérieures et doit être prêt à les transgresser lorsque les circonstances évoluent³⁹, sachant que l'absence de toute recherche signerait la ruine de tous les arts⁴⁰, de même, si quelqu'un avait réellement reçu en partage la « science royale » (τὴν βασιλικήν... ἐπιστήμην), il ne s'imposerait pas des entraves (ἐμποδίσματα) à lui-même en écrivant ce qu'on appelle des lois⁴¹. La loi est une contrainte qui s'oppose à la libre recherche de l'art et de la science ; en ce sens, elle semble incompatible avec la liberté authentique — contrairement à ce que soutient

36. *Politique*, 293e-300c. Sur ce passage capital, voir les discussions récentes de Dimitri EL MURR, *Savoir et gouverner. Essai sur la science politique platonicienne*, Paris, Vrin (coll. « Tradition de la pensée classique »), 2014, p. 221-261 ; et de Monique DIXSAUT, *Platon : Politique*, introduction, traduction et commentaire, Paris, Vrin (coll. « Les Dialogues de Platon »), 2018, p. 507-532.

37. *Politique*, 294a.

38. *Politique*, 294a-c.

39. *Politique*, 295c-e.

40. *Politique*, 299b-e.

41. *Politique*, 295b.

Kant, selon qui une contrainte que l'on s'impose à soi-même n'implique aucune contradiction et est tout à fait conciliable avec la liberté⁴².

Il n'en reste pas moins que du point de vue politique, les lois *sont* nécessaires : dans le régime idéal, à titre d'auxiliaires du véritable politique, qui ne peut être en permanence au chevet de ses concitoyens pour leur dire ce qu'ils doivent faire⁴³ ; dans les autres régimes, parce qu'elles servent de garde-fous contre les dérives des dirigeants qui ne possèdent pas la science politique et assurent par ailleurs la cohérence et la cohésion de la société⁴⁴. On ne s'étonnera donc pas que dans les *Lois*, le crime consistant à asservir les lois en les mettant sous l'autorité des hommes soit considéré comme l'un des plus graves et digne des plus sévères châtements⁴⁵. Il convient d'insister sur le fait que ce n'est pas tant le *contenu* des lois que leur simple *forme*, à savoir la légalité elle-même, qui est responsable de leur valeur éminente — et sur ce point déjà, Platon n'est pas si éloigné de Kant. En effet, même au sein d'une cité comme Athènes, avec certaines lois fondamentales de laquelle Platon était en profond désaccord, les lois conservent leur valeur et doivent être respectées. C'est ce dont témoigne l'attitude de Socrate dans l'*Apologie* et le *Criton* : dans le premier dialogue, Socrate raconte comment il a refusé, au péril de sa vie, de voter une décision illégale (παρὰ τοὺς νόμους)⁴⁶ ; dans le *Criton*, il insiste, par l'intermédiaire des Lois d'Athènes auxquelles il prête sa voix, sur la nécessité de respecter une décision légale, même lorsqu'elle semble injuste à notre égard, sous peine de risquer de provoquer la ruine de la cité tout entière en ébranlant l'autorité des lois⁴⁷. Cependant, l'aspect formel de la loi sur lequel insiste Platon est moins l'universalité que l'*ordre* qu'elle impose, qui en fait la valeur ; de fait, dans le *Philèbe*, « la loi et l'ordre » (νόμος καὶ τάξις) sont associés au deuxième genre, celui de la limite (πέρας), dont l'introduction dans l'illimité (ἄπειρον) est responsable de tout ce qui est beau et bon⁴⁸ — le bien lui-même se définissant ultimement par la (juste) mesure (μέτρον, μέτριον, μετρίότης), la proportion (σύμμετρον, συμμετρία), la beauté et la vérité⁴⁹. On comprend dès lors que l'Athénien puisse déclarer dans les *Lois* : « tout ce qui [...] se produit dans un État en participant de l'ordre et de la loi (τάξεως καὶ νόμου), y est la cause de tout ce qu'il y a de bon⁵⁰ ».

Or, toujours d'après le *Philèbe*, la cause de la limitation de l'illimité est l'intelligence (νοῦς, φρόνησις), qui correspond à ce qu'il y a de divin en nous⁵¹. Dans la mesure où elle est associée à la limite introduite dans l'illimité par ce processus, la loi

42. Voir *MM*, III p. 659 (Ak VI, 381-382).

43. *Politique*, 294e-295b.

44. *Politique*, 300a-c.

45. *Lois*, IX, 856b-c.

46. *Apologie de Socrate*, 32b-c.

47. *Criton*, 50a-c.

48. *Philèbe*, 26b.

49. *Philèbe*, 64e-65a, 66a-b.

50. *Lois*, VI, 780d.

51. *Philèbe*, 28a-31a.

n'est donc pas un simple substitut à l'intelligence : elle en est en quelque sorte l'incarnation. C'est ce que souligne l'Athénien des *Lois* en faisant dériver le terme νόμος (« loi ») du terme νόος (= νοῦς, « intelligence »)⁵² : en tant que stabilisation sous la forme d'une opinion commune de la cité (δόγμα πόλεως κοινόν) d'un raisonnement (λογισμός) sur le meilleur et le pire parmi les plaisirs et les peines, les espoirs et les craintes⁵³, la loi est une « dispensation de l'intelligence » (τοῦ νοῦ διανομή), et dès lors « divine » (θεῖος) et « merveilleuse » (θαυμαστός), puisque ultimement, le dieu de Platon n'est rien d'autre que l'intelligence. Et de fait, les *Lois* n'hésitent pas à caractériser les lois elles-mêmes comme des divinités⁵⁴, et le *Politique* les traite comme des « liens divins » (θεῖοι δεσμοί) qui garantissent l'unité du tissu social⁵⁵.

Bien entendu, même si ce qui rend bonne une loi est avant tout sa simple forme, cela n'implique pas que son contenu soit indifférent ni que toutes les lois se valent. Au contraire, un dialogue comme les *Lois* représente un formidable effort pour instituer le meilleur système législatif possible dans des conditions données. Mais ce qui ne manque pas de surprendre, c'est que l'un des objectifs de cette législation semble précisément être de rendre ultimement les lois elles-mêmes inutiles. On pouvait déjà déceler cette tendance dans la *République*, où Socrate soutenait qu'il y a toute une série de domaines dans lesquels il est inutile de légiférer, car si l'éducation est correctement menée et produit des hommes accomplis, ceux-ci n'auront aucune difficulté à retrouver par eux-mêmes les règles de conduite adéquates ; et si ce n'est pas le cas, légiférer sur ces questions n'aura de toute façon aucun effet⁵⁶. Malgré l'abondance et la richesse des lois proposées pour l'établissement de la cité des Magnètes, qui ne doivent pas seulement régler la vie publique, mais aussi la vie privée⁵⁷, cette tendance reste bien présente dans les *Lois*, et peut même être considérée comme s'y renforçant, notamment par le biais de l'une des innovations les plus marquantes du dialogue, à savoir l'introduction de préludes qui visent à persuader les citoyens du bien-fondé des lois en elles-mêmes purement prescriptives et ainsi à adoucir leur côté « tyrannique⁵⁸ » — la loi étant comparée à un médecin esclave qui soigne des esclaves en leur prescrivant sans aucune explication ce qu'ils doivent faire pour se soigner, à la différence du médecin libre des hommes libres qui dialogue avec son patient pour instruire celui-ci après s'être instruit lui-même de sa maladie et du traitement le plus approprié⁵⁹. Comme l'écrit André Laks :

À suivre cette voie, l'idéal du législateur serait donc non seulement de faire précéder la loi d'un prélude persuasif, mais d'abolir la législation au profit d'un « prélude » didactique, qui dès lors ne serait pas seulement « proche de la philosophie », mais qui se confondrait avec elle. L'universalité de la forme du prélude ouvre au législateur, dont la parole reste

52. *Lois*, IV, 714a ; XII, 957c.

53. *Lois*, I, 644d-645b.

54. *Lois*, IV, 715c.

55. *Politique*, 309c-310a.

56. *République*, IV, 423e-427c.

57. *Lois*, VI, 780a.

58. *Lois*, IV, 722e-723d.

59. *Lois*, IV, 719e-720e.

toujours prescriptive, la possibilité d'un tel dépassement. Car s'il n'est pas d'*énoncé* sans préambule, un préambule, dont la fonction première est de dépouiller l'ordre de son caractère tyrannique, peut toujours être considéré comme conduisant à un énoncé dont la contrainte ne procéderait plus de l'autorité qui l'énonce, mais de sa vérité même : par la médiation du prélude, le caractère contraignant du *nomos* peut être transféré au *logos*⁶⁰.

Et de fait, une « législation d'origine divine » doit avoir en vue la vertu dans sa totalité⁶¹, et donc en particulier la vertu principale, condition de toutes les autres, à savoir l'intelligence (νοῦς, φρόνησις)⁶² ; or comme celle-ci est la source de toute loi, l'idéal de la législation est en définitive de remplacer les lois par l'intelligence.

Une autre manière d'exprimer la même idée consiste à dire que le but de l'éducation et de la législation est de faire *intérioriser* la loi dans son aspect formel par les citoyens⁶³. En effet, comme le déclare Socrate dans le *Gorgias*, après avoir caractérisé la santé (ὑγίεια) comme l'ordre (τάξις) qui existe dans le corps :

Quant aux diverses façons dont l'âme est mise en ordre et réalise son arrangement (ταῖς δὲ γε τῆς ψυχῆς τάξεσι καὶ κοσμήσεσιν), c'est ce qui s'appelle « légitime » ainsi que « loi » (νόμιμον τε καὶ νόμος), et en conséquence de quoi on parle d'hommes « qui respectent la légalité » et ont une conduite « rangée » (νόμιμοι... καὶ κόσμιοι). C'est ce qui constitue justice et tempérance (δικαιοσύνη τε καὶ σωφροσύνη)⁶⁴.

Ainsi comprise, la loi n'est rien d'autre que *l'ordre de l'âme*. C'est une telle loi qu'établit la véritable législation (νομοθετική), que le *Gorgias* identifie comme l'une des deux espèces, auprès de la justice (δικαιοσύνη), de l'art politique (πολιτική) comme art de prendre soin de l'âme⁶⁵. Il est clair en effet que cette législation n'est pas celle qui a cours dans la cité, puisque Socrate se proclame plus loin dans ce dialogue l'un des seuls véritables politiques à Athènes, si ce n'est le seul⁶⁶. Or l'activité de Socrate consiste essentiellement à éduquer ses concitoyens par le biais de l'*elenkhos*, cette méthode d'examen réfutatif qui a pour but de dépouiller l'âme de son interlocuteur des opinions fausses qui l'encombrent en mettant au jour les contradictions qu'elles impliquent les unes avec les autres et qui l'empêchent précisément d'être ordonnée et cohérente — ce qui est au contraire l'idéal auquel tend Socrate, qui proclame haut et fort :

Et pourtant, excellent homme, je préférerais que la lyre fût dépourvue d'accord et dissonante, qu'il en fût ainsi pour un chœur dont je serais le chorège, que la majorité des hommes fût en désaccord avec moi et me contredise, plutôt que de n'être pas, à moi tout

60. André LAKS, *Médiation et Coercition. Pour une lecture des Lois de Platon*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion (coll. « Cahiers de philologie »), 2005, p. 124.

61. *Lois*, I, 630d-e.

62. *Lois*, III, 688a-b.

63. Sur la question de la loi intérieure, on pourra comparer avec Terence IRWIN, « Morality as law and morality in the *Laws* », dans Christopher BOBONICH, dir., *Plato's Laws. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press (coll. « Cambridge Critical Guides »), 2010, p. 92-107, dont la perspective est toutefois différente, puisque sa question est de savoir dans quelle mesure Platon peut être rattaché à la tradition de la loi naturelle.

64. *Gorgias*, 504d.

65. *Gorgias*, 464b.

66. *Gorgias*, 521d.

seul, consonant avec moi-même et de me contredire (ἐμαυτῷ ἀσύμφωνον εἶναι καὶ ἐναντία λέγειν)⁶⁷.

On comprend dès lors que dans la *République*, Socrate affirme que « ce qui est le plus éloigné de la philosophie, de la pensée raisonnée (φιλοσοφίας τε καὶ λόγου) », c'est « ce qui précisément s'éloigne de la loi et de l'ordre (νόμου τε καὶ τάξεως)⁶⁸ » : la philosophie, comme activité par excellence de l'intelligence, est productrice d'ordre dans l'âme, et c'est en ce sens qu'elle est législatrice. Cet ordre de l'âme produit par la raison peut être considéré comme une « loi intérieure » relativement à laquelle certains plaisirs peuvent être dits conformes ou non conformes⁶⁹ et qui recommande certaines attitudes plutôt que d'autres dans des situations déterminées — par exemple de résister au chagrin et de ne pas se laisser aller à la douleur excessive⁷⁰. C'est une telle loi intérieure que l'éducation doit chercher à inculquer aux jeunes enfants :

Attirer et conduire l'enfant dans la direction de ce qui est la droite conception édictée par la loi, et dont la réelle rectitude est confirmée par l'accord qui s'établit entre les hommes qui ont le naturel le meilleur et en outre l'expérience de l'âge, c'est là ce qui constitue l'éducation ; le but en est par conséquent de faire que l'âme de l'enfant s'accoutume à n'avoir ni joie ni peine qui soient en opposition avec la loi, ni avec ceux qui se sont pliés aux commandements de la loi ; que, dans la joie comme dans la peine, elle aille d'accord avec celle du vieillard, en s'appliquant exactement aux mêmes objets⁷¹.

Or cette loi intérieure, ce n'est rien d'autre que l'art ou la science. C'est ce que le *Politique* suggère très clairement dans un passage capital :

De même que le capitaine de navire, en veillant constamment au bien de son bateau et de ses matelots, sans instituer de règles écrites (οὐ γράμματα τιθεῖς), mais en fournissant comme loi son art lui-même (τὴν τέχνην νόμον παρεχόμενος), assure ainsi le salut de ses compagnons de navigation ; n'est-ce pas semblablement et suivant une méthode identique à celle-là, que les hommes capables d'exercer de cette façon l'autorité donneraient naissance à un régime politique de droite nature ? en conférant à la force inhérente à leur art une puissance supérieure à celle des lois (τὴν τῆς τέχνης ῥώμην τῶν νόμων παρεχομένων κρείττω)⁷² ?

Il faut bien voir que dans ce texte, les deux occurrences du terme νόμος renvoient à deux choses différentes : la première correspond à ce que j'ai appelé la « loi intérieure », la seconde aux lois *écrites*. Ce sont ces dernières qui s'avèrent insuffisantes pour faire face à la diversité infinie des cas qui se présentent dans l'expérience et doivent dès lors être remplacées par cette loi intérieure qu'est le savoir lui-même. Que la loi qui fait l'objet de cette critique soit assimilée à l'écrit, c'est très clair tout au long de cette discussion du *Politique*⁷³. Il ne faudrait toutefois pas en conclure que l'opposition se jouerait ici entre les lois écrites et les lois orales (ἀγραμμάτα, ἄγραφα), les

67. *Gorgias*, 482b-c.

68. *République*, IX, 587a.

69. Voir par exemple *République*, IX, 571b.

70. *République*, X, 604a-d.

71. *Lois*, II, 659d-e.

72. *Politique*, 296e-297a.

73. Voir notamment *Politique*, 292a, 295b, c, 297e, 299b, 300a, d.

coutumes (ἔθη), etc. : au contraire, ces dernières sont explicitement assimilées aux lois écrites⁷⁴, dans la mesure où elles peuvent être *énoncées* dans des formules à la fois simples et à prétention universelle⁷⁵. Il s'agit bien plutôt d'une opposition entre ce qui s'écrit ou se dit extérieurement et ce qui s'écrit *dans l'âme*, savoir vivant qui peut dès lors être mobilisé dans toutes les situations particulières qui se présentent et s'y adapter. Cela est confirmé par la discussion célèbre sur le statut de l'écrit à la fin du *Phèdre*⁷⁶, où le rédacteur de lois (νομογράφος) est traité comme une espèce parmi d'autres de rédacteur de discours (λογογράφος)⁷⁷ et n'a de valeur que s'il sait que ce qu'il écrit n'est qu'un jeu par rapport à la vérité, à savoir le discours « qui, accompagné de savoir (μετ' ἐπιστήμης), s'inscrit dans l'âme de celui qui s'instruit (ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ), [...] discours qui est capable de se défendre lui-même et qui, d'autre part, a connaissance de ceux auxquels il doit s'adresser ou devant qui il doit se taire », « discours vivant et animé (ζῶντα καὶ ἔμψυχον), dont le discours écrit (ὁ γεγραμμένος) serait, à bon droit, appelé un simulacre (εἶδωλον)⁷⁸ ». C'est que lorsque la loi est couchée par écrit, elle ne peut dépasser le statut d'une opinion vraie — dont la vérité n'est jamais parfaitement universelle, précisément parce qu'elle rencontrera toujours des cas particuliers qui l'invalideront dans une situation donnée.

Ainsi, contrairement à ce qu'il pouvait sembler, chez Platon également, l'idéal est de devenir sa propre loi, et donc l'autonomie au sens de Kant. Et chez Platon aussi, un tel idéal est celui de la liberté. En effet, le bien lui-même se définit ultimement par la mesure, la beauté et la vérité, qui sont les produits de la loi et de l'ordre ; celui qui est devenu sa propre loi réalise donc le bien en lui-même, c'est-à-dire atteint le bonheur, qui est l'objet ultime du désir de tout homme ; de sorte que lui seul fait réellement ce qu'il veut, et ainsi est libre. Certes, d'un point de vue politique, cet idéal n'est accessible qu'au politique véritablement savant, raison pour laquelle l'institution d'un code légal écrit demeure nécessaire pour les autres citoyens. Mais d'un point de vue éthique, il est sans doute plus directement accessible, au moins à titre d'idéal. Remarquons d'ailleurs que l'on pourrait reconstruire ici une distinction entre légalité et moralité très proche de celle de Kant : la légalité est la simple conformité avec la loi extérieure, purement prescriptive ; la moralité est l'intériorisation de la loi sous la forme du savoir qui devient le véritable *moteur* de l'action — Kant dirait : son mobile, l'agent agissant alors non plus simplement conformément à la loi, mais bel et bien *en vertu de* la loi, celle-ci s'identifiant à l'intelligence « pure », c'est-à-dire véritablement *libre*.

74. Voir notamment *Politique*, 295a, e, 301b, e, à comparer à 298d-e, 299d. Sur les lois non écrites, voir également *République*, VIII, 563d ; *Lois*, III, 680a ; VII, 793a-d, 808a ; VIII, 838b.

75. *Politique*, 294b.

76. *Phèdre*, 274b-278e.

77. Voir notamment *Phèdre*, 277d-e, 278c, e.

78. *Phèdre*, 276a.

*

L'apparent écart entre Kant et Platon s'est donc considérablement réduit. Il n'en reste pas moins une différence essentielle entre les deux auteurs, qui concerne le problème de l'*application*.

Chez Kant, dans la mesure où la loi morale doit impliquer une absolue nécessité, elle doit faire abstraction de tout élément empirique, en ce compris la nature de l'homme et les circonstances dans lesquelles il se trouve. Le principe de son obligation doit donc se trouver exclusivement dans des concepts de la raison pure elle-même, et dès lors valoir pour tout être raisonnable, quelles que soient les conditions et sans exception ; c'est pourquoi il ne peut rien contenir d'autre que l'universalité d'une loi en général, à laquelle la maxime de l'action doit être conforme⁷⁹. Mais comment une loi aussi abstraite peut-elle être appliquée dans des cas concrets ? La faculté de juger, dont la fonction est de subsumer le cas sous la loi, a ici, comme dans le cas de la raison théorique, besoin d'un intermédiaire pour accomplir son travail. Cet intermédiaire, c'est ce que Kant appelle le *type*, qui joue un rôle analogue au schème pour la raison théorique⁸⁰. À la différence du schème, toutefois, cet intermédiaire ne peut être fourni par l'imagination, dans la mesure où la causalité de la loi de la liberté n'est aucunement conditionnée de façon sensible ; il ne peut l'être que par l'entendement lui-même, qui fournit à la raison non pas un schème de la sensibilité, mais une loi de la nature considérée dans sa pure forme. Dès lors,

[I]a règle de la faculté de juger sous des lois de la raison pure pratique est celle-ci : demande-toi toi-même si, en considérant l'action que tu as en vue comme devant arriver d'après une loi de la nature dont tu serais toi-même une partie, tu pourrais encore la regarder comme possible pour ta volonté⁸¹.

Cela signifie que nous devons *pouvoir vouloir* que la maxime de notre action devienne une loi universelle, ce qui exclut deux cas : soit lorsque l'élévation de la maxime au rang de loi universelle de la nature serait intrinsèquement contradictoire (par exemple, la maxime selon laquelle on serait autorisé, lorsqu'on est dans le besoin, à contracter une dette en promettant de la rembourser tout en sachant qu'on ne le pourra pas, qui, si on l'admettait comme une loi universelle de la nature, rendrait impossible le fait même de promettre) soit lorsqu'elle rend la *volonté* contradictoire (par exemple, la maxime selon laquelle il faudrait négliger ses dons naturels, qui certes ne se contredit pas intrinsèquement elle-même si on l'élève au rang de loi universelle de la nature, mais dont il est impossible à un être raisonnable de *vouloir* qu'elle soit élevée à ce statut)⁸².

Il faut insister sur le fait que, dans tous les cas, il ne s'agit jamais pour Kant de *déduire* des maximes particulières de la loi morale : celle-ci étant purement formelle

79. *FMM*, II p. 245-247 (Ak IV, 389-390), p. 268-269 (Ak IV, 408), p. 284 (Ak IV, 420-421) ; *CRPr*, II p. 629 (Ak V, 20-21).

80. *CRPr*, II p. 690-695 (Ak V, 67-71).

81. *CRPr*, II p. 692 (Ak V, 69).

82. *FMM*, II p. 285-288 (Ak IV, 421-424).

et vide de tout contenu, elle ne peut jamais nous fournir par elle-même la moindre maxime. Il s'agit bien plutôt de nous offrir un moyen de *mettre à l'épreuve* ou de *tester* nos maximes, principes subjectifs dont l'origine est à chercher dans nos désirs, ou encore dans ce que Kant appelle « l'entendement commun » ou « la raison commune », pour voir si elles peuvent prétendre à la moralité⁸³. Le principe d'universalisation est donc un principe purement *négatif*⁸⁴ :

[E]n soi le devoir n'est rien d'autre que la *limitation* du vouloir à la condition d'une législation universelle possible par une maxime que l'on a admise, quel que soit l'objet de ce vouloir, c'est-à-dire la fin (qui pourrait donc être aussi bien le bonheur) ; mais de cet objet, et même de toute fin que l'on peut avoir, il est fait ici tout à fait abstraction⁸⁵.

Selon Kant, l'intérêt de ce procédé est sa simplicité, qui le rend infaillible et accessible à tout un chacun sans susciter la moindre hésitation, à la différence des maximes de la prudence, qui exigent une grande connaissance du monde :

Quelle forme, dans la maxime, se prête à la législation universelle et quelle forme ne s'y prête pas, l'entendement le plus commun peut le discerner sans instructions particulières. Par exemple j'ai pris pour maxime d'augmenter ma fortune par tous les moyens sûrs ; or j'ai maintenant entre les mains un *dépôt* dont le propriétaire est décédé sans avoir laissé de note manuscrite à ce sujet. C'est évidemment un cas qui tombe sous ma maxime. Je désire à présent savoir simplement si cette maxime peut valoir également comme loi pratique universelle. Je l'applique donc au présent cas, et je me demande si elle pourrait bien revêtir la forme d'une loi, de sorte que je pourrais par ma maxime édicter en même temps une loi selon laquelle il serait loisible à chacun de nier un dépôt dont personne ne peut prouver qu'il lui a été confié. Je me rends tout de suite compte qu'un pareil principe, pris comme loi, se détruirait lui-même puisqu'il en résulterait qu'il n'y aurait plus aucun dépôt⁸⁶.

L'exemple du dépôt est intéressant, de même d'ailleurs que celui du mensonge encore plus fréquemment invoqué par Kant, car il ne peut manquer de rappeler au lecteur de Platon le passage du premier livre de la *République* où Socrate réfute la définition de la justice supposée par Céphale — à savoir « qu'elle consiste à dire la vérité et à remettre à autrui ce qu'on a bien pu recevoir de lui » — en faisant valoir que ces actes sont parfois accomplis avec justice et parfois sans justice :

Voici un exemple de ce que je veux dire et qu'on serait, je pense, unanime à affirmer : si l'on a reçu des armes d'un ami qui a toute sa raison et que celui-ci les redemande alors qu'il est devenu fou, voilà un genre de dépôt qu'il n'y a pas obligation de remettre, qu'il y aurait injustice à remettre ; pas plus d'ailleurs qu'à accepter de dire toute la vérité à un homme dont l'état est celui-ci⁸⁷.

Cette objection est typique de la manière socratique de procéder, qui consiste toujours à opposer aux définitions qu'on lui propose des contre-exemples qui les invali-

83. En plus du texte cité à la note précédente, voir *MM*, III p. 458 (Ak CI, 214), 472 (Ak VI, 225), ainsi que les remarques de Jean-François KERVÉGAN, *La Raison des normes*, p. 70-72.

84. *MM*, III p. 669 (Ak VI, 389).

85. *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut pas* (dorénavant *TP*), III p. 258 (Ak VIII, 280) (souligné dans le texte).

86. *CRPr*, II p. 639 (Ak V, 27) (souligné dans le texte) ; voir également p. 652 (Ak V, 36) et *FMM*, II p. 261-263 (Ak IV, 402-403).

87. *République*, I, 331c.

dent. Ayant peut-être ce type de passage en vue, Victor Delbos a pu proposer une intéressante comparaison entre Socrate et Kant, en faisant valoir que si tous deux « sont animés d'une même foi dans la valeur du jugement pratique des hommes », « Socrate analyse les opinions communes pour en dégager l'élément matériel de définitions universelles », tandis que Kant « vise à dégager des jugements moraux l'élément formel, d'où résulte la fonction même de juger⁸⁸ ». La confrontation est pertinente, mais il n'est pas sûr que le contraste soit celui-là, en tout cas avec le Socrate platonicien. D'une part, en effet, on ne peut que constater qu'aucune des définitions proposées par les interlocuteurs de Socrate dans les Dialogues ne résiste à l'entreprise critique de ce dernier, ce qui remet fortement en question cette « foi dans la valeur du jugement pratique des hommes » que Delbos croit pouvoir lui attribuer. D'autre part, les seules définitions des vertus qui puissent être attribuées à Platon lui-même dans les Dialogues (la justice comme consistant à accomplir sa fonction propre, le courage comme sauvegarde de l'opinion créée par la loi concernant les choses qui sont à craindre, la tempérance comme maîtrise de la moins bonne partie de l'homme par sa partie la meilleure — Kant dirait : de la sensibilité par la raison —, etc.⁸⁹) se caractérisent toutes par un formalisme qui semble pouvoir rivaliser avec celui de Kant. Là est précisément la différence : alors que Kant pense que la méthode de l'universalisation permet de mettre au jour des maximes ayant un contenu matériel, Platon considère qu'aucune formule autre que purement formelle ne peut prétendre à une universalité parfaite, étant donné l'imprévisibilité et l'infinie diversité de l'expérience sensible. En ce sens, et contrairement à ce qui apparaissait de prime abord, Platon est peut-être encore plus « formaliste » que Kant : c'est précisément parce qu'il pousse le formalisme à son maximum qu'il ne peut accepter l'universalité d'aucune loi ayant un quelconque contenu matériel.

Certes, Kant est loin d'ignorer les difficultés qui peuvent naître de l'application de lois universelles à la pratique. Comme nous l'avons déjà vu, cette application est selon lui le fait d'une faculté particulière : la faculté de juger, que la *Critique de la raison pure* définit comme « la faculté de subsumer sous des règles, c'est-à-dire de discerner si quelque chose rentre ou non sous une règle donnée (*casus datae legis*)⁹⁰ ». Ainsi, il écrit :

Qu'entre la théorie et la praxis il faille encore un moyen terme pour établir la liaison et le passage de l'une à l'autre, et ce, quelle que soit la complétude de la théorie, c'est là ce qui va de soi ; car au concept de l'entendement qui contient la règle, il faut que s'ajoute un acte de la faculté de juger par lequel le praticien décide si le cas tombe sous la règle ou non [...] ⁹¹.

Or on ne peut donner de règles à cette faculté de subsumer sous des règles, sous peine de régression à l'infini, de sorte que la faculté de juger est un simple « don naturel », « un talent particulier, qui ne peut pas du tout être appris, mais seulement

88. Victor DELBOS, *La Philosophie pratique de Kant*, Paris, Alcan, 1926, p. 317-318.

89. Voir *République*, IV, 427e-434d, 441c-444a.

90. *CRPu*, I p. 880-881 (A 132/B 172, Ak III, 131) (souligné dans le texte).

91. *TP*, III p. 251 (Ak VIII, 275).

exercé », notamment par le biais d'exemples, dont « l'unique et grande utilité » est d'aiguiser la faculté de juger en la confrontant à l'expérience pour lui permettre de discerner dans quels cas les lois sont applicables⁹².

Selon Kant, ce problème se pose avec plus d'acuité dans le domaine de l'éthique que dans le domaine du droit. Certes, dans le deuxième cas également, seuls les « premiers principes métaphysiques de la doctrine du droit » peuvent constituer un système, parce qu'« un découpage exhaustif de l'*empirique* est impossible et que, quand bien même on le tenterait (au moins approximativement), les concepts ainsi obtenus ne pourraient pas rentrer dans le système comme parties intégrantes mais seulement dans les remarques comme exemples⁹³ ». Mais alors que les devoirs de droit sont d'obligation stricte (ou parfaite), en ce qu'ils portent sur les actions elles-mêmes, les devoirs éthiques sont d'obligation large (ou imparfaite), en ce qu'ils portent seulement sur la *maxime* des actions, ce qui « laisse au libre arbitre une certaine latitude (*latitudo*) quant à l'exécution (l'observance), c'est-à-dire qu'elle ne peut indiquer avec précision comment et jusqu'où doit être exercée l'action en vue de la fin qui est en même temps un devoir⁹⁴ ». C'est pour cette raison que dans le cas de l'éthique, la doctrine élémentaire doit être complétée par une méthodologie :

Mais comment ai-je été conduit, demandera-t-on, à introduire la division de l'éthique en *doctrine élémentaire* et *méthodologie*, alors que j'ai pu m'en dispenser dans la doctrine du droit ? La raison en est que l'éthique s'occupe des devoirs *larges* tandis que la doctrine du droit s'occupe exclusivement des devoirs *stricts* ; aussi cette dernière qui, selon sa nature, doit être rigoureusement (précisément) déterminante, n'a-t-elle pas plus besoin que la mathématique pure d'une règle générale (méthode), pour savoir comment elle doit procéder dans ses jugements, mais du seul fait qu'elle porte ses jugements elle les rend vrais. L'éthique en revanche, en raison de la latitude qu'elle accorde à ses devoirs imparfaits, conduit inévitablement à des questions qui engagent la faculté de juger à décider comment appliquer une maxime dans des cas particuliers, et cela de telle manière que cette maxime fournisse à son tour une maxime (subordonnée) (à propos de laquelle à son tour on peut toujours rechercher un principe d'application au cas donné) ; et ainsi elle tombe dans une *casuistique* qu'ignore la doctrine du droit⁹⁵.

Il faut toutefois souligner que cette indétermination qui caractérise l'application de la loi aux cas particuliers ne remet jamais en question l'universalité de la loi elle-même : comme le manifestent les « questions casuistiques » qui suivent dans la *Doctrine de la vertu*, le seul problème qu'elle pose est de savoir si la loi s'applique bien dans tel ou tel cas. Par exemple, l'interdiction du suicide étant acceptée comme inconditionnellement valide, on se demandera : « Est-ce un suicide que de se précipiter (comme Curtius) au-devant d'une mort certaine pour sauver la patrie ? Ou bien faut-il considérer le martyr volontaire qui consiste à se sacrifier pour le salut de l'humanité en général, de même que l'action précédente, comme un acte héroïque⁹⁶ ? », etc.

92. *CRPu*, I p. 881-882 (A 133-134/B 172-173, Ak III, 131-132) ; *FMM*, II p. 246 (Ak IV, 389) ; *TP*, III p. 251-252 (Ak VIII, 275).

93. *MM*, III p. 449-450 (Ak VI, 205) (souligné dans le texte).

94. *MM*, III p. 670 (Ak VI, 390) (souligné dans le texte).

95. *MM*, III p. 696-697 (Ak VI, 411) (souligné dans le texte).

96. *MM*, III p. 708 (Ak VI, 423).

Certes, comme le suggère Kant dans le texte ci-dessus, une maxime peut donner lieu à une maxime subordonnée, qui permette une application plus aisée à la pratique ; mais cette maxime subordonnée n'en doit pas moins demeurer universelle si elle doit avoir une valeur éthique. Il en va d'ailleurs de même pour le droit :

Tous les principes juridiquement pratiques doivent contenir une vérité rigoureuse et ceux qu'on nomme ici intermédiaires ne peuvent contenir qu'une détermination plus précise de leur application aux cas qui se présentent (d'après les règles de la politique) mais jamais d'exceptions auxdits principes ; parce que celles-ci détruisent l'universalité qui seule permet aux principes de porter leur nom⁹⁷.

On peut toutefois remettre en question l'importance de cette différence entre spécifier une maxime et admettre des exceptions. Par exemple, s'il est permis de se demander si le sacrifice pour la patrie est un suicide, ne pourrait-on pas également se demander si ne pas dire la vérité à un bandit ou à un fou furieux est un mensonge ? En d'autres termes, la diversité des cas qui se présentent ne pourrait-elle pas nous inviter à *redéfinir* les principes mêmes selon lesquels il convient d'agir dans telle ou telle situation, plutôt qu'à nous contenter de réfléchir à leur application ? Telle est la voie qui semble privilégiée par Platon, selon qui aucune formule ne pourra jamais prétendre embrasser d'avance tous les cas susceptibles de se présenter. C'est pourquoi « l'homme royal » doit selon lui être prêt à réexaminer ce qu'il doit faire dans chaque nouvelle situation à laquelle il est confronté. Et l'intermédiaire qui peut l'aider dans cette tâche, ce n'est plus l'universalité des lois de la nature comme chez Kant, mais ce que Platon appelle la juste mesure (τὸ μέτρον), également associée à l'opportun (τὸ καίριον) au premier rang de l'échelle des biens⁹⁸, et qui constitue certainement la source de la célèbre doctrine aristotélicienne du juste milieu.

Dans la *Métaphysique des mœurs*, Kant se montre très sévère envers « ce fameux principe (d'Aristote) que la vertu consiste dans un milieu entre deux vices », qu'il n'hésite pas à qualifier non seulement de « sagesse insipide qui n'a aucun principe déterminé », mais encore de purement et simplement *faux*⁹⁹. Il en donne toutefois une interprétation strictement quantitative, en faisant remarquer que, par exemple, la bonne économie domestique ne peut être représentée ni comme émanant de la diminution progressive de la prodigalité ni comme émanant de l'augmentation des dépenses du revenu fourni par l'avarice, « comme si, partant en deux directions opposées, ces deux vices se rencontraient dans la bonne économie¹⁰⁰ ». Or Aristote n'a évidemment jamais soutenu une telle absurdité, lui selon qui la vertu, si elle est une médiété (μεσότης) selon son essence et sa définition (κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ τί ἦν εἶναι λέγοντα), est un sommet (ἀκρότης) dans l'ordre de l'excellence et du bien (κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ)¹⁰¹. Il en va de même de la juste mesure platonicienne, qui est précisément définie *par contraste* avec la mesure ma-

97. Sur un prétendu droit de mentir par humanité, II p. 441 (Ak VIII, 430).

98. *Philèbe*, 66a.

99. *MM*, III p. 687 (VI, 404) (souligné dans le texte).

100. *MM*, III p. 688 (VI, 404).

101. *Éthique à Nicomaque*, II, 6, 1107a6-8.

thématique purement quantitative¹⁰² et qui, comme nous l'avons vu, correspond à l'un des aspects de l'Idée du bien elle-même. Dire que les contraires ne s'opposent pas seulement l'un à l'autre, mais également à la juste mesure, c'est précisément faire de cette dernière un point qui ne se trouve pas sur la ligne qui les sépare, à mi-distance entre les deux, mais bien plutôt un point qui les surplombe et auquel chacun s'oppose comme son contraire. De ce point de vue, il faut d'ailleurs remarquer que la terminologie platonicienne est plus précise que celle d'Aristote, qui suscite assez naturellement le type de méprise dont Kant est ici victime.

Reste toutefois l'autre objection de Kant, beaucoup plus sérieuse :

Le principe : on ne doit faire en aucune chose ni trop ni trop peu, ne signifie rien, car il est tautologique. Que signifie faire trop ? Réponse : plus qu'il n'est bon. Que signifie faire trop peu ? Réponse : moins qu'il n'est bon. Que signifie *je dois* (faire ou éviter quelque chose) ? Réponse : il n'est *pas* bon (il est contraire au devoir) de faire plus ou moins qu'il n'est bon. Si telle est la sagesse que nous devons rechercher chez les Anciens (chez Aristote), en remontant à eux comme étant ceux qui étaient plus proches de la source [...], alors nous avons mal choisi en nous tournant vers leurs oracles¹⁰³.

Bref, « ce milieu entre deux extrêmes, qui me l'indiquera¹⁰⁴ ? » On sait qu'Aristote répond : le φρόνιμος, « l'homme sage » ou « prudent », dont le modèle est Périclès¹⁰⁵. Si l'on tient compte du fait que chez Platon, les termes φρόνησις et νοῦς sont généralement synonymes¹⁰⁶, on peut dire que la réponse de Platon est nominalement la même, mais que sa signification est tout à fait différente : en effet, pour lui, l'homme sage (μετὰ φρονήσεως), c'est « l'homme royal¹⁰⁷ » — c'est-à-dire, ultimement, le philosophe pleinement accompli qui est parvenu à la connaissance de l'Idée du bien. Or dans un texte important du *Phédon*, le bien est lui-même identifié au devoir (τὸ δέον)¹⁰⁸. La connaissance du devoir dans une situation donnée est donc loin d'être aisément accessible par le biais d'un moyen comme le « test d'universalité » kantien : elle est au contraire la chose la plus difficile qui soit, but ultime de la philosophie selon les livres VI et VII de la *République*, et n'est accessible qu'à un tout petit nombre. Celui qui y accède atteint l'objet ultime du désir de tout homme, à savoir le bien, dont la possession le rend pleinement heureux ; en ce sens, lui seul est véritablement libre, puisque lui seul fait véritablement ce qu'il veut. Nous pouvons ainsi

102. *Politique*, 283d-285c ; voir également *Lois* VI, 757b-c.

103. *MM*, III p. 720, note (Ak VI, 433) (souligné dans le texte).

104. *MM*, III p. 687, note (VI, 404).

105. *Éthique à Nicomaque*, II, 6, 1107a1-2 ; VI, 5, 1140b8. Sur cette question, voir l'ouvrage classique de Pierre AUBENQUE, *La Prudence chez Aristote*, Paris, PUF (coll. « Quadrige »), [1963] 1997, avec l'article « La prudence chez Kant » ajouté en appendice à la troisième édition, p. 186-212.

106. Sur cette question, je me permets de renvoyer aux nombreux textes que je cite dans « Qu'est-ce que l'intelligence selon Platon ? », *Revue des études grecques*, 127, 1 (2014), p. 55-73.

107. *Politique*, 294a.

108. *Phédon*, 99c. Sur cette identification, voir mon article, S. DELCOMMINETTE, « L'eudémonisme est-il nécessairement incompatible avec une éthique du devoir ? », p. 43-61, *contra* notamment Anne MERKER, *Une Morale pour les mortels. L'Éthique de Platon et d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres (coll. « L'Âne d'or »), 2011, en part. p. 21-76 ; et ID., « Les liens de la vertu et du bonheur. Confrontation de la *République* de Platon et de la *Critique de la raison pratique* de I. Kant », *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 23, 1 (2008), p. 221-255.

comprendre pourquoi, d'après le texte des *Lois* d'où nous sommes partis, « une intelligence réellement libre en conformité de sa nature » s'identifie en définitive au savoir ou à la science (ἐπιστήμη), et pourquoi « nulle part il n'en est du tout ainsi, sinon dans une mesure bien restreinte¹⁰⁹ ».

Or selon le programme éducatif de la *République*, la connaissance de l'Idée du bien suppose non seulement une préparation mathématique et dialectique intensive, mais également une familiarisation avec le monde de l'expérience, à laquelle est consacrée une égale période de quinze ans¹¹⁰. La définition de l'Idée du bien ne peut donc s'effectuer qu'en intégrant d'emblée la problématique de son *application* à l'expérience ; et de fait, lorsqu'elle sera explicitement entreprise dans le *Philèbe*, elle ne réussira à déterminer le contenu de l'Idée du bien qu'en extrayant les caractéristiques purement formelles de la vie bonne qu'elle rend possible — la mesure, la beauté et la vérité¹¹¹. En retour, pour déterminer l'action à accomplir qui manifestera le mieux ces caractéristiques formelles dans une situation donnée, il faut une grande familiarité non seulement avec le sensible, mais aussi avec l'intelligible, où elles apparaissent de la manière la plus éclatante, mais sans jamais pouvoir être réduites à des formules autres que purement formelles qui pourraient valoir dans tous les cas possibles.

La conséquence inévitable de tout ceci est que le projet politique de Platon ne peut être que radicalement différent de celui de Kant, puisque dans les faits, comme je viens de le rappeler, la science ainsi conçue n'est accessible, au mieux, qu'à un tout petit nombre. Pour cette raison même, Platon n'hésite pas à présenter comme un idéal malheureusement inaccessible un régime où le véritable politique viendrait « à chaque moment du cours de la vie [...] s'asseoir auprès d'un chacun, pour lui prescrire avec exactitude ce qui convient¹¹² » — soit très exactement la situation que Kant condamne au début de « Qu'est-ce que les lumières ? » sous le nom d'état de minorité¹¹³. Il est pour le moins surprenant que Kant ait pu croire trouver dans la *République* l'idée d'« [u]ne constitution ayant pour but la *plus grande liberté humaine* d'après des lois qui permettraient à la *liberté de chacun de pouvoir subsister* de concert avec celle des autres¹¹⁴ », la liberté étant ici pensée sur le modèle de l'autonomie, comme en atteste un texte plus tardif :

L'*Idée* d'une constitution s'accordant avec le droit naturel des hommes, c'est-à-dire celle où ceux qui obéissent aux lois doivent aussi, en même temps, par leur réunion, être législateurs, est à la base de toutes les formes d'État, et la société qui, conçue, en conformité avec elle, selon de purs concepts de la raison, s'appelle un *Idéal* platonicien (*respublica*

109. *Lois*, IX, 875d.

110. *République*, VII, 539e-540a.

111. *Philèbe*, 64c-65a. Sur ce procédé, je me permets de renvoyer à mon ouvrage *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leyde, Brill (coll. « Philosophia antiqua »), 2006.

112. *Politique*, 295a-b.

113. *Réponse à la question : qu'est-ce que les lumières ?*, II p. 209-210 (Ak VIII, 35-36). Je remercie Martin Graceffa de m'avoir suggéré cette comparaison.

114. *CRPu*, I p. 1028 (A 316/B 373, Ak III, 247) (souligné dans le texte).

noumenon), est non pas une chimère vide, mais la norme éternelle pour toute constitution politique en général, et écarte toute guerre¹¹⁵.

En réalité, pour Platon, l'autonomie ainsi comprise ne peut être un idéal politique, car à strictement parler, elle n'est même pas un idéal éthique : les lois, en tant que prescriptions universelles, n'ont de valeur indépassable que pour ceux qui sont incapables de les instituer eux-mêmes, c'est-à-dire pour ceux qui ne détiennent pas la science royale et ne peuvent dès lors prétendre diriger un État idéal, voire se diriger eux-mêmes. Seul le philosophe-roi est véritablement libre dans la cité platonicienne, parce que lui seul est pleinement devenu à lui-même sa propre loi. Cela ne veut pas dire que les autres citoyens seraient des esclaves, car le philosophe-roi est l'antithèse du tyran, mais simplement qu'ils ont besoin de se soumettre aux lois promulguées par leur dirigeant pour accomplir leur devoir, et ainsi, selon Platon, atteindre le bonheur. À ce niveau, aucune conciliation ne semble possible entre les deux auteurs¹¹⁶.

115. *Conflit des facultés*, III p. 902 (Ak VII, 90-91) (souligné dans le texte).

116. Une première version de ce texte a été présentée au séminaire de recherche en philosophie ancienne de l'Université libre de Bruxelles. Je remercie vivement Roch Foster Boulanga, Lou Clemens, Martin Graceffa, Suzanne Polge, Pauline Sabrier, Olivier de Souza Xavier, Corentin Tresnie, Raphaël Van Daele, Louise Walmsley Nery et Nicolas Zaks pour les remarques qu'ils m'ont faites à cette occasion.

AGIR PAR DEVOIR ET AGIR PAR VERTU : EXAMEN D'UNE THÈSE DE ROSALIND HURSTHOUSE

Pierre Goldstein

Centre de Recherches en Histoire des Idées
Université Côte d'Azur, Nice

RÉSUMÉ : La distinction souvent faite entre « éthique des vertus » et « éthique du devoir » a pu laisser penser que les conceptions aristotélicienne et kantienne de la moralité étaient radicalement différentes l'une de l'autre. Cette distinction pourrait justifier que l'on refuse de considérer les motivations de l'action vertueuse comme des motivations « morales » à proprement parler. Pourtant, agir vertueusement, n'est-ce pas, au fond, la même chose qu'agir « par devoir » ? Ainsi, Rosalind Hursthouse peut-elle noter, dès la fin du siècle dernier, que soulève « un enthousiasme grandissant » l'idée selon laquelle « l'agent kantien idéal » et « l'agent néo-aristotélicien idéal » ne sont « pas si différents que ce qu'ils étaient supposés être ». Nous voudrions examiner cette thèse en remontant à ses sources dans certaines interprétations contemporaines de la conception kantienne de l'action accomplie « par devoir ».

ABSTRACT : The distinction often made between “ethics of virtue” and “ethics of duty” may have led to the suggestion that the Aristotelian and Kantian conceptions of morality were fundamentally different from each other. This distinction could justify refusing to consider the motives of virtuous action as “moral” motivations in the strict sense. Yet, is it not the same thing to act in a virtuous manner as to act “by seeing”? Rosalind Hursthouse can thus note, as early as the end of the last century, that there is “growing enthusiasm” for the idea that “the ideal Kantian agent” and “the ideal neo-Aristotelian agent” are “not so different from what they were supposed to be”. We would like to examine this thesis by going back to its sources in some temporal interpretations of the Kantian conception of action accomplished “by duty”.

La distinction souvent faite entre « éthique des vertus » et « éthique du devoir » a pu laisser penser que les conceptions aristotélicienne et kantienne de la moralité étaient radicalement différentes l'une de l'autre. Cette distinction pourrait justifier que l'on refuse de considérer les motivations de l'action vertueuse comme des motivations « morales » à proprement parler¹. Pourtant, agir vertueusement, n'est-ce pas,

1. On pourrait s'appuyer, pour justifier ce type de thèse, sur la dénonciation, par Elizabeth Anscombe — souvent considérée comme la source de « l'éthique de la vertu » contemporaine —, de la vacuité de la notion même de « devoir moral ». Cf. Gertrude Elizabeth Margaret ANSCOMBE, « La philosophie morale moderne » (1958), trad. Geneviève Ginvert, Patrick Ducray, *Klēsis. Revue Philosophique*, 9 (2008).

au fond, la même chose qu'agir « par devoir » ? Nombreux sont ceux qui, dès qu'a émergé cette distinction, se sont attachés à montrer les limites de l'opposition. Ainsi, Rosalind Hursthouse peut-elle noter, dès la fin du siècle dernier, que soulève « un enthousiasme grandissant » l'idée selon laquelle « l'agent kantien idéal » et « l'agent néo-aristotélicien idéal » ne sont « pas si différents que ce qu'ils étaient supposés être² ». Hursthouse, tout en revendiquant une éthique des vertus néo-aristotélicienne inspirée des travaux d'Elizabeth Anscombe et de Philippa Foot³, défend elle-même un tel rapprochement⁴. Il y aurait selon elle une « analogie » entre la « motivation morale » kantienne et la motivation morale de la personne réputée « vertueuse⁵ ». Ainsi, non seulement il y aurait bien une moralité des actions vertueuses, mais encore agir par vertu ce serait, sous un certain aspect, agir par devoir. La démarche de Hursthouse suggère que, pour reconnaître la « motivation morale » de l'agent aristotélicien, il faudrait reconnaître sa proximité avec l'agent kantien.

Nous voudrions examiner cette thèse en remontant à ses sources dans certaines interprétations contemporaines de la conception kantienne de l'action accomplie « par devoir⁶ ». Nous chercherons finalement à montrer ce qui interdit un tel rapprochement. S'il y a bien une moralité de l'action vertueuse, cette dernière se distingue de manière essentielle de l'action accomplie « par devoir » caractéristique de la moralité kantienne. Ce n'est pas en assimilant l'action vertueuse à l'action accomplie « par devoir » telle qu'elle est conçue par Kant que l'on peut lui accorder une « motivation morale ».

Nous commencerons par exposer la thèse de Rosalind Hursthouse ainsi que celle de certains des interprètes de Kant sur lesquels elle fonde sa position. Puis nous chercherons à montrer que cette interprétation occulte un obstacle essentiel au rapprochement proposé par Hursthouse.

I. LA THÈSE DE HURSTHOUSE ET L'INTERPRÉTATION DE KANT SUR LAQUELLE ELLE SE FONDE

1. Rosalind Hursthouse

Rosalind Hursthouse aborde la question de l'« agir par devoir » à travers une réflexion sur la question plus générale de la « motivation morale⁷ ». Elle entend en effet remettre en cause l'idée selon laquelle l'éthique de la vertu ne pourrait pas rendre compte de la « motivation morale ». Et pour expliquer ce que recouvre cette expression, elle en fait un équivalent d'autres expressions elles-mêmes assimilées les unes aux autres : « [...] agir par (sens du) devoir, d'après un principe ou par principe

2. Rosalind HURSTHOUSE, *On Virtue Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 140.

3. *Ibid.*, chap. 1, p. 25-42.

4. *Ibid.*, chap. 6 et 7, p. 121-160.

5. *Ibid.*, p. 123.

6. Nous nous appuyons pour cela sur les indications fournies par Hursthouse elle-même (*ibid.*, p. 94, n. 4 ; et p. 140, n. 18).

7. *Ibid.*, p. 121.

(moral), parce que vous pensez que vous devez (moralement) le faire ou que vous y êtes (moralement) obligé, ou parce que vous pensez que c'est (moralement) juste⁸ ». Ainsi, montrer que l'éthique de la vertu peut rendre compte de la « motivation morale » reviendrait à montrer que l'éthique de la vertu rend compte de ce que l'on appelle « agir par (sens du) devoir » par exemple. Hursthouse assume la distinction nette entre « éthique de la vertu » et « déontologie⁹ ». Mais les expressions qu'elle cite semblent très précisément correspondre, par leur référence insistante au « moral » notamment, à ces formules qu'Anscombe dénonçait comme dépourvues de sens dans « La philosophie morale moderne¹⁰ ». Et, aux yeux de Hursthouse, il faut être prêt à reconsidérer cela pour montrer que l'éthique de la vertu peut rendre compte de la motivation morale aussi bien que d'autres types de théories éthiques.

Elle se propose d'abord de montrer qu'il suffit d'agir de manière vraiment vertueuse, c'est-à-dire « par vertu » (*from virtue*)¹¹, pour satisfaire les conditions d'une « motivation morale » telle qu'elle vient d'être définie¹². Elle cherchera ensuite à montrer que c'est même la condition nécessaire d'une action vertueuse et qu'ainsi, plus un agent est vertueux, plus on peut légitimement lui prêter une motivation morale¹³. Autrement dit, il faudrait comprendre, compte tenu des formules évoquées par Hursthouse pour décrire la « motivation morale », qu'il est nécessaire et suffisant d'agir « par vertu » pour agir « par devoir¹⁴ ».

Comment cette assimilation est-elle possible ? Il faut d'abord montrer qu'agir de manière vraiment vertueuse, c'est agir « par vertu ». Pour agir vertueusement, l'agent doit certes (1) accomplir une action vertueuse — « aider quelqu'un, affronter un danger, dire la vérité, rembourser une dette, renoncer à un plaisir physique, etc.¹⁵ ». Mais l'agent doit aussi (2) agir intentionnellement, c'est-à-dire savoir ce qu'il fait quand il accomplit ces actions¹⁶. Il doit de plus (3) agir parce qu'il a de bonnes raisons de le faire. Cette condition exclut que l'action soit accomplie sous la contrainte. Elle exclut surtout, plus généralement, aux yeux de Hursthouse, qu'elle soit accomplie pour d'autres raisons que celles qui font que l'action est une action vertueuse¹⁷. Enfin, (4) l'agent doit éprouver les sentiments et avoir les attitudes appropriées en agissant¹⁸. C'est d'abord la troisième condition qui permet le rapprochement avec l'action accomplie « par devoir ». Ce qui, « dans le contexte de l'éthique kantienne », correspond à « agir par devoir », correspond « dans le contexte de l'éthique des vertus », à

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, chap. 1, p. 25-42.

10. Voir notamment : G.E.M. ANSCOMBE, « La philosophie morale moderne », p. 12, 16-17, 26, 29-30.

11. R. HURSTHOUSE, *On Virtue Ethics*, p. 141.

12. *Ibid.*, chap. 6, p. 121-140.

13. *Ibid.*, chap. 7, p. 141-160.

14. Nous retiendrons désormais cette expression — « par devoir » — pour représenter toutes celles que Hursthouse nous demande de tenir pour équivalentes dans ce contexte.

15. R. HURSTHOUSE, *On Virtue Ethics*, p. 124.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*, p. 125.

18. *Ibid.*

l'idée selon laquelle la personne vertueuse choisit les actions vertueuses « pour elles-mêmes » (*for their own sake*)¹⁹. Cela n'implique pas que l'agent agisse expressément pour être courageux ou juste par exemple. L'agent moral kantien n'agit pas davantage en se disant « tel est mon devoir » que l'agent vertueux n'agit pour faire preuve de courage par exemple. Dans les deux cas, ces raisons d'agir pourraient même manifester un orgueilleux narcissisme incompatible avec le devoir ou avec la vertu authentiques²⁰. Mais cela suppose seulement qu'il agisse pour un certain type de raisons qui correspondent, pour chaque vertu, aux raisons pour lesquelles celui qui les possède, typiquement, agirait dans telles ou telles circonstances. Par exemple, il n'a pas nécessairement à considérer qu'« il serait lâche de ne pas le faire ». Il suffit qu'il se dise que « cela vaut le coup de prendre le risque²¹ ». Hursthouse peut ainsi reprendre à son compte la formule de Bernard Williams : « L'agent V choisit l'acte V *en tant que* V (courageux, généreux) » signifie que « L'agent V a accompli l'acte V pour une raison X » (où X est une des sortes de raisons appropriées à la V en question)²². En ce sens, on peut dire que de même que, « dans le contexte de l'éthique kantienne », la moralité de l'action réside dans le fait que l'action a été accomplie « par devoir » et *pour nul autre motif*, de même, « dans le contexte de l'éthique des vertus », agir parfaitement bien consiste à agir pour des raisons vertueuses *à l'exclusion de raisons d'un autre type*.

Cette assimilation semble toutefois se heurter à un autre obstacle. Pour Hursthouse, la moralité de l'action vertueuse ne se fonde pas seulement sur le caractère des raisons d'agir ponctuelles de l'agent. Elle suppose également que l'agent soit profondément concerné par l'évaluation de ses actes de telle sorte que celle-ci « gouverne et informe l'ensemble de sa vie et de sa conduite²³ ». Du point de vue de l'éthique aristotélicienne, cela signifie que l'agent possède la vertu correspondante. « L'agent néo-aristotélicien idéal » agit donc non seulement pour de bonnes raisons, mais encore « par (*from*) un état fixe et permanent de vertu²⁴ ». Mais cette préoccupation aurait également son équivalent, selon Hursthouse, dans l'éthique kantienne. Cette dernière implique en effet pour l'agent qu'il ait une « bonne volonté », c'est-à-dire « une volonté qui soit régulièrement motivée par le respect de la loi morale²⁵ ». La « bonne volonté » kantienne semble ainsi être assimilée à un état durable du caractère comparable à une vertu. L'idée centrale défendue par Hursthouse est qu'« agir par devoir » irait bien au-delà du moment présent de l'action et concernerait également le futur et surtout « la sorte de personne » que l'agent serait. Or cette idée serait tout à fait compatible avec la conception kantienne de la motivation morale comme étant fondée sur la « bonne volonté » — l'agent agissant « *par vertu* » (*from virtue*)

19. *Ibid.*, p. 126.

20. *Ibid.*, p. 132.

21. *Ibid.*, p. 127-128.

22. *Ibid.*, p. 129. Rosalind Hursthouse se réfère ici à Bernard WILLIAMS, « Acting as the Virtuous Person Acts », dans Robert HEINAMAN, dir., *Aristotle and Moral Realism*, Boulder, Westview Press, 1995, p. 7.

23. R. HURSTHOUSE, *On Virtue Ethics*, p. 135.

24. *Ibid.*, p. 136.

25. *Ibid.*, p. 135.

étant assimilable à la personne agissant « *par* une bonne volonté » (from *a good will*)²⁶.

Ces critères pris ensemble représentent la version propre à l'éthique des vertus de l'exigence kantienne selon laquelle l'agent idéal devrait agir « par devoir ». Le fait qu'un agent agisse pour de bonnes raisons, d'une part, et qu'il le fasse « par vertu », d'autre part — pour autant que la « vertu » ne se réduise pas aux raisons d'agir vertueuses — est donc une raison suffisante pour qu'on lui attribue une « motivation morale²⁷ ». Rappelons qu'on peut agir par devoir ou par vertu, c'est-à-dire être motivé moralement, sans rapporter ses actions particulières et les raisons pour lesquelles on les accomplit dans tel ou tel contexte aux notions générales de « devoir » ou de « vertus ». Cela rend d'autant plus vraisemblable qu'il suffise d'agir « par vertu » pour agir « par devoir » — au sens général donné à cette expression dans notre contexte —, les raisons d'agir particulières de l'agent idéal néo-aristotélicien et celles de l'agent idéal kantien pouvant, dans bien des cas, être strictement identiques. La raison d'accomplir une action de bienfaisance : « Il en a besoin » par exemple, pouvant, selon le point de vue, manifester le respect du *devoir* de bienfaisance par la personne ou la *vertu* de bienveillance de l'agent.

Il y a pourtant une nouvelle objection à prendre en compte. Alors que « bien agir » admet des degrés — on peut agir plus ou moins bien —, cela ne semble pas être le cas d'« agir moralement » — la motivation morale de l'action est une affaire de « tout ou rien », semble-t-il²⁸. Si, du point de vue d'une éthique de la vertu, la bonté de l'action admet des degrés, et si la bonté de l'action ainsi comprise implique que l'action soit bien moralement motivée, alors ne faudrait-il pas admettre qu'une action puisse être plus ou moins *moralement* motivée ? Mais cela paraît contre-intuitif. Selon Hursthouse, il faut comprendre que c'est l'agent « parfaitement vertueux » qui établit la norme de la « motivation morale ». C'est par rapport à cette norme que nous déterminons dans quelle mesure l'agent moins vertueux a la même motivation²⁹. Il n'est pas difficile d'admettre qu'une personne soit plus ou moins vertueuse. Les termes désignant des vertus peuvent avoir cet usage : on peut être très courageux, aussi courageux qu'on peut l'espérer d'une personne ordinaire, moins courageux que d'autres, etc. Il n'est pas nécessaire d'être « parfaitement vertueux » à tous points de vue pour être crédité d'une « motivation morale³⁰ ». Hursthouse estime que celui qui accomplit une action vertueuse pour des raisons correspondantes — il accomplit « ce qui est V pour des raisons X » — et selon un trait de caractère correspondant, peut être considéré comme agissant « par devoir » bien qu'il ne soit pas parfaitement vertueux³¹.

26. *Ibid.*, p. 123.

27. *Ibid.*, p. 135.

28. *Ibid.*, p. 125.

29. *Ibid.*, p. 145.

30. *Ibid.*, p. 150.

31. *Ibid.*, p. 151.

Ainsi, Hursthouse peut-elle conclure que « ce qui est à la fois nécessaire et suffisant pour qu'un acte vertueux soit "moralelement motivé", est qu'il soit accompli par un état du caractère qui ressemble suffisamment à l'état du caractère par lequel l'agent parfaitement vertueux agit³² ». De cette manière, Hursthouse semble vouloir préserver l'intuition selon laquelle la « motivation morale » serait une question de « tout ou rien » sans pour autant réserver cette motivation morale au seul agent idéal « parfaitement vertueux ». On peut être *suffisamment* vertueux pour qu'on nous prête cette motivation morale sans être pour autant *parfaitement* vertueux.

2. Les sources de la thèse de Hursthouse

Pour rapprocher ainsi l'éthique des vertus néo-aristotélicienne de l'éthique kantienne — sous le rapport de la « motivation morale » —, Hursthouse a pu s'appuyer sur les travaux de la kantienne Christine Korsgaard et de ceux qui ont cherché à défendre l'éthique kantienne contre les critiques qui lui étaient adressées au nom de « l'éthique des vertus » naissante. Il a donc d'abord fallu lever certaines des objections que soulève l'éthique de Kant du point de vue de « l'éthique des vertus³³ » — le fait que l'éthique kantienne n'accorderait pas suffisamment d'importance au caractère de l'agent ou à ses émotions notamment — pour lever les obstacles au rapprochement des deux théories morales qui rend finalement possible l'assimilation de l'action vertueuse à l'action accomplie « par devoir ».

Parmi les objections qui sont faites à l'éthique de Kant, il y a notamment celles qui s'appuient sur ses remarques à propos de la bienfaisance du philanthrope dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*³⁴. Pour montrer qu'agir moralelement, c'est agir « par devoir », Kant nous demande de comparer un homme qui serait bienfaisant parce qu'il y serait d'abord naturellement enclin, au même homme qui, après que des malheurs lui ont fait perdre son amour pour l'humanité, continue, malgré cela, à accomplir de bonnes actions. Aux yeux de Kant, il va de soi que seules les actions bienfaisantes accomplies par cet homme contre son inclination auraient une authentique valeur morale³⁵. Hursthouse propose une interprétation du passage concerné qui prétend dépasser l'interprétation qu'en donnait Philippa Foot³⁶. Cette dernière, en dépit des nuances qu'elle apporte à cette thèse³⁷, considère que Kant rejette — à tort

32. *Ibid.*, p. 159-160.

33. Robert B. Louden cite, à ce propos, les critiques adressées par Bernard Williams (Bernard WILLIAMS, « Persons, Character and Morality » [1973], dans *Moral Luck : Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 1-19), Philippa Foot (Philippa FOOT, « Virtues and Vices » [1977], dans *Virtues and Vices*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 1-18) ou Alasdair MacIntyre (Alasdair MACINTYRE, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981), à l'éthique kantienne du devoir (Robert B. LOUDEN, « Kant's Virtue Ethics », *Philosophy*, 61, 238 [1986], p. 473-474).

34. Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, revue par Ferdinand Alquié, dans *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 317), 1985, p. 256-257. Nous désignerons cet ouvrage par *FM* dans la suite du texte.

35. R. HURSTHOUSE, *On Virtue Ethics*, chap. 4, p. 91-107.

36. P. FOOT, « Virtues and Vices », p. 12 *sq.*

37. R. HURSTHOUSE, *On Virtue Ethics*, p. 97-99.

— l'idée selon laquelle certaines motivations émotionnelles des actions conformes au devoir pourraient leur conférer une valeur morale. C'est la raison pour laquelle il estimerait que le fait que la bienfaisance du philanthrope soit motivée par la sympathie interdirait qu'on accorde à ses actions une valeur morale authentique. Le plaisir éprouvé par le philanthrope dans l'accomplissement de ses actions conformes au devoir serait ainsi, paradoxalement, l'indice de leur manque de moralité. L'éthique d'Aristote serait plus proche de nos intuitions morales en reconnaissant la valeur morale des émotions vertueuses de l'agent dont le plaisir éprouvé aux actions vertueuses serait le signe du caractère vertueux.

Hursthouse estime qu'on interprète mal ce passage des *FMM* en le lisant de cette manière. Ce seraient en effet les émotions telles qu'elles sont envisagées par Hume, dépourvues de toute rationalité, qui seraient, selon elle, décrites et critiquées par Kant³⁸. Ce sont ces émotions naturelles qu'il considérerait comme dénuées de toute valeur morale. Or, ces émotions irrationnelles ne relèveraient pas non plus de la vertu véritable aux yeux d'Aristote : « [...] l'agent vertueux aristotélicien n'agit pas non plus par inclination, mais par raison (*logos*) sous la forme du "choix" (*prohairesis*)³⁹ ». Ainsi, Kant et Aristote s'accorderaient-ils fondamentalement sur le fait que seules les actions motivées par la raison pourraient avoir une valeur morale — pourraient être accomplies « par devoir » ou « par vertu⁴⁰ ». La position de Kant serait en cela à rapprocher du rejet par Aristote de la valeur morale des « vertus naturelles⁴¹ ».

Cette interprétation s'autorise de celle qui est proposée par la kantienne Christine Korsgaard. Dans « From Duty and for the Sake of the Noble : Kant and Aristotle on Morally Good Action », Korsgaard s'attache à montrer qu'en dépit des différences importantes qui demeurent entre Aristote et Kant, les deux s'accordent sur la reconnaissance du fait que chez « les êtres humains, la raison peut être pratiquée⁴² ». C'est-à-dire que les êtres humains « exercent leur capacité de *choisir* » dans leurs actions⁴³. Et c'est ce qui fait que leurs actions peuvent avoir une valeur morale. C'est pourquoi, s'il y a un contraste entre la « psychologie » de Kant et celle d'Aristote, ce contraste n'affecterait pas profondément leur position morale.

Pour Kant, « la valeur morale repose spécifiquement sur le principe de la volition qui est exercé dans le choix de l'action. La valeur morale survient sur le choix⁴⁴ ».

38. *Ibid.*, p. 100-101.

39. *Ibid.*, p. 103.

40. *Ibid.*

41. *Ibid.*, p. 104-107. Hursthouse fait allusion à la manière dont Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque*, distingue la « vertu naturelle » (*phusiké arété*) de « la vertu au sens strict » (ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1144b1-16). Aux « traits de caractère » apportés par la nature, il manque la « sagacité » (*phronésis*) pour qu'ils puissent être des vertus « au sens fort » (ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard [coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 601], 2004, p. 146-147).

42. Christine M. KORSGAARD, « From Duty and for the Sake of the Noble : Kant and Aristotle on Morally Good Action » (1996), dans Alix COHEN, dir., *Kant on Emotion and Value*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2014, p. 33.

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*, p. 39. L'usage, ici, de la notion de « survenance », suggère que, bien que strictement dépendante des propriétés psychologiques des « choix » — de telle sorte que deux choix identiques dans les circonstances

Les concepts moraux ne peuvent être attribués qu'à des choix. Ainsi, la présence ou l'absence d'une inclination naturelle ne change en rien la valeur morale de l'action. Mais le problème du philanthrope naturel est que ce dernier n'agit que d'après son inclination naturelle — aussi « aimable » soit-elle. Le principe qui anime sa volition est de faire « ce qu'il aime faire⁴⁵ ». Dans les *FMM*, Kant ne compare pas la personne qui aide les autres de manière impulsive, en se disant seulement « cette personne a besoin d'aide » et en étant mue par cette pensée, à une personne pour qui le devoir consiste en une obéissance aveugle à une règle abstraite. « Kant cherche à comparer la personne portée à la sympathie de manière irréfléchie, qui pense simplement “cette personne a besoin d'aide”, à la personne plus réfléchie qui agit par devoir en comprenant pourquoi une aide est requise⁴⁶ » : « [...] l'idée de Kant est qu'une personne réfléchie se demande si les considérations d'après lesquelles elle se propose d'agir peuvent vraiment être traitées comme des *raisons* d'agir. Se demander si une considération est une raison, c'est se demander si elle peut être considérée comme *normative*⁴⁷ ». C'est en ce sens qu'une personne qui est motivée par le devoir est, à un degré particulier, « active et vraiment spontanée⁴⁸ ». C'est cette « autonomie » qui donne à l'action sa valeur morale. Nous dirions qu'une action ne peut avoir de valeur morale que si l'agent l'assume pleinement comme une bonne action. Et c'est cela qui, selon Korsgaard, constituerait l'essence d'une action accomplie « par devoir ».

Or, c'est la même conception de ce qui donne une valeur morale à l'action que soutiendrait Aristote : pour lui également, « ce qui donne une valeur aux actions, c'est la manière dont elles sont choisies⁴⁹ ». Pour qu'une action soit « choisie », à proprement parler, il faut que nous ayons exercé « une délibération rationnelle sur ce que nous allons faire, et que nous soyons mus par cette délibération pour agir⁵⁰ ». Autrement dit, pour être « choisie », l'action doit être conçue comme contribuant au bien : « Ce qui compte, c'est que la délibération nous montre que l'action est, à certains égards, *bonne*⁵¹ ». Pour Kant, une action moralement bonne est une action choisie parce qu'elle est « *intrinsèquement* bonne » et elle est intrinsèquement bonne « parce qu'elle a la forme intrinsèque de la loi⁵² ». Cela n'éloigne-t-il pas définitivement Kant d'Aristote ? Korsgaard estime au contraire que l'on peut rapprocher cette thèse de celle d'Aristote selon laquelle « l'action vertueuse doit être en accord avec l'*orthos logos*, la raison droite ou droite règle⁵³ » : « Cela suggère qu'Aristote pense qu'une bonne action est une action que l'agent voit comme l'incarnation de la

identiques auraient des valeurs semblables —, leur valeur morale ne se réduit pas à leur réalité psychologique.

45. *Ibid.*

46. *Ibid.*, p. 40.

47. *Ibid.*, p. 43.

48. *Ibid.*, p. 44.

49. *Ibid.*

50. *Ibid.*, p. 45.

51. *Ibid.*, p. 46.

52. *Ibid.*, p. 47.

53. *Ibid.*

raison droite, exactement comme Kant pense qu'une action pourvue de valeur morale est une action que l'agent voit comme l'incarnation de la forme même de la loi⁵⁴ ». Plus généralement, Kant et Aristote se rejoignent en ce qu'ils admettent que la valeur morale de l'action est conditionnée par le fait que l'action a été accomplie « pour elle-même » — « pour sa noblesse » dans les termes d'Aristote — à l'exclusion de toute autre raison⁵⁵. La conception aristotélicienne de la valeur intrinsèque des bonnes actions, les actions « nobles », rejoint par conséquent la conception kantienne de « bonne volonté⁵⁶ ». Cela implique notamment un même refus du « conséquentialisme » moral⁵⁷. À cet égard, être « hétéronome » — en termes kantien —, c'est agir de manière « vile » (*base*) — en termes aristotélicien.

C'est pourquoi il n'y aurait pas lieu d'opposer Aristote à Kant à propos du cas du philanthrope naturel des *FMM* : « Tous les deux pensent que son état motivationnel est à la fois incomplet et non fiable tant qu'il ne réfléchit pas sur les raisons pour lesquelles il devrait être bienfaisant, tant que ses actions n'impliquent pas la présence de la raison droite⁵⁸ ». Encore une fois, tous deux s'accordent à considérer que la moralité d'une action suppose le choix réfléchi et ne peut se réduire à l'inclination naturelle⁵⁹.

Dans « Kant's Virtue Ethics⁶⁰ », Robert B. Loudon examinait déjà les tentatives d'assimilation de l'éthique kantienne à une « éthique de la vertu » proposées par certains philosophes kantien. Ainsi, Onora O'Neill affirmait-elle que « ce qui ne fait aucun doute [...] est que Kant offre principalement une éthique de la vertu plutôt qu'une éthique des règles⁶¹ ». Ces thèses se fondent notamment sur une certaine interprétation du rôle de la « bonne volonté » dans l'éthique kantienne. Si une des caractéristiques de l'éthique de la vertu est d'être « centrée sur l'agent », on peut dire que l'éthique kantienne partage cette caractéristique puisqu'elle se fonde elle-même sur la « bonne volonté » de l'agent, la seule chose qui soit « absolument bonne ». Or la bonne volonté serait « un état du caractère », de telle sorte que la bonté de nos actions dépendrait de « la manière dont nous avons vécu » — au-delà des raisons de telle ou telle action envisagée séparément : « [...] ce qui importe fondamentalement dans son éthique, ce ne sont pas les actes mais les agents⁶² ». La vertu n'est certes

54. *Ibid.*

55. *Ibid.*, p. 48. C.M. Korsgaard rend ainsi — « for the sake of the noble » — *tou kalou eneka*, d'après la traduction anglaise de Jonathan Barnes (Jonathan BARNES, dir., *The Complete Works of Aristotle : The Revised Oxford Translation*, Princeton, Princeton University Press, 1984), ce que Richard Bodéüs traduit en français par « parce qu'il est beau de le faire » (voir par exemple : ARISTOTE, *Œuvres*, p. 63).

56. C.M. KORSGAARD, « From Duty and for the Sake of the Noble », p. 48.

57. *Ibid.*, p. 49.

58. *Ibid.*, p. 51.

59. *Ibid.* « [...] Aristote dirait que la personne éprouvant naturellement de la sympathie a une vertu naturelle », imagine Korsgaard.

60. R.B. LOUDON, « Kant's Virtue Ethics ».

61. Onora O'NEILL, « Kant After Virtue », *Inquiry*, 26, 397 (1984), cité par R.B. LOUDON, « Kant's Virtue Ethics », p. 474.

62. R.B. LOUDON, « Kant's Virtue Ethics », p. 477. Robert Loudon cite l'analyse de la bonne volonté proposée par Robert P. WOLFF, *The Anatomy of Reason*, New York, Harper & Row, 1973, p. 56-57. Il évoque égale-

qu'une « approximation de la bonne volonté », mais elle coïnciderait, compte tenu des obstacles que la pure bonne volonté rencontrerait dans un être humain, avec le plus haut degré auquel la moralité humaine puisse accéder⁶³. Robert B. Loudon peut ainsi expliquer que la moralité kantienne ne se réduit pas à suivre telle règle pour telle action particulière, elle consiste à « guider sa vie entière par la loi édictée et voulue rationnellement⁶⁴ ». Les règles sont donc suivies comme des « guides de vie⁶⁵ ». Selon O'Neill, il faudrait comprendre les « maximes » d'un agent comme « l'intention d'arrière-plan » (*underlying intention*) qui donne sens à toutes ses intentions ponctuelles⁶⁶ — un argument fort, aux yeux de Loudon, pour « une lecture arétique (*a virtue reading*) de l'éthique de Kant⁶⁷ ». « [L]a notion kantienne de l'action *aus Pflicht*, poursuit Loudon, signifie dans le sens le plus fondamental non pas que l'on accomplit une action spécifique pour (*for the sake*) une règle spécifique qui la prescrit [...] mais plutôt que l'on s'efforce de rechercher un mode de vie dans lequel tous nos actes sont la manifestation d'un caractère qui est en harmonie avec la loi morale. L'action *aus Pflicht* est l'action motivée par la vertu, quoique cela soit la vertu au sens strictement rationaliste⁶⁸ ». L'éthique kantienne serait une éthique de la vertu qui, comme celle d'Aristote, mettrait particulièrement l'accent sur le rôle de la raison dans l'accomplissement des bonnes actions.

Louden rejette également les reproches concernant le manque de prise en compte des émotions dans l'éthique de Kant sur la base d'une interprétation trop superficielle du passage des *FMM* analysant les limites de la bienveillance du philanthrope. L'interprétation qui en est proposée par Philippa Foot doit être dépassée. Foot pense pouvoir réfuter la thèse de Kant en attirant notre attention sur le fait que nous accorderons davantage de valeur à l'action accomplie par la personne charitable — celle qui veut aider les autres parce qu'elle est directement mue par cette émotion — qu'à l'action accomplie seulement « par devoir ». Il n'y aurait donc aucune place chez Kant pour l'action accomplie « par vertu » si l'action par vertu implique que l'on y soit porté par l'émotion ou le désir. Mais Loudon nous rappelle déjà que l'agent aristotélicien lui-même n'agit pas par ses « vertus naturelles » (*out of « natural virtue »*) mais par « la vertu au sens strict », cette dernière impliquant toujours la *phronésis*. Agir par vertu, c'est toujours agir rationnellement⁶⁹. Kant, de son côté, admet que l'action vertueuse implique des émotions — joie, sympathie, amour notamment — qui sont la manifestation phénoménale de la soumission au pur devoir.

ment l'interprétation de Warren G. Harbison pour qui « c'est le concept de bonne volonté qui est au fondement » de l'éthique kantienne (Warren G. HARBISON, « The Good Will », *Kant-Studien*, 71 [1980], p. 59).

63. R.B. LOUDON, « Kant's Virtue Ethics », p. 478.

64. *Ibid.*

65. *Ibid.*, p. 479.

66. *Ibid.*, p. 394. Loudon cite Onora O'NEILL, « Kant After Virtue ».

67. R.B. LOUDON, « Kant's Virtue Ethics », p. 480.

68. *Ibid.*, p. 485.

69. *Ibid.*, p. 486. Robert B. Loudon se réfère déjà, manifestement, comme Hursthouse et Korsgaard, à la distinction proposée par ARISTOTE au Livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* (1144b1-16).

Ces émotions sont donc des composantes essentielles de la « vie vertueuse⁷⁰ ». Agir « par vertu », pour Kant, implique que l'on discipline ses émotions de telle sorte que celles-ci se conforment aux exigences de la raison⁷¹. Ainsi, Louden peut-il conclure que « [l]a position de Kant sur les émotions et leur rôle dans l'action accomplie par vertu n'est pas incompatible avec une conception par l'éthique de la vertu⁷² ».

Robert Audi suit, en partie, une ligne semblable. Selon lui, Aristote distingue « agir par vertu » d'« agir conformément à la vertu », comme Kant distingue « agir par devoir » d'« agir conformément au devoir⁷³ ». Audi s'appuie sur les déclarations d'Aristote concernant l'importance de « la manière » dont les personnes vertueuses accomplissent leurs actions⁷⁴. Et les actions accomplies « par devoir » — en termes kantien — seraient souvent assimilables aux actions accomplies « par vertu » — telles qu'Aristote les envisage⁷⁵. Parmi les conditions d'une action vertueuse figurent l'exigence de la « motivation intrinsèque » et l'exigence du « caractère ». Pour relever de la vertu, les éléments du caractère qui entrent en jeu dans l'action doivent être « fermes et constants⁷⁶ ». De même, pour Kant, « agir par devoir [...] semble nécessaire pour agir par vertu *morale*. Si nous pouvons concevoir la bonne volonté comme, en gros, la vertu maîtresse, ce point est facile à expliquer, au moins pour autant qu'agir par devoir illustre le fait d'agir par une bonne volonté⁷⁷ ». Une action qui « exprime la vertu » du point de vue d'Aristote, « manifeste la bonne volonté » du point de vue de Kant⁷⁸. Dans l'analyse qu'en propose Robert Audi lui-même, une action peut être accomplie « entièrement par vertu » quand aucun autre motif n'intervient ou « partiellement par vertu » dans les cas contraires. Les actions peuvent alors être accomplies « par vertu à des degrés divers » selon le poids des motifs « arétiques et non arétiques » qu'elles impliquent⁷⁹. Robert Audi suggère ici que « l'intérêt personnel » (*self-interest*) pourrait être un motif « non arétique » participant avec les motifs vertueux à certaines actions. Il distingue en effet « agir par vertu » et agir « purement par vertu » : « Si quelqu'un agit en même temps par amour et par sens de la justice, il n'agit pas purement par vertu morale⁸⁰ ». Plus loin, Audi distinguera les actions accomplies « par vertu » des actions accomplies selon d'autres dispositions telles que « l'ennui, la fatigue, et le malentendu⁸¹ ». Il concède que c'est bien là un point sur lequel « agir par vertu » et « agir par devoir » divergent — la moralité de

70. R.B. LOUDEN, « Kant's Virtue Ethics », p. 487.

71. *Ibid.*, p. 488.

72. *Ibid.*

73. Robert AUDI, « Acting From Virtue », *Mind*, New Series, 104, 415 (1995), p. 449.

74. *Ibid.*, n. 1. Audi cite ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1105a25-1105b15.

75. R. AUDI, « Acting From Virtue », p. 450.

76. *Ibid.*, p. 451.

77. *Ibid.*

78. *Ibid.*, p. 464.

79. *Ibid.*, p. 455.

80. *Ibid.*, p. 462.

81. *Ibid.*, p. 458.

l'action accomplie « par devoir » semble bien être une affaire de « tout ou rien⁸² ». Hursthouse, on l'a vu, prétend pouvoir surmonter cette difficulté. Il nous semble au contraire que c'est là l'une des expressions d'une différence profonde entre les deux approches.

II. CRITIQUE DE LA THÈSE DE HURSTHOUSE

1. « Bonne volonté » et vertu

Ces interprétations négligent — ou font passer au second plan — un aspect important de la réflexion morale de Kant. Or, il nous semble que cet élément essentiel à la compréhension de ce que signifie « agir par devoir » dans ce contexte est en même temps incompatible avec l'approche aristotélicienne. Kant se fonde en effet sur une conception particulièrement exigeante de l'autonomie qui ne semble souffrir aucune impureté, aucun mélange. Mais cette conception de l'autonomie prétend seulement rendre compte de ce qui est impliqué dans le concept du devoir du point de vue de « la connaissance rationnelle commune de la moralité⁸³ ». C'est déjà cette analyse du jugement moral ordinaire, parce que celui-ci ne semble accorder une valeur absolue qu'à la « bonne volonté », qui aboutit, dans les *FMM*, à l'idée selon laquelle la moralité de l'action suppose que celle-ci ait été accomplie « par devoir ». L'exigence morale apparaît alors comme indissociable du souci constant de discerner minutieusement le motif moral de l'action d'autres motifs — inclinations ou intérêts — considérés comme plus ou moins avouables, qui n'auraient tout au plus qu'une valeur relative. Il ne s'agit donc pas seulement ici de retrouver le sens originel de la doctrine de Kant. Dans son analyse, ce dernier ne fait que développer jusqu'au bout le concept d'une volonté absolument bonne — « le concept d'une volonté souverainement estimable en elle-même » — « [...] tel qu'il est inhérent déjà à l'intelligence naturelle saine [...] »⁸⁴. Cette analyse aboutit à l'idée que, si la moralité ainsi conçue n'est pas une pure « chimère⁸⁵ », une action accomplie par devoir doit « exclure complètement l'influence de l'inclination, et avec elle tout objet de la volonté⁸⁶ », c'est-à-dire qu'elle doit être motivée seulement par « un *pur respect* » pour la loi morale⁸⁷. C'est pourquoi, également, seul un impératif catégorique peut prétendre au titre d'« impératif de la moralité⁸⁸ ». Cette idée suppose qu'il y ait dans l'agent des motifs d'action qui, en eux-mêmes, ne soient pas moraux — sans qu'ils soient pour autant nécessairement en eux-mêmes immoraux. Ce n'est qu'en montrant dans la suite de l'analyse que cette idée de la moralité est fondée sur l'autonomie de la volonté qui la rend possible, que Kant pourra établir que cette idée n'est pas chimérique. Il faudra passer

82. R. HURSTHOUSE, *On Virtue Ethics*, p. 125.

83. *FMM*, p. 250.

84. *Ibid.*, p. 255.

85. *Ibid.*, p. 252.

86. *Ibid.*, p. 259.

87. *Ibid.*, p. 260.

88. *Ibid.*, p. 279.

pour cela d'une « métaphysique des mœurs » à une « critique de la raison pratique⁸⁹ ».

À cet égard, la recherche d'un équivalent aristotélicien de la « bonne volonté » kantienne, au cœur de la définition de l'action accomplie « par devoir », paraît particulièrement trompeuse. Pour Hursthouse, nous l'avons vu, agir « *par vertu* » implique que l'on agisse « par un état acquis de bon caractère » — et pas seulement, ponctuellement, pour certaines raisons⁹⁰. Cela correspond, en termes kantien, à ce que signifie avoir une « bonne volonté⁹¹ ». Selon Korsgaard, en effet, au caractère intrinsèquement bon de l'action vertueuse, accomplie « pour sa noblesse » (*for the sake of the noble*), correspond le caractère intrinsèquement bon de l'action attribuée à « la bonne volonté⁹² », « vertu maîtresse » aux yeux de Robert Audi⁹³. Pourtant, dans la perspective de Kant, « [l]e respect pour la loi morale est [...] le mobile moral unique et incontesté [...] »⁹⁴. La bonne volonté est précisément cette volonté pure, autonome, spontanée, indépendante de toute influence étrangère à la loi morale elle-même⁹⁵. Elle ne dépend même pas du devoir lui-même. C'est au contraire par rapport à la bonne volonté que peut être défini le devoir, qui n'en est que la manifestation dans un être dans lequel elle peut rencontrer des obstacles à sa réalisation⁹⁶. La vertu, à son tour, « intention morale en *lutte* » — par opposition à la « *parfaite pureté* des intentions de la volonté » de la « *sainteté*⁹⁷ » — ne peut être définie que par le devoir. Les vertus sont les dispositions qui permettent à un être humain — un être dans lequel l'accomplissement de la loi morale est susceptible de rencontrer des obstacles — d'accomplir son devoir en surmontant les obstacles subjectifs. La vertu consiste à résister à ce qui s'oppose, en nous — parce que notre volonté n'est pas sainte —, à la bonne volonté⁹⁸. Elle n'est pas la bonne volonté elle-même. La vertu a donc une dimension anthropologique — et par conséquent empirique — essentielle alors que la

89. *Ibid.*, Troisième section, p. 323.

90. R. HURSTHOUSE, *On Virtue Ethics*, p. 123.

91. *Ibid.*, p. 135 et 137.

92. C.M. KORSGAARD, « From Duty and for the Sake of the Noble », p. 48.

93. R. AUDI, « Acting From Virtue », p. 451.

94. Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, trad. Luc Ferry, Heinz Wismann, dans *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 317), 1985, p. 703. « Le caractère essentiel de toute détermination de la volonté par la loi morale, c'est que la volonté soit déterminée uniquement par la loi morale, comme volonté libre, par conséquent, non seulement sans le concours, mais même à l'exclusion des attraits sensibles, et au préjudice de toutes les inclinations qui pourraient être contraires à cette loi », précisait Kant un peu plus haut (*ibid.*, p. 696).

95. Cf. *FMM*, p. 314 : « La volonté absolument bonne [...] ne contiendra que la *forme du vouloir* en général, et cela comme autonomie [...] ».

96. E. KANT, *Critique de la raison pratique*, p. 707. Le « devoir » exclut en lui-même, par définition, « tout principe déterminant tiré de l'inclination » (*ibid.*, p. 706). Comme l'explique Elizabeth Anscombe dans un cours, pour Kant, le devoir est « un produit bâtard de la pure volonté pratique, appartenant au monde intelligible, et des désirs des sens et des inclinations » (Gertrude Elizabeth Margaret ANSCOMBE, « Good and Bad Human Action », dans Mary GEACH, Luc GORMALLY, dir., *Human Life, Action and Ethics*, Exeter, Imprint Academic, 2005, p. 200).

97. E. KANT, *Critique de la raison pratique*, p. 711.

98. Voir aussi E. KANT, *Métaphysique des mœurs*, trad. Joëlle Masson, Olivier Masson, dans *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 332), 1986, p. 657.

bonne volonté, pure spontanéité, pure liberté, a au contraire un caractère essentiellement nouménal, caractère indissociable de sa spontanéité. Si, pour Kant, les vertus se définissent bien par leur aptitude à favoriser l'accomplissement du devoir⁹⁹ — de telle sorte que Kant puisse rejoindre, dans son analyse des vertus, les remarques d'Aristote concernant la satisfaction qu'éprouve l'agent vertueux à faire son devoir — la « bonne volonté », quant à elle, peut être pensée indépendamment des obstacles subjectifs auxquels elle est confrontée chez la plupart des êtres humains¹⁰⁰. Un certain antinaturalisme — l'idée selon laquelle la moralité ne relève pas de l'ordre naturel — est essentiel à la pensée la plus rigoureuse de l'action accomplie « par devoir » — son « *éleuthéronomie* (le principe de la liberté de la législation intérieure)¹⁰¹ » — alors que la distinction entre « l'ordre moral » et « l'ordre naturel » est étrangère à « l'*eu-démonie*¹⁰² » aristotélicienne. Il y a bien une « scission kantienne » (*kantian split*)¹⁰³ qui est sans équivalent dans l'approche aristotélicienne, et la notion de « bonne volonté » ne peut être comprise qu'à travers elle. Mais cette scission est inhérente à la quête de pureté qui est à l'œuvre dans le jugement moral ordinaire, lorsque celui-ci prétend discerner ce qui a réellement été accompli « par devoir ».

2. Motifs moraux et motifs non moraux de l'action

Plus généralement, dans la perspective néo-aristotélicienne, peut-on distinguer nettement les motifs « moraux » des motifs « non moraux » de l'action ? Hursthouse s'accorde avec Bernard Williams et Julia Annas pour rejeter l'idée selon laquelle les éthiques anciennes admettraient l'existence de raisons d'agir spécifiquement morales¹⁰⁴. Mais faut-il considérer — si l'on admet, avec Hursthouse, que la motivation morale ne se réduit pas à la moralité des raisons d'agir — que certaines des motivations de l'agent vertueux puissent être spécifiquement morales ? Robert Audi concède qu'une condition de la moralité kantienne n'est pas remplie par la moralité aristotélicienne, « la condition d'exclusivité » : « Aristote ne dit pas qu'une action ne peut pas exprimer la vertu à moins qu'*autre chose* (c'est-à-dire rien en dehors des éléments que comporte la vertu) joue un rôle pour la motiver [...] »¹⁰⁵. Il ne parle pas d'une action accomplie « *purement* par vertu¹⁰⁶ ». Audi reconnaît notamment que

99. La vertu est précisément « le pouvoir et la résolution réfléchie d'opposer une résistance » à « l'adversaire de l'intention morale *en nous* » (*ibid.*, p. 657).

100. Dès les *FMM*, Kant précise que le concept du devoir lui-même contient le concept d'une bonne volonté, mais « avec certaines restrictions, il est vrai, et certaines entraves subjectives » (*FMM*, p. 255). La « bonne volonté » est plus pure encore que le devoir ne l'est.

101. E. KANT, *Métaphysique des mœurs*, p. 655.

102. *Ibid.*

103. Martha C. NUSSBAUM, *Frontiers of Justice : Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 130.

104. R. HURSTHOUSE, *On Virtue Ethics*, p. 123. Hursthouse cite la discussion de la thèse de Bernard WILLIAMS (« Philosophy », dans Moses I. FINLEY, dir., *The Legacy of Greece*, Oxford, Oxford University Press, 1981, p. 251), par Julia ANNAS, *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 121-124.

105. R. AUDI, « Acting From Virtue », p. 452.

106. *Ibid.*

l'éthique aristotélicienne soulève une difficulté pour ceux qui voudraient assimiler la moralité aristotélicienne à la moralité kantienne quand elle soutient que la bonne action n'est pas une action « désintéressée ». Pour Aristote, « l'épanouissement » de l'agent est un élément essentiel de la définition de ses vertus. Audi estime que le « désintéressement » recèle une valeur morale parce qu'il est la condition d'une motivation altruiste de l'action. Il suppose en effet, comme la plupart des contemporains¹⁰⁷, que la moralité concerne essentiellement — voire exclusivement — notre rapport aux autres. Agir dans son propre intérêt est, tout au mieux, neutre moralement. Les morales qui, comme celle d'Aristote, partent d'« un point de départ égoïste » soulèvent donc un problème¹⁰⁸. Elles pourraient ne pas permettre l'adoption d'un « point de vue moral » dans la mesure où elles ne permettraient pas de penser les conflits entre la moralité et l'intérêt personnel¹⁰⁹. Audi considère donc que la « sagesse pratique » n'est pas une vertu « spécifiquement morale¹¹⁰ ». Paradoxalement, les « vertus morales » ne seraient pas suffisantes pour mener une vie moralement adéquate¹¹¹. Kant ne partage pas cette conception du « désintéressement » puisque nous avons également, selon lui, des « devoirs envers nous-mêmes¹¹² ». Mais, au nom de la « scission » évoquée plus haut cette fois, il refuse lui aussi d'accorder une valeur morale aux actions accomplies « par intérêt ». La « condition d'exclusivité » est remplie.

Cette vision semble effectivement être étrangère à la pensée aristotélicienne, Aristote insistant même sur le suprême « égoïsme » — en un sens — de l'homme de bien¹¹³. Parmi les néo-aristotéliciens contemporains, c'est sans doute Philippa Foot qui affronte le plus directement cette difficulté. Tout en acceptant l'usage contemporain de la notion d'éthique, Foot montre néanmoins que les motivations spécifiquement morales ne peuvent pas être isolées de l'ensemble des motivations qui composent la rationalité pratique. L'intérêt personnel aussi bien que la satisfaction d'un désir présent peuvent être de « bonnes raisons » d'agir au même titre que les raisons dites « morales¹¹⁴ ». Les raisons morales ne jouissent d'aucune prépondérance. Ainsi, par exemple, une attention scrupuleuse à une promesse triviale ou le fait de refuser de

107. Bernard Williams lui-même, très critique par ailleurs vis-à-vis de certains aspects de la pensée morale moderne, juge « utile » de maintenir cette conception de l'éthique « qui nous lie nous-mêmes et nos actions aux demandes, besoins, revendications, désirs et généralement aux vies des autres personnes » (Bernard WILLIAMS, *L'éthique et les limites de la philosophie*, trad. Marie-Anne Lescourret, Paris, Gallimard, 1990, p. 18.)

108. R. AUDI, « Acting From Virtue », p. 459, n. 12.

109. *Ibid.* Audi suggère néanmoins qu'Aristote pourrait être sauvé de cet écueil en considérant que « l'intérêt personnel » ayant pour lui « une dimension sociale », un conflit entre l'intérêt personnel et les exigences morales serait rendu possible.

110. *Ibid.*, p. 465.

111. *Ibid.*, p. 466.

112. E. KANT, *Métaphysique des mœurs*, p. 701.

113. Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1169a. René Antoine Gautier et Jean Yves Jolif, après Jules Tricot, rendent *philauthia* par « égoïsme » (*Éthique à Nicomaque*, Deuxième partie, Livres VI-X, p. 745). Richard Bodéüs préfère traduire par « amour de soi » (ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, p. 220-221).

114. Philippa FOOT, « Rationality and Goodness », dans Anthony O'HEAR, *Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 8.

mentir à un ennemi implacable peuvent-ils raisonnablement être considérés comme des attitudes excessives dans des circonstances données alors que le fait que fumer soit mauvais pour la santé et le fait que cela soit coûteux — et donc que cela nous empêche de satisfaire certains de nos désirs — peuvent constituer en eux-mêmes des raisons suffisantes d'arrêter de fumer¹¹⁵. C'est pourquoi l'on peut dire que celui qui a 40° C de fièvre « devrait » rester au lit bien qu'il ait, par hypothèse, un devoir *prima facie* de se rendre à la banque pour couvrir un déficit¹¹⁶.

Mais ces considérations doivent nous inciter à aller plus loin que Foot dans cette direction. La participation légitime de motifs de diverses catégories à toutes nos délibérations et à tous nos choix rend même impossible l'identification distincte d'une catégorie « éthique » de motivation. Si le bon choix est toujours, finalement, le meilleur choix « tout bien considéré », il est inévitable que ce qui pourrait, en première approximation, être classé parmi les motifs d'action non moraux — inclination immédiate au plaisir ou intérêt personnel —, soit pris en compte dans la délibération et dans le choix. Ces motifs, certes réfléchis et soigneusement pondérés, font alors indissociablement partie de ce qui motive le choix vertueux. Il n'est pas nécessaire ici, pour le montrer, d'expliquer dans quelle mesure la recherche du bonheur peut avoir en elle-même un caractère moral. La moralité du motif de l'intérêt personnel apparaît par exemple déjà dans le cas de l'action bienveillante qui préoccupe Kant et ses interprètes. La mesure de l'action bienveillante suppose en effet la prise en compte de ses intérêts personnels. La bienveillance pourrait sans cela s'étendre à des formes irrationnelles et injustes de sacrifice de soi¹¹⁷. Plus généralement, la bienveillance d'une action — un don par exemple — se mesure aux besoins et aux moyens du donateur aussi bien qu'à ceux du bénéficiaire. Dès lors, l'intérêt personnel est pris en compte, ce qui va à l'encontre de la « condition d'exclusivité » aussi bien du point de vue de la conception contemporaine altruiste de la moralité que du point de vue plus strictement kantien — « antinaturaliste » — de l'éthique. L'analyse de la délibération et du choix rationnel proposée par Foot nous contraint donc à renoncer à toute acception « exclusiviste » de la moralité.

3. Moralité kantienne et moralité néo-aristotélicienne

La conception de la moralité qu'il s'agit de dépasser semble être inscrite dans l'usage de l'expression « par devoir ». Dire qu'une action a été accomplie « par devoir » c'est expliquer ce qui a motivé l'action. Cette explication suppose que l'on sépare et que l'on oppose différents types de motivations et, notamment, que l'on sépare le motif du « devoir » des désirs et émotions. Dès lors, si la moralité — le fait de

115. *Ibid.*

116. Philippa FOOT, *Le Bien naturel*, trad. Jean-Marc Tétaz, Genève, Labor et Fides (coll. « Logos », 3), 2014, p. 118-119.

117. Cette remarque n'implique pas que la perspective néo-aristotélicienne exclue la possibilité que le sacrifice de soi puisse être, dans certains cas, considéré comme rationnel. Voir sur ce point P. FOOT, « Rationality and Goodness », p. 12. Plus généralement, cette approche ne rend pas nécessairement impensable l'existence de prohibitions absolues.

bien agir moralement — se confond avec le fait d'agir « par devoir », elle s'oppose, d'une manière ou d'une autre, au fait d'agir pour d'autres motifs. Même en admettant que la motivation puisse être mélangée, mixte — que l'on puisse agir par devoir mais aussi par crainte par exemple —, et que, dans ce cas, le motif du devoir ne soit pas totalement écarté, ce mélange impliquera néanmoins que la motivation ne soit pas « purement morale ». L'éthique aristotélicienne suppose au contraire d'emblée la mixité — sans nier pour autant une certaine dualité. C'est l'agent dans ses différentes dimensions — rationnelle, conative, affective — qui agit. Korsgaard tire argument du fait que, pour Aristote, la bonne décision relève toujours à la fois du désir et de la raison¹¹⁸, pour montrer que les motivations affectives de l'agent vertueux sont pour lui en lien avec la délibération rationnelle¹¹⁹. Son argumentation sur ce point, déjà évoquée par Loudén et reprise par Hursthouse, nous semble tout à fait convaincante. Mais cette thèse d'Aristote révèle également, bien sûr, la mixité essentielle qu'ont, à ses yeux, les motivations arétiques — les vertus du caractère étant indissociables des vertus intellectuelles pratiques.

Il est important de remarquer, comme le font les auteurs que nous avons cités, que cette complexité de la vie morale est bien prise en compte par Kant au moment d'examiner les « vertus¹²⁰ ». Il serait en effet inexact et injuste de considérer que la pensée kantienne de la moralité est incapable de saisir les êtres humains dans leur vie morale concrète. À travers la « doctrine de la vertu », Kant intègre à sa propre pensée des éléments acquis par la tradition et la présente ainsi comme une théorie plus puissante que les théories morales reposant sur la notion de vertu. Les partisans de l'éthique de la vertu se tromperaient en voyant en Kant un « ennemi-des-émotions¹²¹ ». Loudén a raison de nous mettre en garde contre une telle simplification. Mais la « doctrine de la vertu » n'efface pas la distinction des plans — celui d'une « métaphysique des mœurs » d'une part et celui d'une « *fondation* de la métaphysique des mœurs¹²² » d'autre part — et la hiérarchie que cette distinction implique, pour Kant, entre le phénoménal et son fondement nouménal. Il nous semble que c'est précisément ce qu'ignore l'assimilation plus ou moins explicite de la « bonne volonté » à une « vertu » alors que cet élément est essentiel à la compréhension kantienne de l'action accomplie « par devoir ».

Comme Loudén, Korsgaard ou Hursthouse y insistent, pour Kant, comme pour Aristote, il n'y a pas de moralité sans choix et donc sans délibération rationnelle. Mais cette délibération consiste, d'un point de vue aristotélicien, à arbitrer entre des raisons d'agir de telle sorte que la décision puisse être rendue « tout bien considéré ». Toutes ces raisons d'agir sont *a priori* également raisonnables, précisément en tant que ce sont des raisons d'agir et qu'en tant que telles elles sont le fait d'un être

118. Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1139b4-5.

119. C.M. KORSGAARD, « From Duty and for the Sake of the Noble », p. 48.

120. R.B. LOUDÉN, « Kant's Virtue Ethics », p. 448.

121. *Ibid.*

122. Pour reprendre la traduction de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* proposée par Alain Renaut (E. KANT, *Métaphysique des mœurs I*, trad. et présentation Alain Renaut, Paris, Flammarion [coll. « GF », 715], 2018).

raisonnable c'est-à-dire capable de délibération et de choix. Le courage, par exemple, n'est pas la capacité à résister par la raison aux impulsions de crainte qui nous porteraient à fuir un danger. Il consiste à donner leur juste place aux raisons de fuir sous lesquelles se présente à nous la crainte, dans un choix « tout bien considéré » — la perception du danger qu'implique la crainte étant toujours, *prima facie*, une bonne raison de fuir. Pour cela, il est indispensable qu'aucun type de raison d'agir ne soit *a priori* écarté. La prise en compte de certaines raisons d'agir entacherait en revanche la moralité — ici, la bonté morale — de l'action qui se prétendrait accomplie « par devoir ».

Il n'y a donc pas de motivation, parmi les « motivations » humaines, qui se situerait en dehors de la moralité. Nos actions nous sont imputables dans la mesure où elles sont par définition volontaires. À cet égard, la formule d'Elizabeth Anscombe, pour qui « toute action humaine est une action morale » — au sens où toute action humaine particulière est, comme telle, soit bonne soit mauvaise¹²³ — est tout à fait significative. Ce qui est non moral — ce qui ne dépend en rien de notre volonté — ne relève précisément pas de « l'action humaine » à proprement parler. C'est un aspect de l'assimilation que propose Korsgaard des « inclinations naturelles » kantienne aux « vertus naturelles » aristotéliennes. Elles n'auraient pas plus de valeur morale les unes que les autres, la valeur morale se fondant sur le « choix¹²⁴ ». Mais, dans la perspective de Kant, les vertus acquises — les vertus proprement dites aux yeux d'Aristote¹²⁵ — ne seraient pas plus satisfaisantes, du point de vue de l'autonomie requise pour que l'action soit accomplie « par devoir », que les « vertus naturelles ». Même lorsqu'elles sont réfléchies et qu'elles deviennent constitutives du choix, les inclinations demeurent radicalement étrangères au domaine de la moralité c'est-à-dire au domaine de la liberté telle que la conçoit Kant¹²⁶. Au contraire, le désir et les émotions raisonnablement éduquées sont originairement constitutifs du bon choix dans la perspective aristotélienne.

*

Il y a donc une asymétrie fondamentale entre l'expression courante « par devoir » et l'expression moins usitée « par vertu », asymétrie révélatrice d'une différence im-

123. Gertrude Elizabeth Margaret ANSCOMBE, « Action, Intention and "Double Effect" », dans Mary GEACH, Luc GORMALLY, dir., *Human Life, Action and Ethics*, p. 209. Pour Anscombe, la compréhension de cette thèse implique que l'on ait renoncé au « fantasme hideux » de la pure intelligibilité de la « bonne volonté » (G.E.M. ANSCOMBE, « Good and Bad Human Action », p. 201 et 203).

124. R. HURSTHOUSE, *On Virtue Ethics*, p. 33-34 et 39.

125. Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1103a14-19 et 1144a1-16.

126. Kant ne manque jamais d'insister, lorsqu'il évoque le sentiment de « respect », sur le fait qu'aucun sentiment ne saurait, en toute rigueur, fonder la moralité. Voir par exemple E. KANT, *Critique de la raison pratique*, p. 696 sq. Là encore, pour comprendre la cohérence de cette position avec les textes dans lesquels Kant accorde au contraire une certaine valeur morale à certains sentiments compte tenu du rôle que ceux-ci jouent dans la vie vertueuse — « [...] ce qu'on ne fait pas avec plaisir mais uniquement comme une corvée, n'a pour celui qui obéit ainsi à son devoir aucune valeur intérieure et n'est pas aimé ; on fuit au contraire autant que possible l'occasion de l'accomplir » (E. KANT, *Métaphysique des mœurs*, p. 783 ; cité par R.B. LOUDEN, « Kant's Virtue Ethics », p. 487-488) —, il faut tenir compte de la différence de plan.

portante entre la grammaire du devoir et la grammaire de la vertu. Le « par » de « par V » — où « V » désigne une vertu ou une raison d’agir vertueuse — n’a pas la même signification que le « par » de « par D » — où « D » désigne un devoir ou une raison d’agir procédant du respect de la loi morale. En effet, agir par devoir, c’est faire de la loi morale en soi un motif d’action de préférence à d’autres motifs possibles d’action présents dans le sujet. En cela, la conception kantienne de la moralité se fonde sur une analyse pertinente de la moralité telle qu’elle se manifeste à travers cette expression. Il paraît essentiel que cette source de la motivation soit indépendante de toute autre faculté. L’action s’explique par la contrainte du devoir *plutôt que* par un autre motif. « X s’est engagé dans l’armée par devoir » signifie que, même si X pourrait y voir aussi une source de revenu, ce n’est pas ce dernier motif qui explique son engagement mais le motif du devoir. Agir vertueusement, en revanche, ne consiste pas à mobiliser une faculté de l’agent au détriment des autres facultés du même agent. « Agir par vertu » ne pourrait signifier alors — là encore à titre d’explication de l’action accomplie — qu’agir « parce qu’on est vertueux ». Ainsi, « X s’est engagé par courage » — à supposer que l’on emploie cette expression un peu étrange —, signifierait que X s’est engagé parce que X est une personne courageuse — et non parce que X est une personne intéressée ou cruelle par exemple. On dit pour cela plus volontiers que X a agi « courageusement ». Le courage ne désigne pas un motif particulier d’action mais il se mesure à la prise en compte de différents motifs : amour de la patrie mais aussi souci de sa famille ou de sa propre intégrité physique notamment. Un engagement qui serait fondé sur un oubli pur et simple de ces motifs d’action — qui impliquent le plus souvent que l’on envisage les *conséquences* de ses choix — n’aurait pas la même valeur morale parce qu’il ne relèverait pas d’un choix « tout bien considéré ». On peut sans doute identifier les différents éléments qui constituent ce courage dans des circonstances données. Certains motifs particuliers — sens de la justice, esprit de solidarité, etc. — sont constitutifs de ce « courage ». Mais le courage n’est pas lui-même un motif d’action identifiable parmi tous ceux qui pourraient motiver son action. Une action courageuse — accomplie « par vertu » si l’on veut — manifeste le courage de celui qui a agi ainsi. L’action accomplie « par devoir » ne manifeste pas un « devoir » qui caractériserait l’agent. Les raisons d’agir qui permettent de reconnaître les vertus d’une personne ou bien le fait qu’elle agisse « par devoir » ne se rapportent pas aux mêmes types de motifs d’action.

Agir vertueusement — dans une perspective aristotélicienne —, ce n’est pas « agir par devoir » — tel que l’envisage Kant. On a bien affaire à deux approches distinctes de la rationalité pratique qui impliquent également des visions différentes de la motivation morale. C’est donc selon un autre modèle que celui proposé par l’action accomplie « par devoir » telle que l’analyse Kant qu’il faudrait penser la moralité des actions vertueuses néo-aristotélicienne. Sous cet aspect, la voie audacieuse suivie par Rosalind Hursthouse pour rapprocher « déontologie » et « éthique de la vertu » ne semble pas être la bonne.

ENTRE DEVOIR ET RESPONSABILITÉ*

Simon-Pierre Chevarie-Cossette

Institut de philosophie
Université de Neuchâtel, Suisse

RÉSUMÉ : *La responsabilité pour X est le devoir de répondre de X. Cette théorie permet de clarifier le lien entre devoir, responsabilité et blâmabilité. La blâmabilité, mais pas la responsabilité, implique un manquement à un devoir. Et un manquement à un devoir implique la responsabilité, mais pas la blâmabilité — du moins, chez les adultes normaux. Ces thèses intuitives semblent peut-être triviales, mais elles donnent des raisons de croire en deux thèses controversées : les excuses ne sont pas toujours partielles et la responsabilité requiert le libre arbitre.*

ABSTRACT : *Responsibility for X is the duty to answer for X. This theory clarifies the link between duty, responsibility and blameworthiness. Blameworthiness, but not responsibility, implies a breach of duty. And a breach of duty involves responsibility, but not blameworthiness — at least for normal adults. These intuitive theses may seem trivial, but they give some reason to accept two controversial theses : apologies are not always partial, and responsibility requires free will.*

INTRODUCTION

Si je me conduis mal, peut-on toujours à bon droit m'en tenir pour responsable ? Il est tentant de répondre négativement : parfois nous faisons quelque chose de mal, de contraire à notre devoir, mais malgré nous. Ainsi, lorsque, sous la menace, Joseph Lynch¹ conduisit trois membres armés de l'*Armée républicaine irlandaise (IRA)* jusqu'au Constable Raymond Norman Carroll, un officier de police que ces trois hommes exécutèrent, il semble qu'il fit quelque chose de mal dont on ne pouvait pourtant pas le tenir pour responsable. Mais il est également tentant de répondre positivement : la mauvaise action implique la responsabilité. En effet, si, comme il le semble, l'action de Lynch était mauvaise, il eût été raisonnable d'exiger qu'il fit autrement. Partant, il semblerait qu'on puisse le tenir responsable d'avoir enfreint une exigence raisonnable². Bref *si* Lynch fit quelque chose de mal, c'est qu'il en était

* Je tiens à remercier deux évaluateurs anonymes de cette revue, ainsi que Francesco Franda, Pauline Souman, Robin Bianchi, Marco Marabello et Patricia Sanchez Oliva pour leurs commentaires fructueux et leurs objections lumineuses.

1. DPP for Northern Ireland v. Lynch. Voir aussi AG v. Whelan [1933] IEHC 1, [1934] IR 518 pour un cas où la contrainte (*duress*) est invoquée pour excuser le vol.

2. C'est le genre de considération qui mène Rivera-López à accepter que toutes les excuses sont partielles. Voir Eduardo RIVERA-LÓPEZ, « Can There Be Full Excuses for Morally Wrong Actions ?* », *Philosophy and Phenomenological Research*, 73, 1 (2006), p. 124-142, <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2006.tb00607.x>.

responsable. Voilà une première antinomie : il semble à la fois possible et impossible de mal agir³ sans être responsable de mon action⁴.

Inversement, si l'on me tient pour responsable à bon droit d'une action, cette action était-elle forcément mauvaise ? D'un côté, on voudrait dire « oui ». Si je n'avais rien fait de mal, de quoi pourrait-on me faire porter la responsabilité ? D'un autre côté, on a envie de dire « non ». C'est parfois par pure chance que l'on ne fait rien de mal — comme lorsque, selon le cas hypothétique du Baron Bramwell, un homme tente de voler un parapluie, mais s'empare du sien à son insu⁵. Dans ce cas, il semble qu'on puisse tenir l'individu responsable, même si, à strictement parler, il n'a rien fait de mal et n'a pas failli à son devoir. Voici donc une seconde antinomie : il semble à la fois possible et impossible d'être tenu pour responsable à bon droit sans avoir mal agi.

Ces deux antinomies peuvent être reformulées par une double question : peut-on, à bon droit, tenir pour responsables tous ceux qui ont mal agi et est-ce que tous ceux que l'on tient pour responsables à bon droit ont mal agi ?

Pour répondre à cette double question, il faudra préciser le sens de la responsabilité, en particulier de la responsabilité pour les mauvaises actions (*wrongdoing*), et la distinguer nettement de la blâmabilité, avec laquelle elle est souvent confondue⁶. Du moins, il est assez fréquent que les philosophes définissent la responsabilité comme ce qui rend blâmable d'une action mauvaise ou louable d'une action bonne⁷. À mon avis, c'est une erreur importante, que j'examine en § I.

En § II, j'explique comment cette distinction permet de résoudre la première antinomie, celle du mal sans responsabilité. J'avance que toute mauvaise action dont un adulte sain est l'auteur implique la responsabilité, même si elle n'implique pas la blâmabilité. En § IV, j'explique en quoi ces définitions permettent de résoudre la deuxième antinomie, celle de la responsabilité sans mauvaise conduite. Je défends que toute blâmabilité, mais pas toute responsabilité, implique une mauvaise conduite.

Pourquoi s'intéresser aux liens entre responsabilité et blâmabilité d'une part et mal et manquement au devoir de l'autre ? Nous voulons bien sûr résoudre les anti-

3. Je comprends « mal agir » de façon large, comme incluant toute conduite (et donc incluant les omissions, les préventions, le laisser-faire, etc.).

4. La question se rapproche assez de celle posée par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* lorsqu'il se demande si la contrainte supprime le caractère volontaire de l'action. À mon avis, chaque problème appelle à une résolution similaire. Voir Simon-Pierre CHEVARIE-COSSETTE, Christian NADEAU, *Qu'est-ce que la Responsabilité ?*, Paris, Vrin, sect. 5, 2024.

5. Voir Collins (1864) 9 Cox CC 497, 498.

6. Voir par exemple O'Connor et Franklin, qui identifient la responsabilité pour les mauvaises actions et la blâmabilité. Timothy O'CONNOR, « Free Will », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, éd. Edward N. ZALTA, Summer 2016 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2016), sect. 2.1, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/freewill/>.

7. Voir par exemple Gideon ROSEN, « The Alethic Conception of Moral Responsibility », dans Randolph CLARKE, Michael MCKENNA, Angela M. SMITH, éd., *The Nature of Moral Responsibility : New Essays*, New York, Oxford University Press, 2015, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199998074.003.0004> ; Andrew C. KHOURY, « Synchronic and Diachronic Responsibility », *Philosophical Studies*, 165, 3 (2013), p. 735-752, <https://doi.org/10.1007/s11098-012-9976-6>.

nomies de départ : Lynch peut-il avoir fait le mal sans être responsable ? Le voleur de parapluie peut-il être blâmable sans avoir manqué à son devoir ? Ces questions semblent importantes en elles-mêmes. Mais elles le sont aussi à cause de leur lien avec d'autres sujets, à savoir les excuses et le libre arbitre. La première thèse que je défendrai donne des raisons de croire qu'il existe des excuses complètes, ce que j'aborderai en § III. La seconde thèse, qui concerne l'impossibilité de la blâmabilité sans mal, suggère que la responsabilité requiert le libre arbitre, ce que je présenterai en § V.

I. QUELQUES CONCEPTS : DEVOIR, RESPONSABILITÉ, BLÂMABILITÉ, EXCUSE, JUSTIFICATION

Avant de se demander quel lien il y a entre la responsabilité ou la blâmabilité et le mal ou le manquement au devoir, il faut définir ces termes. Dire que *S est blâmable d'avoir fait X* c'est dire qu'il est approprié (au moins parfois) de blâmer *S* pour avoir fait *X*. Le blâme lui-même n'a pas à être défini pour les besoins de la cause, mais on peut le caractériser. Le terme renvoie tantôt à un acte communicationnel, tantôt à une attitude qui n'a pas à être exprimée. L'attitude elle-même implique normalement (1) le jugement que la personne mérite le blâme ; et au moins (2) des émotions défavorables comme le ressentiment, la colère ou l'agacement envers la personne blâmée ; ou (3) le jugement que la relation entre le blâmeur et le blâmé a été altérée à cause de la faute commise⁸. Notons que le blâme peut être approprié même s'il n'est pas avisé, par exemple, lorsqu'il est évident que blâmer une personne blâmable aura un effet contre-productif grave. (*Être coupable*, c'est avoir commis un méfait sans avoir d'excuse : *disculper*, c'est exclure la culpabilité.)

Faire le mal (wrongdoing) ou *mal agir*, c'est manquer à un devoir moral. On peut parler de *méfait* pour désigner ce manquement. Un *devoir moral* est une obligation morale, c'est-à-dire une obligation que l'on a en vertu de faits moraux⁹. En ce sens, même si l'on peut dire qu'un gardien de but doit le protéger, il serait étrange de soutenir qu'il s'agit de son devoir moral (à moins bien sûr que l'on défende que la moralité commande l'entraide professionnelle). En tout cas, si le gardien ne parvient pas à bloquer un tir de pénalité, il n'a pas commis un méfait. Il y a des débats sur la nature des devoirs moraux qui peuvent laisser croire que le mot est ambigu, ou en tout cas que les phrases qui le composent ont deux interprétations. Si je crois à tort que je dispose d'un poison alors que c'est un remède qui guérira un ami, *dois-je* le lui donner ? Est-ce un devoir que j'ai, mais dont je ne peux me rendre compte, ou ai-je plutôt le devoir de ne pas le lui donner puisque je crois que c'est un poison ? Il y a peut-être ici deux réponses : *étant donné les faits que je connais*, je ne dois pas lui donner le

8. La condition (3) est défendue par Thomas M. SCANLON, *Moral Dimensions : Permissibility, Meaning, Blame*, Cambridge, London, Belknap, 2008. La condition (2) est défendue par Susan WOLF, « Blame, Italian Style », dans R. Jay WALLACE, Raoul KUMAR, Samuel FREEMAN, éd., *Reasons and Recognition : Essays on the Philosophy of T.M. Scanlon*, New York, Oxford University Press, 2011, p. 332-346, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199753673.003.0014>.

9. Ces faits moraux sont peut-être eux-mêmes réductibles à des conventions ou à des faits naturels, là n'est pas la question.

remède ; *étant donné tous les faits*, je dois le lui donner. (Nous reviendrons sur ces interprétations en § V.)

En tout cas, la notion de *responsabilité* est, elle, plus clairement polysémique que les précédentes. Prenons un exemple familial¹⁰ :

Parce qu'il n'a pas rempli ses responsabilités₁ en échouant à inspecter la marchandise qu'il accueille à bord du Karaboudjan et parce qu'il est un adulte responsable₂, le capitaine Haddock est responsable₃ du trafic de drogue effectué sur son bateau et n'est pas un homme responsable₄.

Ces quatre sens sont bien distincts, sans quoi la phrase serait contradictoire, ce qu'elle n'est pas. On peut même s'étonner qu'elle soit limpide, même pour le non-philosophe, étant donné la diversité d'emplois du même terme ! Notons tout de suite que ces quatre sens ont leur place même si on restreint notre discussion à des questions morales. Je ne m'intéresse ici ni à la responsabilité *légale*, comme quand je dois indemniser la voisine pour les dommages causés par mon chien ; ou *causale*, comme quand la tempête est responsable de la chute d'une grue. (Cela n'empêche pas ces quatre sens d'avoir des versions dans des discussions légales, professionnelles et même épistémiques.)

Quels sont les quatre sens de la responsabilité morale ? Premièrement, le capitaine Haddock n'a pas rempli ses responsabilités₁, c'est-à-dire *ses devoirs prospectifs, des devoirs qu'il a non pas en vertu de ses actes passés, mais en vertu de son rôle de capitaine*. Deuxièmement, on peut tenir le capitaine responsable₃ des problèmes qu'il a causés (par exemple en se fiant à la parole d'Allan). C'est dire qu'Haddock a un devoir rétrospectif, celui de répondre de sa conduite (il est « *answerable* »)¹¹. Il est le garant¹² de sa conduite et de ses effets, c'est-à-dire il doit reconnaître avoir agi comme il l'a fait et s'expliquer si on le lui demande ; il doit tenter de justifier ou d'excuser ce qu'il a fait s'il le peut. S'il n'a ni excuse ni justification, il est coupable — de ce fait, il s'expose au blâme ou à la punition. Il doit également des excuses aux victimes de son entreprise, et il est approprié pour lui d'éprouver du remords. Ce sens rétrospectif est celui qui est souvent utilisé (même s'il n'est pas toujours défini exactement ainsi) dans le problème du libre arbitre¹³. Troisièmement, n'ayant pas rempli ses responsabilités, prospectives ou rétrospectives, Haddock n'est pas un homme res-

10. Cet exemple est inspiré de celui de Hart, qui traite de la responsabilité légale. H.L.A. HART, *Punishment and Responsibility*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

11. Pour une exposition plus complète de ce sens et un emploi de cette notion dans des enquêtes sur le libre arbitre et la responsabilité collective, voir S.-P. CHEVARIE-COSSETTE, C. NADEAU, *Qu'est-ce que la Responsabilité ?*, sect. 2 et 3. Voir aussi Antony DUFF, *Answering for Crime : Responsibility and Liability in the Criminal Law*, Oxford, Portland, Hart (coll. « Legal Theory Today »), 2007, chap. 1 ; Angela M. SMITH, « Responsibility as Answerability », *Inquiry*, 58, 2 (2015), p. 99-126, <https://doi.org/10.1080/0020174X.2015.986851>.

12. L'étymologie du terme « responsabilité » suggère à la fois un lien avec une *réponse* (*respondere*) et un lien de garantie (*pondere*).

13. C'est ce que suggère le titre du livre de Cyrille MICHON, *Répondre de soi : enquête sur la liberté humaine*, Paris, PUF, 2022, même si la conception que s'en fait Michon se rapproche davantage de la notion de contrôle ou d'auctorialité.

pensable⁴, c'est-à-dire qu'il ne possède pas *la vertu de responsabilité*¹⁴. Cette vertu consiste tout simplement à remplir systématiquement ses responsabilités et s'oppose au vice de l'irresponsabilité. Le capitaine est aussi un adulte responsable, c'est-à-dire qu'il a la capacité de recevoir des responsabilités : entre autres choses, il n'est pas atteint de démence sévère et n'est pas un enfant (on fait ici abstraction des difficultés liées à l'alcoolisme)¹⁵.

Dans ce qui suit, nous nous intéresserons surtout au sens de la responsabilité comme devoir de répondre, mais il est évident comme le montre la discussion précédente, que les sens différents du terme sont étroitement liés.

Le point important à souligner ici, et qui a été marqué plusieurs fois récemment¹⁶, est que la *responsabilité pour un méfait* n'est pas équivalente à la blâmabilité. D'une part, la responsabilité a un sens plus large, puisqu'elle inclut des devoirs comme celui de s'excuser et de s'expliquer, ce que la blâmabilité n'inclut pas strictement (même si elle l'implique peut-être). D'autre part, et surtout, il est possible d'être responsable d'un méfait sans en être blâmable. L'idée est tout simplement que l'auteur d'un méfait peut avoir une *excuse* (la contrainte, l'ignorance, la maladie, etc.) et que les excuses ne suppriment pas la responsabilité. En fait, plusieurs auteurs ont soutenu qu'avoir des excuses suppose qu'on est responsable¹⁷. Il est donc possible d'être responsable sans être blâmable (ou coupable).

Qu'est-ce qu'une excuse ? Une *excuse*, nous disent les philosophes depuis J.L. Austin¹⁸, est un fait qui explique pourquoi un agent n'est pas blâmable même s'il a mal agi¹⁹. Pourquoi les excuses excusent-elles ? Autrement dit, comment une excuse rend-elle un individu non blâmable d'un méfait ? Une excuse montre que la conduite d'un individu ne manifeste rien de mauvais chez cet individu. En particulier, une excuse montre qu'un individu n'a pas manifesté de mauvaise volonté (*ill will*) ou n'a pas manqué de manifester de la bonne volonté là où elle était attendue. Quelques exemples de la vie courante appuient cette analyse. Le fait que j'ai brisé le vase précieux d'un ami parce qu'il m'a glissé des doigts (accident), le fait que j'ai menti à

14. Voir Simon-Pierre CHEVARIE-COSSETTE, « Responsabilité morale (A) », dans *L'Encyclopédie Philosophique*, 2017, <https://encyclo-phil.fr/responsabilite-morale-a/>.

15. Ce sens des capacités est celui qu'Anscombe place entre la simple responsabilité causale, d'une part, et la culpabilité, d'autre part. Gertrude Elizabeth Margaret ANSCOMBE, « Human Life, Action and Ethics », *St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs* (2005), p. 261-262.

16. Paulina SLIWA, « The Power of Excuses », *Philosophy & Public Affairs*, 47, 1 (2019), p. 37-71, <https://doi.org/10.1111/papa.12139>.

17. David COPP, « Defending the Principle of Alternate Possibilities : Blameworthiness and Moral Responsibility », *Noûs*, 31, 4 (1997), p. 441-456, <https://doi.org/10.1111/0029-4624.00055> ; Erin I. KELLY, « What Is an Excuse ? », dans D. Justin COATES, Neal A. TOGNAZZINI, éd., *Blame : Its Nature and Norms*, New York, Oxford University Press, 2012. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199860821.003.0013>. Voir Marie van LOON, « The Grounds of Excuses », *Philosophia*, 51, 5 (2023), p. 2379-2394, <https://doi.org/10.1007/s11406-023-00681-6>, pour une discussion éclairante.

18. J.L. AUSTIN, « Les excuses ("A Plea for Excuses") », trad. Robert Franck, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 72, 4 (1967), p. 414-445 ; Marcia BARON, « Justifications and Excuses », *Ohio State Journal of Criminal Law* (2005).

19. Le mot « excuse » (tout comme le mot « justification ») peut aussi référer à l'acte communicatif qui consiste à présenter ces faits présumés. Ce n'est pas l'usage que j'en ferai ici.

un agresseur parce que ma vie était en danger (contrainte), le fait que j'ai raté une réunion importante parce que j'étais alité (maladie)... tous ces faits montrent que même si j'ai fait quelque chose de regrettable, je n'ai pas manifesté une mauvaise volonté.

Qu'est-ce que manifester une mauvaise volonté ? À mon avis, la meilleure façon de le comprendre est en termes d'attitudes évaluatives ou de valeurs : sous la contrainte, mon mensonge ne manifeste pas une indifférence à l'égard de la vérité ; alité, le fait que je rate une réunion ne montre pas que je ne tiens pas à mes collègues ou que je ne prends pas mon travail au sérieux ; et le fait que je brise le vase ne témoigne pas, parce que c'était un accident, d'un désir de blesser mon ami. Plus généralement, un individu manifeste de la mauvaise volonté ou bien lorsqu'il manifeste une attitude évaluative négative à l'égard de qui a une valeur morale (par exemple, en méprisant une autre personne), ou bien lorsqu'il manifeste une attitude évaluative positive à l'égard de ce qui a une valeur morale négative (par exemple, faire l'apologie de l'intolérance). De nombreuses complications s'ajoutent dans des cas d'ignorance, que nous laisserons de côté ici, surtout dans des cas d'ignorance coupable²⁰. Bien sûr, d'autres théories des excuses ont été défendues, mais ce débat ne sera pas important pour ce qui suit²¹.

Lorsqu'une personne a une excuse, avons-nous dit, cette personne a mal agi sans toutefois être blâmable. Mais elle demeure responsable : l'excuse ne lui enlève pas son devoir de répondre de son action. Si je me parjure sous la contrainte, je dois quand même défendre mon action en cour et regretter d'avoir menti aux tribunaux. Si c'est par ignorance (par ignorance non coupable) que j'ai blessé un ami par un propos, il reste approprié d'éprouver un certain remords, de présenter mes excuses et de lui expliquer que je n'ai pas voulu le blesser. Dans ces deux cas, je suis responsable d'un tort sans être *blâmable*.

Paulina Sliwa explique cette idée par le concept de *résidu* moral :

Les excuses fonctionnent comme des modificateurs de responsabilité. Elles modifient les résidus psychologiques et normatifs qui subsistent au lendemain d'un méfait ; elles modifient les attitudes appropriées et les actions réparatrices nécessaires. Les excuses ont une incidence sur la manière spécifique dont un agent est moralement responsable de ce qu'il a fait ; elles ont une incidence sur la manière dont l'auteur du méfait, la partie lésée et la communauté morale peuvent et/ou doivent réagir à ce méfait. L'effet normatif de toute excuse dépendra des détails de l'affaire : le méfait en question, ses circonstances et la nature de la relation entre les deux parties. Mais les excuses n'annulent pas la responsabilité

20. Voir, par exemple, G.E.M. ANSCOMBE, « The Two Kinds of Error in Action », *The Journal of Philosophy*, 60, 14 (1963), p. 393-401, <https://doi.org/10.2307/2022824>.

21. Par exemple, P. SLIWA, « The Power of Excuses », p. 45-48, croit que l'on peut exprimer cette idée par le concept d'intention : une excuse indique la *présence d'une intention adéquate*. Il me semble que cette théorie fonctionne mal. Lorsqu'une personne se parjure sous la contrainte, a-t-elle une intention adéquate ? En un sens, non puisqu'elle a l'intention de se parjurer. Lorsqu'une personne braque une banque pour payer les études de ses enfants ? En un sens oui, puisque payer les études de ses enfants est une bonne fin. Et pourtant, la personne est excusée dans le premier, mais pas dans le second cas.

morale : certains résidus moraux — psychologiques, normatifs, généralement les deux — subsistent²².

En cela, les excuses diffèrent des justifications. Alors que les justifications sont des faits qui expliquent pourquoi l'action est admissible (même si elle enfreint peut-être une règle), qu'elle n'est pas (si) mauvaise, les excuses n'expliquent rien de tel. Ce sont, comme on l'a dit plus tôt, des faits qui expliquent pourquoi l'action ne dit rien de négatif sur l'agent. Mais les deux défenses bloquent ou diminuent la blâmabilité en révélant quelque chose à propos de la conduite d'un agent particulier.

Le cas des excuses montre que la responsabilité est distincte de la blâmabilité, puisque l'excuse supprime la blâmabilité, mais pas la responsabilité. C'est en même temps une invitation à comprendre la responsabilité comme devoir de répondre. En effet, on ne peut plus, une fois que l'on a considéré les excuses, définir la responsabilité comme la blâmabilité pour les actes mauvais et la louabilité pour les actes bons (ou ce qui fonde cette blâmabilité ou cette louabilité). La responsabilité comme devoir de répondre est une solution de rechange toute désignée, même si elle comporte son lot de problèmes²³.

Maintenant que la blâmabilité, les méfaits, les devoirs, les justifications, les excuses et surtout la responsabilité, n'ont plus de secrets pour nous (ou plutôt moins de secrets !), nous pouvons affronter les deux antinomies sur les liens entre les méfaits et la responsabilité. J'ai dit plus haut que notre question pouvait se résumer à celle des liens entre le méfait et la responsabilité. Puisque le méfait est un manquement à un devoir et que la responsabilité est comprise ici comme un devoir de répondre, notre question devient : quel lien y a-t-il entre nos devoirs prospectifs (nourrir nos enfants, ne pas mentir à nos proches, aider notre prochain) et nos devoirs rétrospectifs (répondre de ceci ou de cela) ?

II. LE MAL IMPLIQUE LA RESPONSABILITÉ, MAIS NON LA BLÂMABILITÉ

Chaque fois que je fais le mal, c'est-à-dire chaque fois que je manque à mon devoir, puis-je être à bon droit tenu pour responsable ? Ma réponse est que la question est ambiguë. Parle-t-on véritablement de responsabilité ou plutôt de blâme (ce qui pourrait être suggéré par la notion de « tenir pour responsable ») ? Si l'on parle de blâme, alors la réponse est négative ; si l'on parle de responsabilité, la réponse est positive. En effet, je ne suis pas toujours blâmable de mes méfaits puisque je peux parfois faire le mal et être excusé. Mais je suis toujours *responsable* de mes méfaits parce que je dois en principe répondre de tout le mal que je fais.

Pourquoi n'a-t-on un devoir qu'« en principe » ? Premièrement, il est possible que les faits parlent d'eux-mêmes : si tout le monde a vu que j'ai brisé un vase parce

22. P. SLIWA, « The Power of Excuses », p. 66, traduction libre.

23. Notons toutefois deux difficultés : la responsabilité comme devoir de répondre ne semble pas s'appliquer à la responsabilité pour les actions positives (on doit alors plutôt parler « d'auctorialité » ou de « louabilité ») et semble difficile pour la responsabilité lorsqu'on enfreint un devoir envers soi-même.

que j'ai éternué, il est inutile de s'expliquer (mais pas forcément de présenter des excuses). Deuxièmement, il se peut que la victime ne veuille rien entendre : dans ce cas, il peut être préférable de ne pas s'expliquer. (Ce sera d'autant plus vrai si la faute initiale implique de *prendre trop de place*, de *trop parler* !) Troisièmement, on n'a plus le devoir de répondre d'un acte une fois qu'on s'est expliqué. Il est donc faux de dire que si j'ai manqué à mon devoir (disons hier), alors j'ai le devoir d'en répondre (disons maintenant, si je me suis déjà expliqué). Enfin, il peut y avoir des restrictions au devoir qui dépendent de son caractère autoréflexif : il ne faudrait pas que j'aie le devoir de répondre de mon manquement à répondre pour mon manquement à répondre²⁴... Bref, il est important que j'aie *en principe* le devoir de répondre de mes méfaits.

Afin de défendre ma solution au problème, je veux discuter séparément de deux types de cas où un individu semble mal agir, mais ne pas être responsable : le cas des exemptions et le cas des excuses.

Je commence par les exemptions²⁵, c'est-à-dire le cas des individus qui, parce qu'ils ont des capacités diminuées ou absentes, sont exemptés de blâme, même s'ils manifestent de la mauvaise volonté. On pense ici essentiellement aux enfants, aux handicapés mentaux graves ou aux personnes atteintes de démence. De prime abord, il semble qu'ils feront exception à la thèse selon laquelle le mal implique la responsabilité : les enfants très jeunes et les gens atteints de handicaps graves peuvent faire le mal ; lorsqu'ils le font, ils ne doivent pas répondre de leurs actes (du moins, dans certains cas), c'est-à-dire qu'ils ne sont pas responsables ; donc, il est possible de faire le mal sans être responsable. (Cela n'empêche en rien que nous tenions souvent pour responsables nos enfants, afin qu'ils apprennent à l'être.)

Je n'ai rien à objecter à ce raisonnement²⁶. La question est de savoir de quelle manière il nous force à préciser notre thèse. L'amendement le plus prudent consiste à se contenter de ceci : *pour tout adulte ayant des capacités normales* (pendant et après l'action), *faire le mal implique d'être responsable*. Ainsi précisée, la thèse ne concerne ni les exemptés ni les gens dont le statut d'exempté change. Mais si nous examinons ces cas de changement, nous pourrions proposer des thèses un peu plus fortes et donc passablement plus intéressantes.

24. Supposons qu'en volant un bien, je manque à mon devoir, d1. J'ai donc maintenant un nouveau devoir (d2) : répondre de ce manquement. Mais supposons maintenant que je n'en réponds pas. J'ai alors à nouveau manqué à d2. Mais alors j'ai un nouveau devoir (d3), c'est-à-dire le devoir de répondre de mon manquement à d2. La boucle continue à l'infini. Pour arrêter la régression, on pourrait limiter le devoir de répondre aux manquements aux devoirs de premier ordre, c'est-à-dire aux devoirs qui ne concernent pas les devoirs. Ou encore, on pourrait dire que l'existence du devoir est conditionnelle à l'exigence raisonnable des autres qu'on s'explique et que les autres ne pourraient raisonnablement exiger qu'on s'explique sur une infinité de choses.

25. Le terme a été popularisé par Gary WATSON, « La responsabilité et les limites du mal. Variations sur un thème de Strawson », *Les ateliers de l'éthique/The Ethics Forum*, 7, 1 (2012), p. 146-178.

26. Je concède toutefois qu'il n'est pas évident que les exemptés puissent véritablement faire de mauvaises actions. D'un côté, il semble qu'un garçon de deux ans qui frappe sa sœur fasse quelque chose de mal (mais qu'il est exempté de responsabilité) ; d'un autre côté, on ne dirait pas la même chose du chien qui mord son maître et pourtant il ne semble y avoir aucune différence entre les deux cas.

Considérons d'abord le cas du maffieux qui devient sénile. Cesse-t-il d'être responsable de ses crimes passés ? Si la responsabilité est le devoir de répondre, il faut bien admettre que oui : notre maffieux n'a plus le devoir de répondre puisqu'il n'en a même pas la capacité²⁷. Cela ne nous empêche pas de dire qu'il sera resté responsable jusqu'à son déclin et qu'il n'aura jamais rempli son devoir de répondre. De même, ce qui a, jusqu'à son déclin cognitif, *fondé* la responsabilité du maffieux demeure, à savoir son lien d'auctorialité (ou d'attribution, « *attributability* ») avec le méfait. Ce lien restera d'ailleurs après sa mort : le maffieux restera toujours l'auteur de tel ou tel crime. Par ailleurs, il est peut-être aussi toujours blâmable, même s'il est sans doute inapproprié d'exprimer notre blâme (en tout cas, de façon agressive) à un homme sénile.

Nous pouvons alors expliquer ce qu'il y a d'approprié dans le procès posthume du pape Formose, exhumé en 897, malgré le caractère absurde du procédé. Formose est accusé d'avoir brisé, par ambition, son serment de ne pas briguer des charges ecclésiastiques après son excommunication. L'ex-pape n'a alors bien sûr plus le devoir de répondre de cette charge, étant mort ; c'est un diacre qui répond à sa place. Mais Formose conserve son lien avec sa conduite passée, qui, à l'époque, lui donnait l'obligation de répondre. Et si Formose était responsable d'un méfait pour lequel il n'avait pas d'excuse (ce qui est douteux, étant donné le caractère politique de son procès), il reste blâmable.

Considérons maintenant le cas inverse, à savoir celui de l'enfant qui devient adulte. Acquiert-il la responsabilité de ses torts passés ? On peut initialement avoir envie de dire que non, mais c'est peut-être parce qu'il y a une règle tacite : comme nous avons tous fait des âneries avant l'âge adulte, nous préférons les oublier. Par ailleurs, la question est difficile parce que les adolescents *ont* dans une certaine mesure les capacités requises pour répondre de leurs actes. La transition se faisant doucement, il n'y a pas un jour où, tout à coup, la responsabilité pour les actions passées pourrait émerger. Il ne semble pas, en tout cas, absurde que l'on réponde des actions que nous avons faites lorsque nous étions enfants : si, par exemple, j'éprouve du remords (pas autant que pour des méfaits commis à l'âge adulte) pour avoir harcelé un camarade de classe quand j'étais enfant et que je parviens même à m'excuser, cela semble approprié.

Cette question est explorée dans l'œuvre de science-fiction *Flowers for Algernon*, où un individu souffrant de déficience mentale sérieuse subit un traitement qui le rend surdoué dans l'espace de quelques mois. Il se rend alors compte qu'il avait été impliqué, sans le savoir, dans une opération où des employés de boulangerie volaient leur employeur. Sans le savoir, il livrait des biens à des individus qui le payaient moins que le prix fixé par la boulangerie pour laquelle il travaillait (et versaient la moitié de l'argent épargné à un autre employé de la boulangerie). Lorsqu'il se rend compte de cela, Charlie se sent responsable :

27. Cette thèse est une interprétation particulièrement faible, et donc non controversée, du principe de « devoir » implique « pouvoir ».

9 mai. Je ne peux pas dormir. Cela m'a obsédé. Je dois trop à Mr Donner pour rester là à le voir se laisser voler de cette manière. Par mon silence, je serais aussi coupable que Gimp. Et pourtant est-ce à moi de le dénoncer ? La chose qui m'ennuie le plus, c'est que quand il m'envoyait faire des livraisons, il se servait de *moi* pour l'aider à voler Mr Donner. Ne le sachant pas, j'étais en dehors de l'affaire — pas à blâmer. Mais maintenant que je sais, par mon silence, je suis aussi coupable que lui.

[...]

10 mai. J'en ai parlé au Pr Nemur et il soutient que je suis un spectateur innocent et qu'il n'y a aucune raison pour moi de me trouver mêlé à ce qui pourrait devenir une situation déplaisante. Le fait que j'aie été utilisé comme un intermédiaire ne semble pas le troubler du tout. — Si tu ne comprenais pas ce qui se passait à ce moment, dit-il, cela n'a aucune importance. Tu n'es pas plus à blâmer que le couteau dans un assassinat ou la voiture dans une collision. — Mais je ne suis pas un objet inanimé, ai-je objecté, je suis une personne. Il a eu l'air embarrassé un moment puis il a ri. — Bien sûr, Charlie. Mais je ne parlais pas de maintenant. Je parlais d'avant l'opération.

Content de lui, outrecuidant — j'avais envie de le frapper lui aussi.

— J'étais une personne avant l'opération, au cas où vous l'auriez oublié... — Oui, bien sûr, Charlie. Comprends-moi bien. Mais c'était différent²⁸...

Parce qu'il se sent responsable de sa conduite passée, Charlie parle face à face avec la personne qui l'avait impliqué dans ce système frauduleux. Cela le mène ultimement à perdre son emploi. Le lecteur voit bien que Charlie fait preuve d'une admirable responsabilité (au sens de la vertu) ou, pour le dire autrement, d'un admirable *sens des responsabilités* (responsabilités comme obligations prospectives et rétrospectives). Cela étant, est-ce que cette réaction est inappropriée ? Il semble que non. C'est même une façon pour Charlie de maintenir son identité narrative, de s'approprier son passé. Quoi qu'on en dise, il faut s'empresse d'ajouter que de se sentir responsable n'est pas suffisant pour l'être puisqu'il y a clairement des cas où il n'est pas approprié de se sentir responsable, comme c'est le cas lorsque les survivants d'un génocide se sentent responsables vis-à-vis des victimes²⁹.

Cela nous laisse avec la thèse suivante. *Pour tout adulte ayant des capacités normales au moment de répondre de sa conduite, avoir fait le mal implique d'en être responsable.*

Il reste à savoir si cette thèse résiste au cas des excuses, en particulier de la contrainte. Reprenons le cas de Joseph Lynch qui a présumément mal agi en conduisant les trois hommes de l'IRA. Peut-on l'en tenir pour responsable ? De nouveau, ma réponse est que la question est ambiguë. Si l'on demande si Lynch est *blâmable*, la réponse est négative, puisqu'il a une excuse complète. Si l'on demande si Lynch est (moralement) *responsable*, la réponse est positive. En effet, il doit répondre de son action, en particulier de son action d'avoir collaboré à un meurtre (« *aiding and abet-*

28. Daniel KEYES, *Des Fleurs pour Algernon*, Paris, J'ai lu, 2012 ; trad. Georges H. Gallet, Henry-Luc Planchat, Édition du Kindle, p. 96-97.

29. Si Charlie avait plutôt refusé toute responsabilité pour son comportement et avait, comme le Professeur Nemur, pensé que son comportement passé était comme celui d'un objet, aurait-il été dans l'erreur ? La question est assez difficile. Si on veut répondre « non », alors il nous faut conserver la première thèse faible — *pour tout adulte ayant des capacités normales* (pendant et après l'action), *faire le mal implique d'être responsable* — et en ajouter une seconde : une personne peut prendre la responsabilité (*take responsibility for*) d'un acte passé même s'il était exempté au moment d'agir.

ting murder »). Il doit la défendre devant un tribunal (par exemple, en expliquant — comme il le fit — qu’il n’était pas membre de l’IRA et que c’était malgré lui qu’il avait conduit les trois hommes), en regretter les conséquences, peut-être même présenter ses excuses à la famille de la victime, etc. L’expression « tenir pour responsable » introduit une ambiguïté puisqu’elle peut sembler à la fois référer à la responsabilité et impliquer le blâme³⁰.

Il y a deux manières de rejeter ma réponse. La première consiste à maintenir que Lynch est blâmable malgré tout ; la seconde à nier qu’il est responsable. À vrai dire, je ne vois pas de bonne raison de nier que Lynch soit responsable. Bien sûr, il peut sembler injuste qu’il ait le fardeau d’avoir à témoigner en cour s’il a une excuse complète, qui montre qu’il n’a pas manifesté de mauvaise volonté. Mais ce sentiment d’injustice ne résiste pas à l’analyse. Nous portons parfois des fardeaux sans l’avoir mérité : voyant un passant s’effondrer, nous acquérons l’obligation de lui porter secours ; apprenant qu’un tyran a déclaré une guerre sans motif, nous devons contribuer monétairement par le biais de nos impôts à l’effort de guerre ; cela s’ajoute à toutes sortes de petits fardeaux quotidiens comme le fait de devoir remercier des amis pour un cadeau mal choisi, de devoir remplir un formulaire de recensement mal écrit ou de devoir ne pas nous énerver lorsque le bébé d’un voisin s’époumone en pleine nuit. Bref, nous avons beaucoup de responsabilités, du simple fait que nous habitons un monde imparfait et que nous y habitons ensemble. La responsabilité de Lynch est de ce fait moins problématique que ces multiples responsabilités ordinaires qui sont inévitables puisque Lynch *aurait pu* faire preuve d’héroïsme et résister à la menace.

Peut-on, pour rejeter ma réponse, défendre que Lynch ait été blâmable ? Et plus généralement : peut-on défendre que *chaque fois que quelqu’un est l’auteur d’un méfait, il est blâmable, même s’il a une excuse* ? Cette thèse revient à défendre le caractère essentiellement partiel des excuses : si je fais quelque chose de mal, une excuse ne peut au mieux que *diminuer* ma blâmabilité et non l’éliminer. Cette thèse ne m’apparaît pas très plausible, même si Austin avait tout à fait raison de dire, dans son fameux plaidoyer de 1956 que les excuses partielles sont le cas le plus courant : « en général, disait-il, l’excuse nous permet seulement de sauter de la flamme dans la poêle³¹. » Cela étant, des philosophes ont donné des défenses sérieuses de cette thèse, aussi convient-il de l’examiner sérieusement.

III. CONSÉQUENCE POSSIBLE : LES EXCUSES PARTIELLES

Il faut d’abord bien comprendre la thèse que nous rejetterons, à savoir que toutes les excuses sont partielles. Cette thèse pourra sembler inutilement stricte, voire injuste, mais ce n’est pas le cas. Les tenants du caractère essentiellement partiel des

30. Dans S.-P. CHEVARIE-COSSETTE, C. NADEAU, *Qu’est-ce que la Responsabilité ?*, sect. 1, nous avançons qu’il y a un volet *explicatif* et un volet *expiatif* à la responsabilité.

31. J.L. AUSTIN, « Les excuses (“A Plea for Excuses”) », p. 420.

excuses peuvent donner exactement les mêmes verdicts de blâmabilité que leurs adversaires. Simplement, ils n'analysent pas les cas dans les mêmes termes.

La question est de savoir si, dans ces cas où nous semblons avoir des excuses complètes, nous avons fait quelque chose de *mal*, s'il s'agissait véritablement d'un *méfait*, d'une infraction à un devoir. Les défenseurs du caractère partiel des excuses peuvent soutenir que là où d'autres disent que le sujet est excusé complètement, il a en réalité une *justification* (ou peut-être une excuse partielle et une justification partielle). Reprenons les exemples de la section § 1 pour fin d'illustration. Je fais tomber un vase chez un ami par accident, je rate une rencontre importante au bureau parce que je suis alité et je mens à un agresseur pour protéger mon intégrité physique. Ceux qui nient qu'il y a des excuses complètes affirment que lorsque je fais tomber le vase, soit je n'ai pas fait attention, auquel cas je suis partiellement blâmable (mais pas autant que si je l'avais projeté contre un mur), soit je n'ai rien fait de mal. De même, quand je rate ma rencontre importante, soit je suis critiquable parce que j'aurais pu faire un effort étant donné l'importance de la réunion, soit j'ai pris la bonne décision en restant au lit. Enfin, lorsque je mens à mon agresseur, soit je suis un peu blâmable (parce qu'il y a d'autres moyens de m'en sortir), soit je n'ai rien fait de mal. Bref, dans tous les cas, soit je suis justifié (au moins partiellement), soit je suis (un peu) blâmable. Les excuses ne me sortent *jamais* complètement du pétrin à elles seules.

Cette thèse étant assez radicale, le fardeau de la preuve incombe à ses tenants. Dans ce qui suit, j'examine deux tentatives de la défendre.

La première stratégie qui m'intéresse nous vient de Daniele Bruno³². Elle consiste à dire que tous les éléments qui pourraient excuser servent aussi à justifier. Il n'y a donc pas d'excuse que l'on croit pleine qui ne soit pas aussi justificante. Par exemple, si je verse un verre de pétrole à mon invité, croyant que c'est un gin, mon ignorance n'a pas seulement un pouvoir excusant, mais un pouvoir justifiant : en un sens, c'est-à-dire étant donné ce que je savais, j'ai fait ce qu'il fallait faire. De même, la contrainte sous laquelle Lynch opère non seulement excuse (partiellement) son action, mais la justifie (partiellement) : Lynch ayant des devoirs envers lui-même, il doit essayer de se sortir de ce pétrin sans y perdre la vie.

Il me semble que Bruno ait raison sur ce point : il n'y a pas une division claire entre facteurs excusants et facteurs justificants. Même dans le cadre légal, où des raisons pratiques imposent une certaine simplification, des facteurs comme la provocation sont souvent reconnus comme à la fois justificants et excusants³³.

Comment la thèse de Bruno conduit-elle à l'idée selon laquelle les excuses sont toujours essentiellement partielles ? Si l'on prend une action *prima facie* mauvaise pour laquelle l'agent ne mérite aucun blâme parce qu'il a été contraint, la non-blâmabilité est expliquée par deux facteurs : la force justificative de la contrainte et sa

32. Daniele BRUNO, « Being Fully Excused for Wrongdoing », *Pacific Philosophical Quarterly*, 104, 2 (2022), p. 324-347, consulté le 28 janvier 2023, <https://doi.org/10.1111/papq.12425>.

33. Mitchell BERMAN, « Provocation as Partial Justification and Partial Excuse », *William & Mary Law Review* (2011), https://scholarship.law.upenn.edu/faculty_scholarship/1491.

force excusante. Si cela s'applique à tous les cas, comme le croit Bruno, cela veut dire qu'aucune excuse ne fait tout le travail ; il y a toujours une partie de la disculpation qui vient de la justification.

Ma réponse est qu'on peut concéder cela à Bruno — qu'aucune excuse ne supprime entièrement la blâmabilité — tout en maintenant la thèse qui nous intéresse, à savoir qu'il y a des cas où un agent qui a fait une action mauvaise (même si elle est *partiellement justifiée*, elle reste mauvaise) sans mériter le moindre blâme. Bref, Bruno parvient peut-être à défendre la thèse faible selon laquelle aucune excuse ne fait jamais tout le travail de disculpation sans défendre la thèse forte selon laquelle la présence d'une excuse ne suffit jamais à écarter entièrement la blâmabilité. Or, c'est la thèse forte que je rejette ici. Si l'on reprend le cas de Lynch, on peut tout à fait admettre qu'une partie du travail de disculpation vient de sa justification. Mais il n'en demeure pas moins que son excuse soit suffisante à le disculper ; simplement, comme elle vient après la justification, une partie du travail a déjà été fait. Les excuses sont comme un parachute : le parachute n'est jamais la seule cause du ralentissement du parachutiste puisque le contact de l'air et du corps avant son ouverture contribue également à cela, même si c'est de façon négligeable.

Une stratégie très différente pour défendre le caractère essentiellement partiel des excuses est proposée par Eduardo Rivera-López³⁴. Elle est très différente puisqu'elle implique que tout méfait appelle le blâme. Pour filer la métaphore, si les excuses sont un parachute, elles n'empêchent jamais un impact douloureux. L'argument pour le cas de la contrainte (sur lequel je focalise mon attention), procède ainsi par dilemme. Pour toute situation de contrainte, soit résister implique un sacrifice excessif soit non...

- 1) ... Si résister implique un sacrifice excessif, la moralité n'exige pas ce sacrifice ; autrement dit, le sujet n'a pas le devoir de résister et son comportement est justifié.
- 2) Ce qui est justifié n'est pas entièrement excusé.
- 3) ... Si résister n'implique *pas* un sacrifice excessif, ne pas résister est au moins partiellement blâmable.
- 4) Ce qui est au moins partiellement blâmable n'est pas entièrement excusé.
- 5) Donc, ne pas résister n'est entièrement excusé dans aucun cas.

L'argument est solide et difficile à réfuter. Ses prémisses (2) et (4) sont des vérités conceptuelles.

Ma réponse consiste à dire qu'il y a des sacrifices que la moralité exige, mais qui sont très coûteux. Dans ces cas, ne pas résister est complètement excusé, en vertu du caractère très coûteux du sacrifice impliqué par la résistance. Bref, soit (1), soit (3) est faux : si on lit « excessif » comme « très coûteux », alors (1) est faux — la moralité exige parfois ce genre de coût (cela dépend en réalité des détails des situations de

34. E. RIVERA-LÓPEZ, « Can There Be Full Excuses for Morally Wrong Actions ? ».

contrainte). Si on lit « excessif » comme quelque chose de plus fort encore, alors c'est (3) qui est faux — il suffit que le sacrifice soit très coûteux pour éviter le blâme ; il n'est pas nécessaire que ce sacrifice soit excessif.

Rivera-López anticipe ce genre de réponse. Il affirme qu'il n'y aurait aucun sens à ce que la moralité exigeât quelque chose qui ne puisse ensuite être l'objet de critique. Il imagine pour cela un petit dialogue entre Jane (qui tue deux personnes pour ne pas mourir) et la moralité :

Moralité : Vous avez mal agi. Votre acte était indésirable et, en outre, j'étais en droit d'exiger que vous ne l'exécutiez pas. Par conséquent, le fait de ne pas tuer les deux personnes n'était pas exigeant au point de permettre votre meurtre.

Jane : Mais j'étais tellement terrifiée par la perspective d'être tuée que je n'ai pas pu m'empêcher de les tuer. C'était tout simplement trop pour moi. Vous ne pouvez pas attendre de moi que je sacrifie ma vie pour en sauver d'autres.

Moralité : Ne vous méprenez pas. *Je ne vous blâme pas*. En fait, vous êtes tout à fait excusée pour ce que vous avez fait. Ne pas tuer les deux personnes était plus que ce que j'aurais pu attendre d'une personne normale dans vos circonstances. Je dis seulement que vous avez mal agi : vous n'auriez pas dû tuer ces personnes. *Je ne dis pas que vous êtes responsable de leur mort*.

Jane : Je ne comprends pas. Si ne pas tuer les deux innocents est plus que ce que vous êtes en droit d'attendre d'une personne normale dans une telle situation, pourquoi dites-vous que je n'aurais pas dû les tuer ? [...] (Ma traduction, italique ajouté)³⁵.

Il est vrai que le discours de la Moralité peut être difficile à comprendre ici : on ne voit pas immédiatement l'intérêt de souligner à Jane qu'elle a fait quelque chose de mal tout en affirmant qu'elle n'est pas à blâmer.

Cela dit, on peut rejeter la position de Rivera-López une fois que l'on distingue nettement la responsabilité de la blâmabilité, comme nous l'avons fait plus haut. Certes, Rivera-López a raison de penser qu'il est étrange pour la Moralité de dire à Jane que faire *X* était mal, mais qu'elle n'est pas responsable de *X*. Mais il n'est pas du tout étrange de dire que faire *X* était mal, même si elle n'était pas *blâmable* d'avoir fait *X*. Cela n'est pas étrange parce que cela permet à la Moralité de dire à Jane qu'elle est néanmoins *responsable* d'une action mauvaise *X*, dont elle *doit répondre* pour éviter le blâme. Et attribuer la responsabilité sans blâmer n'a rien de superflu.

En effet, comme on l'a vu en § I, tenir pour responsable, c'est demander de répondre de quelque chose. Il est tout à fait raisonnable de demander à Jane, ou à toute personne qui commet un crime sous la contrainte, d'en répondre³⁶. Si elle a agi sous la contrainte, elle peut alors le dire et être excusée. Cela fait partie d'un processus à la fois institutionnel (où l'on enregistre publiquement les raisons pour lesquelles la personne n'a pas respecté le droit d'une autre) et interpersonnel (où une personne s'explique à une autre). Être responsable d'un tort sans être blâmable implique donc d'avoir à rendre des comptes, mais aussi de devoir s'excuser, de regretter, etc. Ces actions et attitudes n'ont rien de superflu — la Moralité n'exige rien pour rien.

35. E. RIVERA-LÓPEZ, « Can There Be Full Excuses for Morally Wrong Actions ? », p. 133.

36. Bien sûr, il peut être encore plus important de demander à la personne qui a menacé Jane de répondre de son acte.

Bref, il est important pour la Moralité qu'elle déclare que la personne a mal agi même si elle n'est pas blâmable parce que cela explique pourquoi la personne doit réagir de moult façons, envers la victime ou envers la société. Si, *a contrario*, il n'y avait *pas* eu de méfait, il serait difficile d'expliquer pourquoi des excuses (au sens de demander pardon) pourraient être nécessaires, pourquoi on pourrait exiger que la victime s'explique, pourquoi le remords serait approprié. Car le méfait (la mauvaise action, le *wrongdoing*) est l'*objet* de toutes ces actions et attitudes : on présente ses excuses, on explique son comportement, on éprouve du remords *pour avoir mal fait*. Une excuse, une explication et un remords sans objet n'auraient pas plus de sens qu'un blâme sans objet, comme nous le verrons maintenant.

Nous n'avons pas prouvé que les excuses complètes sont possibles, mais nous avons répondu à deux arguments importants en faveur du caractère essentiellement partiel des excuses. Pour cela nous avons utilisé la théorie de la responsabilité comme devoir de répondre.

IV. LA BLÂMABILITÉ, MAIS NON LA RESPONSABILITÉ, IMPLIQUE LE MAL

Nous nous tournons à présent vers la relation inverse. Si nous sommes tenus responsables à bon droit de quelque chose, cela implique-t-il que nous ayons mal agi ? Encore une fois, ma solution consiste d'abord à noter une ambiguïté. Si par « tenir pour responsable », on signifie attribuer un devoir de répondre, alors la réponse est négative ; si elle signifie blâmer, alors la réponse est positive.

Est-il bien vrai que nous puissions être responsables de notre conduite même si nous avons rempli notre devoir ? Il semble que oui : je peux, par exemple, avoir le devoir de répondre de mon action d'entrer chez mon voisin par effraction, même si je l'ai fait pour sauver son chat d'un incendie. C'est-à-dire que je pourrais devoir m'expliquer (surtout si les choses ne sont pas claires) sur un acte bon, justifié. Bien sûr, on peut répondre que dans ce cas, il y a un devoir *pro tanto* que j'avais de ne pas entrer chez mon voisin par effraction : j'ai dû enfreindre un principe, ce qui est regrettable, même si j'ai fait ce qu'il fallait. Peut-être alors que la responsabilité implique d'avoir enfreint un devoir *pro tanto*. Mais ma thèse concerne nos devoirs *pro toto* ; ce que nous devons faire toute chose étant considérée.

Qu'en est-il de la blâmabilité ? Implique-t-elle véritablement la mauvaise action, la transgression d'un devoir ? Je pense que oui ; autrement dit, je pense que nous devrions accepter :

BID : Si *S* est blâmable d'avoir fait *A*, il devait ne pas faire *A*³⁷.

37. Je défends cette thèse contre cinq objections, y compris une objection, non abordée ici, des actions subérogatoires ou infravétatoires (mauvaises, mais pas interdites), dans Simon-Pierre CHEVARIE-COSSETTE, « Blameworthiness implies 'Ought not' », *Philosophical Studies*, 181 (2024), p. 2003-2023, <https://doi.org/10.1007/s11098-024-02162-2>.

Autrement dit, qui la *blâmabilité implique un devoir* enfreint, d'où « BID ». Je formule deux considérations connexes en faveur de ce principe avant de répondre à deux objections³⁸.

La première considération est que BID explique le caractère paradoxal de certaines affirmations qui serait difficile à expliquer si BID était faux. Il semble absurde de prononcer les phrases suivantes :

- 1) « *Tu n'avais pas à faire la vaisselle, mais je te blâme de ne pas l'avoir faite.* »
- 2) « *Vous n'auriez pas dû agir différemment, mais je vous blâme d'avoir agi ainsi.* »

BID explique le caractère absurde de ces affirmations : si BID est vrai, alors ces phrases communiquent un message incohérent. On blâme explicitement quelqu'un et donc on lui communique qu'il est blâmable, mais on communique aussi qu'il ne remplit pas les conditions pour être blâmable³⁹.

Est-ce un phénomène linguistique superficiel et donc négligeable ? Non, puisqu'il y a une raison plus profonde pour laquelle ces phrases sont absurdes. Ce qui est communiqué, c'est que la personne a un moyen d'échapper au blâme tout en la blâmant ; lorsqu'on dit que la personne blâmée a fait tout ce qu'elle devait faire, c'est comme si on la défendait à sa place. En fait, BID encode une manière tout à fait normale et légitime de défendre notre conduite, en la justifiant (plutôt qu'en l'excusant). Voilà notre deuxième considération.

Si BID était faux, une justification ne serait pas une défense. En effet, donner une justification adéquate serait insuffisant pour échapper au blâme ou même pour le réduire. Il faudrait également établir que nous n'avons pas fait la bonne chose (l'acte justifié) pour la mauvaise raison. Autrement dit, il faudrait, chaque fois que nous donnons une justification, donner une excuse. Rejeter BID revient donc à dire que les justifications ne sont pas des défenses à proprement parler. Cela n'est pas très plausible.

Et pourtant, BID a de multiples détracteurs. Ils viennent de deux camps qui comprennent les devoirs de façons foncièrement différentes. Reprenons brièvement l'exemple de la section § I. Toutes mes données m'indiquent que le comprimé dont je dispose est un poison ; or c'est un remède. Dois-je le donner à mon ami qui souffre horriblement ? Les objectivistes⁴⁰ défendent que oui, mais que je serais blâmable si je le lui donnais. Bref, ils affirment que nos devoirs ne dépendent pas de nos données. Pour le dire autrement, l'ignorance excuse, elle ne justifie pas. Les perspectivistes soutiennent au contraire que je ne dois pas donner le médicament à mon ami puisque

38. Cela implique que nous ne pouvons pas être blâmés d'avoir fait le strict minimum. Or, peut-être qu'il est interdit, et donc possiblement blâmable, de toujours chercher à ne faire que le strict minimum.

39. Notons toutefois que ces phrases peuvent être vraies même si BID l'est, un peu comme la phrase « il pleut, mais je ne sais pas qu'il pleut » peut être vraie — par exemple, parce que les rideaux sont tirés — mais absurde à affirmer.

40. Judith Jarvis THOMSON, *The Realm of Rights*, Cambridge, Harvard University Press, 1990).

mes données changent ce que je dois faire. (Quant aux pluralistes, qui pensent que les objectivistes et les perspectivistes ne parlent pas de la même chose, ils répondront avec les perspectivistes sur cette question puisqu'il y aurait un sens de devoir tel que « blâmabilité » implique « devoir ».)

Si les objectivistes ont raison sur les devoirs, alors il est difficile de défendre BID. Supposons que je donne le remède à mon ami, croyant que c'est un poison. Dans ce cas, il semble que, selon l'objectiviste, j'aie fait ce que j'avais à faire (même si l'objectivisme n'implique pas que j'en sois louable). Et pourtant, je suis blâmable. Si l'on tient et à BID et à l'objectivisme, il faudra défendre que si je donne un remède à mon ami, je suis seulement blâmable d'autre chose, par exemple d'avoir fait preuve d'imprudence. Mais il n'est pas clair que l'objectiviste puisse rendre compte de notre devoir de ne pas faire preuve d'imprudence. En effet, lorsque l'objectiviste détermine nos devoirs, il met notre ignorance entre parenthèses — et de ce fait, il met entre parenthèses le caractère imprudent de notre conduite. Notre conduite n'est imprudente que dans la mesure où nous ignorons les conséquences de notre action — si nous savions que rien de mal ne se produirait, ce ne serait pas imprudent. L'impossibilité pour l'objectiviste de rendre compte du devoir de ne pas être imprudent pose un problème qui me semble assez grave pour pencher vers le perspectivisme.

Le perspectiviste dit que nos devoirs dépendent de nos données. Cela ne veut pas dire pour autant que si je crois avoir un devoir, je l'ai forcément — je peux me tromper parce que je peux me méprendre sur ce que mes données indiquent. Cela signifie que je peux parfois remplir mon devoir tout en croyant que j'ai mal agi⁴¹. Je peux, par ailleurs, faire la bonne chose pour la mauvaise raison⁴². Ces remarques donnent lieu à l'argument suivant (qui fusionne les remarques de Michael Zimmerman et de Tim Scanlon contre BID) :

- P1 Il est possible pour une personne de faire la bonne chose contre sa conscience ou pour des raisons inadmissibles.
- P2 Si une personne fait *A* (y compris la bonne chose) contre sa conscience ou pour des raisons inadmissibles, alors cette personne est blâmable d'avoir fait *A*.
- C Donc, il est possible pour une personne d'être blâmable d'avoir fait la bonne chose.

Il faut concéder P1, mais écarter P2. Nous pouvons bien sûr concéder que lorsque nous agissons contre notre conscience ou pour les mauvaises raisons, nous sommes blâmables ou du moins critiquables. Mais cela ne veut pas dire que nous soyons blâmables ou critiquables *d'avoir fait cette action*. En particulier, si je fais la bonne chose pour les mauvaises raisons ou contre ma conscience, je ne suis pas critiquable d'avoir fait la bonne chose. Je suis peut-être critiquable d'être incohérent, d'avoir de vilains motifs ou de manifester certains vices.

41. Michael J. ZIMMERMAN, *Living with Uncertainty : The Moral Significance of Ignorance*, Cambridge, New York, Cambridge University Press (coll. « Cambridge Studies in Philosophy »), 2008, p. 193-200.

42. T. SCANLON, *Moral Dimensions*, p. 125.

Par ailleurs, il semble qu'il faille résolument nier que nous puissions être blâmables d'avoir fait la bonne chose, sans quoi on se heurte à un problème : le blâme n'est approprié que s'il est approprié d'exiger que le comportement change ; mais il n'est pas approprié d'exiger que le bon comportement change. Il est difficile de justifier ce principe intuitif. L'on peut à tout le moins rappeler le caractère paradoxal d'affirmations comme « je vous blâme d'avoir donné ce remède, mais c'était la bonne chose à faire ».

V. CONSÉQUENCE POSSIBLE : L'IMPORTANCE DU LIBRE ARBITRE

Je me tourne à présent vers une conséquence possible de la thèse précédente (« blâmabilité » implique « devoir », BID) sur le débat à propos du libre arbitre et de la responsabilité. Le problème est qu'il ne semble pas évident que nous ayons de véritables options parmi lesquelles choisir (des « possibilités alternatives »)⁴³. Se pourrait-il alors que nous ne soyons responsables de rien du tout ?

On connaît l'importance que les cas du regretté Harry Frankfurt ont eue sur cette question⁴⁴. Son idée fut de mobiliser des situations où un agent commet un crime planifié tout en croyant avoir le choix de ne pas le commettre, mais à tort. « À tort » parce qu'un scientifique fou aurait inséré dans son cerveau un dispositif qui s'activerait si l'agent s'apprêtait à revenir sur sa décision. Dans le scénario, l'agent ne change pas son plan ; le dispositif n'est donc jamais activé. Il semble alors que l'agent soit pleinement responsable du crime commis même s'il était inévitable. Plus généralement, la responsabilité ne requiert donc pas les possibilités alternatives. Le principe des possibilités alternatives (PAP) est faux :

PAP : Si *S* est responsable (blâmable) d'avoir fait une action (mauvaise) *A*, *S* pouvait ne pas faire *A*.

Cet article a suscité de multiples réponses et contre-réponses, de telle sorte que la question reste ouverte⁴⁵.

L'une des raisons principales de résister aux contre-exemples de Frankfurt vient du principe de devoir implique pouvoir (DIP) : si l'on doit véritablement faire quelque chose, on *peut* le faire. Ce principe est sujet à plusieurs interprétations, mais on peut retenir ceci. La notion de pouvoir en jeu semble inclure à la fois l'occasion et

43. On pourrait se demander, de façon concomitante, si le libre arbitre, ce *pouvoir de choisir librement* requiert les possibilités alternatives ou pas. Pour une réponse positive, voir C. MICHON, *Répondre de soi : enquête sur la liberté humaine*.

44. Harry FRANKFURT, « Partis contraires et responsabilité morale », dans Marc NEUBERG, éd., *La responsabilité. Questions philosophiques*, Paris, PUF, 1997, p. 55-64.

45. Voir par exemple Maria ALVAREZ, « Actions, Thought-Experiments and the 'Principle of Alternate Possibilities' », *Australasian Journal of Philosophy*, 87, 1 (2009), p. 61-81, <https://doi.org/10.1080/00048400802215505> ; Justin A. CAPES, Philip SWENSON, « Frankfurt Cases : The Fine-Grained Response Revisited », *Philosophical Studies*, 174, 4 (2017), p. 967-981, <https://doi.org/10.1007/s11098-016-0726-z> ; Simon-Pierre CHEVARIE-COSSETTE, « Excuses and Alternatives », *Canadian Journal of Philosophy*, 51, 1 (2021), p. 1-16, <https://doi.org/10.1017/can.2020.51>.

la capacité. Supposons que je sois dans un avion dont des terroristes ont pris le contrôle. Je n'ai pas le devoir de négocier avec eux dans leur langue si je ne la connais pas puisque je n'ai pas la *capacité* (*ability*) de parler cette langue. Et, s'ils parlent ma langue et que je me rends compte qu'ils seraient plus enclins à négocier si je leur jouais un morceau de piano, je n'aurais pas non plus le devoir de le faire puisque, étant dans un avion, je n'ai pas l'*occasion* (*opportunity*) de jouer du piano.

Comme « devoir implique pouvoir » semble plausible, on peut l'utiliser dans un argument contre la conclusion de Frankfurt :

BID Si *S* est blâmable d'avoir fait *A*, il avait le devoir de ne pas faire *A*.

DIP Si *S* avait le devoir de ne pas faire *A*, il pouvait ne pas faire *A*.

BIP Donc, si *S* est blâmable d'avoir fait *A*, il pouvait ne pas faire *A*⁴⁶.

La conclusion (BIP) est précisément ce que nie Frankfurt lorsqu'il rejette le PAP : même s'il parle officiellement de responsabilité, il a clairement en tête la blâmabilité. Pourrait-on accepter BIP et rejeter le PAP, interprété à la lumière de notre analyse, c'est-à-dire comme faisant référence au devoir de répondre ? Non, puisque cela voudrait dire qu'on admette qu'on puisse être blâmable sans avoir le devoir de répondre.

En bref, si on accepte que « blâme » implique « devoir » (ce que nous avons défendu) et que « devoir » implique « pouvoir » (ce qui est très souvent accepté), alors nous devons accepter que la responsabilité et la blâmabilité requièrent les possibilités alternatives ou, si l'on veut, le libre arbitre. L'argument (qui, soit dit en passant, ne dit pas s'il vaut mieux rejeter le libre arbitre ou la blâmabilité) semble solide. Bien entendu, de nombreuses objections contre cet argument sont envisageables, mais il était important de le soulever, même furtivement, pour saisir toute l'importance du principe « blâmable » implique « devoir »⁴⁷.

46. Dana Kay NELKIN, *Making Sense of Freedom and Responsibility*, New York, Oxford University Press, 2011, chap. 6, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199608560.001.0001> ; David COPP, « 'Ought' Implies 'Can', Blameworthiness, and Alternative Possibilities », dans David WIDERKER, Michael MCKENNA, éd., *Moral Responsibility and Alternative Possibilities : Essays on the Importance of Alternative Possibilities*, Farnham, Ashgate, 2003, p. 265-299 ; David COPP, « 'Ought' Implies 'Can' and the Derivation of the Principle of Alternate Possibilities », *Analysis*, 68, 1 (2008), p. 67-75, <https://doi.org/10.1093/analysis/68.1.67> ; David WIDERKER, « Frankfurt on "Ought Implies Can" and Alternative Possibilities », *Analysis*, 51, 4 (1991), p. 222, <https://doi.org/10.2307/3328762>.

47. Certains ont tenté de montrer que le sens du mot « devoir » varie de prémisses en prémisses, ce qui rendrait l'argument invalide. Pour DIP, le sens du devoir devrait être objectif et ne pas dépendre des informations limitées de l'agent. Pour BID, au contraire, le sens du devoir devrait être subjectif et dépendre uniquement des informations limitées de l'agent. Je pense au contraire que si l'on adopte un sens *perspectiviste* du devoir (tel que présenté en § I), où le devoir est déterminé par ce que nos informations disent à propos des options qui s'offrent effectivement à nous, l'argument est défendable. Pour l'objection, voir Michael J. ZIMMERMAN, « Obligation, Responsibility and Alternate Possibilities », *Analysis*, 53, 1 (1993), p. 51-53, <https://doi.org/10.2307/3328726> ; Ishtiyaque HAJI, « Alternative Possibilities, Moral Obligation, and Moral Responsibility », *Philosophical Papers*, 22, 1 (1993), p. 41-50, <https://doi.org/10.1080/05568649309506392> ; Peter B.M. VRANAS, « I Ought, Therefore I Can », *Philosophical Studies*, 136, 2 (2007), p. 192-196, <https://doi.org/10.1007/s11098-007-9071-6> ; Peter A. GRAHAM, « "Ought" and Ability », *The Philosophical Review*, 120, 3 (2011), p. 337-382.

CONCLUSION

Quel rapport y a-t-il entre devoir et responsabilité ? Plus précisément, est-ce que tout manquement à un devoir implique qu'on puisse être tenu responsable à bon droit et vice versa ? Pour répondre à cette double question, j'ai soutenu qu'il y avait une ambiguïté : lorsqu'on parle de *tenir un individu responsable*, on pense à deux choses fondamentalement distinctes : le fait de lui demander de répondre de son action et le fait de le blâmer.

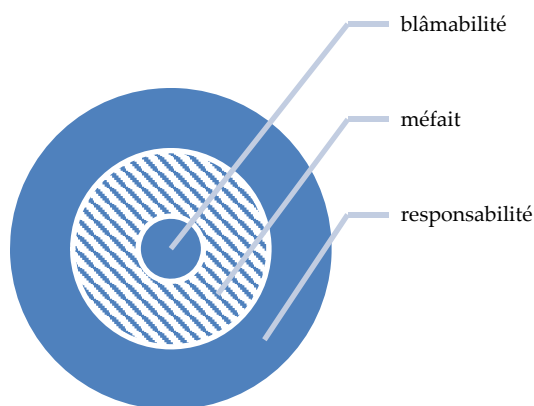
Être blâmable pour la mauvaise action X signifie simplement mériter le blâme pour avoir fait X . Être responsable de X signifie plutôt devoir répondre de X , c'est-à-dire devoir l'expliquer, le défendre, possiblement éprouver du remords, et, faute d'excuse, encourir le blâme. Si l'on a une excuse pour avoir fait X , on est responsable, mais pas blâmable de X .

Une fois cette distinction conceptuelle en place, la question du lien entre devoir et responsabilité/blâmabilité devient claire.

Thèse 1 : La blâmabilité, mais pas la responsabilité, implique un manquement à un devoir (un méfait).

Thèse 2 : Un manquement à un devoir (un méfait) implique la responsabilité, mais pas forcément la blâmabilité — du moins, chez les adultes normaux.

On peut illustrer ces thèses par le schéma suivant :



La zone hachurée correspond aux méfaits excusés.

Ces thèses peuvent sembler innocentes, mais il n'en est rien. La première permet de contrecarrer plusieurs arguments en faveur de la thèse du caractère partiel de toute excuse. Plusieurs philosophes ont en effet avancé que les excuses complètes sont impossibles (et donc que la zone de blâmabilité dans le schéma précédent devrait coïncider avec celle du méfait). Nous avons répondu à ces philosophes, en partie en mobilisant la distinction essentielle entre blâmabilité et responsabilité pour un méfait.

La seconde thèse (la blâmabilité implique un manquement à un devoir) donne de fortes raisons d'accepter, contre Frankfurt et tant d'autres, l'importance du libre arbitre pour la responsabilité, du moins si « devoir » implique « pouvoir ». Dans ce cas, on a un formidable argument : si je suis blâmable, j'ai enfreint un devoir ; si j'avais un devoir, je pouvais faire autrement ; donc, si je suis blâmable, je pouvais faire autrement.

DEUIL ET DÉCONVERSION ÉVANGÉLIQUE : L'ACCOMPAGNEMENT SPIRITUEL À LA FRONTIÈRE DE LA RELIGION

Jean-Marc Barreau

Institut d'études religieuses
Université de Montréal

Benjamin Gagné

Institut d'études religieuses
Université de Montréal

RÉSUMÉ : À partir d'une étude de cas typique, cet article propose d'explorer la question du deuil vécu au cours d'un processus de déconversion évangélique. Dans une approche interdisciplinaire et clinique, il cherche à concevoir une typologisation du deuil appliquée à la religion à partir de la philosophie de la Rhétorique des passions d'Aristote, de la sociologie de la déconversion, de la sociologie du deuil et de l'anthropologie de l'accompagnement spirituel. Il explore aussi la construction de rituels de deuil spontanés et institutionnels adaptés à de tels processus de déconversion.

ABSTRACT : Based on a typical case study, this article proposes to explore the question of grief experienced during a process of evangelical deconversion. In an interdisciplinary and clinical approach, it seeks to conceive a typologization of the grief of religion from the philosophy of Aristotle's Rhetoric of the Passions, the sociology of deconversion, the sociology of grieving, and the anthropology of spiritual guidance. It explores the construction of spontaneous and institutional grieving rituals adapted to the process of deconversion.

Cet article conjugue l'expertise de deux chercheurs. Le premier est professeur à l'Institut d'études religieuses (IÉR) de la Faculté des arts et des sciences (FAS) de l'Université de Montréal (UdeM), il est titulaire de la *chaire Jean-Monbourquette sur le soutien social des personnes endeuillées* (FAS). Le second est doctorant dans la même institution, y ayant mené dans le cadre d'une maîtrise un projet de recherche sur la problématique de la déconversion. Les deux auteurs sont bénéficiaires pour l'année académique 2023/2024 de deux subventions distinctes sur leurs domaines de recherche respectifs : FRQSC et CRSH.

Ensemble donc, ils donnent à cet article l'objectif de suggérer un accompagnement spirituel qui puisse soulager efficacement et durablement la souffrance des per-

sonnes qui vivent un deuil alors qu'elles ont quitté ce qui était leur communauté de foi. Appliqués au contexte des Évangéliques, les auteurs ont fait le choix dans le cadre de cet article de ne distinguer que progressivement le processus de « déconversion » de celui que la sociologie nomme la « désaffiliation¹ ». Si l'objectif général de l'article est bien celui d'esquisser des pistes crédibles au sujet de l'accompagnement spirituel d'un tel deuil, ceux spécifiques se présentent en trois stries analytiques : celle de préciser ce qu'est le processus de déconversion ; celle de circonscrire l'architecture d'un tel deuil ; celle, enfin, d'analyser en quoi une spiritualité dite séculière pourrait répondre favorablement à un tel type de réalité clinique. Il convient d'ajouter que sur le plan épistémologique, l'article s'inscrit en sciences des religions tout en assumant certaines notions philosophiques et théologiques afin de favoriser une approche de la problématique qui soit holistique². Il importe aussi de souligner que, sur le plan méthodologique, les auteurs avanceront à partir d'une étude de cas dont les éléments se trouveront collectés à partir de ce que les milieux hospitaliers francophones désignent comme étant une « vignette clinique³ ». Il s'agit là d'un cas idéal-type présenté à l'occasion de la rédaction d'un mémoire de maîtrise portant sur la désaffiliation évangélique⁴ et disponible en ligne sur le blogue *reddit*⁵. Privilégiant une démarche inductive, c'est donc bien à partir de son contenu clinique que la visée prospective de l'article s'offrira au lecteur. Dès lors, la première partie de l'article propose un état de la question assurant le soubassement théorique à la réflexion ; la seconde partie de l'article présente la vignette clinique ; la troisième partie suggère, quant à elle, plusieurs chemins possibles d'accompagnement spirituel qui puissent apaiser ce type de deuil.

1. Benjamin GAGNÉ, « Désaffiliation chez les évangéliques de deuxième génération au Québec : le rôle de l'inatteignable conversion et de l'insoutenable pureté sexuelle », *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 52, 2 (2023), <https://doi.org/10.1177/00084298221147530>.
2. Testoni *et al.* vont dans le même sens soulignant l'importance de ne pas réduire la vision globale de la personne à une seule science : « Since the psychological negative effect of sects is mostly rooted in a deviant concept of religious faith, understood as an obligatory relationship with the sacred or transcendent (Hull *et al.* 2016), it is important to highlight that a helping relationship that is spiritual or pastoral can in some cases be more effective than psychological help alone because the elaboration of the negative experience of a religious matrix must be resolved in this area as well » (Ines TESTONI, Kirk BINGAMAN, Giulia GENGERELLI, Marianna CAPRIATI, Ciro DE VINCENZO, Andrea TONIOLO, Barbara MARCHICA, Adriano ZAMPERINI, « Self-Appropriation between Social Mourning and Individuation : A Qualitative Study on Psychosocial Transition among Jehovah's Witnesses », *Pastoral Psychology*, 68, 6 [décembre 2019], p. 700 ; <https://doi.org/10.1007/s11089-019-00871-8>). Voir aussi Benjamin GAGNÉ, « La désaffiliation chez les évangéliques de deuxième génération au Québec : Conversion et pureté sexuelle inatteignables », M.A., Montréal, Université de Montréal, 2021 ; Mélanie GAGNÉ, « De l'autoformation existentielle à l'autoformation spirituelle : analyse d'un trajet de déconversion et d'une pratique d'auto-accompagnement », M.A., Rimouski, Université du Québec à Rimouski, 2016, <http://semaphore.uqar.ca/1231/>.
3. Benoît GAUTHIER, Isabelle BOURGEOIS, *Recherche sociale : de la problématique à la collecte des données*, 6^e éd., Québec, Presses de l'Université du Québec, 2016.
4. Benjamin GAGNÉ, « La désaffiliation chez les évangéliques de deuxième génération au Québec : Conversion et pureté sexuelle inatteignables ».
5. sniperandgarfunkel, « Apparent Rarity of Grief in the Deconversion Experience », *R/askanatheist*, Reddit Post, 9 octobre 2021, www.reddit.com/r/askanatheist/comments/q4u5iw/apparent_rarity_of_grief_in_the_deconversion/.

I. CADRE CONCEPTUEL

Le cadre conceptuel qui accompagne cet article se présente en deux parties. Tel que mentionné en introduction, la première partie présente, sans le distinguer formellement du concept de désaffiliation, ce qu'est le concept de déconversion. La deuxième partie s'attarde, quant à elle, à présenter certains concepts clés portant sur le deuil et sur ses différentes formes processuelles possibles. Ayant fait la synthèse de ces deux strates d'ordre conceptuel, il sera alors possible de retenir trois types de deuils, aptes chacun à répondre à notre problématique.

1. Le concept de déconversion

Trop peu d'articles à valeur scientifique ont été produits au sujet du type de deuil qu'une personne peut vivre à la suite de la séparation de ce qui était alors sa communauté de foi⁶. Plus rares encore sont ceux qui analysent rigoureusement le rapport entre déconversion et deuil⁷. De ce fait, nous comprenons pourquoi le mémoire de maîtrise « When God Dies : Deconversion from Theism as Analogous to the Experience of Death⁸ » s'impose comme une source majeure en la matière. L'approche y étant plus empirique que théorique, ce mémoire offre ainsi une sorte d'état de la question qui assume les dimensions psychologique, anthropologique et phénoménologique d'un tel type de deuil. Assumant la transition entre théisme et athéisme, Simpson y situe la perte de Dieu comme responsable d'un deuil considérable, en particulier en ce qui concerne la perte de sa relation personnelle et intime avec le divin⁹. En raison de la réalité émotionnelle qu'un tel processus provoque, la déconversion ici n'est donc pas vécue en premier lieu comme une source de libération¹⁰. De ce fait, l'auteur peut se prêter au jeu des similitudes et des différences entre la réalité complexe de la déconversion et les sentiments et émotions qui sont sollicités en situation de deuil. La similitude la plus importante entre ces deux états concerne la véhémence des émotions. Dans les deux cas, elles peuvent être fortes : tristesse ; colère ; désespoir. Les différences, quant à elles, sont présentées à trois niveaux : tout d'abord, bien évidemment, contrairement à la mort, la déconversion n'est pas inévitable, dès lors l'expression des émotions est différente¹¹. Ensuite, il est peu probable que le deuil et

6. I. TESTONI *et al.*, « Self-Appropriation between Social Mourning and Individuation », p. 688.

7. April KNIGHT, Elisabeth ESMIOL WILSON, David WARD, Lindsey NICE, « Examining Religious Disaffiliation Through a Family Systems Lens : Implications for Treatment », *Journal of Couple & Relationship Therapy*, 18, 2 (2019), p. 170-187 ; Rosemary AVANCE, « Seeing the Light : Mormon Conversion and Deconversion Narratives in Off- and Online Worlds », *Journal of Media and Religion*, 12, 1 (2013), p. 16-24 ; Andreas BIRGEGARD, Pehr GRANQVIST, « The Correspondence between Attachment to Parents and God : Three Experiments Using Subliminal Separation Cues », *Personality and Social Psychology Bulletin*, 30, 9 (2004), p. 1122-1135 ; I. TESTONI *et al.*, « Self-Appropriation between Social Mourning and Individuation ».

8. William SIMPSON, « When God Dies : Deconversion from Theism as Analogous to the Experience of Death », Masters Theses & Specialist Projects, Paper 1259, Bowling Green, Western Kentucky University, 2013, <https://digitalcommons.wku.edu/theses/1259>.

9. *Ibid.*, p. 54.

10. *Ibid.*, p. 99.

11. *Ibid.*, p. 46-47.

la déconversion comportent des étapes émotionnelles séquentielles similaires¹². Enfin, à l'opposé du deuil compris dans sa forme la plus fondamentale, l'expérience de déconversion n'est pas nécessairement quelque chose de négatif¹³.

Un autre article, celui-ci ayant pour socle épistémologique la conjugaison du social et du psychologique, nous fait entrer plus en profondeur dans ce travail comparatif. Testoni *et al.* y examinent chez quatorze individus issus des Témoins de Jéhovah la problématique de la transition et de l'appropriation du soi à partir de la notion du deuil social (« social mourning »)¹⁴. Défini comme l'expression des difficultés qui découlent du travail d'individuation¹⁵, ce type de deuil nécessite de manière semblable au *travail du deuil* un processus d'élaboration douloureux et complexe. Les auteurs pointent en particulier les tensions qui existent entre la détresse d'un côté et la motivation de l'autre, celle qui dans le cadre du processus d'auto-appropriation vise à abandonner une communauté de foi¹⁶. Quatorze entrevues semi-dirigées menées par Testoni *et al.* à partir d'une méthode qualitative ont conduit à une analyse interprétative phénoménologique tout en prenant appui sur la *Grounded Theory*¹⁷. Trois groupes vivant tous des pertes liées à leur transition ont été distingués à partir de leur rapport à leur communauté de vie : les membres inactifs (1), c'est-à-dire ceux qui ne pratiquent plus et qui pourtant restent dans la communauté. Selon deux modes différents, les anciens Témoins de Jéhovah : soit ceux qui sont nés dans ladite communauté de foi avant de la quitter (2) ; soit les dé-convertis¹⁸ (3). L'étude montre que, dans tous les cas, les pertes de repères sont nombreuses pouvant conduire à une forme de dissonance cognitive importante. Parmi ces pertes, on peut retenir la disparition d'un réseau de relations significatives, la fragilisation d'une identité sociale, la friabilité d'une identité religieuse, mais aussi l'amputation du sentiment de certitude que le groupe offrait. Quand ces pertes sont malheureusement associées à une absence de réponses inhérentes à la transcendance, les auteurs soulignent alors qu'elles peuvent provoquer et nourrir une détresse importante pouvant inclure de l'anxiété, de la dépression, voire des crises de panique et de l'éthylisme¹⁹. De surcroît, il est noté que le processus de déconversion provoque souvent des scissions importantes au sein des familles et que celles-ci accroissent douloureusement les sentiments de pertes. Enfin, il est souligné que le caractère ambigu du « premier profil », les inactifs, ne permet pas de dire clairement si leur démarche favorise ou complexifie leur deuil, quand le caractère plus tranché des deux autres profils laisse envisager une réappropriation du

12. *Ibid.*, p. 47.

13. *Ibid.*, p. 49.

14. I. TESTONI *et al.*, « Self-Appropriation between Social Mourning and Individuation ».

15. En ce sens, ici, nous sommes plus près de la notion de désaffiliation que de celle de déconversion. Voir *ibid.*, p. 687-703.

16. *Ibid.*, p. 699.

17. Carrie S. INGERSOLL-WOOD, « The Educational Identity Formation of Jehovah's Witnesses », *Religion & Education*, 49, 3 (2022), p. 310-338.

18. I. TESTONI *et al.*, « Self-Appropriation between Social Mourning and Individuation », p. 696.

19. *Ibid.*, p. 699.

soi qui est bienfaisante²⁰. En fait, Testoni *et al.* soutiennent que la sortie du groupe porterait en elle-même une capacité de résolution du deuil qui est spécifique, puisque celle-ci mettrait fin à une certaine dissonance théorique et morale tout en leur permettant d'engager leurs vies dans une communauté sociale dite plus « réelle²¹ ». Pourtant, *a contrario* de l'article de Testoni *et al.* et en guise de conclusion à cette première partie de l'état de la question, il est important de souligner que la prise de distance par rapport à la communauté de foi ne s'accompagne pas nécessairement d'un sentiment de libération. De fait, elle est susceptible, selon les milieux religieux et le contexte culturel concernés, de provoquer des complications et de graves problèmes sociaux et psychologiques pour les personnes qui font ce choix, ce que notre vignette clinique mettra en évidence²². La distinction entre déconversion et désaffiliation aurait certainement pour vertu de souligner la « double peine » qu'un tel choix provoquerait : un double deuil.

Si sur le plan conceptuel nous nous prêtons à un premier effort de synthèse, avec Simpson nous voyons combien la « perte de Dieu » est pour le sujet concerné source d'un deuil considérable, surtout si cette perte affecte une relation privilégiée — non extérieure — à l'égard de Dieu. Dans ce cas précis, la déconversion renvoie à une épreuve émotionnelle importante qui la rend familière de l'expérience du deuil. D'ailleurs, si la foi est relation, ne s'agit-il pas formellement d'un deuil ? Simpson n'affirme pas cela, au contraire, il mettra en avant une différence de nature et d'intensité au sujet de ces deux types d'émotions. Il la justifiera en soulignant que le mouvement de déconversion ne se fait évidemment pas face à la réalité brutale de la mort, qu'il n'entraîne pas une séquentialité des étapes liées au deuil, qu'il ne s'agit pas là d'une démarche nécessairement souffrante. Au regard de ce jeu comparatif, l'analyse de Testoni *et al.* nous est elle aussi précieuse. De fait, la transition et l'appropriation du soi marquant le processus de déconversion sont analysées à partir de la notion du « deuil social » compris comme la conséquence du travail d'individuation, réalité alors comparée par les auteurs avec le concept de « travail du deuil ». Cette double similitude n'efface pas pour autant une autre similitude qui nous est présentée sous l'angle d'une tension, celle entre la détresse d'un côté et l'auto-appropriation de l'autre côté. Un analogué qui tend à évoluer au regard du type de relation que le sujet concerné nourrit avec la communauté de foi. Enfin, dans cet effort conceptuel, il est bon de retenir l'effort de systématisation que Streib *et al.* nous offrent²³. S'appuyant sur les travaux de Barbour²⁴, ils définissent la déconversion à partir de cinq caracté-

20. *Ibid.*, p. 699-700.

21. *Ibid.*, p. 700.

22. Voir Benjamin GAGNÉ, « La désaffiliation chez les évangéliques de deuxième génération au Québec : Conversion et pureté sexuelle inatteignables ». Le désengagement communautaire est parfois synonyme de graves crises familiales ou relationnelles avec les cercles d'amis proches qui durent longtemps après la déconversion (ici conceptualisé sous le terme de désaffiliation).

23. Heinz STREIB, Ralph W. HOOD (Jr.), Barbara KELLER, Rosina-Martha CSÖFF, Christopher F. SILVER, *Deconversion : Qualitative and Quantitative Results from Cross-cultural Research in Germany and the United States of America*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.

24. John D. BARBOUR, *Version of Deconversion : Autobiography and the Loss of Faith*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1994.

ristiques nous renvoyant d'ailleurs au champ lexical de la perte et de la souffrance. Nommons : « 1) La perte d'expériences religieuses spécifiques ; 2) le doute intellectuel, le déni ou le désaccord avec des croyances spécifiques ; 3) la critique morale ; 4) la souffrance émotionnelle ; 5) la désaffiliation de la communauté²⁵. »

2. Le concept de deuil

D'emblée, notons que la langue anglaise est plus généreuse et plus précise quand il s'agit de définir ce qu'est un deuil. Quand *Bereavement* renvoie à la dimension objective du deuil, le mot *Grief* pointe une tristesse profonde, alors que *Mourning* met en relief une notion plus sociale, exprimant le fait de porter le deuil ou de participer à des funérailles²⁶. Cela explique pourquoi Maltais et Cherblanc reconnaissent au deuil ses « dimensions sociale et situationnelle, [...] psychologique [...] spirituelle²⁷ ». Par ailleurs, en amont de ces différentes dimensions qui le définissent, le deuil ne s'appréhende plus uniquement par rapport au décès d'un être cher. « Aujourd'hui, [sa compréhension] s'est élargie à [...] la perte de tout objet d'attachement, qu'il soit tangible ou intangible [...] Le mot est donc utilisé dans un sens particulièrement proche de son étymologie (*dolere* : souffrir) et dans une perspective plus intimiste et plus personnelle de travail sur soi²⁸. » Dès lors, à la suite de l'étymologie anglophone, nous distinguons « travail du deuil » et « travail de deuil²⁹ », renvoyant le premier pôle à sa dimension sociale, voire culturelle, et le second à celle plus personnelle, au « soi ». Ensuite, au regard de l'élargissement de l'objet pouvant causer le deuil, il convient de mettre en rapport le « soi » et le « moi³⁰ ». Dans ce vis-à-vis, le deuil renvoie à « la période où l'expérience émotionnelle est affectée par une perte³¹ ». Nous comprenons donc pourquoi les émotions — à distinguer de la mélancolie — peuvent servir de curseurs pour circonscrire le processus humain du deuil. Pour autant, la notion de « valence³² » des émotions tend à omettre ce qui dans le deuil se propose en termes de résolution : le dépassement ou la finalité, ce qui n'est pas identique. C'est là toute la richesse de la thèse d'Alexandre Couët-Garand et de Serge Lecours quand ils traitent de l'émotion de la tristesse : « tristesse », « détresse », « dépression », la frontière clinique entre ces trois états étant tracée à partir du facteur pathologique. Pour ces auteurs, fondamentalement, la tristesse est naturelle et en raison de son

25. H. STREIB *et al.*, *Deconversion : Qualitative and Quantitative Results*, p. 1.

26. N. KENTISH-BARNES, M. CHAIZE, Z. COHEN-SOLAL, É. AZOULAY, « Comprendre le deuil pour mieux accompagner les proches de patients décédés en réanimation », *Réanimation*, 22, S2 (2013), p. 505-512.

27. Danielle MALTAIS, Jacques CHERBLANC, *Quand le deuil se complique : Variété des manifestations et modes de gestion des complications du deuil*, Québec, PUQ, 2020, p. 2-3.

28. *Ibid.*, p. 2.

29. Patrick BAUDRY, « Travail du deuil, travail de deuil », *Études*, 399, 11 (2003), p. 475-482.

30. Gilles SAUCIER, « Le deuil du Moi en Soi devant la mort annoncée : de la fragilité du Corps à la vulnérabilité de l'Être », *Théologiques : revue interdisciplinaire d'études religieuses*, 28, 1 (2020), p. 171-195.

31. Alexandre COUËT-GARAND, Serge LECOURS, « Tristesse, détresse et dépression : un modèle intégratif des processus émotionnels du deuil et ses implications sur le processus thérapeutique », *Psychothérapies*, 39, 4 (2019), p. 203-216.

32. Mathilde CAPPELLI, « Pourquoi il est bon de vivre certaines émotions dites négatives », *Revue de métaphysique et de morale*, 114, 2 (2022), p. 189-207.

aptitude adaptative, elle ouvre à des possibilités de « guérison » sur lesquelles nous reviendrons plus loin. En effet, « il semble [bien] que la tristesse ait plusieurs avantages évolutifs et une utilité marquée dans le cadre du deuil », notamment du fait de son rôle dans « l'acceptation de la perte et [de] l'adaptation à une nouvelle vie sans la personne perdue³³ ». Il est alors aisé de comprendre que les émotions exprimées lors d'un deuil peuvent servir de soubassement anthropologique — au sens philosophique du terme — pour non seulement s'engager à qualifier l'accompagnement de la personne endeuillée, mais aussi et surtout pour ouvrir cette personne devenue vulnérable à une dimension relationnelle respectant la structure philosophique des émotions que la littérature situe au cœur même de la réalité du deuil. En ce sens, en tant que spécialiste de la métaphysique phénoménologique, Emmanuel Housset met bien en avant la manière dont l'émotion renvoie à l'hypocentre de la définition du deuil. Pour lui, cette réalité se cristallise autour de deux considérations. Le fait, « d'une part, [que] le deuil n'est pas seulement la réaction ou le jugement d'un individu isolé et, d'autre part, [qu']il n'est pas la perte de quelque chose — en cela l'analyse se distingue de Maltais et Cherblanc —, mais [bien] d'une relation de personne à personne³⁴ ». Dès lors, le « deuil effectif a-t-il vraiment une fin ? » « Que serait un amour qui se finirait avec l'acceptation de la perte de l'être aimé ? » Cette maïeutique pointe le risque d'une psychologisation du deuil et invite à un dépassement que nous pourrions qualifier de métaphysique. Pour notre sujet, cette visée est primordiale à considérer. Nous y reviendrons donc. La mise en avant des paradigmes au sujet du deuil, quant à elle, s'inscrit plus dans un effort de conceptualisation que de psychologisation. Il est cependant à noter que la plupart d'entre eux s'inspirent de la théorie de l'attachement conceptualisée initialement par Bowlby (1980)³⁵ et par Ainsworth (1970)³⁶ renvoyant à la psychologie de l'enfant et mettant l'accent *de facto* davantage sur la « perte » que sur la relation avec la personne décédée, sans pour autant opposer l'une à l'autre. Cet angle d'analyse nous conduit à reconnaître que nombre de modèles de deuils — dans le cadre de cet article, nous ne distinguons pas modèle et paradigme bien que ce dernier ait une teneur épistémologique plus prononcée — sont issus des sciences de la santé. De ce fait, nous comprenons la mise en avant de ces trois phases de deuil énoncées en sciences infirmières : « la phase initiale » qui renverrait à une phase « d'hébétude » et qui se caractériserait par l'état de choc ; « la phase centrale » qui serait celle marquée par un sentiment dépressif, de repli, et qui représenterait la période aigüe du deuil. C'est là où Kentish-Bernes *et al.*, par exemple, placent l'émergence de l'émotion de tristesse, mais aussi la mécanique complexe de culpabilité et d'auto-accusation. Quant à la dernière phase, elle serait « la phase de résolution » renvoyant à une période de « récupération », de « restitution », voire de

33. A. COUËT-GARAND, S. LECOURS, « Tristesse, détresse et dépression », p. 204.

34. Emmanuel HOUSSET, « Faut-il faire son deuil ? Perdre un être cher et vivre », *Collections Mutations*, 257 (2009), p. 51-69.

35. Les auteurs rappellent que la « théorie de l'attachement » prend en compte trois types d'attachement principaux : « L'attachement sécure ; l'attachement anxieux ; l'attachement évitant ». Dépendamment du type d'attachement vécu par l'enfant, la séparation provoque un degré d'anxiété qui est différent en termes d'intensité.

36. A. COUËT-GARAND, S. LECOURS, « Tristesse, détresse et dépression ».

« guérison³⁷ ». Les phases de deuil divergent ainsi par leur nombre et se distinguent par leur séquentialité ou ordonnance³⁸. Cela étant dit, d'autres auteurs parlent plus aisément de « tâches³⁹ » quand le paradigme ondulatoire, *Dual Process Model*, semble aujourd'hui s'imposer largement sous l'angle de la prégnance clinique⁴⁰. Pour autant, l'état de la question serait incomplet si nous ne faisons pas référence à l'analyse du clinicien Sauteraud prenant à contre-pied cette vision scalaire de résolution du deuil. Ses nombreuses études de suivis épidémiologiques concluent que les stades de deuil n'ont pas de fondement clinique et que le deuil renverrait plus précisément à un chevauchement d'états affectifs s'exprimant autour de nombreuses émotions⁴¹.

Si, sur le plan conceptuel, nous nous prêtons à un second effort de synthèse, c'est notamment pour rappeler combien la sémantique anglo-saxonne représente particulièrement bien la diversité des définitions au sujet du deuil. Devant cette richesse sémantique, Maltais et Cherblanc précisent les différentes dimensions qui incombent au deuil — sociale, situationnelle, psychologie, spirituelle — tout en distinguant le travail du deuil et le travail de deuil. Un cadre conceptuel qui en introduit un autre, celui entre le « soi » et le « moi ». Pour autant, et presque à contre-pied, Couët-Garand et Lecours inscrivent le rôle des émotions du deuil, spécifiquement celui de la tristesse, dans une visée positive de résolution du deuil. Car selon ces auteurs, à la différence de la notion de valence, la tristesse renverrait à la dimension adaptative de la personne endeuillée mais aussi à l'espacement que l'endeuillé s'offre grâce à ce vécu émotionnel délicat. Dès lors, Housset place le deuil effectif dans une visée plus personnelle, plus relationnelle, oblatrice, dans une sorte de dépassement métaphysique qui servira nos propos. Les paradigmes ou modèles de résolution du deuil peuvent alors se résumer en quatre catégories : celle portée par la théorie de l'attachement induisant combien la résolution du deuil consiste en un travail de détachement synonyme de résolution du deuil ; celle de tâches ou d'étapes, catégorie suggérant une visée scalaire de la résolution du deuil ; celle oscillatoire — *Dual Process Model* — se caractérisant par le va-et-vient entre perte et restauration ; celle défendue par Sauteraud considérant le processus de résolution du deuil plus comme un chevauchement des émotions d'une réalité systémique quelle qu'elle soit.

Notre attention se porte ainsi sur les parallèles que notre double synthèse autorise entre d'un côté le processus de déconversion que nos propos, rappelons-le, ne distinguent pas formellement de celui de désaffiliation, et, de l'autre côté, la dynamique du deuil et de ses corollaires, paradigmes et modèles. Le premier parallèle que nous proposons se construit donc entre la vision de Simpson, la perte de Dieu, et celle induite

37. N. KENTISH-BARNES *et al.*, « Comprendre le deuil pour mieux accompagner les proches ».

38. Ruth DAVIES, « New Understandings of Parental Grief : Literature Review », *Journal of Advanced Nursing*, 46, 5 (2004), p. 506-513.

39. Marie-Frédérique BACQUÉ, « Abord et psychothérapie individuelle d'adultes et d'enfants présentant un deuil post-traumatique », *Études sur la mort*, 1, 123 (2003), p. 131-141.

40. Margaret STROEBE, Henk SCHUT, « The Dual Process Model of Coping with Bereavement : a Decade on », *Omega (Westport)*, 61, 4 (2010), p. 273-289.

41. Alain SAUTERAUD, « Les stades de deuil n'existent pas », *Journal de Thérapie Comportementale et Cognitive*, 28, 2 (2018), p. 93-95.

par la maïeutique d'Housset, la perte de l'être cher. Dans les deux cas, il est question de relation. Ainsi, bien que le type d'émotions vécues ne soit pas nécessairement de la même intensité, le « jeu » émotionnel y est intense et convoque la tristesse comme marqueur indélébile du deuil. Le paradigme de résolution du deuil qui s'impose ici est celui développé par Couët-Garand et Lecours où il s'agit moins de se libérer des émotions liées au vécu de l'endeuillé que de s'approprier la tristesse comme un levier pour créer un espace intérieur d'accueil et d'acceptation de ce qui se vit en terme relationnel. En un sens, ce premier parallèle semble familier de la maïeutique suggérée par Housset : « Le deuil effectif a-t-il vraiment une fin ? » Le second parallèle que nous suggérons, quant à lui, provient du vis-à-vis possible entre l'apport de Testoni *et al.* et celui de Maltais et Cherblanc. De fait, exempt de l'objet initial du deuil, ce sont les dimensions sociales, situationnelles, psychologiques qui sont mises en avant dans ce vécu. Une réalité qui, à la différence du précédent parallèle, met l'accent soit sur le travail du deuil, sinon sur le travail de deuil, ou encore sur le « soi » ou sur le « moi ». Il semble bien que le paradigme qui s'impose ici soit celui du *Dual Process Model* mettant en exergue le conditionnement personnel et social du deuil. Enfin, le troisième et dernier parallèle que nous retenons ici concerne la taxonomie que Streib *et al.* proposent ainsi dans leur vision scalaire du deuil. Perte, doute, déni, critique, souffrance et désaffiliation, ces strates du deuil s'imposent et appellent un paradigme de résolution du deuil qui se propose soit par étapes sinon par tâches.

Le premier parallèle fait écho à la notion de *Grief* en anglais (tristesse de deuil) ; le second parallèle traduit le mot *Mourning* (notion sociale du deuil) ; le dernier parallèle renvoie à *Bereavement*, qui est la dimension objective du deuil. Dès lors, l'accompagnement dit spirituel des personnes qui vivent un processus de déconversion peut s'opérer à partir de l'un ou l'autre de ces trois parallèles, ou sinon s'inscrire dans une visée holistique, avec la prise en compte des trois parallèles. C'est ce que l'analyse de notre vignette clinique tentera de mettre en lumière, sinon de questionner.

II. ANCRAGE CLINIQUE

La vignette clinique ci-dessous présentée ne prétend pas rendre compte de l'exhaustivité de la réalité vécue. Cela étant dit, elle permet d'articuler aisément ce contexte dit clinique avec les trois paradigmes présentés ci-dessus tous issus de notre effort de mise en vis-à-vis conceptuelle.

1. Vignette clinique

Simon⁴² est originaire de Montréal, il a 32 ans. Célibataire et sans enfants, c'est un cycliste de haut niveau, bien qu'il n'ait pas choisi d'être professionnel. Ainsi passionné par le sport, il travaille dans le domaine du marketing de produits sportifs. Il n'avait que six mois quand il fut adopté par un couple d'Évangéliques récemment convertis. Il fut donc éduqué dans ce cadre très religieux et y devint même très actif.

42. Pour des raisons de déontologie évidente, nous utilisons un pseudonyme.

Réunions hebdomadaires à l'Église, étude de la Bible, prière quotidienne, etc. Son cercle social est majoritairement, pour ne pas dire exclusivement, composé de jeunes aussi zélés que lui. Pour ses études, le voilà obligé de quitter la métropole pour la région. Il prend alors de la distance vis-à-vis de ce milieu religieux et comble du hasard, une chute à vélo le prive de son activité sportive préférée. Dès lors, autant du côté sportif que religieux, Simon est isolé, sans relations. Il développe une détresse psychologique intense et nourrit une profonde dépression. C'est dans le cadre de ses recherches pour la maîtrise conduites par Benjamin Gagné que Simon est rencontré. Il est alors invité à faire son « récit de vie⁴³ » et ce, de sa plus jeune enfance à aujourd'hui⁴⁴. Simon est ouvert, il semble même heureux de rencontrer quelqu'un et, en somme, de se raconter. Il exprime sa souffrance d'être seul, de se sentir rejeté par sa communauté de foi : « J'ai déménagé et personne, personne de ma communauté n'a essayé de me rejoindre. Personne... » Par ailleurs, il exprime sa souffrance de « ne plus sentir Dieu ». Nostalgique, il confesse avoir essayé de retourner à l'église afin d'y retrouver des sentiments de paix et de quiétude, mais il s'est heurté à une résistance. Surtout, il sait qu'il ne peut plus revenir en arrière, qu'il ne peut plus revivre cette spiritualité à la fois si riche et pourtant si extravertie. Il dit avoir essayé de retrouver dans la nature une certaine spiritualité. Le Grand Canyon est splendide, il y fait l'expérience de l'absolu, de la transcendance aussi, celle de la nature. Paradoxalement, il dit avoir ressenti sa finitude devant l'extrêmement grand et l'infinie beauté de ces paysages bucoliques. Aujourd'hui, sa quête personnelle le conduit à retrouver une forme de foi chrétienne même s'il se dit maintenant agnostique. Marqué par la science herméneutique apprise sur les bancs de l'université, il évalue sa croissance spirituelle au prisme de la philosophie, des sciences des religions, de la théologie aussi. Il le dit lui-même : « Il n'est plus le même croyant ! » Le deuil a opéré ses effets...

2. Rappel méthodologique

Fidèle à notre visée méthodologique, il est ici question de mettre en vis-à-vis l'histoire de Simon, relatée dans cette vignette dite clinique, avec les trois parallèles que nous avons proposés par suite d'un travail de synthèse. Exercice qui portait sur l'état de la question au sujet de (1) la notion de déconversion et de (2) la réalité théorique du deuil jusqu'à la systématisation de son processus. Rappelons que le premier parallèle a abouti à concevoir le deuil sous l'angle relationnel jusqu'à considérer la manière dont il peut solliciter la vie émotionnelle. Pour une raison didactique, ce premier parallèle sera nommé : « deuil relationnel ». Souvenons-nous que le second parallèle a conduit à pointer les dimensions essentielles qui sont touchées par la réalité du deuil jusque-là prenant en compte le « soi ». Là encore, pour raison de clarté, nous parlerons des « échos du deuil ». Enfin, le troisième et dernier parallèle proposé a

43. Daniel BERTAUX, François DE SINGLY, *Le récit de vie*, 4^e éd, Paris, Armand Colin (coll. « 128 »), 2016.

44. La question qui a été présentée à Simon se présentait ainsi : « Pourriez-vous me faire le récit de votre vie dans le milieu évangélique de votre plus jeune enfance à aujourd'hui ? »

conduit à envisager le deuil comme des étapes à vivre ou des tâches à réaliser. Nous en avons déduit le titre retenu : « deuil scalaire ».

2.1. Deuil relationnel

La relation à Dieu se présente être la clef de voûte de la dimension multi-relationnelle d'un deuil potentiel⁴⁵. Dès lors, appliqués à notre ancrage clinique, deux aspects sont à considérer. Directement, le deuil relationnel avec Dieu ; indirectement, le deuil relationnel avec la communauté de croyants. Par définition, le deuil à l'égard de Dieu est difficile à mesurer. À la différence de la perte d'un semblable, la relation à Dieu est intangible, ce qui est le propre de la démarche de foi. Il convient donc de se poser cette question : le sentiment de deuil que Simon exprime et qui est relaté dans cette vignette clinique, provient-il du processus de déconversion qu'il a choisi de vivre ou plus simplement de l'évolution personnelle de sa foi ? La dernière partie de la vignette clinique souligne l'ambivalence : « Il n'est plus *le même* croyant ! » Elle ne dit pas : « Simon n'est plus croyant. » De quel deuil s'agit-il donc ? Celui regardant une foi sensible ? Ou bien celui visant son approfondissement ? Au-delà de cette difficulté de discernement qui nous renvoie, ultimement, à la question de l'accompagnement spirituel de Simon, deux facteurs d'ordre théologique s'imposent. Le premier facteur regarde le rapport entre grâce charismatique et grâce sanctifiante ; le second se concentre sur la distinction et sur le lien entre communauté de foi et acte de foi. Pour le premier facteur, les exégètes et théologiens n'hésitent pas à situer l'anthropologie de la foi exposée par Paul de Tarse⁴⁶, le « passeur des frontières », dans une posture où la foi se vit tel « un arrachement » par rapport au monde du sensible. Méthodiquement, Thomas d'Aquin y fera écho quand, traitant de la grâce chrétienne, il distinguera celle charismatique⁴⁷, servant alors l'émulation de la communauté de croyants, de celle sanctifiante, nourrissant directement la vie théologique du croyant. Sans cette distinction, la vie surnaturelle peut se confondre avec le processus de déconversion. Pour dire les choses autrement, « l'absence de sentir » dans l'ordre du croire peut se confondre avec une prise de distance de la foi alors qu'il peut s'agir, bien au contraire, d'un approfondissement de la vie spirituelle. Au sujet du deuil à l'égard de la communauté de foi, il existe le même risque que celui soulevé ici quant à la réalité de la foi. Parce que celle-ci a pour fondement théologique la vie de charité, et non uniquement l'affection humaine, cette exigence surnaturelle peut laisser croire que la communauté est absente parce que « le senti » s'est évanoui, alors qu'il s'agit possiblement de cette élévation du sensible que nombre de maîtres spirituels associent non à la perte de charité mais bien au contraire à sa croissance. Tout en évitant la psychologisation de la vie de foi et de charité, cette distinction ne néglige pourtant pas la place de l'affect et de l'affectif, bien au contraire. Le cheminement de Simon relaté dans cette vignette clinique met bien en évidence la « violence » que lui cause l'amputation de la vie communautaire. Le deuil de Dieu est en soi une épreuve

45. W. SIMPSON, « When God Dies », p. 53.

46. Nathalie FROGNEUX, « Une traversée contemporaine de Paul », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 255, 3 (2009), p. 63.

47. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1996, II, 2ae q 109-114.

colossale, mais le deuil de la communauté l'est également. Dans les deux cas, il y a un appel possible au dépassement : autant dans la relation à Dieu que dans la relation au prochain. À noter que dans le cas de Simon, celui qui regarde la communauté semble plus lourd. Parce que la communauté a vocation à être « mère », parce qu'elle a vocation à envelopper le croyant dans sa croissance humaine et spirituelle, parce qu'elle est là pour l'accompagner dans sa quête de sens, son amputation peut être dramatique. De plus, parce que théologiquement la communauté chrétienne mêle liens de charité et liens d'amitiés, nous pouvons comprendre que la prise de distance à l'égard de ce tissu de relations puisse briser ou déchirer nombre d'amitiés et ce, jusqu'à la famille même. Il y a alors le deuil initial, celui de la prise de distance à l'égard de la communauté de foi, et il y a aussi tous ces éclats multiples qui nourrissent ou qui provoquent un deuil répété tant et aussi longtemps que le deuil de chacune de ces amitiés passées n'est pas effectué.

Du deuil initial aux deuils répétés, c'est sur un chemin de solitude que Simon se voit engagé. Si cet isolement peut créer chez Simon « un niveau de détresse plus élevé et un processus de deuil plus long que pour ceux [qui sont soutenus par des proches]⁴⁸ », le processus de déconversion est particulièrement lourd en raison du jeu des deux parties. D'un côté, c'est Simon qui prend de la distance — avec toute l'ambivalence qu'une telle démarche implique — et, de l'autre côté, c'est la communauté qui, plus ou moins directement, exclut celui qui, à ses yeux, l'a trahie. Les sentiments de deuil s'entremêlent au risque de s'intensifier. Ajoutons que nombre de communautés de croyants jouent le rôle de référents, dans l'ordre des valeurs, dans l'ordre de la morale et du rapport délicat à la transcendance. Laissé à lui-même, le sujet peut perdre ses repères à la fois humains et spirituels. Nous avons là l'une des raisons pour laquelle il est probablement pertinent de distinguer déconversion et désaffiliation. Une prise de distance à l'égard de la foi — déconversion — n'est pas la même chose qu'une prise de distance à l'égard de la communauté — désaffiliation.

2.2. Échos du deuil

Avant d'envisager l'accompagnement de Simon marqué par ce que nous attestons plus avant comme étant un deuil compliqué (DC), regardons les différents échos de ce deuil devenu compliqué dans sa vie personnelle sociale, psychologique, jusque dans la structure même de sa personne, le soi. La plupart du temps, une communauté de foi ne constitue pas seulement un support spirituel. Elle offre aussi à ses fidèles une « identité religieuse globale⁴⁹ ». Les liens interpersonnels qui la composent et qui l'enrichissent se prolongent donc en société : le travail, la culture, les loisirs. Sociologiquement, donc, le processus de deuil ici « est à la fois ce qui désorganise et réorganise les rapports et les ajustements d'une personne à la société, à son environnement, plus précisément dans ses insertions immédiates que sont la famille, le travail, les amis, les relations publiques, et à soi⁵⁰ ». C'est le cas de Simon. Il déménage, il

48. D. MALTAIS, J. CHERBLANC, *Quand le deuil se complique*, p. 200.

49. Caroline GACHET, « “Quitter le milieu” une étude sociologique des processus de désaffiliation religieuse du milieu évangélique suisse », Thèse de doctorat, Lausanne, Université de Lausanne, 2013, p. 192.

50. Karine ROUDAUT, « Le deuil : individualisation et régulation sociale », *A contrario*, 3, 1 (2005), p. 20.

change d'emploi, il va étudier, il s'éloigne de son cercle d'amis évangéliques, il éprouve un changement radical dans son rapport à soi. Cette expérience marque donc « un tournant important dans [son] existence⁵¹ ». Sur le plan psychologique, ce bouleversement social renvoie à un choc intense puisque le silence de Dieu et celui des membres de son ancienne communauté sont perçus et vécus comme des trahisons provoquant un ébranlement profond de son identité personnelle⁵². Ultimement, il s'agit de ce « remaniement de sa propre place de vivant⁵³ » où le « morcellement » du soi décrit par Le Berre⁵⁴ n'est pas seulement extérieur, mais aussi et surtout intérieur. Dans un article portant sur « l'abus spirituel⁵⁵ », Barreau décrypte la manière dont l'imposition d'un objet spirituel à une conscience vulnérable peut provoquer une implosion intrapsychique chez le sujet abusé. Ici, c'est l'amputation d'un tel objet surnaturel dont il est question. Et parce que cet arrachement est global, il a le potentiel de provoquer une blessure particulièrement vive. Par global, nous entendons la relation à Dieu et celle à la communauté. Et puisque ces deux modes de relation ont un soubassement humain, c'est tout l'être qui est touché. L'« écho » de ce deuil est donc bien social, situationnel, psychologique et spirituel⁵⁶. L'effet de cette déconversion est structurel : Au-delà de la « blessure spirituelle⁵⁷ » qui accompagne nécessairement ce type de deuil, c'est toute la charpente humaine, le soi et le moi, qui se trouve fissurée. Combien de temps pour la reconstruction⁵⁸ ? Comment accompagner un tel deuil ?

2.3. Deuil scalaire

En accord avec Maltais et Cherblanc⁵⁹, comme d'ailleurs avec Sauteraud⁶⁰, nous comprenons que la vision de résolution du deuil par étapes ou par tâches est maintenant surpassée par des modèles actuels rendant davantage compte de la dimension émotionnelle du deuil⁶¹, bien que souvent ambivalente⁶². Cela étant dit, quand le « deuil relationnel » met l'emphasis sur l'importance de la relation, ici avec Dieu et avec la communauté de foi, quand l'écho du deuil rappelle la dimension globale et envahissante de celui-ci, le deuil scalaire, quant à lui, pointe la dimension objective du deuil. Comprendons par là combien tout deuil provoque des dépouillements objectifs et universels. C'est ici que le rituel, dans ses ancrages culturel, anthropologique

51. D. MALTAIS, J. CHERBLANC, *Quand le deuil se complique*, p. 213.

52. Rozenn LE BERRE, « Le deuil comme épreuve de la relation : une approche philosophique de la perte », *Kinésithérapie, la Revue*, 16, 176-177 (2016), p. 29.

53. P. BAUDRY, « Travail du deuil, travail de deuil », p. 481.

54. R. LE BERRE, « Le deuil comme épreuve de la relation : une approche philosophique de la perte », p. 29.

55. Jean-Marc BARREAU, « Considérations sur l'abus spirituel dans un contexte de soins palliatifs », *Criminologie*, 55, 1 (2022), p. 13, <https://doi.org/10.7202/1089727ar>.

56. P. BAUDRY, « Travail du deuil, travail de deuil », p. 482.

57. J.-M. BARREAU, « Considérations sur l'abus spirituel dans un contexte de soins palliatifs », p. 13.

58. A. SAUTERAUD, « Les stades de deuil n'existent pas », p. 94.

59. D. MALTAIS, J. CHERBLANC, *Quand le deuil se complique*.

60. A. SAUTERAUD, « Les stades de deuil n'existent pas ».

61. A. COUËT-GARAND, S. LECOURS, « Tristesse, détresse et dépression ».

62. M. STROEBE, H. SCHUT, « The Dual Process Model of Coping with Bereavement : a Decade on ».

voire religieux, peut répondre à la réalité complexe du deuil. Si nous considérons que l'archétype du rituel se présente autour du trépied « parole », « geste » et « objet⁶³ », il y a là un outil d'accompagnement qui est précieux et qui semble particulièrement adapté au contenu de notre vignette clinique. Simon y trouverait probablement la structure nécessaire pour retrouver sens à sa vie. La parole — première strie du rituel — renvoie à la narratologie et laisse à la parole le soin de visiter, voire d'apaiser ce vécu blessé⁶⁴. Le geste — deuxième strie du rituel — engage le corps, là où l'affect se niche durablement. Puisque Simon est sportif, ce retour au réel par le corps s'applique tout particulièrement à son vécu. L'objet — troisième strie du rituel — vient, quant à lui, parfaire ce retour à la réalité où Simon pourra puiser un nouveau sens à sa vie⁶⁵. De la parole au geste, du geste à l'objet, il y a dans ce triptyque une sorte d'initiation progressive et presque pédagogique de retour au réel⁶⁶. Pour Simon, un retour à une nouvelle communauté ? Un retour à Dieu ? Même si celui-ci n'a plus le même visage. Par son réalisme, le plus infime rituel⁶⁷ devient ici performatif et participe à reconstruire le soi⁶⁸. À partir de l'altérité⁶⁹.

III. ACCOMPAGNEMENT SPIRITUEL

Si le « deuil compliqué (DC) est [...] caractérisé par un état de manque profond (*yearning*) de la personne défunte [ici, à l'égard de Dieu et de la communauté de foi], par des sentiments de solitude ou de vide intense et l'impression que la vie sans cette personne n'a aucun but ni signification. [Si] les complications conduisent également à des pensées dysfonctionnelles, à des comportements inadaptés et à une dérégulation des émotions⁷⁰ », comme une impression que la vie sans cette personne n'a « aucun but ni signification », nous pouvons penser que Simon vit un « certain » DC. D'ailleurs, peut-il en être autrement quand l'objet devenu blessure est Dieu lui-même ?

Le type de transcendance que propose la foi a ceci de paradoxal : il suggère un objet à aimer qui est intangible alors qu'il exige tant. Intangible, nous l'avons déjà

63. Hélène BERNIER-FARELLA, Ioanna PATERA, « L'objet rituel : concepts et méthodes croisés. Avant-propos », *Revue de l'histoire des religions*, 231, 4 (2014), p. 538.

64. Françoise REVAZ, « Les récits produits en psychothérapie : un défi pour la narratologie », *Pratiques. Linguistique, littérature, didactique*, 181-182 (2019).

65. Ceci serait d'autant plus vrai si le choix du livre du soi passé était un objet partagé par la communauté comme une Bible, un livre de chants ou même un ouvrage qui a été lu dans la communauté. C'est surtout dans ce contexte que Bernier-Farella et Patera en parlent : « On peut dès lors supposer que l'objet, qui se trouve impliqué dans cette séquence organisée, signifiante et répétitive, renvoie non seulement à des significations relativement stables, en vertu de la tradition dans laquelle il s'inscrit, mais aussi à un symbolisme interprétable par la communauté entière ; en d'autres termes, il est probable que l'objet rituel puisse être considéré comme relevant d'une catégorie généralisable, forgée notamment par le poids d'une tradition partagée » (H. BERNIER-FARELLA, I. PATERA, « L'objet rituel : concepts et méthodes croisés », p. 535).

66. *Ibid.*

67. Michael HOUSEMAN, « Qu'est-ce qu'un rituel ? », *L'Autre*, 3, 3 (2002), p. 534.

68. G. SAUCIER, « Le deuil du Moi en Soi devant la mort annoncée ».

69. Pierre REBOUL, « La place des rituels dans le processus du deuil », *Jusqu'à la mort accompagner la vie*, 140, 1 (2020), p. 4.

70. D. MALTAIS, J. CHERBLANC, *Quand le deuil se complique*, p. 6.

souigné, parce que son objet se donne par la foi et qu'il se vit par la charité ; exigeant, car il implique des valeurs et des règles comportant une certaine radicalité. La prise de recul que Simon opère peut donc être interprétée de deux manières. Elle peut être motivée par sa difficulté à franchir les étapes inhérentes à la vie théologale ou elle peut être justifiée par des raisons personnelles, que celles-ci soient d'ordre psychologique ou sinon simplement humain. Le DC vécu par Simon questionne donc le socle humain que toute anthropologie religieuse serait censée solliciter. Du côté de la foi, de quel socle humain parlons-nous ? Du côté de la charité, qu'en est-il ? Si la religion à laquelle le croyant adhère n'assume pas ce soubassement humain explicite de l'acte de foi et de la vie de charité, le processus de « déconversion » conduira à un deuil particulièrement délicat. Par contre, si cette religion suggère un ancrage humain explicite, la personne faisant le choix du retrait aura un appui pouvant servir son accompagnement et donc sa reconstruction intérieure. Dans l'ordre de la foi, cet appui sera la raison humaine (*fides et ratio*) ; dans l'ordre de la charité, celui-ci sera à la fois social et affectif. Grâce à ce soubassement humain, l'accompagnement de Simon consistera donc à contourner⁷¹ la perte, pour reprendre un chemin de vie à partir des dimensions humaines susnommées.

En fonction de la manière dont le milieu religieux articule chacun de ces deux socles, nous comprenons l'importance, *in fine*, de distinguer déconversion et désaffiliation. En effet, si le support humain met en avant la dimension de la « raison » humaine, le processus de « déconversion » pourra trouver en elle ce que la foi offrait, quand la « désaffiliation » conduirait à un DC. Si le support humain priorise et le socle communautaire et l'élan affectif — la théologie parle de *pia affectio* —, le processus de « désaffiliation » pourra trouver en eux le tissu humain que la charité offrait, quand la « déconversion » provoquerait un DC. D'ailleurs, il serait intéressant d'analyser la manière dont la raison humaine et la *pia affectio* pourraient s'associer afin de servir un projet de restauration de la vie intérieure de la personne endeuillée qui lui soit guérissant. Quelle anthropologie philosophique pourrait servir une telle visée holistique⁷² ? N'aurions-nous pas là un très beau projet d'écriture ?

71. Hervé BARDOU, Marie-Noëlle VACHERON-TRYSTRAM, Smaïl CHEREF, « Le déni en psychiatrie », *Annales médico-psychologiques, Revue psychiatrique*, 164, 2 (2006), p. 107.

72. Guy JOBIN, « Quelle anthropologie pour inclure la dimension spirituelle aux soins ? Perspectives d'avenir », *Revue théologique de Louvain*, 48, 4 (2017), p. 510-534.

LA SUBTILE PRÉSENCE DE PASCAL DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE MICHEL HENRY

Andreas Gonçalves Lind

Pontificia Universitas Gregoriana
Loyola University Chicago

RÉSUMÉ : Dans les études henryennes se trouve mentionnée l'absence supposée de Pascal dans la phénoménologie de la vie. Pourtant, le nom de l'auteur des *Pensées* apparaît aussi bien dans l'opus magnum, *L'essence de la manifestation*, que dans la trilogie christique avec laquelle Michel Henry pousse sa phénoménologie à ses limites les plus radicales. Dans cet article, nous analyserons les quelques références explicites que Henry fait à Pascal, afin de montrer comment l'auteur des *Pensées* constitue l'un des alliés du phénoménologue radical dans la corroboration de deux de ses intuitions fondamentales : (1) l'auto-affection du cœur précède toute hétéro-affection où se met en œuvre la raison objectivante ; (2) la personne humaine se réalise dans une expérience intérieure où le cœur vit le lien avec Dieu qui lui donne sa vie en plénitude. Croire en Dieu implique ce vécu subjectif. De cette manière, l'apologétique pascalienne se traduit chez Henry dans la description phénoménologique de ce lien immanent à Dieu compris comme Vie absolue. Ce faisant, Henry sépare Pascal de Heidegger en montrant qu'à l'intérieur de notre cœur acosmique ce qui apparaît n'est pas un être-vers-la-mort, mais plutôt une ipséité-à-partir-de-la-Vie-absolue.

ABSTRACT : In Michel Henry's studies, the absence of Pascal in the phenomenology of life has been mentioned. Nevertheless, it is noteworthy that the author of *Pensées* is mentioned both in Henry's main work, *The Essence of Manifestation*, and in the Christic trilogy, which showcases the radical limits of his own phenomenology. In this article, we aim to analyze the few explicit references that Henry makes to Pascal to demonstrate how the author of *Pensées* serves as one of the allies of the radical phenomenologist in the corroboration of two of his fundamental intuitions. (1) First, that the self-affection of the "heart" precedes any hetero-affection where the objectifying reason is put into action ; (2) second, that the human person is realized in an inner experience where the "heart" lives the link with God, who gives our life in fullness. To believe in God is to have this experience. Consequently, Pascalian apologetics is translated in Henry's phenomenological description of the immanent link to God understood as absolute life. In doing so, Henry distinguishes Pascal from Heidegger by highlighting that within our acosmic heart, what emerges is not a being-towards-death, but rather an ipseity-from-absolute-Life.

INTRODUCTION

Habituellement, lorsque nous rencontrons un texte de littérature secondaire sur la phénoménologie radicale de la vie, nous tombons facilement sur des mentions à

des auteurs tels que Maître Eckhart, Kierkegaard, Descartes, Maine de Biran et Marx. Ces auteurs apparaissent comme des alliés dont les philosophies sont utilisées par Michel Henry pour surmonter la tradition hellénique qui a oublié la vie immanente et transcendante. Même Spinoza, Schopenhauer ou un Nietzsche sont interprétés par Henry comme philosophes d'une autre tradition opposée à la philosophie de la conscience, dans la mesure où ils ont eu l'intuition d'une vie immanente avec un contenu affectif qui constitue le pur apparaître phénoménologique où se dissout toute distance entre la manifestation en tant que telle et ce qui se manifeste.

Quant à Pascal, Henry ne semble pas lui accorder trop d'importance. En effet, en parcourant l'ensemble de son œuvre, nous ne trouvons pas d'articles consacrés à l'auteur des *Pensées*, ni d'extraits cités qui soient soigneusement analysés, comme c'est le cas pour les autres philosophes mentionnés. C'est en ce sens que l'on peut comprendre l'affirmation de Thierry Berlanda, selon laquelle Henry « ne dit rien de Pascal dans sa trilogie » soi-disant chrétienne, en dépit d'un grand nombre d'auteurs, « d'Irénée de Lyon à Heidegger, en passant par Descartes, Kant, Hegel et Husserl », avec qui il entretient des fructueux dialogues¹.

Bien que nous soyons d'accord avec l'essentiel de la thèse proposée par Berlanda, selon laquelle il existe au fond une forte identité entre Pascal et Henry, nous cherchons à développer cette thèse sur la base des allusions explicites que nous trouvons dans l'œuvre du phénoménologue radical, y compris dans sa trilogie christique à la fin de sa production philosophique. Nous nous concentrerons donc sur les références explicites, bien qu'erratiques, que l'on peut trouver dans les écrits de Henry. Ce faisant, apparaîtra un christianisme qui s'exprime dans des paradoxes uniquement intelligibles à partir de la dynamique entre les deux modes fondamentaux d'apparaître — celui du monde et celui de la vie immanente —, ainsi que dans une anthropologie qui décrit la grandeur de l'*humanitas* dans la condition de dépendance filiale à l'égard du Dieu à jamais *interior intimo meo*.

I. PASCAL CHEZ LE PREMIER HENRY

Déjà dans son mémoire de maîtrise, dans lequel Henry s'est penché sur la philosophie de Spinoza, Pascal apparaît avec deux mentions quelque peu erratiques mais significatives. L'auteur des *Pensées* est mis en scène pour nous éclairer sur des questions anthropologiques fondamentales. Plus concrètement, au chapitre VI de ce mémoire, intitulé « L'homme dans le monde », Henry mentionne Pascal comme un auteur bien conscient de la nature mortelle de l'être humain et compatissant à l'égard des gens qui s'affranchissent de cette douloureuse certitude. Pour Henry, Spinoza « démasque cette réalité [de la finitude liée à la propre mort] peu confortable à laquelle on s'était avisé, selon Pascal, de ne plus penser² ».

1. Cf. Thierry BERLANDA, « Michel Henry : une nostalgie pascalienne », dans Grégori JEAN, Jean LECLERCQ, Nicolas MONSEU, dir., *La vie et les vivants. (Re)lire Michel Henry*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2013, p. 38.

2. Michel HENRY, *Le bonheur de Spinoza*, Paris, PUF, 2004, p. 75.

Il s'agit d'un paradoxe qui habite la concrétude de notre existence même : si nous apparaissions comme des êtres finis, nous semblons vouloir exister nécessairement. La contingence et la nécessité se révèlent ainsi de façon paradoxale dans une unité phénoménologique : il s'agit d'un seul vécu où la nécessité de l'existence coexiste avec la contingence de la vie qui m'est donnée. Selon Henry, il y a des auteurs au cœur de la philosophie moderne qui ont décrit ce vécu. Et Pascal apparaît dans le groupe de ces philosophes rares, ici aux côtés de Descartes et de Spinoza.

Bien que Henry n'expose pas encore la notion chrétienne de *filiation* pour définir l'*humanitas*, ce qui arrivera plus tard au sein de sa trilogie christique, nous pouvons repérer la présence, quoiqu'implicite, de ce concept dès son premier travail universitaire. C'est précisément à cette page, dans *Le bonheur de Spinoza*, que Pascal nous avertit des conséquences concernant ce sentiment de vouloir échapper à la conscience de notre condition mortelle. Ce qui se manifeste dans cette expérience consiste dans la difficulté d'accepter que nous dépendions d'un être, ou plutôt d'une vie qui nous précède. Exprimée dans des termes métaphysiques, la conclusion de Spinoza est vigoureuse : « nous n'avons pas en nous la cause de notre être ». Et c'est Pascal, selon Henry, qui nous met en garde contre le danger de vouloir échapper à cette réalité, à cette condition de dépendance. Selon les termes de Henry, Pascal « met à nu l'angoisse cachée, mais constante, des hommes devant la mort. Je suis mortel et je le sais, car je vois d'autres hommes mourir. Mais il y a de cette certitude douloureuse une raison plus profonde : c'est que nous n'avons pas en nous la cause de notre être³ », de notre vie. Ce n'est pas seulement l'angoisse de notre mortalité qui nous hante, mais surtout la certitude que la raison de notre existence ne réside pas en nous-mêmes : la conviction que nous ne sommes pas à l'origine de notre propre être. Telle est la découverte fondamentale que nous lègue Pascal, selon Henry.

La seconde référence à l'auteur des *Pensées* se trouve à la fin de ce mémoire. Pour conclure son étude, Henry s'appuie sur Spinoza afin de montrer comment, dès la modernité, le rationalisme a été atténué et relégué à l'arrière-plan dans la mesure où l'on reconnaît le « primat du sentiment sur l'idée ». Alors que Spinoza emploie dans son *Éthique* une terminologie grecque, en mentionnant « les yeux de l'âme », Pascal opte pour s'exprimer dans un langage plus biblique, éloigné de la métaphysique classique : « les yeux du cœur⁴ ». Il s'agit évidemment de l'interprétation henryenne d'expressions synonymes⁵ et nous allons comprendre pourquoi le dernier Henry, ce-

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 145.

5. Dans cet article, notre propos n'est pas de savoir si Henry a pris en compte la généalogie de la notion pascalienne de 'cœur', en remontant jusqu'à ses racines bibliques et chrétiennes, notamment à la notion de 'chair' dans les textes de Paul et des Pères de l'Église. Il apparaît que son christianisme peut être qualifié de « sauvage » (cf. Jean LECLERCQ, « La religion comme forme éthique de la réglementation de soi. Réflexions sur le projet de Michel Henry », dans Grégori JEAN, Jean LECLERCQ, éd., *Lectures de Michel Henry*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2014, p. 243-245). En effet, Henry se dispense d'analyser la généalogie biblique du 'cœur' pascalien, au risque de se distancier de la pensée de Pascal, même lorsqu'il le cite. À cet égard, on peut penser aux travaux de Jean-François Lavigne, qui a montré que la notion de chair chez Paul ne coïncide pas avec celle décrite par le phénoménologue de la vie (cf. Jean-François LAVIGNE, « Chair, corps, esprit. Quelques remarques sur l'anthropologie paulinienne », *Noesis*, 12 [2007], p. 27-62).

lui de la trilogie, préférera la terminologie biblique qu'adopte Pascal, restant proche de celui-ci après avoir cessé de se référer à Spinoza. Pour Henry, le « cœur » traduit chez Pascal le concept foncier de la métaphysique occidentale d'âme. Et, comme nous constatons dans un article de 1969, le jeune Henry considérait qu'un tel concept n'avait du sens que « s'il se réfère, non pas seulement à une réalité, mais à la structure fondamentale de toute réalité possible⁶. »

Nous comprenons ainsi comment Pascal s'approche de la phénoménologie radicale dans deux de ses intuitions fondamentales. D'un côté, le cœur pascalien se traduit chez Henry par le concept, ou plus exactement le vécu phénoménologique de l'auto-affection. De l'autre côté, cette expérience subjective radicalement hétérogène par rapport à tout ce que la conscience intentionnelle peut représenter se manifeste par une passivité radicale qui révèle son insurmontable dépendance originelle à l'égard de la Vie absolue qu'est Dieu.

1. Pascal comme phénoménologue de l'auto-affection

En ce qui concerne la première intuition, il est intéressant de noter le fait que Pascal apparaisse chez Henry comme un des rares auteurs à ne pas avoir oublié l'immanence radicale de la vie. Une telle intériorité est, pour le Pascal henryen, primordiale dans l'ordre de l'apparaître et absolument hétérogène par rapport à toute conscience intentionnelle. Les références à Pascal montrent que celui-ci s'y trouve comme un auteur qui affirme l'hétérogénéité entre le « cœur » et la « raison » : il s'agit au fond des deux modes fondamentaux de l'apparaître. Affirmer dans la formulation volontairement paradoxale de Pascal que « le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point⁷ », se traduit chez Henry par le troisième genre de connaissance de Spinoza, où l'affectivité originelle de la subjectivité accède à la réalité de la vie elle-même, sans recours et indépendamment de l'exercice de la raison réflexive.

Nous savons que pour Michel Henry la tradition philosophique occidentale fut aveuglée par la *Logos* hellénique qui impose une seule modalité de l'apparaître des choses, à savoir celle de l'ek-stase. Ce mode de l'extériorité confina une seule manière de concevoir la manifestation comme l'apparaître des choses au-dehors de sa propre essence dans l'horizon intra-humain de la visibilité pour que la représentation rationnelle d'un sujet cognitif puisse les connaître en les objectivant. Dans cet horizon ek-statique, le sujet humain est réduit à une entité cognitive à laquelle les choses se manifestent. L'*ego* est conçu comme condition de possibilité d'un objet, d'une réalité qu'il n'est pas. Tout ce qui se manifeste est différent de sa propre subjectivité, de sa vie, de son ipséité. Tout ce qui apparaît devant lui se situe à une distance qui non seulement sépare le sujet spectateur de l'objet visé, mais établit également un abîme insurmontable entre l'essence de cet objet et sa manifestation en tant que telle. Il

6. Michel HENRY, « Le concept d'âme a-t-il un sens ? », dans *De la phénoménologie*, Paris, PUF (coll. « Phénoménologie de la vie », I), 2003, p. 38.

7. Blaise PASCAL, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954, 477 [8], p. 1221.

s'agit, pour Henry, de l'abîme kantien entre le phénomène et le noumène qui ne nous est jamais accessible.

Or, dans la généalogie proposée par Henry de la philosophie de la conscience, Pascal se trouve à côté de ses alliés, tels Eckhart, Kierkegaard, Descartes ou Spinoza, bien que celui-ci n'apparaisse de manière significative que dans les écrits de jeunesse. En effet, si le phénoménologue voyait en lui « un penseur d'exception », pour avoir introduit dans la philosophie occidentale, et en rupture avec la modernité kantienne, le juste concept de « l'immanence⁸ », Henry finit par se détourner de Spinoza à cause de son penchant trop rationaliste⁹. En revanche, quant à Pascal, Henry ne l'abandonnera jamais.

L'auteur des *Pensées* apparaît explicitement dès lors dans son *opus magnum*, *L'essence de la manifestation* de 1963. Comme nous le savons bien, il s'agit de sa dissertation doctorale, dans laquelle Henry lit le parcours historial de la philosophie occidentale comme l'établissement progressif du « monisme ontologique », c'est-à-dire la réduction de l'apparaître au mode particulier et second de l'ek-stase. Ce type de philosophie, qu'elle soit de la conscience (moderne) ou de l'être (Heidegger), ne conçoit qu'une seule manière pour la réalité de se manifester : l'Être doit sortir de son essence pour atteindre un horizon de visibilité où il pourrait être représenté ou expérimenté par un sujet cognitif doté uniquement d'une conscience intentionnelle. Alors que pour Kant l'être se réduit à la représentation¹⁰, le *Dasein* heideggérien se trouve toujours jeté dans le monde, où des êtres différents de lui l'affectent de l'extérieur. Il s'agit donc de cet horizon exclusif de l'ek-stase qui oublie la vie intérieure, c'est-à-dire l'immanence radicale qui définit positivement la subjectivité par son auto-affectation originelle¹¹.

La première mention de Pascal dans *L'Essence* apparaît dans la section III de cette thèse, lorsque Henry tente de déterminer phénoménologiquement « l'invisible », autrement dit « la structure interne de l'immanence » qui aurait été selon lui oubliée par la tradition qui nous a imposé le monisme ontologique. Dans le contexte du § 47, où l'auteur adresse une critique de la connaissance obtenue par la conscience intentionnelle « à l'intérieur du rationalisme » lui-même, Pascal est mentionné aux côtés de Descartes comme un philosophe de l'époque moderne qui a compris la nécessité d'une connaissance différente de celle des idées claires et distinctes, une connaissance qui consiste dans une épreuve intérieure, dans un sentiment, où le rationalisme s'accomplit en se renversant¹².

En regardant de près les thèses pascaliennes, Henry nous montre le rationalisme se retourner vers l'affectivité originaire qui l'instaure, en montrant que le sentiment intérieur peut être plus clair que la représentation intellectuelle, tout en restant source

8. Michel HENRY, « Eux en moi : une phénoménologie », dans *De la phénoménologie*, p. 207.

9. Cf. ID., *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005, p. 68.

10. Cf. ID., « Le concept d'âme a-t-il un sens ? », p. 11.

11. Cf. *ibid.*, p. 33-35.

12. Cf. ID., *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 2014, § 47, p. 516.

de droit pour une sorte de connaissance concernant la vie elle-même. Au fond, la conscience intentionnelle, c'est-à-dire la pensée pure engendrée au sein d'une raison d'idées claires et distinctes, est fondée par cette auto-affection originaire. Celle-ci constitue, de fait, la manifestation primordiale, le Commencement radical comme première évidence apodictique s'imposant comme source fondant toute modalité de l'apparaître. Dans ce contexte, Henry tient à mentionner Pascal dans une note de bas de page. En se référant explicitement aux *Pensées*, il ajoute : « Telle est selon nous la signification radicale de la critique de la raison instituée par Pascal, de l'opposition à celle-ci d'une nature à laquelle il est recouru comme à un fondement¹³. » Il est donc évident que Pascal décrit, selon Henry, une nature précédant dans l'ordre de l'apparaître la raison objectivante qui lui est absolument hétérogène.

Dans la partie conclusive de l'*Essence*, plus précisément au sein du § 70, la seconde mention de Pascal dans cet ouvrage va dans le même sens. Afin de décrire le premier phénomène auquel l'*ego* accède, à savoir son auto-affection pure lorsque la vie se manifeste à elle-même en pure intériorité, Henry se réfère à un célèbre passage du *Mémorial* :

Pour dire cette plénitude de l'esprit, cette plénitude qui est douceur et joie, les mots nous manquent. L'appellera-t-on « certitude », « évidence » ? Mais ces concepts, empruntés au monde et qui reposent sur lui, nous égarent. Ou bien faut-il, les dépouillant du contenu qu'ils reçoivent dans le développement de la pensée occidentale, que leur confère toute forme de pensée, les référer au contraire à ce à quoi ils se réfèrent, au rassemblement intérieur où l'être cohère avec soi et à la force de ce rassemblement, comme le fit Pascal quand, submergé par ce qui est tout, il le nomma : « certitude, *sentiment*¹⁴ ».

Selon Henry, dans son *Mémorial*, Pascal décrit, on pourrait dire *phénoménologiquement*, un vécu acosmique purement intérieur à son *ego*. Telle est l'interprétation de Henry. Et, en effet, le sujet qui rédigea le *Mémorial* semble s'approcher de l'acosmisme de l'auto-affection originaire, car il affirme : « oubli du monde et de tout hormis Dieu¹⁵ ». Dans cette annonce se trouve l'intuition fondamentale de la phénoménologie radicale de la vie : la duplicité de l'apparaître. D'abord, il y a l'auto-affection que la philosophie classique a oublié en se tournant exclusivement sur la phénoménalité de ek-stase intramondain. Ensuite, l'hétéro-affection propre de ce type ek-statique de phénoménalité. Tandis que l'auto-affection constitue la phénoménalité la plus originaire de la vie qui s'éprouve elle-même dans une ipséité concrète, la seconde concerne la phénoménalité des choses qui apparaissent dans le monde devant un sujet cognitif. Si la première est fondante, la seconde est fondée. De fait, pour que l'*ego* soit affecté par un être autre que soi, il faut qu'il puisse ressentir d'abord sa propre vie à l'intérieur de lui-même. Autrement dit, la conscience des choses au-dehors de moi a comme condition de possibilité la conscience de mon propre être, de ma subjectivité elle-même. Cette dernière consiste dans un *pathos*, une épreuve de la vie : il s'agit de ressentir la propre vie dans ses tonalités de joie et souffrance accé-

13. *Ibid.*, n. 3.

14. *Ibid.*, § 70, p. 860.

15. PASCAL, *Œuvres complètes*, p. 554.

dant à sa propre chair, à l'essence de l'*ego* lui-même. Telle est l'expérience que Pascal décrit selon Henry dans son *Mémorial*, car la teneur affective de la certitude qui se traduit par « sentiment » relève d'une évidence apodictique radicalement dissemblable de celle de la raison objectivante des idées claires et distinctes. Par ailleurs, non seulement cette évidence affective est hétérogène par rapport à la certitude obtenue par l'exercice spéculatif de la raison pure, mais cette dernière est dispensable pour la connaissance que Pascal conquiert de son intime union à Dieu.

2. Pascal comme phénoménologue du moi fini et dépendant

Sur la deuxième intuition concernant la dépendance du moi par rapport à la Vie absolue que Henry identifie avec le Dieu purement immanent, il n'est pas surprenant que cet aspect soit plus développé chez le second Henry, celui qui rédigea la trilogie christique où sa phénoménologie s'exprime en dialogue avec les écrits bibliques de Paul et Jean jusqu'à se présenter comme « une philosophie du christianisme ».

Cependant, nous pouvons déjà percevoir dans les écrits de sa jeunesse cette dépendance du moi à l'accusatif. La dernière mention de Pascal dans son mémoire de maîtrise, ainsi que celle qui surgit à la fin de sa thèse doctorale, vont aussi dans ce sens. En effet, si la référence aux « yeux du cœur » surgit dans le contexte de la description de la béatitude de l'*ego* qui consiste, chez Spinoza, dans « l'amour intellectuel de Dieu », c'est-à-dire dans « le sentiment de sa dépendance, du lien nécessaire qui l'unit à Dieu¹⁶ », la « certitude » du *Mémorial* apparaît lorsque Henry décrit l'auto-affection comme « impuissance originelle du sentiment à l'égard du soi¹⁷ ».

Il convient de remarquer que le nom de Pascal surgit, au sein de la conclusion de *L'Essence*, aux côtés de Kierkegaard comme un auteur qui a compris cette impossibilité de l'*ego* de fuir de lui-même et de maîtriser l'auto-donation affective de sa vie. Il s'agit de « la passivité ontologique originelle de l'être à l'égard de soi dans son unité immanente avec soi¹⁸ ». La « certitude, *sentiment* » de Pascal se rend à la rencontre de l'expérience de Kierkegaard de sentir son propre *moi* être « posé par un autre¹⁹ ». La description phénoménologique de cette passivité radicale montre un *ego* qui se reçoit lui-même dans l'auto-donation de la vie. Faisant intervenir des auteurs explicitement « religieux » tels que Kierkegaard et Pascal sur la scène de la conclusion de sa thèse, le premier Henry affirme déjà que « la connaissance de soi », autrement dit l'auto-affection, consiste pour l'*ego* à s'abandonner « à Dieu » hors monde²⁰.

Il est donc clair que le premier Henry décrit la vie intérieure comme étant le premier phénomène auquel nous avons accès et comme étant acosmique, dans le sens où elle se déroule en dehors du monde et indépendamment de la phénoménalité ekstatique de ce dernier. Et pour ce faire, Henry se tourne vers Pascal, parmi d'autres

16. HENRY, *Le bonheur de Spinoza*, p. 144.

17. ID., *L'essence de la manifestation*, § 70, p. 824.

18. *Ibid.*, § 70, p. 857.

19. *Ibid.*, § 70, p. 852.

20. Cf. *Ibid.*, § 70, p. 855.

auteurs religieux, qui opposent non seulement le monde à Dieu, mais plus précisément l'expérience d'être affecté par des choses extérieures à moi et l'auto-affection. Chez Pascal nous rencontrons déjà l'affirmation selon laquelle le vécu subjectif d'être projeté dans l'horizon ek-statique est postérieur au sentiment intérieur d'union, voire fusion avec le Dieu qui est plus à l'intérieur de moi que je ne suis de moi-même. Par ailleurs, l'*ego* accède à Dieu par le biais de ce premier mode d'apparaître. En effet, l'auteur des *Pensées* affirme clairement que « c'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison²¹. » Il ne faut pas oublier à ce propos que Henry cite une certitude dans laquelle Pascal établit cette hétérogénéité propre à la phénoménologie radicale entre la sphère de la conscience intentionnelle, qui représente les choses qui se manifestent à moi à partir d'une raison objectivante, et le sentiment de rencontrer le vrai Dieu. Dans les termes de Pascal lui-même :

Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob,
non des philosophes et des savants.
Certitude. Certitude. Sentiment, Joie, Paix.
Dieu de Jésus-Christ.
Deum meum et Deum vestrum.
Ton Dieu sera mon Dieu.
Oubli du monde et de tout hormis Dieu²².

II. PASCAL DANS LA TRILOGIE

Comme j'ai déjà eu l'occasion de le montrer, le second Henry déploie, en continuité avec l'*Essence*, sa phénoménologie jusqu'à la thématization de l'accès au Dieu immanent à partir d'une philosophie expressément chrétienne, puisque c'est dans les écrits de Paul et de Jean qu'il trouve un appareil conceptuel indépendant de la métaphysique classique riviée aux notions helléniques qui tendent à absolutiser le mode ek-statique des choses qui se manifestent dans le monde²³. Au lieu d'« être », le second Henry tend à employer de plus en plus le terme « vie ». Il en va de même pour le terme « chair » qui tend à remplacer celui d'« âme », ainsi comme le terme « péché » apparaît pour désigner l'illusion de l'*ego* qui vit exclusivement tourné vers le monde cherchant à maîtriser les choses qui se montrent à partir d'une phénoménalité ek-statique.

Or, cette opposition que Pascal établit dans le passage cité par Henry dans l'*Essence* entre le Dieu biblique et le dieu pensé par les philosophes avec leur conscience intentionnelle est au cœur de ce projet henryen de *déshelléniser* non seulement le christianisme, mais aussi la philosophie, en la libérant de la façon dont se manifeste le *Logos* grec.

La trilogie christique avec laquelle se termine le développement de la phénoménologie henryenne constitue cette révolution philosophique poussée à sa limite. Et

21. PASCAL, *Œuvres complètes*, p. 1222.

22. *Ibid.*, p. 554.

23. Cf. Andreas GONÇALVES LIND, *Dieu à l'épreuve. Lecture henryenne de la preuve anselmienne et ses répercussions phénoménologiques*, Paris, Parole et Silence, 2023, p. 253-254.

contrairement à ce qu'affirme Thierry Berlanda, le nom de Pascal n'est pas absent dans les deux derniers livres de cette trilogie. Bien qu'il s'agisse de mentions très brèves, elles semblent néanmoins significatives, dans la mesure où elles touchent au cœur de « la philosophie du christianisme » que Henry y développe.

1. La voie apologétique de Pascal

En commençant par la dernière, je me réfère à l'affirmation selon laquelle « il est possible de concevoir une sorte d'apologétique du christianisme à la manière de Pascal », dès lors qu'on établit une « correspondance paradoxale [...] entre la parole du Christ et notre expérience²⁴. » Surtout dans les paraboles, le Christ henryen parle avec des paroles humaines de réalités qui se manifestent dans l'ek-stase intramondaine, mais de manière que ses interlocuteurs laissent résonner ces mots dans leur cœur, en transférant le sens du monde extérieur à une réalité spirituelle qui caractérise ce qu'est l'homme à l'intérieur de sa chair. La graine semée (Mc 4,26-27) ne décrit pas un phénomène agricole, mais plutôt l'effet de la parole christique dans le cœur humain. C'est ce retour à l'intériorité du cœur qui se manifeste dans le discours radical des Béatitudes, lorsque Jésus décrit un bonheur qui se manifeste dans la vie immanente de ceux qui ne possèdent rien dans le monde extérieur et visible à nos yeux²⁵.

Aussi bien l'apologétique pascalienne que la phénoménologie radicale cherchent à nous tourner vers l'intériorité du cœur, là où se réalise l'épreuve de la vie, là où se manifeste Dieu. Il est à noter que, pour Henry, ce qui caractérise l'*ego*, c'est l'épreuve de sa propre vie qui se manifeste en lui. Et Dieu est clairement défini par cette Vie immanente dont nous faisons sans cesse l'expérience et dans laquelle nous sommes passivement engendrés. Henry l'exprime clairement :

Le moi vivant est en effet une sorte d'auto-mouvement, d'auto-transformation, comme une boule qui roule et qui ne se sépare jamais d'elle-même. Or, cette condition de vivant, nous ne l'avons que dans la vie, dans une vie qui est à la fois la nôtre et pas la nôtre. Nous sommes des vivants de par une vie qui vient en nous, qui devient la nôtre mais dans la venue de laquelle nous ne sommes pour rien. C'est donc là une situation métaphysique tout à fait radicale et, à mon avis, seul le Christianisme a exploré cette situation avec la thèse extraordinaire selon laquelle l'homme est fils de Dieu. Dieu est Vie. Cela signifie que l'homme est un vivant généré dans la vie, dans la seule et unique vie qui est la Vie absolue, Dieu. L'homme est donc un vivant dans la vie, de telle sorte que sa vie est à la fois lui-même et plus que lui²⁶.

C'est pourquoi Dieu ne peut être prouvé théoriquement, mais doit être plutôt expérimenté dans la pratique de notre vie. En effet, alors que Pascal assure l'incapacité de la raison naturelle à choisir si Dieu existe ou non²⁷, Henry critique avec véhémence la théologie naturelle où se sont produites des preuves de l'existence néces-

24. Michel HENRY, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002, p. 72.

25. Cf. *ibid.*, p. 116-117.

26. ID., « Art et phénoménologie de la vie », dans *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Paris, Beauchesne, 2004, p. 208-209.

27. Cf. PASCAL, *Œuvres complètes*, p. 1213.

saire de l'*ens divinum* dans l'horizon d'objectivation purement rationnelle²⁸. Et si Pascal nous demande de parier sur l'existence de Dieu, c'est pour nous conduire à une expérience que le cœur ressent : une expérience de Dieu en nous et de nous en Dieu que la raison pure ne peut ni atteindre ni comprendre.

C'est dans ce contexte que Henry se réfère explicitement à la voie « apologétique » de Pascal, parce que sa phénoménologie est performative dans le même sens que le pari pascalien. Autrement dit, aussi bien Pascal que Henry décrivent une expérience qui ne correspond pas encore à un vécu désormais réalisé : ils invitent plutôt leurs lecteurs à faire l'expérience de cette épreuve charnelle de la vie au fur et à mesure qu'ils accueillent la thématization qui fut établie phénoménologiquement à l'avance. « La philosophie du christianisme » développée par le dernier Henry est aussi performative que l'apologétique pascalienne. Il s'agit dans les deux cas de stimuler en nous le sentiment d'être en vie. Aussi bien Pascal que Henry décrivent une passivité radicale dans laquelle nous accueillons ce don primordial d'être liés au Dieu qui nous engendre sans cesse. Plus que de décrire un phénomène brut qui a déjà eu lieu, il s'agit plutôt de thématizer ce qui se passe lorsque l'*ego* quitte le monde et sa phénoménalité pour entrer en son cœur.

De cette manière, nous rencontrons chez Henry une interprétation différente de celle que Heidegger donne de Pascal. Revisitons alors la citation de l'ouvrage pascalien, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, dans *Être et temps* :

On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité : car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, *c'est*, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire *c'est*, et ainsi employer le mot défini dans sa définition²⁹.

Chez Heidegger, ce passage montre un Pascal opposé à Descartes et au développement de la philosophie occidentale dans son oubli de l'Être. Pascal apparaît au sein de l'ontologie phénoménologique comme un auteur qui aurait compris l'importance et la préséance de la question de l'être en général : lorsque l'*ego* cartésien affirme *cogito ergo sum*, il emploie le verbe être sans éclairer la question de l'être en général ; et il le fait en commençant par une modalité de l'être, celle du *cogito*, afin de déterminer toutes les autres. Selon Heidegger, cela implique la primordialité insurmontable de l'être en général. Et Pascal l'a bien compris en se détournant de Descartes.

Néanmoins, pour Henry, Pascal se trouve aux côtés de Descartes dans le sens d'avoir compris l'origine, le Commencement radical comme l'affectivité propre de l'*ego*. C'est précisément l'auto-affection de celui-ci qui constitue une condition de possibilité de toutes les sortes de phénoménalité. Ainsi, le passage cité par Heidegger serait lu par Henry comme l'affirmation de l'impossibilité de définir la vie immanente dans l'horizon ek-statique de l'être. C'est la raison pour laquelle le Pascal heideggérien se situerait, selon l'auteur de l'*Essence*, du côté du monisme ontologique

28. Cf. Michel HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, p. 194-195.

29. PASCAL, *Œuvres complètes*, p. 580. Cité dans Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, trad. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, § 1, p. 27.

qui a oublié la vie immanente. Mais, lu par Henry, Pascal n'affirme pas la précédence de l'être en général comme fondement du *cogito* et de son apparaître. Dans le passage cité plus haut, le Pascal henryen repère seulement que n'importe quelle définition de l'être dans le cadre du langage requiert déjà l'emploi d'une notion d'être : « pour définir l'être, il faudrait dire *c'est* ». De cette manière, l'auteur des *Pensées* nous dit seulement « qu'il y a des mots incapables d'être définis³⁰. »

De cette façon, il nous semble possible de suivre l'interprétation de Henry, plutôt que celle proposée par Heidegger, et voir chez Pascal un précurseur de la phénoménologie radicale de la vie. Certes, il est impossible ou difficile de définir certains mots, surtout lorsque ceux-ci renvoient à des expériences subjectives irréductibles au processus d'objectivation que la raison universelle opère en se les représentant de façon purement intellectuelle. Cela ne signifie pas pour autant, selon Henry, que l'Être en général se cache à jamais dans les phénomènes, c'est-à-dire dans l'abîme (*Abgrund*) fondant le *Dasein* comme un être indissociable de son rapport au monde.

Ainsi, il ne s'agit pas non plus d'affirmer un impensé, « das Un-Gedachte » à l'origine de toute expérience que le *Dasein* peut avoir comme être toujours jeté dans le monde. Contrairement à l'herméneutique de Heidegger, le Pascal henryen n'affirme pas l'existence d'un être indéterminé, qui pourrait être pleinement thématiqué par nos concepts, qui nous précède. Il établit plutôt les limites d'une telle thématisation rationnelle, enfermée dans l'horizon du *Logos* grec, en laissant apparaître une autre réalité, celle de la vie immanente, du cœur intérieur, dont la nature est radicalement hétérogène par rapport aux êtres du monde que nous pouvons objectiver. Cette hétérogénéité entre la vie immanente et l'être ek-statique des phénomènes intramondains n'implique pas que l'épreuve de la vie soit à jamais athématisée. C'est la raison pour laquelle, au lieu d'être *impensé*, *ineffable*, *indicible*, *inconcevable*, le Dieu henryen peut être phénoménologiquement décrit comme la Vie absolue et son processus d'engendrement. Et la voie « apologétique » de Pascal à laquelle Henry se réfère à la fin de sa trilogie correspond à la thématisation de l'épreuve de la vie comme une expérience de Dieu :

Si Dieu est Vie, alors [...] l'homme — ce vivant dans la vie que nous sommes chacun — est « un homme qui connaît Dieu » (*ein Gott wissender Mensch*). Cette affirmation singulière est d'ailleurs formulée à plusieurs reprises par le Christ dans la suite de l'Évangile de Jean : « Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ignore la volonté de son maître ; maintenant je vous appelle mes amis, car tout ce que j'ai appris de mon Père je vous l'ai fait connaître » (15,15). L'affirmation de la connaissance de Dieu par l'homme est plus forte encore, rendue à son immanence radicale, dans tous les textes où le Christ prophétise l'unité de tous ceux qui seront en lui, un avec lui, comme lui-même est un avec le Père³¹.

Le pari de Pascal consiste à faire l'expérience de cette connaissance affective, purement intérieure, comme l'est le cœur, de Dieu. Le pari implique de quitter le domaine de la raison objectivante des *preuves* rationnelles, incapables de décider, au bé-

30. PASCAL, *Œuvres complètes*, p. 580.

31. HENRY, *Paroles du Christ*, p. 104-105.

néfice d'une *épreuve* de la vie où Dieu peut se manifester et, par conséquent, être thématiqué en tant que Vie immanente et acosmique en majuscule. Alors que Henry réfute toute *preuve* de l'existence de Dieu au bénéfice de la description phénoménologique de l'*épreuve* de Dieu comme Vie, Pascal chemine de la raison incapable d'accéder à Dieu vers le cœur où il se trouve dans une intériorité radicale de teneur affective. Telle est la « sorte d'apologétique du christianisme à la manière de Pascal » à laquelle s'identifie la philosophie du christianisme du dernier Henry.

2. L'anthropologie pascalienne au sein de la phénoménologie radicale de la vie

Passer de la raison au cœur, même dans le cas du pari pascalien n'est pas d'abord encadré par la question de l'affirmation de Dieu : il s'agit plutôt de décrire la nature humaine au-delà de l'horizon du *Logos* grec. Plus qu'une question théologique concernant Dieu et son essence, il s'agit avant tout d'une interrogation anthropologique. Qu'est-ce que la personne humaine ? Au lieu de la définir comme un sujet doté du *Logos* grec, que ce soit compris comme raison ou comme discours à parler, Henry considère qu'il s'agit d'une *ipséité vivante* dotée d'une *chair* au contenu affectif. Au lieu de définir le sujet cognitif par sa capacité à objectiver l'essence des choses qui se manifestent de l'extérieur, Henry décrit positivement la subjectivité par ce qu'elle est réellement, en se focalisant sur les tonalités affectives de joie et de souffrance qui caractérisent sa propre nature charnelle et affective. Pour Henry, l'*humanitas* réside essentiellement dans le cœur mentionné au sein des textes fondamentaux du christianisme, comme Pascal l'a bien saisi.

Il ne faut pas oublier, à cet égard, que la phénoménologie est, pour Henry, intrinsèquement liée à la question anthropologique fondamentale : quelle est la nature de l'être humain, du *moi*, auquel apparaissent les choses ? Comme le souligne le phénoménologue de la vie, l'originalité de Descartes (qui, selon lui, est un père de la phénoménologie) réside dans sa « définition abrupte de l'*humanitas* de l'homme par la phénoménalité, plus précisément comme phénoménalisation de la phénoménalité pure³². » Cela signifie que la nature charnelle du *cogito* constitue la matière dans laquelle apparaissent toutes choses. Ainsi, toutes les questions, y compris celles de nature religieuse, renvoient à la question anthropologique fondamentale : qui est l'être humain faisant l'expérience de tout ?

De cette manière, quand surgit la question de Dieu à la fin du développement de la phénoménologie radicale de la vie, c'est à partir d'une thématique de teneur anthropologique : celle de « l'archéologie de la chair », entièrement thématisée avec la description de l'accès à Dieu³³. Dans cette description archéologique, l'*ego* se découvre non seulement comme un vivant dont la nature est charnelle, mais qui réalise que sa vie lui est donnée dans une passivité radicale. De cette manière, l'*humanitas* — terme latin employé par Henry — se définit non seulement par la nature affective

32. ID., « Signification du concept d'inconscient pour la connaissance de l'homme », dans *Auto-donation*, p. 87.

33. Cf. GONÇALVES LIND, *Dieu à l'épreuve*, p. 97.

de la chair ou du cœur, mais aussi par la *filiation* qui caractérise sa condition. C'est ce concept emprunté à la tradition chrétienne qui rend possible d'amener Dieu au discours philosophique en stricte connexion aux questions anthropologiques. En phénoménologie, Henry décrit l'accès de Dieu comme l'épreuve d'un moi qui fait l'expérience d'*être posé par un autre* dans la vie. Dieu ne nous est nullement imposé comme un concept ontothéologique venant de l'extérieur, tout comme la voie pascalienne cherche à faire dans son célèbre *pari*.

Dans ce contexte, la phénoménologie de la vie se déploie chez le second Henry en décrivant le processus d'auto-engendrement du moi que je suis. C'est par là qu'une telle phénoménologie aboutira à son propre achèvement. Et pour ce faire Henry doit préciser une distinction entre deux genres d'auto-affection : l'auto-affection au sens « faible » et l'auto-affection au sens « fort ». Cette distinction apparaît pour la première fois dans une conférence de 1992³⁴, même si le phénoménologue n'emploie pas explicitement les prédicats « faible » et « fort », comme il le fera plus tard dans le premier volume de sa trilogie³⁵.

Henry cherche à ce moment à pousser « la phénoménologie à sa limite », afin « de comprendre à sa lumière la relation de l'homme à Dieu³⁶ ». C'est dans ce contexte qu'il thématise de plus en plus l'épreuve de la vie. Qu'est qu'il s'y passe ? Dans l'intériorité de ma chair, de mon cœur, je comprends que l'affectivité qui caractérise ma propre vie réalise pleinement le premier principe de la phénoménologie, *autant d'apparaître, autant d'être*, dans la mesure où il n'y a pas de distance, de séparation, de différence entre la joie ou la douleur que je ressens et cette joie ou cette douleur en elles-mêmes. La joie qui se manifeste dans ma chair intérieure est exactement la manifestation de cette joie en moi. Telle est le concept phénoménologique de l'auto-affection, dans son absoluité, que Henry a exploré dès l'*Essence*.

À partir des années 1990, lorsque Henry s'approprie les écritures chrétiennes, nous allons trouver dans ses textes une distinction conceptuelle à l'intérieur de l'expérience que l'auto-affection constitue. Le premier phénomène auquel j'accède consiste dans mon auto-affection : j'éprouve toutes les tonalités affectives de ma chair et cela montre que je suis avant tout un vivant et tout ce que je peux faire, y compris l'exercice de la raison objectivante, se fonde sur cette nature charnelle de mon propre soi. Cependant, mon épreuve de la vie relève d'une insurmontable passivité. Dans la mesure où ma vie n'a pas été engendrée par moi-même, à partir de mes forces et de ma volonté, cette passivité radicale manifeste un mode *faible* d'auto-affection. Néanmoins il faudra qu'il y ait un vivant qui engendre le processus d'engendrement de la vie de son intérieur à partir de ses propres forces. Si je ne suis pas ce « Premier Vivant », car j'apparais comme un « moi à l'accusatif » qui reçoit sa vie, je me sens néanmoins relié à Dieu en tant que première ipséité à laquelle s'applique le concept *fort* d'auto-affection. Ce n'est que chez ce Dieu conçu en tant que Vie absolue que

34. Cf. Michel HENRY, « Parole et religion : la Parole de Dieu », dans *Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF (coll. « Phénoménologie de la vie », IV), 2004, p. 192.

35. Cf. ID., *C'est moi la vérité*, p. 133-137.

36. ID., « Parole et religion : la Parole de Dieu », p. 185-186.

nous pouvons décrire un auto-engendrement, une auto-donation de la vie elle-même, en terminant ainsi la thématization de la description phénoménologique de la vie immanente que j'éprouve.

La question que Henry se pose à ce stade de sa philosophie du christianisme concerne un thème très pascalien, celui du « péché » qui consiste pour le phénoménologue dans l'oubli radical de cette condition filiale de dépendance vis-à-vis de Dieu. À ce propos, Henry recourt à la question rhétorique posée par Paul aux Corinthiens :

Comment les fils ont-ils oublié qu'ils sont des fils ? Avant de déterminer l'éthique, cette interrogation concerne la réalité de notre condition de vivant. C'est ce que dit encore Paul : « Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ? Et si tu l'as reçu pourquoi en tirer gloire comme si tu ne l'avais pas reçu » ? (1 Corinthiens 4, 7)³⁷.

Pour Michel Henry, l'oubli de la condition filiale est lié au péché propre à un cœur qui a la disposition d'être à l'origine de la réalité. C'est le sujet autonome vers lequel toute la philosophie, surtout la philosophie moderne, s'est orientée : un sujet capable de connaître, de prédire, de reproduire et de transformer tous les phénomènes. Au lieu de s'assumer comme un moi à l'accusatif, l'homme moderne est devenu une sorte de Prométhée qui, rompant le lien qui l'unifiait à Dieu, vit comme s'il était un *ego* créateur de la nature à partir de sa connaissance et de sa volonté. Il est intéressant de noter comme Henry exprime cette subversion de la condition humaine dans les termes pascaliens du « cœur » et du « mal » :

L'illusion qui fait de l'*ego* le fondement de lui-même ne fausse pas seulement la manière dont l'homme se représente à lui-même, et par suite son rapport au monde et aux choses. Elle subvertit de fond en comble le lieu où nous sommes donnés à nous-mêmes dans la Vie absolue et qui est notre « cœur ». Se dissimulant cette relation intérieure à la vie divine en laquelle il est engendré, en laquelle il demeure aussi longtemps qu'il vit, le cœur devient aveugle au sujet de lui-même. Sourd à la parole de la Vie qui ne cesse de lui parler d'elle en même temps qu'elle lui parle de sa propre vie de tous les jours, sa vie finie. Insensible aux pulsions d'amour qu'elle lui communique. Endurci, rejeté en lui-même, enfermé dans cet *ego* monadique qui se prend désormais pour l'unique réalité, se plaçant au centre de tout ce qui lui advient — toute expérience possible n'étant plus que la sienne, celle d'un *ego* fini. Ce cœur aveugle à la Vérité, sourd à la parole de la Vie, plein de dureté, exclusivement préoccupé de lui-même, se prenant comme point de départ et fin de ses expériences et de ses actions, c'est de lui que sort le mal³⁸.

La seule possibilité d'oublier notre condition de dépendance à une Vie qui nous précède, c'est-à-dire la passivité radicale qui caractérise notre propre chair, est de quitter l'intériorité de notre cœur, où nous pouvons trouver Dieu dans le lien qui nous unit inlassablement à lui. Ce faisant, l'*ego* que nous sommes se concentre sur la seule sorte de phénoménalité qui nourrit son sentiment, sa disposition de contrôler l'ensemble de la réalité. Il s'agit, certes, de la phénoménalité ek-statique qui permet à l'*ego* d'objectiver, nous pouvons dire *dominer*, les choses par le biais de la connaissance rationnelle et de la production technologique qui en découle.

37. ID., *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, § 34, p. 255.

38. ID., *Paroles du Christ*, p. 122.

Le « péché » en tant que domination de la réalité par la raison capable de tout objectiver se traduit de diverses manières. Qu'il s'agisse de la pornographie où l'intimité amoureuse est réduite aux corps visibles et purement extérieurs, qu'il s'agisse de l'exploitation d'une personne en réduisant la valeur de son travail au coût qu'implique le salaire correspondant, ou qu'il s'agisse de la transformation de la nature sur la base des connaissances et des ambitions humaines, c'est toujours le même « saut dans le péché³⁹ » : l'*ego* oublie l'intériorité de son auto-affection charnelle en se concentrant de façon exclusive sur l'objectivation ek-statique des réalités qui lui sont extérieures.

Comme l'apologétique de Pascal, la phénoménologie performative de Henry cherche à conduire ces ipsités de la maîtrise des phénomènes concernant l'extériorité du monde vers l'intériorité de teneur affective d'elles-mêmes. Nous comprenons alors la raison pour laquelle le dernier Henry accorde une importante capitale à l'éthique, plus précisément à « l'éthique chrétienne⁴⁰ ». Car après « le saut dans le péché », l'*ego* doit s'oublier lui-même, par la pratique des « œuvres de miséricorde », afin d'abandonner « l'égoïsme⁴¹ » et revenir ainsi au cœur où il fait l'expérience de la dépendance à l'égard d'un Dieu qui lui donne la vie en plénitude.

Dans ce contexte, nous trouvons la critique de « la raison galiléenne », à partir de laquelle l'*ego* domine le monde dans sa pure extériorité. Cette rationalité d'une technique purement instrumentale est critiquée par Henry d'un point de vue anthropologique. Et c'est précisément ici que nous trouvons une autre référence explicite à l'œuvre de Pascal, plus précisément dans la section II d'*Incarnation*, lorsque le phénoménologue développe sa « phénoménologie de la chair » :

Dans l'univers de la nouvelle science, *aucun son n'est possible* : il n'y en a jamais eu et il n'y en aura jamais. Prescrite par la réduction phénoménologique, cette absence de tout bruit concevable est une condition structurelle de cet « univers », elle appartient à sa définition, à son statut. C'est pourquoi on peut dire de ce silence qu'il est éternel.

Pascal lui adjoint l'effroi qu'il procure. À juste titre. Ce silence « éternel » est effrayant non par l'effet de la sensibilité tourmentée de l'auteur des *Pensées*, mais parce qu'il est inhumain. Simple nom en fin de compte pour désigner ce qui n'a plus aucun nom en aucune langue, ce qui, dépouillé de toute qualité humaine, de toute amabilité, de toute affinité avec nous, comme et plus qu'un squelette l'est de sa chair, n'est plus là pour personne. C'est l'inhumain qui est effrayant⁴².

Henry se réfère ici à une *Pensée*, à savoir celle où Pascal affirme : « le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie⁴³ ». La réduction galiléenne de la connais-

39. Bien que dans *Incarnation*, Henry ne se réfère qu'à Kierkegaard lorsqu'il utilise le terme de « péché » (cf. ID., *Incarnation*, § 39, p. 284-292), la vérité est que, d'après les *Notes* qui se trouvent dans les *Fonds Michel Henry*, nous pouvons vérifier combien le phénoménologue radical a toujours situé Pascal dans cet horizon philosophique kierkegaardien (cf. Ms A 4015/4016 ; transcrit dans ID., « Notes sur Kierkegaard. Variations sur l'existence », dans *Revue Internationale Michel Henry*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 10 [2019-2020], p. 86-87).

40. Cf. ID., *C'est moi la vérité*, p. 216.

41. ID., *Paroles du Christ*, p. 123.

42. ID., *Incarnation*, § 17, p. 147-148.

43. PASCAL, *Œuvres complètes*, p. 1113. Cité dans HENRY, *Incarnation*, § 17, p. 147.

sance de l'univers à la géométrie qu'en extrait la représentation de la conscience intentionnelle évacue la dimension affective de la réalité humaine. Pire encore, à partir du primat de cette approche galiléenne, la vie elle-même sera analysée dans l'horizon ek-statique de la rationalité objectivante. Par conséquent, l'être humain est dénaturé dans la mesure où il oublie radicalement sa nature charnelle et filiale. Et cela effraie tant Pascal que Henry.

Nous savons que Heidegger a également critiqué la réduction de la technique à une causalité efficiente qui aboutit à l'instrumentaliser entre les mains d'un sujet qui se croit maître de toute la réalité. Et que le résultat de la bombe atomique est mortifère surtout en ce sens qu'il dénature l'être humain incapable de l'émerveillement poétique de l'être qui se donne plutôt que le néant⁴⁴. Cependant, pour Henry, la philosophie de l'être reste dans l'horizon ek-statique d'une donation en pure extériorité : toute manifestation n'est accessible que dans l'horizon intramondain.

Nous remarquons à ce propos deux herméneutiques différentes de Pascal. L'auteur des *Pensées* a émis une critique du concept, ou plus précisément de l'expérience du « divertissement⁴⁵ » qui, selon Heidegger, peut être interprétée comme une description phénoménologique de la propension du *Dasein* à éviter de se confronter à soi-même et, plus particulièrement, à la finitude de la vie. Il s'agit du « bavardage », du « on dit » propre à une existence inauthentique et impersonnelle où le *Dasein* cherche à rejeter la confrontation avec sa propre mortalité⁴⁶.

Pour Henry, cependant, la description que Pascal tisse de la personne humaine échappant de la misère de sa condition n'implique pas seulement la fuite devant la mort, c'est-à-dire l'incapacité pour l'*être-vers-la-mort*, comme existentiel du *Dasein*, à se manifester dans toute son authenticité. La distraction du divertissement pose le même problème que l'absolutisation de la raison galiléenne, qui est d'ailleurs une forme de distraction. Le problème ne consiste pas à oublier l'Être qui se donne dans l'ek-stase, mais à sortir de soi, de sa conscience affective non intentionnelle qui, dans la terminologie de Pascal, se traduit par le « cœur ». Dans une interview accordée à Bogdan Mihai Mandache en 1992, alors qu'il s'apprêtait à entamer sa trilogie chrétienne, Henry a clairement dit que :

Cela rejoint même un thème pascalien. De fait, cette particularité de la curiosité, moteur de notre univers médiatique et aujourd'hui poussée jusqu'à la caricature, a toujours existé. Il faut donc approfondir l'analyse de cette curiosité qui est curieuse de quelque chose qu'elle abandonne tout aussitôt, et reconnaître que cette curiosité n'est en somme qu'une fuite de soi⁴⁷.

À ce propos, il convient de remarquer ce que Michel Henry affirme dans les notes publiées en 2020 par le Fonds Michel Henry :

44. Cf. Martin HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 240.

45. Cf. PASCAL, *Œuvres complètes*, p. 1137-1138.

46. Cf. HEIDEGGER, *Être et temps*, § 25, p. 156-159.

47. HENRY, *Entretiens*, p. 99.

Cette illusion, car en fait en tant que soi la conscience n'est que l'intentionnalité (de se concevoir tel), doit être dénoncée, et en tout cas son échec est évident. Mais cet échec ne montre pas l'échec absolu, mais seulement celui de l'homme qui vise à se [constituer] soi dans le transcendant, à l'horizon. Et c'est l'échec réel d'un défaut de la subjectivité — cf. Kierkegaard : *Traité du désespoir* — cf. Pascal sa dénonciation du divertissement. Et c'est ce qui fait l'immense fossé qu'il y a entre Pascal et Heidegger : c'est que Heidegger conçoit sa réfutation du divertissement en élevant précisément à l'absolu un type de structure inaliénable de la réalité humaine, le mode d'être projet qui caractérise précisément le divertissement et qui doit recevoir, en réalité, une psychanalyse de type kierkegaardien⁴⁸.

Henry interprète le divertissement de Pascal à travers le prisme de l'angoisse kierkegaardienne, mais avec une perspective différente de celle de Heidegger. Pour Henry, tant Kierkegaard que Pascal nous conduisent vers une sphère intérieure acosmique d'un moi qui s'éprouve lui-même dans sa chair avant d'être projeté dans le monde.

Alors que, pour Heidegger, nous sommes des *êtres-au-monde* voués à la mort, engagés dans une multitude de projets qui ne parviennent jamais à épuiser ni à déterminer complètement notre existence, Henry décrit notre vie dans sa condition filiale avec Dieu. Dans la mesure où nous pouvons faire l'épreuve acosmique de ce lien interne à la Vie, à l'intérieur de notre cœur hors monde, nous n'apparaissions pas comme des *êtres-vers-la-mort*, mais plutôt comme des *ipséités-à-partir-de-la-Vie-absolue*. Telle est l'anthropologie que Henry décrypte dans les écrits de Pascal.

Aussi bien pour Pascal que pour Henry la question de Dieu ne peut être abordée que dans un cadre anthropologique strict. La philosophie ne peut rien dire sur l'essence de Dieu sans avoir en compte le lien de celui-ci à la personne humaine concrète et à ses vécus subjectifs. Si l'on tente de séparer Dieu des expériences humaines, on risque d'ouvrir la voie à un athéisme phénoménologique identifié à un théisme rationaliste. Telle est la voie de la métaphysique classique. En effet, sa théologie naturelle affirme l'existence de Dieu en le concevant comme un Être absolu situé au-delà de tout ce que l'on peut penser ou expérimenter. *Deus causa sui*, ou la cause de tout ce qui existe, l'Être parfait absolument nécessaire nous apparaît comme étant ineffable et inconcevable. Autrement dit, le Dieu de la théologie naturelle se réduit souvent à un Être purement extra-phénoménique. De cette manière, la philosophie enfermée dans le monisme ontologique a séparé Dieu de la personne humaine et de la concrétude de sa vie.

CONCLUSION

L'anthropologie pascalienne et henryenne contient le plus grand paradoxe de tout ce que le christianisme nous laisse. D'une part, la religion chrétienne nous enseigne que nous sommes l'image de Dieu, semblables à sa nature et à sa manière d'être. Mais d'autre part, elle insiste sur le fait que nous devons être conscients de notre misère, puisque nous ne sommes que poussière et que nous sommes condamnés à nous

48. Ms A 4462/4463 ; transcrit dans ID., « Notes sur Kierkegaard. Variations sur l'existence », p. 104.

voir réduits à une poussière propre à d'être fragiles qui se laissent détruire. Le paradoxe s'accroît lorsque le christianisme affirme que plus nous sommes conscients de cette condition misérable de simple poussière, plus nous ressemblerons à Dieu. La misère et la grandeur de l'être humain sont donc indissociables.

Ce paradoxe ne peut être intelligible que dans un vécu qui expérimente la plénitude de son *pathos* intérieur, l'ivresse de ses élans affectifs dans le lien avec Dieu. L'absurdité éprouvée par un Sisyphe n'est possible que chez l'homme condamné par des dieux qui lui sont extérieurs. Pourtant, Dieu comme Vie absolue nous est absolument intérieur. Tandis que Sisyphe se retrouve seul dans un monde froid, Pascal a la « certitude, *sentiment* » de Dieu dans son cœur. Si Sisyphe veut donner un sens au monde extérieur et à la vie qui se déploie en celui-ci, Pascal accueille le don qui lui est accordé dans une passivité radicale. La « certitude, *sentiment* » que Pascal ressent en lui-même ne se confond pas avec le désespoir d'un Sisyphe. Mais c'est précisément ce désespoir où se révèle l'échec de la chimère inévitable d'une vie qui se déploie sur l'ek-stase d'être-exclusivement-au-monde. Malgré tout, cette expérience du désespoir pourra toujours offrir l'occasion pour l'*ego* de revenir à sa chair immanente, afin de faire l'expérience de la passivité qui le caractérise et dans laquelle il reçoit la vie en plénitude.

Nous avons exploré ici toutes les références que fait Henry à Pascal dans ses œuvres publiées ainsi que dans quelques notes inédites de son vivant. En examinant tant ses premiers écrits que sa trilogie christique, où Henry pousse sa phénoménologie à ses limites extrêmes, nous avons montré à quel point Pascal apparaît comme l'un de ses alliés. Malgré des références à Pascal qui pourraient sembler superficielles et dénuées de profondeur analytique, l'auteur des *Pensées* vient toujours appuyer les deux intuitions fondamentales de la phénoménologie radicale de la vie : (1) l'auto-affection du cœur précède toute hétéro-affection où opère la raison objectivante ; (2) la personne humaine se réalise dans une expérience intérieure où le cœur vit le lien avec Dieu qui lui donne sa vie en plénitude. Croire en Dieu c'est faire cette expérience. C'est la raison pour laquelle l'apologétique pascalienne se traduit chez Michel Henry dans la description phénoménologique de ce lien immanent à Dieu compris comme Vie absolue.

Il est indubitable que le nom de Pascal ne figure pas aussi fréquemment que celui d'autres penseurs, tels que Eckhart, Kierkegaard ou Marx, que Henry inclut dans son œuvre comme ses alliés. Cette différence peut s'expliquer, peut-être, par le fait que Michel Henry ne considère pas Pascal principalement comme un philosophe, mais plutôt comme un écrivain appartenant à la littérature, comme Shakespeare, Dante, Goethe ou Dostoïevski. En effet, c'est aux côtés de ces derniers que le nom de Pascal apparaît dans *La barbarie*, lorsque Henry dénonce la dégradation de l'université causée par la réduction du savoir à la raison galiléenne⁴⁹.

49. Cf. ID., *La barbarie*, Paris, Grasset, 1987, p. 227.

◆ note critique

RUYER AND HIS ELEMENTS TOWARDS A METAPHYSICS OF INFORMATION'S ORIGINATION*

Philippe Gagnon

ETHICS Laboratory (EA 7446)
Lille Catholic University

Readers interested by a philosophy of information must be grateful to these four translators, and to the publisher Rowman & Littlefield, for making available to an English-speaking audience this provocative, and in many ways prescient book by French philosopher Raymond Ruyer, originally published in 1954, in the years when cybernetics as a philosophical programme was initially being investigated, and republished with revisions a little more than a decade later.

Ruyer's *Néo-finalisme* has been published in English in 2016 by the University of Minnesota Press, featuring a translation by Alyosha Edlebi, and the same publisher that publishes the current work has made available *La genèse des formes vivantes* in 2020, in a translation in English by Jon Roffe and Nicholas B. De Weydenthal.

The book is presented with an introduction, the use of clear and legible fonts, and the diagrams are reused with English insertions where needed. The introduction is useful, as it situates the criticism of Ruyer in terms of his option to refuse (if we state it in a summary way) an information without an informer, or a framing consciousness. An attempt is also made to draw implications of Ruyer's presentation for a philosophy of cognition, in our age of "deep learning" machines, pointing out some inevitably dated forms for some arguments, and also alluding to the implications of this presentation for a philosophy of embryonic development. The endnotes (p. 183-197) are helpful in guiding the reader through many elements of the history of a philoso-

* Critical notice on Raymond RUYER, *Cybernetics and the Origin of Information*, translated by Amélie Berger-Soraruff, Andrew Iliadis, Daniel W. Smith, and Ashley Woodward, with an introduction by Ashley Woodward, Lanham, London, Rowman & Littlefield, 2024, XXVII-214 p.

phy of cybernetics and information. They contain many editor's notes, adding to Ruyer's initial footnotes, and attempting to bring precision at times since Ruyer's way of citing was, as is correctly pointed out, somewhat impressionistic.

Ruyer's writing is quintessentially French, and contains some expressions of his own that are not straightforwardly translated. For instance, an expression — more often encountered in *Neofinalism* — such as *survol* can be made into “flying over,” but when one does, one keeps the impression that misunderstandings could still occur. Should one turn *sens* into “sense” or into “meaning”? And then again, is *liaison* going to be a “bond” or a “connection”? We must be grateful to the translators for providing us at least some clarifications on their choices (see p. XXVI-XXVII).

Ruyer was among the first to realize the sort of model inversion that early mechanistic cybernetics conveyed within itself. In his reaction to “Behavior, Purpose, and Teleology,” by Rosenblueth, Wiener and Bigelow, Warren Weaver had voiced objections to Wiener's project.¹ We indeed have “the brain is *thinking*”, from which one sought to get “thought *is* brain.” Not unlike Whitehead, Ruyer will submit the problem to a process-view, and ask what is really going on in cognition. In order to answer such a question, he will suggest a whole parabola, from the conception of any intelligent activity, all the way to its completion. Concerning the central notion of information, Ruyer deemed it unbelievable that information could be wholly analyzed in reference to spatio-temporal models alone. One has to remember that this was written at a time when the mystifications around that term of “information” were still very much in favor, and it was perhaps less evident that the logarithmic and mathematical definition of what information is, indeed has little to do with human attributions of a form or a finality to anything; information is produced by shuffling, it accompanies the expansion of complexity, but then it also tends to restrict itself to moving bits, or other measures, from a concatenation to another in preserving a compressed and highly-abstractly defined order.

Ruyer makes information creation a prerogative of a framing consciousness, and, as the subtitle of the present book has it, this only appears when one problematizes the “origin” of information. As the introduction correctly points out, perpetual motion cannot be envisioned anymore in the realm of information machines, than it could in thermal energy transforming machines, or in kinematic and mechanical transforming ones.

Ruyer deems it evident that there is a new viewpoint stemming from a truly “atomic” and quantal understanding of the problem, and he attempts to show, in the dialogue added to the 1967 edition (see *Cybernetics*, p. 180-182, in which way I will keep referring to this present translated work), that mechanistic cybernetics treats living organization as accounted for when a purported stochastic assembly mechanism can be called to do the work, and thus in a “molar” way. By taking such an option,

1. L. KAY, *Who Wrote the Book of Life ? A History of the Genetic Code*, Stanford, Stanford University Press, 2000, p. 83.

the complexity of the structuring of the *ébauche* (another slippery concept to translate, see p. XXVII) is left unaccounted for.

The “axiological cogito” makes it impossible not to assert, but to inscribe meaninglessness in the deployment of action ; whoever pursues action has it finalized, such that the pursuit of life destroys any position that would affirm the void of a value-driven realm of finality. This is Ruyer’s answer to any “proof” pointing to a necessity of a “beyond” in explanation, that one finds in *Neofinalism* but which plays fully here as well. The desire to answer a metaphysics of the oceanic sentiment operates at all times in the thought of Ruyer, and it is strongly present in Ruyer’s swansong book, *L’embryogenèse du monde et le Dieu silencieux*, made available to researchers only in 2013.

Ruyer is drawn to the vision of an agent always and everywhere inserted between a realm of ideal possibilities and their actual realization and implementation, that is between an actual domain and ideal possibilities (see *Neo-finalism*, p. 121 ; *Cybernetics*, p. 138). This in turn contains an epistemological option of a rationalist kind, in that he deems unfruitful to expect from mere otherness and novelty the creation of any enduring structure. Indeed, only by having a pattern to sort things into can we really invent. Theories of emergence, of the coming about through chance encounters, and of unknown and unrecognizable configurations, are treated by him as incoherent.

In a 1958 text, Ruyer summarized nicely what is at the heart of the present book’s message : in a reproduction and performance of cognitive-like tasks, there is an ideal beyond the “ideals” of the regulators. The diagram for the “voluntary act” is analogous to the diagram for the functioning of automatic machines. But we do come, in the case involving human agents, to a form of absolute presentation of all trajectories immediately readable on the visual field. Consciousness is the very fact that all trajectories be presented together in a sort of virtual equipotentiality, such that a “good” one, in relation to what is valued, can be chosen without having been produced from equilibrium. For the criticism of any vision as unified as predicated of machines, one is invited to read *Neofinalism* (see, e.g., p. 90-97 for the “autoflight” vision argument).

If all neuronal phenomena obeyed classical physics, a description of the field of consciousness, and its absolute presentation would become “false existence.” The isomorphism of nervous phenomena and consciousness is an isomorphism by complementarity, and not one by parallelism.

When we look for machine acquiring independence, we are asking two different questions : (1) can they initiate a quest for knowledge, and aim at acquiring new knowledge ? ; (2) can they help us probing and mining a multiplication of data so enormous that all intuitive inspection is impossible ? In the realm of that second question, a lot can be said in favor of automation, but in what the machine can accomplish *qua* machine, one will always have to factor in that its language is specialized, and that it treats symbols that have no intentional value for themselves. The “aboutness” of natural language, more supple, if it makes “errors” or equivocations possible, also by the same token can bring about invalid yet fruitful associations, e.g.,

from a mostly unhelpful four-term syllogism, one can also get an affirmation of the consequent that still is a heuristic for science.

Standard philosophy of science, in the tradition of logical atomism, has favored a vision of verification of statements that required for them an empirical correspondent to a term ; whenever the mind would come into this picture, it would have to be detected in the same way. Ruyer sought a better positioning, in that for him, mind was experienced in the first person, it always had virtual possibilities presented to it as equivalent. If we were to analyze human action, and the action of an automaton, we would find need to organize the response-seeking and answering through effectors implementing a program ; the human action would still keep in check programs, realizing a final integration.

Open ended exploration, many tasks of a cognitive nature, can be performed by automata, that is not in question, indeed the introduction bears on a programmed device navigating better than we do some typical and routine situations, e.g., being far better than any human agent at avoiding a post placed directly on one's way (see p. 3).

The translators have chosen to re-insert the deleted portions of the first edition of the book between bold square brackets. This choice is certainly debatable. It is not convincing to draw an analogy with the two editions of Kant's *Critique* (see p. XXV). Ruyer's whole philosophy is a philosophy of consciousness, but in a qualified sense, where he distinguishes between "primary" and "secondary" consciousness. Indeed, sometimes Ruyer chose to drop some developments about which he probably came to realize that they were unfortunate or misguided. For instance, his first redaction had a mention of the information content of the early universe's organization as being devoid of any significance for the future of the universe's organization ; I've argued that this has strange and perhaps inconsistent implications within a philosophy that is built around the primacy of a body-sustaining and a somatic rule of primary consciousness, as it seems to have the implication that the world is not able to sustain order without a human imparter, all the while building everything on "fibrous lines" at a fundamental cosmological level ; when thus understood, one can only agree — even if the agreement be partial — with the criticism of this human exclusive origination of information, as done by, e.g., François Bonsack in the 1965 Royaumont symposium on information theory and its uses.²

The introduction attempts to steer the reader in the direction of a philosophy that could lend further elements to an ongoing reflection on the limits of a world governed by automata and "smart" devices. As one can readily understand, it would have been perhaps too bold to put undue emphasis on a theological dimension structuring the thought of Ruyer. Yet this dimension is very real and informs the whole of this vision since its immediate pre-war inception. Ruyer's own summary of his thought, written for Deledalle and Huismans, leaves no doubt : "Maybe it is the philosophical analysis

2. See P. GAGNON, *La réalité du champ axiologique. Cybernétique et pensée de l'information chez Raymond Ruyer*, Louvain-la-Neuve, Chromatika, 2018, p. 241-248.

of automata and the criticism of information theory which can give the most lasting hope of reaching something like a new theology.”³ The semantic reservoir that ultimately fuels the intrinsic meaningfulness of any action, encapsulated in the axiological cogito (see *Neofinalism*, p. 1-7) posits a reference to a realm of meaningfulness offered to any existent, and for which Ruyer will refuse to re-posit a divinity “elsewhere” (alluded to in the introduction, see n. 27). Hence, from the first synthetic work of his post-mechanistic philosophy, *Éléments de psycho-biologie* (Paris, PUF, 1946), about which Stéphane Lupasco had correctly pointed out that it contained a theological reference strangely optimistic maybe because it aimed at exorcising the post-war existentialist flirting with death, to his equally programmatic sayings during the captivity era on the aesthetic appeal to studying the world even *within* the sciences⁴, to his mature works, after his retirement, such as *Dieu des religions, Dieu de la science* (1970), we see Ruyer constantly arching back to this human participation in an *imago Dei* quality by one’s very engineering of this world that one must first obey in order to understand, which in this book clusters around Bacon’s axiom “*natura non nisi parendo vincitur*” (see *Cybernetics*, p. 136). The implications are to be seen as a *leitmotiv* even in the present work, that Ruyer will seek to ground firmly later (but only three years after the second edition of the present work) : “The automaton functions in a brutal exteriority, which is but an ‘extract’ of the authentic exterior world of the engineer. This human technical world is necessarily framed — whatever philosophers say who pretend to distrust the pure domination of technique, by the world — in the religious sense of the word — which it is of the essence of man to conceive, and by which conception the religious man identifies himself to God.”⁵ Such a theological assumption is not derived from the teachings of any particular religion, it is a claim that a metaphysics of information and its origination is all that one would need in order to frame a divine piloting function for the cosmos as a theater of action’s deployment ; as the back cover summary of the 1970 book has it : “One can always offer a definition of God that is such that it makes the believer in God look ridiculous. But one can also, following the themes of contemporary science — in cybernetics, in information theory, in microphysics, in cosmology — define a *X*, a Principle, a Unity of the world, a Support or a framer of all beings, a ‘Tao beyond all names.’”

A judgment on the whole contribution of Ruyer in this monograph is not easy to come by. In a recent article, that is indeed referenced in the present translation, Alix Veilhan suggested that when discussing cybernetics Ruyer was not in dialogue with Wiener, Shannon, or the other theorists of information, as much as he was interested in his own project’s development.⁶ There is potential for such a steering in one’s own

3. R. RUYER, “Raymond Ruyer par lui-même,” *Revue philosophique*, 80, 1 (2007), p. 10-11, corrected reprint of a 1963 book entry for Deledalle & Huisman in *Les philosophes français par eux-mêmes*.

4. “The metaphysician, for one, considers nature has having a face, as a portrait author would look onto his model, paying attention to the conveyance of its expression and not only to a sum of details” (ID., “L’esprit philosophique,” *Revue philosophique*, 138, 1 [2013], p. 16, a reprint of a 1941 lecture).

5. ID., *Dieu des religions, Dieu de la science*, Paris, Flammarion, 1970, p. 115-116 ; see *Cybernetics*, p. 49.

6. See p. 184 ; and A. VEILHAN, “Raymond Ruyer et la cybernétique,” *Philosophie*, 149, 2 (2021), p. 55-57.

direction on the part of Ruyer — for instance, this reviewer remembers his astonishment when he discovered that the system developed in *La gnose de Princeton* in 1974, where Ruyer claims that he is distilling the thought of a group of neo-gnostic astrophysicists from the United States was in fact his way of by-passing the Parisian intelligentsia's exclusion of ideas such as his own to get himself readers. But this line of reasoning might not be entirely appropriate here. It seems that some of the endnotes of this English translation have the potential of establishing many of the real points of convergence of some of Ruyer's arguments and unanswered as of now questions of the metaphysics of information.

In general, the book is written without mistakes. If one will on occasion find a typo (e.g., *décroche* misspelled on p. 77), the main text has been proof-read to a satisfactory level. Sadly, this is not the case for the endnotes, which are replete with typos, from grammatical errors to misuse or absence of accents. If the book would be reprinted, the translators would do well to revisit, in chapter 1, n. 13, 21 (2 typos), 26 (2 typos), and 29. In chapter 2, n. 1 and 6. In chapter 5, n. 4. In chapter 6, n. 9. In chapter 7, n. 11. In chapter 9, n. 4 and 5. In chapter 10, n. 4, 7, 14, 15, 49, 56, 57, and 64.

◆ chronique

LITTÉRATURE ET HISTOIRE DU CHRISTIANISME ANCIEN*

En collaboration**

Cette chronique sera vraisemblablement la dernière dans laquelle paraîtront des comptes rendus de Paul-Hubert Poirier, décédé de manière aussi soudaine qu'inattendue le 15 mai 2024. Nous tenions à souligner, à cette occasion, son extraordinaire contribution en la matière : s'échelonnant sur plus de 50 ans (le premier compte rendu de Paul-Hubert Poirier pour le *Laval théologique et philosophique* ayant paru en 1972), c'est près de 550 — 539 si notre compte est bon — comptes rendus et notes critiques qu'il a fait paraître dans les pages du *LTP*, la plupart dans cette chronique (d'abord connue sous le nom d'« Ancienne littérature chrétienne et histoire de l'Église »). Rien de moins qu'exceptionnel, on peut penser que ce nombre ne sera jamais à nouveau atteint à titre individuel. Cette tâche titanesque, Paul-Hubert Poirier l'a toujours acquittée avec zèle et diligence, mû par un indéfectible sens du devoir, celui de rendre compte de la recherche et des publications récentes dans les domaines du christianisme ancien. Pour ce faire, il a mis, au profit des lecteurs de ces pages, sa perspicacité, ses talents de communicateur ainsi que son vaste savoir encyclopédique, nul doute nourri par ses nombreuses lectures. Son décès laissera un vide, autant scientifique qu'humain, qui sera difficile, voire impossible, à combler.

* Précédentes chroniques : *Laval théologique et philosophique*, 45 (1989), 303-318 ; 46 (1990), 246-268 ; 48 (1992), 447-476 ; 49 (1993), 533-571 ; 51 (1995), 421-461 ; 52 (1996), 863-909 ; 55 (1999), 499-530 ; 57 (2001), 121-182, 337-365, 563-604 ; 58 (2002), 357-394, 613-639 ; 59 (2003), 369-388, 541-582 ; 60 (2004), 163-177, 363-378 ; 61 (2005), 175-205, 363-393 ; 62 (2006), 133-169 ; 63 (2007), 121-162 ; 64 (2008), 169-207 ; 65 (2009), 121-167 ; 66 (2010), 183-226 ; 67 (2011), 155-190 ; 68 (2012), 435-497 ; 69 (2013), 327-402, 70 (2014), 579-630 ; 71 (2015), 503-553 ; 72 (2016), 319-355 ; 74 (2018), 277-319 ; 75 (2019), 289-335 ; 78 (2022), 117-184 et 79 (2023), 275-306.

** Ont participé à cette chronique : Jonathan Bourgel, Lucian Dîncă, Louis Painchaud, George Simons Pardo, Dominic Perron, Paul-Hubert Poirier †, Gaëlle Rioual, Simon St-Arnaud-Chiasson, Eric P. Tchamdja, Philippe Therrien, Yann Vadnais, Jonathan I. von Kodar. Cette chronique a été rédigée par Eric Crégheur.

Bible et histoire de l'exégèse

1. Pierre de SALIS, **Autorité et mémoire. Pragmatique et réception de l'autorité épistolaire de Paul de Tarse**. Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Judaïsme ancien et origines du christianisme », 18), 2019, 420 p.

Dans cette version remaniée d'une thèse de doctorat soutenue en 2017, l'auteur se propose d'étudier la pragmatique du geste épistolaire de Paul de Tarse et la manière dont, à travers ses épîtres, ce dernier a construit son autorité d'apôtre de l'Église chrétienne.

En tant que branche de la linguistique, la pragmatique s'intéresse aux moyens techniques (cf. schéma de Jakobson, p. 56) grâce auxquels toute action de communication produit ses effets. L'objectif pragmatique étant ce qui commande dans les pratiques épistolaires d'autorité, le but pour l'auteur consiste à repérer les différents niveaux de l'action de communication afin de mettre en évidence les mécanismes pragmatiques à l'œuvre et bien mesurer comment ils fonctionnent dans les processus de construction de l'autorité de l'épistolier.

Les épîtres que Paul adresse aux Églises chrétiennes qu'il a fondées durant ses voyages missionnaires sont destinées à maintenir à distance leur unité, *a fortiori* lorsque celle-ci est menacée de ruine par la prédication de prophètes rivaux. Ce dernier aspect est particulièrement important dans cette étude, puisque l'analyse pragmatique au cœur de cette thèse, s'inscrit, comme on le verra, dans le cadre d'une polémique opposant Paul à des prophètes concurrents.

Après une étude préliminaire consacrée aux questions méthodologique, historiographique, et terminologique sur l'art épistolaire (chap. 1 et 2), la thèse prend son véritable essor au chapitre 3 avec l'analyse d'une série de lettres dites *lettres de la diaspora*, dont la fameuse *Lettre de Jérémie* aux exilés de Babylone, insérée narrativement dans le *Livre de Jérémie* (Jérémie 29,1-23) et qui, du fait des multiples éléments d'une pragmatique qui y sont mis en œuvre, représente un précédent historique de premier plan dans la pratique épistolaire d'autorité.

En effet, lors de la déportation à Babylone, Jérémie, prophète de la Diaspora, avait adressé aux exilés une lettre destinée à maintenir son autorité auprès de cette communauté. Certains indicateurs (la posture d'autorité symbolique) mettent en évidence la manière dont le prophète, à travers sa communication, essaie de régler la vie de la communauté par toutes sortes de recommandations comme la mise en garde contre les dangers de l'adoration de faux dieux. Cette lettre représente un modèle de communication censé éclairer une tradition séculaire, celle de la pratique épistolaire d'autorité, et dans le cas présent, la manière dont Paul, dans le sillage des grands prophètes bibliques, rend opérante son autorité d'épistolier au travers de sa plume (cf. les deux sous-sections 3.3.3. La figure du prophète Jérémie dans les lettres de Paul et dans les *Actes des apôtres*, p. 213-219 ; et 3.3.4. De Jérémie à Paul, p. 219-221).

Le chapitre 4 inaugure l'analyse proprement dite des épîtres de Paul. L'auteur commence par relever dans ces dernières les analogies (allusions, citations) avec la *Lettre de Jérémie*. Jérémie s'était présenté dans sa lettre aux exilés comme l'envoyé légitime de Dieu, le seul dont la parole, pour cette raison même, est véridique. Paul, pharisien familier de la Loi et des Prophètes, utilise dans sa correspondance cette même posture pour affirmer à son tour son autorité et sa légitimité comme prophète de Dieu envoyé auprès des communautés chrétiennes. Dans cette perspective, il reprend à son compte les ressources dont avait usé avant lui Jérémie dans sa mission prophétique.

Cette analyse atteint son paroxysme avec l'étude de 2 Corinthiens 10-13, qui synthétise à lui seul toutes les données d'une pragmatique épistolaire d'autorité. S'étant retrouvé en opposition avec

des prophètes concurrents, Paul a dû convoquer dans son épître un appareil argumentatif massif, puisant à plusieurs sources, autant théologique que rhétorique, pour rétablir son autorité mise à mal par ces gens, dont l'identité demeure encore un mystère, et qu'il affuble du nom de « super-apôtres » (ὑπερλίαν ἀποστόλων) (2 Corinthiens 11,5).

Le point d'orgue de 2 Corinthiens 10-13 se trouve dans le célèbre *Discours du fou* (ou *Discours de l'insensé*), qui apparaît comme un monologue de l'apôtre au milieu de son dialogue avec les Corinthiens. Dans son argumentation, Paul développe une théologie (Théologie de Paul), par la mise en parallèle de ses propres épreuves avec celle du Christ comme preuve de sa légitimité en tant qu'envoyé de Dieu, et dont les enseignements sont de ce fait plus véridiques et plus dignes de foi que ceux des pseudo-apôtres qui ne peuvent en rien prétendre à la même chose. Cette analyse laisse supposer la teneur de la polémique, qui concerne davantage la légitimité et l'autorité de Paul bien plus que le contenu du dogme (p. 352).

Nous ne sommes pas instruits de l'effet qu'a pu avoir cette lettre en particulier dans cet épisode de l'histoire chrétienne, en revanche, l'auteur aborde dans le chapitre final la réception et le rôle qu'ont joué de manière générale les épîtres de Paul auprès d'autres apôtres contemporains et de la postérité. Dans sa posture d'épistolier, Paul s'est forgé une figure d'autorité qui ne va faire qu'augmenter au fil des mentions et emprunts par certaines figures éminentes de la chrétienté, à l'instar de Pierre (2^e *Lettre de Pierre*), de Clément de Rome (*Lettre aux Corinthiens*), ou encore de Marcion et des marcionites.

Le caractère transversal de ce travail, qui recoupe certes à divers degrés plusieurs disciplines depuis la linguistique jusqu'à la rhétorique, constitue une de ses originalités et en fait un outil utile aussi bien aux spécialistes de la discipline théologique qu'à ceux des autres disciplines qui s'y rattachent, de près ou de loin. La thèse est conduite d'une main de maître, et l'auteur démontre, au travers d'analyses rigoureuses : d'abord, ses qualités de chercheur rompu aux affaires de l'Église et des saintes Écritures ; ensuite, une connaissance approfondie des sources, au demeurant immenses (voir l'impressionnant appareil bibliographique couvrant une quarantaine de pages), la facilité à les convoquer adéquatement dans la construction de son argumentaire, le tout dans un style qui ne manque ni de clarté ni de fluidité.

Eric P. Tchamdja

2. Jean-Claude HAELEWYCK, Laurent PINCHARD, éd., **Traditions et traductions des textes bibliques. Études de critique textuelle et d'exégèse en l'honneur de Christian-Bernard Amphoux à l'occasion de son 80^e anniversaire**. Bruxelles, Éditions Safran (coll. « Langues et cultures anciennes », 35), 2023, 496 p.

Cet ouvrage rassemble vingt et une contributions rédigées en hommage à Christian-Bernard Amphoux, chercheur émérite du CNRS et de l'Institut de recherche et d'histoire des textes, éminent spécialiste de la critique textuelle du Nouveau Testament, en particulier de ce que l'on appelle le « texte occidental », c'est-à-dire cette forme du texte attestée principalement par le manuscrit bilingue dit de (Théodore de) Bèze (*Codex Bezae Cantabrigiensis*, Cambridge University Library, Nn. II.41), les vieilles versions latines, la *vetus syra* et certaines versions coptes, et qui se distinguent par des leçons qui lui sont propres. La production scientifique de Christian-Bernard Amphoux est remarquable, comme on peut en juger par la liste de ses publications qui figure à la fin de ce volume. Celui-ci s'ouvre par une préface qui retrace les principales étapes de la formation et de la carrière scientifique du dédicataire. Rappelons, entre autres choses, que l'on doit à C.-B. Amphoux la réédition, revue et actualisée (Paris, 1986) de la classique *Initiation à la critique textuelle néotesta-*

mentaire de Léon Vaganay (Paris, 1934), ainsi que la publication sous sa direction, en 2014 (Bruxelles, Safran), du premier volume d'un *Manuel de critique textuelle du Nouveau Testament*. Les contributions réunies dans le présent ouvrage ont toutes un lien avec les différents domaines où s'est illustré C.-B. Amphoux.

La première partie du recueil, consacrée aux « traditions des textes bibliques », comporte onze articles. Beatrice BONANNO et Régis BURNET, « Une ville, un village ou un lieu désert ? Étude sur les lieux variants en Luc 9,10 » (examen comparatif des variantes de ce verset selon la méthode prônée par C.-B. Amphoux, qui confirme le texte du NA²⁸) ; Père CANÉ-GOMBAU, « Linguistic Patterns as Literary Devices in the Gospel of John. The Importance of Individual Manuscripts » (les différences de sens ou d'accent dans l'usage des formes verbales moyen/passif et moyen/actif illustrées par la comparaison de passages de l'Évangile de Jean dans le Vaticanus et le Codex Bezae) ; Claire CLIVAZ, « Marc 15,34 dans le Codex de Bèze et le Codex Bobbiensis » (plaidoyer bien documenté et convainquant en faveur d'une « variante mineure » de Mc 15,34 attestée par deux témoins occidentaux : « pourquoi m'as-tu fait objet de reproche ? » au lieu de « pourquoi m'as-tu abandonné ? »)¹ ; James Keith ELLIOTT, « The *Editio Critica Maior* Edition of Mark » (si le titre de cette contribution laisse espérer une présentation de l'ECM de Marc, on y trouvera plutôt un relevé des coquilles et autres curiosités qui émaillent cette édition) ; Étienne NODET, « Les Actes. Quelle unité de l'Église ? » (excellente introduction aux deux textes des Actes — alexandrin et occidental — mais les considérations des p. 103-104 sur l'Évangile secret de Marc et sur la *Didachè* ont peu à voir avec ce qui précède) ; David PASTORELLI, « La cohérence généalogique dans la *Coherence-Based Genealogical Method*. Évaluation critique » (dans cette importante contribution, l'auteur met en lumière les limites de la CBGM générées, entre autres, par la mise à l'écart des versions et des citations patristiques) ; Laurent PINCHARD, « Le Codex de Bèze est-il vraiment harmonisant ? L'exemple de l'Évangile de Matthieu selon l'apparat critique du NA²⁸ » (réexamen des variantes potentiellement harmonisantes dans le texte de Matthieu du Codex Bezae et présentation de « propositions alternatives [...] pour identifier certaines variantes, non pas comme harmonisantes mais comme des leçons *in their own right*, ou pour conclure à des remaniements stylistiques, conformes au soin particulier apporté les scribes qui forgèrent le texte alexandrin » [p. 171]) ; Jenny READ-HEIMERDINGER, « Thirty-Six Reasons for Reading Codex Bezae. The Value of Reading a Manuscript » (à partir d'une valeur plus ou moins symbolique reconnue pour l'occasion au nombre 36, énumération des raisons de divers ordres et plus ou moins importantes qui justifient l'étude du Codex Bezae, distribuées en six² catégories : caractéristiques externes [raisons 1-4], accessibilité [5-8], éléments en faveur du texte du Codex Bezae [9-18], caractéristiques internes [19-28], la faillibilité des chefs chrétiens [29-32], l'histoire ancienne du Codex Bezae [33-36]) ; Jean REYNARD, « Controverses autour de l'âge du Christ » (les spéculations sur l'âge de Jésus, à partir de Lc 3,23 et Jn 8,57, chez Irénée de Lyon, jusqu'au patriarche antiochien du début du XIV^e siècle, le syriaque Ignace bar Wahid) ; Josep RIUS-CAMPS, « Intratextual Correspondences in John's Gospel. A Comparison of John 6 and John 21 » (synopse des textes de Jn 6 et 21 d'après le Codex Bezae et le Codex Vaticanus pour montrer que les passages se répondraient)³ ; Céline ROHMER et François VOUGA, « “Car la lettre tue, or l'esprit vivifie” (2 Co 3,6). Variations sur l'histoire du texte et sa lec-

1. Le titre du plus célèbre écrit du Codex Tchacos n'est pas *Évangile* selon Judas mais bien *Évangile* de Judas (p. 59).

2. Plutôt que quatre, comme il est mentionné à la p. 178.

3. P. 233, le nom de l'empereur Tibère en anglais est Tiberius et non Tiberias ; p. 257, tableau 24, ligne 6, la forme fautive μέγων du Codex Bezae pour μεγάλων du Vaticanus, présentée comme une variante entre les deux manuscrits, aurait mérité un commentaire ou une note.

ture » (« six variations libres sur l'exposition du thème herméneutique paulinien selon lequel l'esprit vivifie là où la lettre tue » : Ac 8,26-40 : comment un texte met en scène la lecture ; He 8,1-10,18 : comment la lecture allégorique prend la lettre à son propre piège ; Ga 4,21-5,1 : comment la lecture allégorique fait parler le texte ; 1 P 2,21-25 : comment l'identification de la figure par la lecture crée le texte ; Mt 5,17-20 : comment la lecture accomplit la lettre ; Jn 21,20-25 : comment la relecture d'un texte construit son auteur fictif).

La deuxième partie de l'ouvrage est réservée aux versions anciennes. Sydney H. AUFRÈRE, « Les ruses du céreste et de Satan. Une autre description de serpent chez Chénouté d'Atripé » (étude du vocabulaire copte — et de ses antécédents égyptiens — par lequel s'exprime cette thématique) ; Anne BOUD'HORS, « L'évangile de Marc en copte sahidique. Caractéristiques textuelles de la première traduction (sa I) » (examen sur le plan textuel et classement des variantes propres à la première version sahidique de Marc) ; Christian BOUDIGNON, « Histoire du *Notre Père* dans l'Antiquité comme traduction grecque de l'araméen » (« Édulcoration eschatologique, reconstruction dans une optique moralisante, hybridation, l'histoire du Notre Père en grec révèle un phénomène d'éloignement progressif, d'abandon de l'eschatologie messianique et de sa grande épreuve attendue de façon imminente dans l'entourage de Jésus » [p. 342])⁴ ; Alain J. DESREUMAUX, « Les périopes de l'Évangile selon Marc en araméen christo-palestinien. Un apport des manuscrits du nouveau fonds sinaïtique » (il aurait existé au moins deux types de textes christo-palestiniens anciens, dont l'un serait devenu le texte courant jusqu'aux lectionnaires du XIII^e siècle : la « Vulgate christo-palestinienne » ; en annexe on trouvera un utile répertoire des périopes de l'Évangile selon Marc en christo-palestinien, avec indication des versets présents dans aucun manuscrit) ; Jean-Claude HAELEWYCK, « Le texte vieux latin du cantique d'Habacuc 3,2-19. Texte tiré des *Libri canticorum* annexés aux psautiers européens et commentaire » (recension et classification des témoins manuscrits et édition du texte vieux latin du cantique d'Habacuc) ; Gabriel KEPEKLIAN, « Sept nouveaux fragments d'Irénée de Lyon dans le *Commentaire des sept épîtres catholiques* de Sargis Šnorhali » (ces fragments couvrent des passages d'*Adversus haereses* V,28-30 qui concernent le chiffre de la bête de l'Apocalypse) ; Bernard OUTTIER, « Essai d'*Editio Critica Maior* en géorgien. L'Épître de Jacques » (spécimen d'une édition intégrale du texte géorgien de Jc, qui porte sur les dix-neuf premiers versets du premier chapitre de la lettre et qui prend en considération les manuscrits bibliques, les lectionnaires et les révisions de Giorgi l'Hagiorite et d'Éphrem le Mineur ou Mtsiré).

La troisième partie de l'ouvrage porte sur le texte massorétique et la Septante. Jean-Marie AUWERS, « “Faire captive la captivité” (Ps 68,19 // Ep 4,8). Le sens d'un isolexisme, de la Bible hébraïque aux Pères de l'Église » (illustration, par la diversité des interprétations patristiques latines et grecques, de l'ambiguïté de l'expression) ; Pierre-Marie BOGAERT, « “Et tous les rois de Zimri” (JrTM 25,25 ≠ JrLXX 32,25[11]) » (le témoignage de 1 M 9,31-42 et de Flavius Josèphe, *Ant. Jui- ves* XIII,2,3, invitent à chercher le sens de l'expression de préférence en Transjordanie) ; Dominique MANGIN, « L'homme s'entoure d'un univers sonore » (cette contribution porte sur cinq passages du cycle des discours du livre de Job, lus d'abord dans le texte massorétique puis dans le texte grec, illustrant ce que l'auteur considère comme la problématique la plus importante du livre, la justesse du langage).

Ce très riche recueil se clôt sur la liste des publications de Christian-Bernard Amphoux mentionnée ci-dessus, que suivent un index scripturaire et un index des auteurs modernes. À l'instar des

4. L'auteur maintient la thèse traditionnelle de l'évangile de Marcion considéré comme une nouvelle édition de l'évangile de Luc, expurgée et remaniée (p. 337).

travaux du dédicataire, presque tous les articles que contient cet ouvrage touchent de près ou de loin au texte dit occidental, dont le Codex Bezae est le représentant emblématique. Tous ceux qui s'intéressent à cette forme du texte néotestamentaire et à la critique textuelle en général y trouveront donc du grain à moudre.

Paul-Hubert Poirier †

Judaïsme hellénistique

3. Serge RUZER, **Early Jewish Messianism in the New Testament. Reflections in the Dim Mirror**. Leiden, Boston, Koninklijke Brill NV (coll. « Jewish and Christian Perspectives Series », 36), 2020, xi-286 p.

Ce volume s'inscrit dans la lignée de précédents travaux du Professeur Serge Ruzer (Hebrew University, Israël) dont le postulat consiste à considérer les écrits néotestamentaires comme les témoins privilégiés d'aspects parfois méconnus du judaïsme du Second Temple.

Alors que dans un précédent ouvrage⁵, Ruzer a cherché à identifier dans la littérature chrétienne ancienne l'écho d'exégèses bibliques juives oubliées, dans son nouveau volume, *Early Jewish Messianism in the New Testament (Reflections in the Dim Mirror)*, il traite spécifiquement des croyances messianiques exposées dans le Nouveau Testament. L'A. aspire donc à déterminer s'il convient de resituer dans le contexte du judaïsme du Second Temple certains concepts messianiques développés dans les écrits néotestamentaires et dont le principe se retrouve aussi dans la littérature rabbinique ultérieure. De l'aveu même de Ruzer, cette méthode s'inspire des résultats des études qumrâniennes, établissant que les manuscrits de Qumrân témoignent non seulement des croyances et des pratiques de la communauté qui les a composés, mais aussi de celles des groupes juifs avec lesquels elle rivalisait. La seconde ambition de cet ouvrage est de mettre en lumière les méthodes employées dans les écrits néotestamentaires pour construire la figure messianique de Jésus en dialogue avec les croyances eschatologiques courantes dans le judaïsme du 1^{er} siècle.

Le volume s'articule en dix études thématiques distinctes dont certaines ont été préalablement publiées sous forme d'articles.

Dans le premier chapitre, l'A. soutient que les récits synoptiques ont élaboré la dignité messianique de Jésus en adaptant des caractéristiques attribuées à diverses figures messianiques communes parmi les Juifs de l'époque (ainsi, le prophète eschatologique, le Messie davidique, le Messie aaronique et le rédempteur céleste dérivé de Daniel 7). L'un des buts probables de ce procédé était de conférer à Jésus les « trois couronnes », royale, sacerdotale et prophétique.

Le deuxième chapitre étudie les représentations de Jésus sous les traits d'un messie davidique dans le Nouveau Testament. Selon Ruzer, ce modèle pourrait être attribué à un groupe de disciples pharisiens affiliés à l'Église naissante. Toutefois, le fondement des espérances liées à la figure de David s'accordait difficilement avec la crucifixion de Jésus et le report *sine die* de la délivrance d'Israël. L'A. met donc en lumière ce qu'il considère être des stratagèmes conçus par les premiers chrétiens pour surmonter ces difficultés, par exemple l'insistance sur la résurrection comme marque de la messianité davidique, plutôt que sur l'instauration de la royauté ou sur la victoire sur les na-

5. Serge RUZER, *Mapping the New Testament : Early Christian Writings as a Witness for Jewish Biblical Exegesis*, Leiden, Boston, Brill, 2007.

tions (par exemple Ac 2,30-31 ; 13,14-34). Ruzer établit en outre un parallèle entre ces expédients et l'adaptation des attentes davidiques dans la littérature qumrânienne.

Le troisième chapitre traite du récit du baptême de Jésus et de son onction par l'Esprit qui, selon les évangiles synoptiques, inaugure son ministère. Sans écarter la possibilité que cet épisode procède d'une ancienne tradition relative à la rencontre avec Jean-Baptiste, Ruzer entend vérifier s'il ne reflète pas un concept messianique existant dans le judaïsme du 1^{er} siècle et dont la littérature midrashique ultérieure aurait conservé le souvenir (*Gen. R.* 2,4).

Le chapitre suivant porte sur l'attribution du titre « Fils de Dieu » à Jésus dans le Nouveau Testament. Alors que pour Paul, les concepts messianiques de « Fils de David » et de « Fils de Dieu » sont distincts sinon incompatibles, l'auteur de Luc-Actes établit entre eux une corrélation fondée sur Ps 2,7 et 2 S 7,14. Selon Ruzer, si Luc-Actes apporte tant de soin pour clarifier le sens de ce titre, ce serait pour montrer que cette désignation n'était pas couramment envisagée dans un contexte messianique au sein du judaïsme du 1^{er} siècle.

Le chapitre 5 met en lumière l'idée développée principalement par Matthieu selon laquelle Jésus devint l'interprète messianique de la Torah après avoir reçu le don de l'Esprit. Si l'attribution de cette caractéristique trouve ses origines probables dans le souvenir de l'activité du Jésus historique, son élaboration dans une perspective messianique reflète vraisemblablement une croyance existant dans le judaïsme du Second Temple, comme en témoignent, selon Ruzer, certains écrits qumrâniens (cf. le *Document de Damas*).

Les deux chapitres suivants (6 et 7) sont consacrés aux méthodes utilisées plus particulièrement par Jean l'Évangéliste pour dépeindre Jésus sous les traits d'un nouveau Moïse. En préalable à sa démonstration, Ruzer insiste sur le fait que le récit biblique de l'Exode a constitué un modèle pour la représentation de la rédemption future dans les sources rabbiniques. Puis, il soutient que Jean a élaboré la représentation de Jésus comme thaumaturge afin de l'ancrer dans sa posture de second Moïse. Pour la même raison, l'Évangéliste aurait développé l'idée selon laquelle Jésus en tant que messie incarnait, à l'instar de Moïse, la Parole de Dieu, le *logos*. Ruzer en conclut que le quatrième évangile est l'ancien témoin de traditions dont on trouve la trace dans la littérature rabbinique tardive, dépeignant le messie comme un nouveau Moïse. Il ajoute qu'en conséquence, on devrait considérer Jean comme le tenant d'une « christologie basse ».

Le chapitre 8 traite de la figure messianique céleste du fils de l'homme dérivée de Daniel 7, à laquelle Jésus a été identifié dans certaines traditions chrétiennes (cf. Mc 8,38 ; Mt 24,30 ; 26,4 ; Lc 17,24-25). Ruzer identifie un changement de paradigme messianique dans le récit synoptique de la passion de Jésus. Sa messianité jusqu'alors dépeinte comme étant d'essence davidique est dès lors plus spécifiquement associée au modèle du fils de l'homme de Daniel. Selon l'A., l'objet de ce glissement subtil était de minimiser la portée de l'échec de la mission terrestre de Jésus en annonçant son retour dans le cadre d'une phase eschatologique céleste. Ruzer note par ailleurs que la littérature rabbinique tardive (*Gen. R.* 2,4 ; *b. Sanh.* 98a) discute en termes comparables du rapport entre la figure messianique du rédempteur davidique et celle du fils de l'homme de Daniel. Selon une logique récurrente dans son étude, il en déduit que le Nouveau Testament préserve l'écho d'un motif déjà élaboré dans le judaïsme du Second Temple.

Le chapitre 9 traite de l'interprétation de la crucifixion de Jésus dans une perspective messianique et de l'embarras que cette question fondamentale suscita parmi les premiers chrétiens. Se fondant principalement sur le récit de Luc-Actes, Ruzer met en lumière plusieurs procédés herméneutiques conçus pour démontrer que la passion de Jésus correspondait à la réalisation de promesses divines. Il identifie le recours à trois figures bibliques — le prophète persécuté (cf.

2 Ch 36,15-23), le martyr (cf. 2 M 7), et le serviteur souffrant (cf. Isaïe 53) — et insiste sur les difficultés éprouvées par l’auteur de Luc-Actes pour adapter ces modèles aux croyances du mouvement chrétien. Le dernier chapitre étudie la façon dont Paul a présenté l’ajournement *sine die* de la Parousie comme relevant d’un mystère divin pour justifier l’attente prolongée de la rédemption. Si cette stratégie répondait à un questionnement propre à l’Église naissante, on trouve dans la littérature qumrânienne, et en particulier dans le *Pesher Habaquq*, le recours à une dialectique semblable. Enfin, dans une conclusion générale, l’A. reprend brièvement les résultats et les acquis de chacun des chapitres de l’ouvrage afin de les mettre en perspective.

Par sa richesse documentaire, la diversité des thèmes qu’il aborde et la finesse de ses développements, ce volume constitue une somme d’informations et de réflexions qui intéressera tout autant les spécialistes du Nouveau Testament que ceux du judaïsme du Second Temple. On peut certes regretter que la complexité du style littéraire parfois employé dans cet ouvrage en rende la lecture malaisée ; mais cette remarque de forme ne remet aucunement en cause la qualité et l’importance de son contenu.

Jonathan Bourgel

Jésus et les origines chrétiennes

4. David BREZIS, **Littérature talmudique et débat secret avec le christianisme**. Postface de Dan Jaffé. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Judaïsme ancien et christianisme primitif »), 2021, 446 p.

Suivant l’approche critique du judaïsme rabbinique entreprise par I. Yuval et D. Boyarin, David Brezis part de l’hypothèse d’une interdépendance entre la littérature talmudique et celle du christianisme. Il leur reconnaît une naissance contemporaine comme des religions jumelles, au sens où le christianisme primitif et le judaïsme rabbinique seraient intimement liés dès leur origine et au fil de leur histoire à travers un dialogue intense et caché (ou inconscient). Mentionnons que Brezis est le dernier représentant de ce dialogue historique et subreptice.

Dans les chapitres premier et quatrième, Brezis met en avant le thème principal du livre, le récit talmudique méconnu de R. Eléazar, qui lui permet d’énoncer la question brûlante du dialogue entre les Juifs et l’occupant romain chrétien. Fils d’un rabbin reconnu, R. Eléazar se laisse engager comme policier (« arrêteur de bandits ») au service des occupants (Rome), et après avoir livré un Juif qui sera condamné à mort à juste titre — d’où son sobriquet « vinaigre fils du vin » —, il tombe en proie aux remords et décide d’expier sa faute en testant ses entrailles par une chirurgie auto-infligée ; ensuite, par l’arôme de ses entrailles, R. Eléazar comprend que son corps est miraculeusement incorruptible. D’abord, Brezis établit un rapport entre Judas Iscariote et R. Eléazar selon lequel ce dernier serait la sublimation de la figure chrétienne bien connue. En effet, cette identification symbolique révèle un dilemme capital au sein du judaïsme. Doit-on reconsidérer l’accusation selon laquelle les Juifs sont responsables de la mort de Jésus ? Ou doit-on la rejeter en proposant une alternative juive à la Passion christique ? Brezis, spécialiste du Talmud et chercheur de philosophie contemporaine (notamment dans l’œuvre de Kierkegaard et de Lévinas) au CNRS, essaie de refaire un débat initialement lacunaire et fragmentaire.

Contrairement à D. Boyarin, qui efface les différences entre les deux religions, dans les deuxième et troisième chapitres, Brezis présente les marqueurs identitaires des deux traditions religieuses. Dans le deuxième chapitre, intitulé « Économie et radicalisme eschatologique », Brezis analyse les deux versions de la fin des temps sur la base de la tension entre le modèle de l’économie

juive, qui assigne des limites comme assumption patiente de l'épreuve du temps, et le radicalisme eschatologique du christianisme primitif, et son exigence d'un au-delà qui rompra avec le cours continu du temps dans un dernier jugement. Ceux qui s'intéressent à l'intersection entre les études de la philosophie derridienne et les études juives trouveront là un terrain de réflexion fertile, notamment à l'égard de l'heuristique du concept derridien de *différance* et celui d'économie, qui organisent des dynamiques anthropologiques larges et complexes. Ainsi, en s'appuyant sur des témoignages du Talmud et de la tradition chrétienne, Brezis rend convaincante la thèse d'une interdépendance qui nourrirait l'identité des deux traditions religieuses dès leurs débuts. Mais, d'entrée de jeu, il faut remarquer qu'il se soucie plus de la fonction des personnages du récit (fiction) que des intentions des sages et des éditeurs des textes, ou de leur contexte sociopolitique ; ses arguments se déploient sur le plan de l'intertextualité. Par exemple, dans le troisième chapitre, il utilise le récit du Talmud de « Joseph honore le shabbat », où il trouve la polémique anti-chrétienne sur le véritable élu et la nature du shabbat. Dans le cinquième chapitre, il approfondit la question du véritable élu sur la base de l'authenticité des dépositaires des « sources d'eau vive », sur la base du récit des citernes de Naqdimon b. Gurion. D'ailleurs, le récit du châtiment de l'étudiant Bar Maayan (qui serait une parodie d'un Jésus naïf), et celui du chapitre 6 sur la repentance des gens de Ninive, signe que les Gentils (ou les païens) seraient plus proches de Dieu que le peuple élu, aboutiront dans le chapitre 7 au sujet de la *parrhesia*, qui, dans la littérature midrashique, est présentée comme la condition de transmission de la Torah. La faute selon laquelle le Nom ineffable de Dieu est proféré en public au lieu qu'en soit préservé le secret est présentée dans le récit de la mort de R. Hannia ben Teradion, qui enseigne la Torah en public et est condamné à mort pour cette raison, ainsi que sa femme. R. Hannia ben Teradion fut brûlé vif enveloppé dans un rouleau de la Torah sur l'ordre de l'empereur Hadrien. En brûlant, les lettres sur le rouleau se sont envolées vers le ciel. Brezis a mis en rapport ce récit avec l'Évangile de Jean, les Actes des Apôtres et la martyrologie de Polycarpe qui sont les principales sources de la *parrhesia* chrétienne. Afin de mieux éclairer ce concept tel qu'il apparaît dans la tradition chrétienne, il aurait fallu approfondir la comparaison avec la *parrhesia* grecque, à laquelle il consacre à peine un maigre paragraphe.

La variété de la bibliographie sur laquelle Brezis se penche est étonnante (et peut-être le plus critiquable, à cause de l'apparente dispersion de source !). Il met en avant ses observations et analyses sur la base d'un large éventail de sources, allant des récits des littératures péritestamentaire et midrashique aux récits monastiques et folkloriques médiévaux (notamment, le pamphlet *Toledot Yeshu*, qui joue un rôle central dans son interprétation du récit de R. Eléazar), en passant par la Bible hébraïque et le Talmud. Brezis laisse sans réponse beaucoup de questions au sujet des documents utilisés. Par exemple, comment le *Toledot Yeshu*, une parodie de la vie de Jésus qui aurait circulé oralement à partir du II^e siècle, et dont il n'existe pas d'évidence écrite avant le XIII^e siècle, aurait-il pu prendre, déjà dans les siècles qui précèdent, sa forme définitive et influencer l'histoire de la polémique juive anti-chrétienne ? En effet, l'auteur tient pour acquise l'histoire critique des documents et récits utilisés. Nous pensons que quelques éclaircissements et contextualisations auraient aidé la lecture. David Brezis, décédé en 2020, a publié ce livre en hébreu en 2018, et à titre posthume en français.

George Simons Pardo

Histoire littéraire et doctrinale

5. Agnès BASTIT, éd., **Irénée entre Asie et Occident. Actes de la journée du 30 juin 2014 à Lyon**. Textes réunis et édités par A. Bastit. Paris, Institut d'Études Augustiniennes (coll. « Études Augustiniennes - Série Antiquité », 210), 2021, 310 p.

En 2014, à Lyon, des chercheurs venus de différentes universités s'étaient réunis pour la tenue d'un colloque ayant pour titre « Irénée entre Bible et hellénisme ». À la suite de l'événement, Agnès Bastit entreprit d'éditer les travaux de la première partie du colloque. Nous recueillons aujourd'hui le fruit précieux de son travail d'édition dans cet ouvrage qui rassemble des conférences inédites d'auteurs de renom, mettant en relief la vie économique, géopolitique, intellectuelle et philosophique des trois grandes cités fréquentées par Irénée, soit Smyrne, Rome et Lyon.

Berceau de l'enfance d'Irénée, la ville de Smyrne était reconnue pour être un lieu phare de la Seconde Sophistique. Selon des sources anciennes, notamment celle du rhéteur Aelius Aristide, les sophistes jouaient un rôle central dans la cité. Possédant une formation intellectuelle de premier plan, ils avaient les compétences requises pour occuper des postes clés dans la fonction publique (ambassadeur, notable, etc.) (p. 82). Fait étonnant, le sophiste qui devenait magistrat, poursuivait tout de même son ministère d'enseignement public, sans aucun préjudice à ses autres fonctions. Son activité politique s'intégrait tout naturellement à sa fonction d'enseignant (*ibid.*) et lui permettait d'accroître son nombre d'étudiants (*ibid.*). Très impliqués dans l'embellissement de la ville, les sophistes participaient à des projets de construction tels que des temples destinés au culte impérial (p. 65). Bien entendu, il faut jouer de prudence devant de telles considérations puisque les principaux témoins interrogés dans cette partie du livre, soit Philostrate et Aristide, étaient eux-mêmes sophistes.

Dans la deuxième partie du volume, Jared SECORD nous fait part de son hypothèse selon laquelle Irénée serait passé à Rome avant d'aller en Gaule. La riche tradition chrétienne à Rome (p. 149), tout comme sa position géographique à proximité de l'Asie Mineure et de la Gaule, donne à penser qu'Irénée aurait pu y séjourner pendant un certain temps (p. 143). Ce passage à Rome lui aurait permis de développer une meilleure connaissance du christianisme (p. 141). Selon Secord, il est également plausible que son séjour dans la cité ait influencé sa méthode d'intervention didactique et sa rhétorique. À l'époque d'Irénée, Rome était en effet une ville en pleine effervescence où s'organisaient, de temps à autre, des débats d'idées entre petits groupes d'intellectuels, sans qu'il y ait pour autant de modérateur ni de cadre normatif (p. 152). L'exemple du médecin Galien, contemporain d'Irénée, parle de lui-même lorsque le sage médecin affirme engager « la bataille » contre ses rivaux pour défendre ses idées au chevet d'un patient malade (*ibid.*). La renommée de chacun, qui se construisait par la force et la réputation, jouait un rôle essentiel. Ainsi, répandre une fausse rumeur à l'endroit de son rival pouvait causer des dommages irréversibles et rendre son travail à Rome pénible, voire impossible (p. 156).

La troisième partie du livre traite du multilinguisme dans l'Empire romain. De manière générale, selon Bruno ROCHETTE, le grec était la langue de la conversation commune tandis que le latin était la langue officielle du pouvoir romain (p. 235). Cependant, on a souvent pensé, à tort, que la maîtrise du latin chez les auteurs grecs était un fait rare (p. 236). Rochette réajuste le tir en démontrant que Plutarque apprit le latin à des fins pratiques et que cette langue s'est imposée peu à peu dans la société occidentale. Bien que Cicéron vît en elle une langue « enfermée dans des frontières bien étroites du *Latium* (*Pro Archia* 10, 23) », Plinius le jeune, lui, l'entrevoyait comme une langue appelée à devenir universelle (p. 238).

Si Irénée finira par s'installer à Lyon, il en parle peu dans ses écrits (p. 249). L'analyse de François RICHARD sur la ville de Lyon est pour l'occasion très pertinente. Il n'y a pas de trace de la ville de Lyon au temps de Jules César, même si l'archéologie confirme que Vaise, au nord de la Gaule, est habitée, et que Fourvière est fréquentée (p. 251). Lyon est fondée en 43 A.E.C. et devint la capitale de la Gaule sous le règne d'Auguste (*ibid.*). L'unique gouverneur de la Gaule qui réside à Lyon est aussi le général en chef de l'armée du Rhin (*ibid.*). La Gaule et le peuple celtique ont ainsi été romanisés avec le temps. Dirigée par un sénateur et plus de trois chevaliers romains (p. 254), Lyon, à l'époque d'Irénée, devint une véritable puissance économique pouvant financer d'immenses spectacles dans ses théâtres : « Il y avait l'odéon, avec ces 73 m et ses 3000 places, et l'amphithéâtre, d'abord assez modeste au I^{er} s. avec environ 2000 places, puis agrandi au II^e s., pour atteindre des dimensions comparables à celle de l'amphithéâtre de Nîmes, et une capacité de 20000 places » (p. 263). L'évêque de cette puissante cité, en lien constant avec Rome, a certainement exercé une influence considérable sur les Églises environnantes. Richard donne en exemple la querelle pascale en 190, où Irénée prodigue des conseils au pape Victor, en l'invitant à être conciliant envers les chrétiens d'Asie Mineure qui célèbrent la Pâque le 14 de Nisan (date de la Pâque juive) afin de ne pas les exclure de l'Église (p. 269).

En somme, ce collectif permet de faire plusieurs rapprochements intéressants entre le contexte géopolitique, économique et philosophique des villes fréquentées par Irénée et ses écrits. Les nombreuses données historiques de cet ouvrage sont d'une grande pertinence, mais laissent tout de même peu de place aux références directes de l'*Adversus haereses*, l'écrit principal d'Irénée. Nous retrouvons parfois un hiatus entre le contexte historique des trois grandes cités fréquentées par Irénée et ses écrits. En ce sens, l'ouvrage donne parfois l'impression de naviguer en périphérie de l'*Adversus haereses*. Cela étant dit, ce déplacement « parfois déstabilisant » est certainement nécessaire pour avoir une meilleure contextualisation des écrits d'Irénée, notamment en ce qui concerne l'aspect de sa formation académique à Smyrne et à Rome. Il permet également de mieux comprendre l'arrière-plan historique de l'*Adversus haereses*, notamment le prestige insoupçonné de la ville Lyon, capitale romaine de première importance.

Dominic Perron

6. Bernard SESBOÜÉ, **L'homme, merveille de Dieu. Essai d'anthropologie christologique**. Paris, Éditions Salvator (coll. « Forum »), 2015, 367 p.

Cet ouvrage de Bernard Sesboüé est un essai d'anthropologie christologique. D'une actualité incontestable, notamment en ce qui a trait à toutes les questions sur le genre ainsi que sur l'identité de l'homme et de la femme d'aujourd'hui, cet ouvrage est d'une grande limpidité. Dans les premières pages, l'auteur définit bien de quel type d'anthropologie il sera question dans son essai, c'est-à-dire une anthropologie théologique. Il prend aussi le temps de la situer par rapport à deux autres types d'anthropologie que sont les anthropologies régionales (expression venant de Karl Rahner) et l'anthropologie philosophique, la première faisant partie de l'anthropologie physique, culturelle, religieuse, etc., et la seconde se rapportant principalement à l'identité de l'homme. Sesboüé la décrit ainsi : « Aujourd'hui l'anthropologie proprement philosophique a une ambition globale : "si elle ne prétend pas dire le tout de l'homme, elle s'interroge sur l'homme en tant que tout, sur son identité ultime" » (p. 13). L'auteur déclinera son essai en trois parties distinctes, à savoir l'homme créé, l'homme pécheur et l'homme restauré et sauvé par le Christ.

La première partie du livre nous offre un portrait global de l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. S'appuyant sur de solides fondements patristiques, l'auteur nous conduit aux origines de l'histoire de la tradition de l'Église et des différentes manières de concevoir l'homme. Il

met en lumière les différences notables qui existent entre les anthropologies des premiers siècles. Les positions d'Augustin et d'Irénée sont, entre autres, mises de l'avant. Sesboué relève comment ces deux auteurs ont une manière de concevoir l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu très différentes. Il n'hésitera pas à dire qu'Augustin à parfois des formules « néoplatoniciennes », notamment en ce qui a trait à l'image de l'homme. Pour ce dernier, l'image de Dieu doit être esprit et intériorité avant tout (p. 94). Cette position se différencie nettement de l'anthropologie d'Irénée, qui considère l'image et la ressemblance de l'homme comme un tout, et non juste comme une partie de l'homme (p. 80).

Toujours en restant dans le sujet de l'homme créé, nous sommes amenés à la période médiévale, où des concepts nouveaux « marqués par la philosophie d'Aristote » (p. 97) apparaissent. Ces concepts théologiques sont ceux de la nature et du surnaturel, propres à la théologie des temps modernes, et ainsi « le concept de nature remplace celui de créature » (*ibid.*). Comme le dit l'auteur, Aristote définit l'homme par lui-même, ce qui est assez contraire à la pensée d'Augustin, qui lui définit l'homme par rapport à Dieu son créateur (p. 98). Il y a comme une brèche, un début de séparation entre la philosophie et la théologie (*ibid.*). Une certaine dichotomie est alors créée, entre le naturel et le surnaturel, entre la finitude et l'infini.

Dans le chapitre suivant, il est question des conséquences de l'athéisme et de la science dans notre société actuelle. Sesboué démontre comment les scientifiques, tout comme les théologiens, parlent aisément du mystère de la création. Mais ce sont deux discours très différents. La science cherche à percer le mystère du début, tandis que la théologie recherche le sens, l'origine (p. 125). La science progresse de manière phénoménale donnant des possibilités inouïes dans plusieurs domaines. Au niveau du corps notamment, l'identité de l'homme et de la femme peut désormais être modifiée. Il est possible aujourd'hui, pour ceux et celles qui le veulent, de choisir son identité, sa sexualité. Dans cette dynamique où l'on peut modifier en quelque sorte l'homme et la femme, Sesboué constate : « L'homme est de plus en plus considéré comme un produit de lui-même techniquement gérable depuis sa naissance jusqu'à sa mort » (p. 122).

Dans la deuxième partie de l'ouvrage, l'auteur aborde la dynamique de l'homme pécheur. En commençant par une analyse biblique (p. 163), il interroge ensuite les Pères de l'Église sur la thématique de l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Tout au long de la lecture, on peut bien voir que Sesboué met en scène à plusieurs reprises la vision occidentale et orientale de l'homme que représentent Augustin et Irénée. L'auteur révèle qu'Augustin a une manière de voir le péché originel qui peut parfois rimer avec « culpabilité » (p. 210). Sesboué nous aide à y voir plus clair sur la différence entre le péché originel et le péché « originel originé » (p. 158). Le premier est celui qui nous est accessible, celui dont nous sommes responsables et qui est relié à notre liberté. Le second lui dépend de la faute originelle d'Adam et Ève.

Il poursuit son analyse de l'homme pécheur par le biais des différents conciles et des différentes tentatives de définir le dogme, tout particulièrement dans la période moderne. Il met ainsi en lumière comment ces définitions ont contribué à donner une réponse directe aux contentieux théologiques des réformateurs de l'époque (Luther, Calvin, etc.). Faisant une sublime analyse des canons du concile de Trente et d'Orange, l'auteur nous montre l'évolution de la définition du péché, du sixième siècle au Moyen Âge. Dans cette analyse, Sesboué démontre comment ces décrets conciliaires n'ont pas toujours été à la hauteur des questions et comment les réponses se sont avérées insuffisantes. Cette question du péché originel est demeurée un thème majeur dans l'histoire de l'Église, thème qui sera repris par les grands philosophes de la modernité, et amené en partie dans une dynamique morale où l'intelligence et la liberté prendront une place très importante.

Sesboüé termine cette deuxième partie par un chapitre intitulé « Les objections de la modernité », dont le sujet principal est le transhumanisme. Il affirme que la science vient aujourd'hui défier la mort en prétendant pouvoir augmenter le nombre d'années de vie jusqu'à 1 000 ans (p. 239). Les différentes technologies viennent changer la manière de vivre, et posent de nouvelles questions sur la place du péché originel et de la mort. Le mystère de la mort, bien que la vie puisse être augmentée incessamment, ne peut trouver de réelles réponses que dans la mort et la résurrection du Christ, nous dit l'auteur (p. 245).

Dans la troisième partie, intitulée « L'annonce chrétienne du salut pour le bonheur de l'homme ou de l'homme sauvé », Sesboüé va chercher toute la force anthropologique du concile Vatican II notamment par le décret *Gaudium et Spes*. Il fait ressortir l'importance de l'homme comme sujet, comme personne intégrale finie et faite pour l'infini. C'est à travers notre liberté que nous avançons et que nous sommes capables d'entrer en communion avec l'infini. Dieu, par son incarnation, se révèle à l'homme pécheur. L'auteur souligne, dans le chapitre « Jésus est l'homme sauvé et l'homme sauveur », l'importance du corps de Jésus. Jésus homme sauveur sauve l'homme dans son identité, dans son humanité, dans sa finitude. Le salut est concret et s'adresse à l'homme, à sa condition existentielle ici et maintenant... il est ainsi « merveille de Dieu ».

Dominic Perron

7. Guillaume BADY, Marie CHAIEB, éd., **Irénée de Lyon, théologien de l'unité**. Paris, Beauchesne éditeur (coll. « Théologie historique », 132), 2023, 552 p.

Cet ouvrage est le fruit de deux rencontres scientifiques tenues à Rome et à Lyon entre 2019 et 2020, qui ont rassemblé des chercheurs issus de plusieurs horizons (Paris, Rome, Madrid, Thessalonique, etc.), spécialistes de théologie, de philologie, d'histoire et d'exégèse. L'objectif de ces rencontres était de réaliser une étude approfondie sur la thématique de l'unité dans l'ecclésiologie, la théologie et l'anthropologie des écrits d'Irénée de Lyon (p. 15).

La première partie de l'ouvrage est consacrée au volet ecclésiologique qui est, selon l'éditeur, « le lieu d'une cristallisation où apparaissent plus manifestement ou plus concrètement les enjeux de l'unité » (*ibid.*). Pour ce faire, Michel DUJARIER nous présente une expression inédite qui figure dans deux passages de *Adversus haereses*, définissant l'Église comme une « caravane de frères » (τῶν ἀδελφῶν συνοδίας) (p. 86). L'appellation συνοδίας, en grec, évoque un groupe de voyageurs en marche (p. 87). Irénée serait le premier auteur chrétien à désigner l'Église sous cette appellation (p. 86). L'expression traduit sa vision dynamique d'une Église en marche vers un objectif commun (p. 90). Davide LEES aborde ensuite deux thèmes très importants de l'ecclésiologie d'Irénée : la « règle de foi » (*regula fidei*) et la « règle de vérité » (*regula veritatis*). Selon lui, les deux expressions irénéennes proposent un contenu structuré de la foi (p. 46). Cependant, c'est la « règle de vérité » (*regula veritatis*) qui prévaut dans *Adversus haereses*, et ce, loin devant la *regula fidei* (p. 102). Celle-ci démontre « l'architecture fondamentale, harmonique et unitaire de la foi » (p. 57). Toutefois, cette règle de vérité n'est pas uniforme. Bien que son contenu soit assez semblable sur le fond, ayant une même « déclinaison trinitaire », une même « dimension ecclésiale » et un même « rattachement à la Tradition des apôtres » (p. 105), elle s'avère néanmoins multiple en son expression. En effet, Marie CHAIEB relève sept professions de foi différentes se rattachant à la *regula veritatis* et à la Tradition des apôtres dans les écrits d'Irénée (p. 103). Elle avance également l'hypothèse qu'Irénée présente la *regula veritatis* d'une manière multiforme, de la même manière qu'il présente les quatre évangiles (p. 105) dans *Adversus haereses* : le message central est unifié, mais la forme pour l'exprimer diffère.

Dans la deuxième partie du livre, nous entrons dans les grandes lignes de la théologie d'Irénée. Tout d'abord, Ysabel DE ANDIA met en perspective les nombreux termes musicaux employés par Irénée. La « mélodie », l'« harmonie », la « polyphonie » ou encore la « symphonie » constituent des expressions très prisées par l'évêque de Lyon (p. 136). En prenant l'exemple de la cithare, Irénée démontre comment l'intervalle des sons entre chaque corde se révèle nécessaire afin de produire une mélodie (p. 139). La différence entre les notes ne relève pas d'une incohérence ou d'une erreur, mais d'une logique venant d'une composition musicale. Il en va de même pour la Création, les Écritures et le Salut, qui ont tous une cohérence et une harmonie divine (p. 153) qui nous est dévoilée par le Verbe divin, le Logos (p. 140). Guillaume BADY livre ensuite une réflexion intéressante sur l'emploi d'une expression d'Irénée : « selon le bon plaisir du Père » (κατα τὴν εὐδοκίαν τοῦ πατρός) (p. 193). Les premiers auteurs à utiliser cette expression biblique (p. 194) dans la littérature chrétienne seraient les valentiniens pour qui le « bon plaisir du Père » était personnifié par le Sauveur (p. 200). Cette expression confortait leur dualisme christologique et leur permettait de créer une scission importante entre le Jésus Sauveur (« bon plaisir du père ») et le Jésus terrestre (*ibid.*). Irénée reprend l'expression en lui donnant un sens théologique différent. Il associe « le bon plaisir du Père » à l'agir divin sous la forme d'économies divines (p. 201). Ainsi, les économies que sont la création du monde, l'Incarnation du Verbe, l'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament, l'envoi de l'Esprit divin et le salut de l'humanité n'arrivent pas au hasard, mais se déroulent « selon le bon plaisir du Père » (*ibid.*). Cette expression procure à sa théologie une connotation de bienveillance et d'ordre. Le déroulement du plan divin dans l'espace-temps (*ibid.*) se déroule de manière unifiée, organisée et selon la providence divine (p. 160), et s'oppose ainsi à une théologie de la réparation (p. 210).

La troisième partie du livre s'attarde au volet anthropologique de l'œuvre d'Irénée. Agnès BASTIT fait ressortir le vocabulaire très riche d'Irénée pour parler de l'unité de l'être humain. Dieu est de nature simple (*simplex*) et l'homme est un composé (*compositum*) (p. 305). Ce « composé » qu'est l'être humain dans les écrits d'Irénée, selon Bastit, est binaire c'est-à-dire corps-âme. Ainsi, pour Irénée c'est le *compositum* de l'homme (corps-âme) recevant le Pneuma divin (l'Esprit saint) qui forme l'homme spirituel (p. 321), et non l'âme seule. L'homme « corps-âme » est spirituel par sa communion avec l'Esprit, le Pneuma divin (p. 317).

Somme toute, la lecture de cet ouvrage élargit nos horizons sur les enjeux ecclésiologique, théologique et anthropologique de l'unité dans l'œuvre d'Irénée. Le message d'ensemble est clair : la différence ne constitue pas un obstacle, mais un préalable à l'unité (p. 445). L'uniformité fondée sur la similitude à l'image de la tour de Babel est péjorative et représente pour Irénée un monde sans diversité de langues et de projets (p. 447). C'est plutôt l'harmonie des différentes notes ecclésiologique, théologique et anthropologique accordée au diapason de la Vérité qui permet d'unir ce qui est différent et nous donne une meilleure vue d'ensemble du projet mélodieux relevant du Dieu Créateur. Cette unité « raisonnable » et divine, selon Irénée, demande au préalable une profonde harmonie intérieure en relation permanente avec le Pneuma divin, le seul qui peut rendre l'homme parfait, ainsi que la foi dans le « bon vouloir du Père » à travers ce qui est ou peut paraître inconciliable.

Dominic Perron

8. Nicole BELAYCHE, Francesco MASSA, Philippe HOFFMANN, dir., **Les Mystères au II^e siècle de notre ère : un tournant**. Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Bibliothèque de l'École des Hautes Études - Sciences religieuses », 187), 2021, 592 p.

Le mystère de la Foi, l'initiation à la vie chrétienne, la Révélation, autant de concepts aujourd'hui familiers à notre oreille, qui puisent leur origine dans le terreau religieux fertile qui a vu naître le christianisme aux I^{er} et II^e siècles de notre ère. Dans ce terreau, la terminologie des Mystères — des Mystères d'Éleusis en particulier — s'était solidement enracinée pour décrire non seulement toute expérience typiquement mystique, mais aussi, plus largement, différents types de vécus religieux ou philosophiques présentant une forme d'initiation ou une part de secret. Ce phénomène bien connu des historiens des religions et des idées n'avait toutefois pas jusqu'ici été nommé, défini et, *a fortiori*, étudié d'un point de vue global. Le présent volume fait suite à un colloque tenu en septembre 2018 et conclut un programme de quatre années de recherches menées conjointement à l'École Pratique des Hautes Études à Paris et à l'Université de Genève. D'entrée de jeu, les éditeurs annoncent la volonté qui les a guidés : celle de vérifier l'hypothèse selon laquelle il y aurait eu une « mystérisation » des discours et des pratiques au II^e siècle de notre ère, « c'est-à-dire une multiplication, diversification et intensification des références aux “mystères” dans des contextes variés mais cohérents et dans les différents groupes religieux présents dans l'empire (païens, chrétiens et juifs) » (p. 8). Cette enquête imposait de prendre en compte deux phénomènes distincts mais complémentaires et interreliés : le développement — voire l'explosion — des rituels « mystériques » à cette époque et la banalisation de l'emploi du lexique et de l'imagerie mystérique dans un contexte extérieur au rituel, ce qui correspond en somme aux parties I et II de l'ouvrage, tandis que la partie III traite plutôt de phénomènes dérivés de cette mystérisation.

Dans leur introduction, les responsables du projet de recherche identifient trois obstacles majeurs à cette étude et il n'est pas inintéressant de les rappeler. Le premier est lié à la nature même du culte à mystères. Comment étudier ce qui ne devait pas être révélé ? Comment analyser l'indicible, alors même qu'on ne peut pas définir la nature de cette indicibilité (obligation ou impossibilité) ? Le deuxième obstacle concerne le champ lexical. Les Anciens n'avaient pas en effet un terme précis pour désigner ce que nous identifions aujourd'hui comme des cultes à mystères : ils employaient plusieurs termes (μυστήρια, τελεταί, ὄργια, *initia*, etc.) qui, dans d'autres contextes, pouvaient avoir une signification différente. Cette fluidité du vocabulaire rend le phénomène difficile à circonscrire dans les sources. Le troisième obstacle est inhérent à l'hypothèse même de la recherche : s'il y a eu une mystérisation au II^e siècle, il y a donc eu une banalisation du fait mystérique et, par là même, dilution du concept dans des formes qui ne relèvent plus *stricto sensu* du culte à mystères. Ces préoccupations, qui reviennent en filigrane dans plusieurs contributions, sont particulièrement étudiées par J. LARSON, dans un article qui se distingue des autres (p. 181-197, à la fin de la première partie), car au lieu de s'intéresser à un aspect spécifique et concret du phénomène, elle propose une définition de la catégorie *culte à mystères* en utilisant une approche cognitive étique plutôt qu'émique. Puisque les acteurs des cultes respectèrent généralement la règle du silence et que la terminologie antique apparaît fluctuante, l'auteure propose trois critères pour définir le *culte à mystères* : il s'agit d'un culte basé sur une adhésion volontaire, qui contient au moins un *special agent ritual* (dans lequel la divinité agit auprès des fidèles) et impose une obligation de secret. L'existence de ce « savoir » secret, quel qu'il soit, augmente la charge cognitive du culte et justifie l'attrait de nouveaux fidèles, tout en donnant plus d'impact au *special agent ritual*. Cette définition n'est pas dénuée d'intérêt pour distinguer les cultes à mystères de phénomènes religieux similaires, comme les Thesmophories ou les rites de passages, et pour mieux en comprendre le fonctionnement.

Les autres contributions du volume étudient chacune un aspect spécifique du présumé tournant mystérique afin de vérifier l'hypothèse de départ. Puisqu'il s'agit de Mystères, le volume commence évidemment par faire le point sur l'état au II^e siècle des cultes identifiés comme des Mystères dans l'Antiquité et généralement reconnus comme tels par la critique moderne : les Mystères d'Éleusis (N. BELAYCHE, p. 25-53), le culte des Grands Dieux de Samothrace (S. BLAKELY, p. 55-102), les Mystères d'Hiérapolis de Phrygie, dont l'existence a été démontrée par des découvertes archéologiques récentes (F. D'ANDRIA, p. 103-126) et les cultes isiaques (B. PAÑEDA MURCIA, p. 127-180). En s'appuyant sur les témoignages littéraires, archéologiques, épigraphiques et iconographiques, les auteurs font l'état de la recherche actuelle et brossent un portrait rigoureux de ces cultes au début de l'Empire romain. La contribution de B. Pañeda Murcia est particulièrement intéressante, car elle remet en question l'idée traditionnellement admise que les « mystères » d'Isis soient des mystères à la grecque (autrement dit correspondant à la définition donnée par J. Larson) : elle propose plutôt une lecture alternative des sources. Dans l'ensemble, ces premières contributions montrent déjà comment la terminologie et les pratiques issues des Mystères d'Éleusis ont exercé une influence sur la façon dont les autres cultes étaient appréhendés et décrits.

La deuxième partie s'intéresse davantage à l'usage qui est fait du langage mystérique dans différents corpus littéraires : chez Galien (A. PIETROBELLI, p. 201-216), chez Aelius Aristide (G. PETRIDOU, p. 217-242), dans le stoïcisme impérial (J. PIÀ-COMELLA, p. 243-265), chez Plutarque (M. BONAZZI, p. 276-278), chez Théon de Smyrne (A. TIMOTIN, p. 279-298), dans les *Hymnes orphiques* (A.-F. MORAND, p. 299-315) et dans la littérature rabbinique (G. HERMAN, p. 317-328). Il s'avère que les auteurs de cette époque, qui étaient généralement eux-mêmes initiés aux Mystères d'Éleusis, utilisaient leur expérience initiatique pour construire des analogies, même dans un contexte aussi éloigné de l'expérience mystique que celui du stoïcisme, car l'imagerie mystérique était un référent commun et efficace entre les érudits et leur public. En outre, cette volonté que déploient les philosophes ou les rabbins (auxquels il faudrait ajouter les pasteurs chrétiens curieusement absents de ce recueil⁶) pour compétitionner avec les cultes à Mystères sur leur propre terrain tend finalement à prouver la popularité de ce culte à cette époque.

La troisième partie, dont les contours sont beaucoup plus flous, réunit des contributions portant sur des objets qui ont pu, parfois, passer pour des véritables Mystères, comme les tauroboles (F. VAN HAEPEREN, p. 331-350) ou les rituels évoqués dans les papyrus magiques (T. GALOPPIN, p. 435-461 et F. AUDUREAU, p. 463-488), ou pour un discours révélant partiellement les secrets d'un culte mystérique, comme les textes de mythographes (C. DELATTRE, p. 351-378) ou les romans grecs (R. BERTHES, p. 379-400), bien qu'ils ne s'avèrent être en fin de compte qu'un autre reflet ou conséquence de la montée en popularité des Mystères au II^e siècle. Ils témoignent d'un certain détournement rhétorique ou symbolique du lexique et de l'imagerie mystériques dans l'Antiquité, comme on peut le voir dans les écrits d'Origène (M.-O. BOULNOIS, p. 401-433).

Dans l'ensemble, les articles réunis dans ce collectif démontrent qu'il n'y a pas eu dans l'Empire romain naissant une véritable éclosion des cultes à Mystères proprement dits, bien que ceux déjà existants aient connu à cette époque une forte recrudescence de popularité. Les contributions sur le culte d'Isis, le culte de la Grande Mère, les romans grecs ou les papyrus magiques, entre autres, montrent bien comment les chercheurs doivent d'abord se méfier de leurs propres *a priori* dans ce domaine et à quel point il est nécessaire de se doter d'une définition claire de la catégorie concep-

6. On ne peut que regretter l'absence dans ce collectif de la communication donnée par F. Massa dans le colloque à l'origine du volume : « Les auteurs chrétiens face aux mystères au II^e siècle : *koinè* culturelle ou compétition cultuelle ? ».

tuelle des cultes à Mystères pour éviter les dérives, comme celle qui a eu lieu au milieu du XX^e siècle, alors que les chercheurs voyaient des rituels mystériques partout. S'il y a bien eu « une "mystérisation" des pratiques religieuses et des savoirs », comme le rappelle P. Hoffmann en conclusion (p. 504), elle semble s'être surtout opérée, si l'on suit les conclusions des diverses contributions du volume, dans le domaine du langage et des représentations. Cela dit, le langage est généralement le reflet des aspirations et des intérêts des gens qui le parlent : il reste donc à comprendre d'où vient cet engouement pour le lexique et l'imagerie mystériques et ce qu'il révèle sur la société de cette époque. Les auteurs de ce collectif, en identifiant et définissant le tournant mystérique du II^e siècle, posent ainsi les bases d'une recherche fructueuse.

Le volume se termine avec une bibliographie sélective (p. 507-522), un index des sources et un index général (E. MARTINS, p. 523-571), une présentation des auteurs (p. 573-577) suivie des résumés de leurs contributions en anglais et en français (p. 579-592).

Gaëlle Rioual

9. David HAMIDOVIĆ, Simon C. MIMOUNI, Louis PAINCHAUD, dir., **La « sacerdotalisation » dans les premiers écrits mystiques juifs et chrétiens. Actes du colloque international tenu à l'Université de Lausanne du 26 au 28 octobre 2015**. Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Judaïsme ancien et origines du christianisme », 22), 2021, 277 p.

Prolongeant les recherches entamées dans le tome 9 de la même collection, *La question de la « sacerdotalisation » dans le judaïsme synagogal, le christianisme et le rabbinisme* (2018), ces actes de colloque se concentrent sur les premiers écrits mystiques juifs et chrétiens rédigés entre la déposition du grand-prêtre Onias III et l'ère des Amoraïm. Bien que certaines de ces contributions (cinq en anglais, sept en français) soient décisives et d'une qualité exemplaire, un rappel des orientations et des résultats du tome 9 aurait permis d'introduire plus aisément le lecteur aux nuances de la notion de *sacerdotalisation*. Le phénomène qu'elle décrit ne se réduit pas aux changements qui ont affecté la classe des prêtres elle-même, mais concerne plutôt la transposition des concepts de sacrifice et de sacerdoce, et de la symbolique du temple à des domaines ou des réalités qui ne sont pas en soi sacerdotaux, que ce soit ceux de la mystique juive, de la classe rabbinique, de la secte essénienne ou encore des ministères pastoraux chrétiens qui, durant la période apostolique, n'étaient pas dirigés par des « prêtres » ou des « sacerdotés ».

La contribution de Rachel ELIOR esquisse le décor social, historique et religieux de la période circonscrite en remontant aux origines des contestations pour la prêtrise à la suite de l'exclusion des Oniades. Elle considère la littérature des *Hekhalot* comme une étape significative dans la longue querelle entre la vieille tradition sacerdotale (sadducéens-cohanim-adeptes de la *merkabah*) et les nouveaux cercles des Sages (pharisiens-tannaïm-rabbins) qui proscrivaient la perpétuation des révélations divines et les enseignements angéliques, qui prohibaient tout écrit sacré nouveau, et qui interdisaient les discussions publiques sur le chariot de la *merkabah* (p. 39) afin de promouvoir uniquement la loi orale.

Catherine HEZNER présente une analyse comparative entre les *Hekhalot Rabbati* et la littérature rabbinique palestinienne et babylonienne, en thématissant trois postures et gestes : siéger sur un trône céleste/à la *yeshiva* ; se lever devant les figures d'autorité : anges/rabbins ; prosternation des dévots durant la prière/des personnages ravis ou habitants aux cieux. Elle conclut que dans les Talmuds, le langage corporel sert surtout à introduire, supporter, ou compléter les arguments halakhiques (p. 43), tandis que dans la littérature mystique les actes de la communication non verbale sont

vecteurs de signification et performés dans une amplification imaginaire (*imaginary magnification*) comparativement à la liturgie synagogale.

Pierluigi PIOVANELLI aborde avec brio les questions rédactionnelles des *Hekhalot Rabbati* en déconstruisant l'épisode de l'ascension de Rabbi Neḥounya ben ha-Qana (§ 198-259). Il décèle dans ce récit un « exercice [collectif] d'*imagination active* » avec présence de spectateurs, et se demande « quelle pourrait être la place de ce type de pratiques rituelles dans le continuum [...] du judaïsme syro-palestinien de l'Antiquité tardive, entre le pôle [...] du judaïsme synagogal et celui du judaïsme rabbinique » (p. 69). Il propose de répéter cette approche avec la littérature monastique dans laquelle on retrouve aussi cette « tentative de légitimer une figure d'autorité nouvelle en réutilisant des traditions mystiques plus anciennes, d'origine "sacerdotale" et/ou "synagogale" » (p. 70).

Apolline THOMAS étudie les rapports de l'*Alphabet de rabbi Akiva* (version A) avec la littérature des *Hekhalot* et recueille des indices sur les milieux producteurs témoignant de préoccupations sacerdotales. Elle considère qu'il est « possible d'[y] retrouver [...] de nombreux motifs qui jalonnent la littérature des *Hekhalot*, [mais que] son intérêt principal réside dans l'œuvre de la Torah et non plus dans celle de la Merkava » (p. 93), ce qui corrobore la progression du rabbinisme au sein du judaïsme à cette époque.

José COSTA dépiste les traces de sacerdotisation en répertoriant les occurrences de la Qedousha (*trisagion*) dans quatre corpus (littérature qumrânienne, rabbinique, premiers *siddurim* et *Hekhalot*) qui assimilent Israël et les anges en une même communauté liturgique. L'article se démarque par des analyses conceptuelles pénétrantes mettant en relief la pluralité des conceptions de la congrégation cultuelle. L'auteur parvient au constat que l'anthropologie rabbinique est diamétralement opposée à celle de Qumrân. La première insiste sur la supériorité d'Israël sur les anges et n'est jamais performée à l'intérieur d'un cadre eschatologique, tandis que la seconde prétend le contraire et conçoit cette communion comme une « angélomorphose » (*angelification process*) (p. 128). La Qedousha aurait été acceptée à contrecœur dans l'office de la prière sous la pression des couches inférieures des adorateurs après 70 E.C., bien qu'elle transmette certains éléments hérités du fonds des traditions sacerdotales (*priestly lore*) (p. 130-131).

Lorenzo DiTOMMASO sonde les thèmes de la Nouvelle Jérusalem dans la littérature apocalyptique en traquant deux motifs qui se recoupent : l'attente d'une Jérusalem restaurée, idéalisée, et l'anticipation d'une Jérusalem idéale (plus typique des écrits tardifs). La conception dominante concerne la Jérusalem céleste à venir et représenterait une « forme de sacerdotisation à travers le processus littéraire ». L'auteur conclut que ces thèmes s'insèrent dans un « débat plus large entre la vieille théologie deutéronomiste de l'histoire et la nouvelle théologie apocalyptique de l'histoire » (p. 143).

Michael R. JOST s'intéresse aux aspects sacerdotaux de la liturgie angélique des *Cantiques de l'holocauste du sabbat* et discute de la pratique de la communion avec les anges et de l'impact des transformations liturgiques sur le sacerdoce judéen. Bouleversements politiques et factions religieuses provoquèrent un réajustement « entre prêtres et non-prêtres », et il s'est avéré que « le sacerdoce est indispensable [...], [mais non] primordial. C'est la liturgie qui est déterminante ». Il ne faut donc pas comprendre l'extension de l'accès au divin comme le fruit « d'une démocratisation, ni d'une laïcisation, mais d'une liturgisation » (p. 164).

Soucieux du contexte d'énonciation, David HAMIDOVIC met à jour le dossier de la *Vision de Gabriel* en évaluant les correspondances avec la mystique de la *merkava*. Ce texte à l'encre sur pierre contient plusieurs expressions révélatrices : la plus ancienne attestation de l'application de l'adjectif *qaṭan* (« petit, jeune ») à un ange, ici Gabriel, pour signifier sa proximité avec Dieu

comme ce sera le sens plus tard de son application à Metatron ; *Dieu des merkavot* (des trônes-chars) ; *Prince des princes*, attribué à Gabriel (qui est sollicité comme un prophète pour délivrer des oracles) indique qu'il « entretient une proximité encore plus grande avec Dieu après la guerre eschatologique » (p. 179). Ce document transjordanien, un « écho littéraire de la catastrophe de 70 » (p. 181), confirmerait que le concept de merkava signifiait désormais l'ensemble des anges. L'insistance sur un trio angélique serait à l'origine des trois cents merkavot du *Shi'ur Qoma* et des *Hekhalot Zutarti*. En l'absence de mention du Temple et de la Torah, l'auteur remarque que leur « mise en retrait est aussi une caractéristique de la sacerdotalisation, car elle promet une autre forme de la connaissance du divin, celle du contact avec les anges » (p. 181). En privilégiant ceux-ci comme médiateurs, ce judaïsme mystique prend des accents surnaturels et les considérations sur le monde céleste supplantent celles sur les réalités terrestres.

Le texte d'Anna VAN DEN KERCHOVE aborde le phénomène de la sacerdotalisation à partir des écrits attribués à Hermès (*Hermetica*) en s'interrogeant sur leurs lieux de composition et en privilégiant l'angle de l'appropriation de la symbolique sacerdotale des temples égyptiens et de son application à des réalités non sacerdotales, telles que des divinités égyptiennes et des éléments architecturaux, mais les résultats sont peu conclusifs en raison du peu d'informations historiques disponibles aux chercheurs.

Markus VINZENT postule que l'*Ascension d'Isaïe* prend naissance dans un contexte de concurrence entre autorités et que le message véhiculé est grandement critique envers l'État des Juifs à la suite de la révolte de Bar Kokhba ; ce qui nous renseigne corollairement sur l'identité des communautés judéennes en formation. L'auteur plaide que nous devons repenser les tout débuts de la tradition de la littérature des Palais (*Hekhalot*) [au II^e s. E.C.], puisqu'il semble qu'elle avait précisément sa place dans la renégociation non seulement de ce qui devait être considéré comme une authentique expérience de révélation divine, mais aussi de ceux qui en recevaient (p. 215). Il conclut avec une remarque méthodologique : l'analyse de l'*Ascension d'Isaïe* et des *Hekhalot* illustre que les tentatives de dissocier les phases rédactionnelles « juive » et « chrétienne » sont des anachronismes.

Jessica VAN 'T WESTEINDE détecte des éléments du premier mysticisme juif dans le *Testament de Lévi* en grec et soutient qu'en dépit de sa critique implicite du judaïsme rabbinique, ce texte n'est pas chrétien. S'appuyant sur des études sur le trauma, elle argumente que les guerres judéo-romaines eurent un impact beaucoup plus grand et significatif sur le judaïsme ancien (p. 220-221). Ainsi la prêtrise dut être repensée, révisée, redéfinie (p. 237) en réponse à la désacerdotalisation amorcée par le rabbinisme, et c'est pourquoi la centralité des prêtres dans le *Testament de Lévi* a été remplacée par la centralité de la mystique de la Merkabah, dont le rôle est sacerdotalisé. À la destruction du Temple terrestre fut substituée la vision du temple céleste afin de perpétuer la prêtrise, quoiqu'en combinant des aspects auparavant séparés : messianisme et royauté. Semblablement, des sections des *Hekhalot Rabbati* semblent envisager la mystique de la Merkabah comme un substitut à l'absence du Messie (p. 245).

La contribution de Louis PAINCHAUD clôt le volume en présentant une autre modalité des processus de sacerdotalisation, celle d'une sacerdotalisation péjorative qui, dans le cas de l'*Évangile de Judas*, refuse de « concevoir le christianisme en formation comme le prolongement du culte ju-déen » (p. 257). Ce dialogue gnostique de révélation serait l'un des plus anciens témoins de la sacerdotalisation des ministères chrétiens qui se développent au II^e siècle, à laquelle il s'oppose en l'assimilant à une « judaïsation » du christianisme. Grâce à de brillantes remarques philologiques révélant une perspective proto-séthienne basée sur Gn 8,13 LXX, l'auteur résout une phrase capitale de l'épisode de la vision d'une demeure céleste reçue en rêve par les disciples du Christ en réfutant l'interprétation qui établissait une filiation avec *I Hénoc* (14,1.17).

Bien que le concept de sacerdotalisation et l'analyse des transferts qu'il cherche à décrire (des conceptions et du langage sacerdotaux vers des réalités non sacerdotales) ne concernent pas l'étude du sacerdoce lui-même et de son exercice dans le culte sacrificiel, il aurait été bienvenu d'insérer une contribution supplémentaire touchant à l'organisation du culte au Temple de Jérusalem et aux activités communautaires des *cohanim* et *leviim*. Évoquer des données concrètes des traités talmudiques de l'ordre Kodashim, par exemple, aurait permis au lecteur non familier de comprendre plus en détail les processus de transformations abordés et de mieux évaluer les conséquences culturelles entraînées par la rupture matérielle avec le Sanctuaire et la Terre d'Israël.

Yann Vadnais

10. Patricia CINER, Alyson NUNEZ, ed., **The Discoveries of Manuscripts from Late Antiquity. Their impact on Patristic Studies and the Contemporary World (Conference Proceedings 2nd International Conference on Patristic Studies)**. Turnhout, Brepols Publishers n.v., 2021, 424 p.

Cet ouvrage rassemble les actes de colloque de la 2nd International Conference on Patristic Studies qui a eu lieu à l'Université catholique de Cuyo à San Juan, en Argentine, et dont le thème était la découverte des manuscrits datant de l'Antiquité tardive. Comprenant dix-sept contributions, quinze en anglais et deux en espagnol, l'ouvrage est divisé en sept sections. Chacune est précédée d'une introduction utile pour cerner l'expertise des contributeurs, notamment par Patricia Ciner (chapitres 4 à 7), qui s'est aussi chargée de l'introduction générale. Dans le premier chapitre, « Les manuscrits de Qumrân et la littérature apocryphe », Alberto D'ANNA aborde « Les apocryphes chrétiens et leur utilisation » en étendant la réflexion aux littératures hagiographique et épistolaire. À partir d'exemples éclairants (*3 Corinthiens*, *Codex Bodmer*), il cerne plusieurs phénomènes littéraires : celui du « reworking of the works [that] was encouraged by their exclusion from the canon and by the contextual spread » ; ceux du démembrement des textes et de la réécriture (changement de genre littéraire ou des fonctions du texte) ; et celui de la mobilité textuelle des apocryphes (qui, lorsqu'ils ne deviennent pas des « institutional apocrypha », favorisent l'émergence de « superabundant traditions » où se greffent des éléments littéraires ou légendaires). Adolfo D. ROITMAN examine le « Mystère de Melchisédech dans le christianisme ancien à la lumière des manuscrits de la mer Morte » et remarque que *11QMelch* expliquerait la transformation en un être céleste du personnage qui n'est qu'un roi humain en Gn 14. Ce faisant, il éclaire les rapports qui ont eu cours au I^{er} siècle entre le judaïsme alexandrin, le christianisme hétérodoxe des « melchisédechites » (décrits par Épiphane) et les gnostiques, tout en contextualisant les interprétations chrétienne et gnostique de l'Épître aux Hébreux. Juan Carlos ALBY aborde « Le thème de la santé et de la maladie dans les textes de Qumrân et la littérature apocryphe juive » en explorant les aspects légaux et liturgiques associés aux rites de purification, ainsi que les interactions entre les pratiques médicales, religieuses et liturgiques dans la littérature apocalyptique juive.

La deuxième section, dont l'introduction survole la chronologie des éditions modernes d'Origène, récapitule les progrès des études origénienne rendus possibles à la faveur de découvertes de manuscrits, en particulier ceux appartenant à la tradition alexandrine. Lorenzo PERRONE passe en revue la sauvegarde de l'héritage littéraire d'Origène et la renaissance des recherches dédiées au « plus influent théoricien de la pratique chrétienne de l'allégorie » (J. Grondin, 1993) : *Commentaire sur le Cantique*, *Commentaire sur la Genèse*, découvertes papyrologiques de Toura (1941), *Homélies sur les Psaumes* (2012) de Nicéas d'Héraclée, et réédition prochaine des *Hexaples*. Rubén PERETÓ RIVAS illustre l'influence alexandrine sur la théologie nestorienne en montrant les correspondances entre Évangile le Pontique et Joseph Hazzāyā quant à leur démonologie et à leur con-

ception des trois niveaux de la vie spirituelle. Il s'interroge sur les processus psychologiques d'externalisation vécus dans le cadre monastique, et s'intéresse au parallèle entre le démon vagabond du matin et les phases du sommeil paradoxal (*REM sleep*).

La troisième section discute de l'impact de la découverte de la bibliothèque gnostique de Nag Hammadi sur les études patristiques. Francisco GARCÍA BAZÁN propose d'établir un *Corpus Gnosticum* qui fournirait « un cuadro lo más exhaustivo posible de documentos gnósticos directos » et qui serait divisé en trois « estratos » : 1) littérature hérésiologique grecque et latine, 2) bibliothèque de Nag Hammadi, 3) écrits originaux ultérieurs (*Codex de Berlin*, *Codex Askew*, *Codex Bruce*, *Codex Tchacos*) qu'il décrit avec minutie. David BRAKKE se demande « Quelle différence l'Évangile de Judas apporte-t-il ? », et analyse le débat au sujet de l'autorité cléricale et rituelle. Il considère que cet évangile modifie notre compréhension du rapport entre le séthianisme (dont le caractère chrétien serait sous-estimé) et les autres groupes chrétiens, en ce qu'il nous fait apparaître que « this movement originated and developed in close interactions with competing Christian claims to revelation and authority ». Mariano TROIANO traite de « Magie et théologie » en faisant valoir que les quatre cents « formules barbares de la *Pistis Sophia* et leurs différents niveaux d'interprétation » se révèlent déterminants pour la reconstruction des conceptions théologiques, cosmogoniques et anthropologiques de l'Antiquité tardive, pour autant qu'on exploite le « co-text » de ces formules et qu'on établisse des parallèles avec des interprétations philosophiques (Plotin), aussi bien qu'avec l'exégèse de la mythologie valentinienne et les commentaires des auteurs patristiques.

La quatrième section discute de « L'impact des découvertes de manuscrits coptes et syriaques sur les études patristiques » de la Renaissance à nos jours. Alberto CAMPLANI aborde « Les problèmes méthodologiques et épistémologiques et les défis de quelques projets de recherche récents » en résumant l'« enormous philological effort » qu'a nécessité la reconstruction de la littérature copte, et comment les études coptes se sont intégrées aux études patristiques au XX^e siècle, par suite de la sécularisation des recherches sur la littérature chrétienne. Un acquis fondamental de la recherche fut d'identifier la transformation de l'héritage textuel copte lors de la phase de sélection culturelle du IX^e siècle. Adoptant une taxonomie quadripartite (témoins de la patristique grecque, auteurs perdus, nouveaux auteurs, textes coptes pseudépigraphiques), l'auteur présente quatre exemples qui mettent en relief les différents sens que peut prendre une découverte. Il en déduit que « a new identification can change the reconstruction of the tradition of a text ». Luise Marion FRENKEL discute de la diversité et des limites des découvertes de manuscrits syriaques et de leur rôle dans « La récupération des identités chrétiennes de l'Antiquité tardive », notamment à l'aide de la version syriaque des Actes du concile d'Éphèse de 449, du *Liber Heraclides*, du *Corpus Dionysiacum* et des œuvres d'Éphrem et d'Évagre. Elle revisite quatre cas de l'utilisation ou de la destruction de manuscrits (Synode de Diamper au Kerala en 1599, destructions par les Maronites au XII^e siècle, objets avec inscriptions magiques, Turfan dans les années 1920) qui mettent à l'épreuve la fiabilité de certaines éditions critiques et qui nuancent le point de vue négatif sur la culture syriaque tardo-antique de la plupart des comptes rendus arabes et européens. Non seulement le corpus des manuscrits syriaques a souffert des biais de la patristique, mais le choix du registre linguistique et du médium écrit était davantage conditionné par les intérêts sociopolitiques de l'auteur, éditeur ou traducteur, que par ses préoccupations pastorales et ecclésiastiques.

La cinquième section concerne les nouvelles lignes de recherche sur « La collection de lettres de l'époque patristique et leur impact sur l'histoire occidentale ». Dans « La vision de Dieu et le *De uidentio Deo liber unus* d'Augustin », Oscar VELÁQUEZ s'attache au cas d'une des neuf lettres qui fut convertie en livre par l'évêque d'Hippone ; cependant, le thème du colloque n'est pas abordé. Bronwen NEIL s'intéresse aux « Lettres du Pape Léon I^{er} » et à l'impact de sa rhétorique diffama-

toire sur les rapports entre communautés religieuses (*Lettre à Turibius d'Astorga* contre le manichéisme et le priscillianisme) et sur les décisions politiques (édit de Valentinien III). Il démontre que certaines lettres ont eu autant d'influence que des traités.

La sixième section aborde « Les manuscrits de l'Antiquité tardive et de la période patristique : découverte, conservation et publication numérique ». Ira Rabin nous sensibilise au fait que la composante matérielle des « Matériaux d'écriture des rouleaux de la mer Morte » a été négligée jusqu'à présent. Or l'archéométrie et le microscope électronique permettent désormais d'analyser l'accumulation des traces d'un fragment et son traitement post-découverte, ce qui a mené à l'identification d'au moins deux traditions de production des parchemins de Qumran en Israël durant la période hellénistique. Cesare PASINI nous entretient de « La "vocation patristique" de la Bibliothèque apostolique vaticane » (dont il est préfet depuis 2007) et de l'avancement de la numérisation de tous les manuscrits (quarante millions de pages) en vue de consultation en accès libre. En partant de la découverte du *Codice ravennate di Sant'Ambrogio* en 1894, l'auteur parcourt l'historique des réalisations éditoriales des Pères de l'Église, du XVI^e siècle à nos jours. Angelo DI BERARDINO discute de « L'impact des découvertes archéologiques, historiques et littéraires récentes sur les études patristiques » en récapitulant l'histoire de l'Association internationale des études patristiques, et en évaluant la portée du terme patristique. L'auteur « synthesizes diverse information that is at times difficult to put together », précise l'éditrice, en particulier ce qui a trait à la multiplication des publications sur le christianisme antique (exploitation des sources anciennes, essor des études linguistiques et géographiques, découvertes archéologiques et papyrologiques, publications de textes inconnus).

La septième section traite des « Manuscrits de l'Antiquité tardive et [de leur] impact sur le monde contemporain ». L'introductrice rappelle d'abord que les études patristiques bénéficient de l'approche interdisciplinaire. Puis elle mentionne que le dernier article, « Impact de la redécouverte de manuscrits sur la théologie et la culture religieuse depuis la Seconde Guerre mondiale », par Marco RIZZI, devrait être « reread several times », car il résume les ambitions du colloque : « as scholars and intellectuals, we have the responsibility to safeguard as much as we can of the message of these texts that are no more a prerogative of the faithful or the Churches, since they have become a common, universal heritage ». Il conclut en soutenant que le « Gnosticism has been much more inscribed within Christianity, as a fundamental element which contributed to define the latter ». Theodore DE BRUYN déplore la méconnaissance des « Papyri, parchemins et ostraca dans l'étude du christianisme ancien » en dehors des spécialistes. Il met l'accent sur la diversité des médiums et sur les informations circonstanciées que procurent les documents épistolaires et liturgiques sur la vie quotidienne. Il souligne les mérites de la thèse d'Ágnes Mihálykó qui a répertorié trois cent vingt-trois textes liturgiques. Il termine avec une revue des outils numériques et de l'accessibilité des banques de données.

Les éditeurs ont raison de noter la confiance que les éditions Brepols ont accordée à une « small university far from the principal academic centers of the world », car ce volume est en effet d'une qualité exemplaire. Il offre une mise à jour des projets en cours et des avancées numériques. L'ajout d'un index des textes et manuscrits discutés aurait toutefois été apprécié.

Yann Vadnais

11. Jens SCHRÖTER, Tobias NICKLAS, Armand PUIG I TÀRRECH, ed., **Dreams, Visions, Imaginations : Jewish, Christian and Gnostic Views of the World to Come**. Berlin, Boston, Walter de Gruyter GmbH (coll. "Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche," 247), 2021, vi-550 p.

The contributions to this volume are based on a conference by the same name, that took place May 9-11, 2019 in Barcelona. These are primarily focused on origins, provenance and Jewish and Christian apocalyptic literature. According to John COLLINS, the roots of apocalypticism can be understood in different ways ; as traditions that stimulated the imagination of the visionaries, one can speak of multiple roots. There are strong connections to Israelite, especially prophetic traditions, but also to the mantic wisdom of the Babylonians. The probability apocalyptic forms of thought were derived from the Persian tradition cannot be ruled out. The main roots of apocalypticism should be sought in the Hellenistic milieu in which the phenomenon took shape and not primarily in the ancient traditions to which the authors of the apocalypses refer. John ARCARI gives a research-historical overview of the apocalyptic literature debate, namely the origins and theological developments of the concept of apocalyptic and apocalyptic literature as well as the most recent approaches to the question of genre. The article shows the importance of cognitive religious studies for the analysis of Jewish and early Christian apocalyptic texts as experiential reports that have been preserved from different times and regions. Lorenzo DiTOMMASO looks at the correlation between two periods of Jewish rebellion and heightened activity in apocalyptic literature. He notes how modern scholarship has overlooked the fact that early Jewish apocalyptic tradition during the late Second Temple era begins and ends with these two periods. Jörg FREY claims the Qumran community's ideas of time and history stem from apocalyptic traditions, including calendric traditions with the heptadic world chronology, that it's living within the "end of the days," and believing that tribulation will be short-lived and deliverance imminent with final judgment in favor of the pious. This outlook made trying times of domination and oppression bearable. Matthias HENZE examines the historical understanding of a late first-century Jewish text, the Syriac *Baruch Apocalypse* (2 Baruch). He divides his investigation into three : the characterization of this world with all its weaknesses ; the description of the transition from this world to the next ; and the promise of a new world as a promise to the righteous. He argues that both the understanding of history and the notion of time in 2 Baruch differ in many respects from our modern understanding of history, but are consistent with what we find in other early Jewish apocalypses. Amanda PUIG I TÀRRECH posits that the unique part of Jesus's teaching is his discourse on the future (Mk 13), its both a prophecy about what awaits his disciples and a testament about his impending suffering. The discourse focuses on the destruction of the Temple, what is visible to Jesus's audience (Mk 13:14), and coming of the Son of Man at a date unknown, yet imminent (Mk 13:26). According to Adela YARBRO COLLINS what is most important in the book of Revelation is the recent past, the death and resurrection of Jesus, and the impending future and demonstrates how allusion to past events are relevant to the present. She states that John employs two distinct ways in demonstrating concern for the present, allusion to Scripture and to refer to contemporary events. Therefore the present is important to John, wanting for his audience to be ready for the New Jerusalem and eternal life before God and the Lamb. In his contribution concerning the *Shepherd of Hermas*, Joseph VERHEYDEN writes that the apocalyptic nature permits the preacher to instruct, care for and save a community in need of guidance, that is open to hearing about the way to salvation. The future is described in such detail on the basis of the present situation rendering both the present and the future inseparable and that divinely inspired assistance is necessary to bring about a good end. This apocalyptic clash is put to good use in ministering and pastoral care. Jens SCHRÖTER concludes the apocalyptic writings in the Christian tradition from Antiquity to the Middle Ages appear under the authority of a Jewish figure, thus the

intertwining of Jewish and Christian apocalyptic traditions. There seems to be a direct line in *Ezra* writings that starts with his dispute with God about Israel's and the rest of humanity's fate, the sinners being punished in hell, and the righteous rewarded in heaven. The reception of Ezra as teacher of Torah, the new Moses and gatekeeper of the developing tradition of God's people highlights this direct line. Olivia Stewart LESTER examines transformations of history and the world to come in the Jewish-Christian *Sibylline Oracles*, both concerning the universal histories of *Sib. Or.* 4 and 1-2, and with respect to the future of the sibyl herself in the world to come. He posits that in each case, there is a sibylline transience that blends an inevitable divine judgement with sequential instability. One outcome for the early listeners may have been a foreboding sense of imminent yet unpredictable doom as they await Judgment Day. Marcos Aceituno DONOSO states that *The Apocryphon of Jannes and Jambres the Magicians* is a versatile and edifying composition, easily adapted for those wishing to deepen their faith. He compares this text to a tradition from the *Damascus Document* to illustrate that apocalyptic literature could survive in situations very different from its original historical and geographical contexts and evolves into a form of religious expression of benefit to a wide audience. Michael SOMMER shows that texts such as the *Apocalypse of Zephaniah* (*Sophonias*) and the *Testament of Abraham* can close gaps in the history of art and theology if one follows the history of their impact through the Middle Ages. Art historians regularly found parallels in motifs between medieval representations of the particular judgment and the *Egyptian Book of the Dead*, but were unable to find any explanation for these cultural-historical references. He demonstrates on the one hand, ancient Egyptian apocalypses adopted motifs from the *Book of the Dead* and on the other, the resulting world of images continued to have an impact on medieval discourses. Dylan M. BURNS deals with the question of what are the constitutive features of an "apocalypse" within the Nag Hammadi texts. He finds several of the apocalypses from the Nag Hammadi Codices are prime examples of "textual instability." He examines the connection between the Nag Hammadi apocalypses and the genre of Coptic revelatory literature for which the term 'Apostolic Memoirs' has been introduced in current research, with the aim of placing this later Coptic revelatory literature in the context of Coptic apocalypses of the first Millennium — and thus also the Nag Hammadi apocalypses, which can be classified at the beginning of Coptic literary history. Jean-Daniel DUBOIS examines the Gnostic contribution to the history of Christian apocalyptic literature and posits Valentinianism was disseminated in James and Jesus's family and in communities around them from Jerusalem to Antioch. He concludes that the identity of Gnostic movements requires more research. Thomas J. KRAUS states in that the *Apocalypse of Paul*, the title character, in contrast to his *angelus interpres*, twice expresses the desire to see the souls of the righteous and sinners leaving the body (Apoc. Paul 14) and leaving the world (Apoc. Paul 13). Thus Paul wishes to witness the separation of body and soul, the entrance of the latter into the afterlife, and judgement in the beyond. This article arranges the events interpretatively in the context of anthropological desire for knowledge about the ultimate things, draws them with regard to the underlying understanding of *body*, *spirit*, and *soul*, and, in this context also, the statements in *corpore/carne* in this influential apocalypse. Tobias NICKLAS uses a series of Latin examples from late Antiquity to show that at least some chronological or historiographical writings participated in an apocalyptic worldview and integrated this into their form of historical representation. He includes a number of authors with their interpretations of history such as Gregory of Tours, Horosius, Sulpicius Severus, and Hydatius. Stephen J. SHOEMAKER argues the eschatology of the Qur'an comes directly from the OT and NT eschatological traditions. He further states there is almost nothing in Qur'anic eschatology that does not find clear parallels in these earlier traditions which were the sources for this material; two minor differences being the Messiah in the Qur'an does not serve as a judge in the final judgment and the Qur'anic animal differs significantly from the animal of the *Apocalypse of John*. Lourdes García

UREÑA states the tendency to visualize experiences and the immense role that color plays are precisely the literary features that characterize the *Apocalypse of John*. This is shown by the use of “colored” language as a representative and symbolic element. Twenty-first-century readings of the Apocalypse focuses on the catastrophes that shape the imaginary universe of Scripture. As a result, the term “apocalypse” is emptied of its original content, because it is primarily related to the announcement of the “end of the world.” However, reading Scripture in this way, the readers are caught up in their own present and fail to ask what comes after death. But that is exactly what the *Apocalypse of John* is about.

Jonathan I. von Kodar

Manichéisme

12. Nils Arne PEDERSEN, René FALKENBERG, John MØLLER LARSEN, Claudia LEURINI, **Biblia Manichaica III. The New Testament. Acts, Letters, and Revelation in Manichaean Tradition. The Sources in Syriac, Greek, Coptic, Middle Persian, Parthian, Sogdian, Bactrian, New Persian, and Arabic.** Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Corpus Fontium Manichaeorum », « Biblia Manichaica », III), 2022, xx-361 p.

Cet ouvrage constitue la dernière partie d’un triptyque consacré à la « Bible manichéenne », c’est-à-dire aux traces d’une utilisation des écritures juives et chrétiennes dans la « tradition manichéenne », qu’il s’agisse de Mani ou des manichéens, sous forme de citations ou d’allusions plus ou moins certaines. Les deux volumes précédemment parus, en 2017 et 2020, portaient respectivement sur l’Ancien Testament et sur les Évangiles⁷. La production de ces trois ouvrages est le fruit d’un projet de recherche mené à l’Université d’Aarhus (Danemark) par Nils Arne Pedersen et ses collaborateurs, et soutenu le Conseil danois de recherche pour la communication et la culture. La préface de l’ouvrage brosse un bref historique du projet dont le lancement a été marqué par la tenue de deux ateliers de travail, en 2013 à Aarhus et en 2014 à Rome. Outre les quatre signataires du présent ouvrage qui furent aussi les maîtres d’œuvre des précédents, la réalisation de cette *Biblia Manichaica* a fait appel à la contribution d’un nombre significatif de spécialistes du manichéisme ou des versions orientales anciennes de la Bible dont les noms sont rappelés dans la préface. Ce projet a été rondement mené et on ne peut que se réjouir de son aboutissement. Il s’agit d’une importante contribution aux études manichéennes.

Le troisième volume de la *Biblia Manichaica* porte sur les Actes des Apôtres, les lettres pauliniennes, celle aux Hébreux, les épîtres catholiques et l’Apocalypse de Jean. La préface rappelle la triple répartition des références bibliques relevées dans les sources manichéennes en citations (« quotations », désignées par le sigle **Q**), allusions certaines (sigle **A**) et allusions moins certaines (sigle **A?**). Deux questions sont particulièrement abordées dans la préface : la possible utilisation par les manichéens de traductions syriaques des Actes, des lettres ou de l’Apocalypse, utilisation difficile à préciser en raison, d’une part, du fait que, pour ces livres, il n’existe plus de version complète d’une *Vetus Syra* et que les autres versions — Peshitta, philoxénienne ou harkléenne — sont postérieures à Mani et au premier développement de la littérature manichéenne, et que, d’autre part, l’Apocalypse néotestamentaire n’était pas reçue par les Églises de langue syriaque. Si la plupart de la centaine d’allusions à l’Apocalypse recensées dans l’ouvrage sont en fait la simple reprise de motifs ou d’images apocalyptiques, il n’est pas exclu que quelques thèmes lui aient été empruntés,

7. Nous en avons rendu compte dans les pages de cette revue : 74 (2018), p. 306-307 ; 78 (2022), p. 158-160.

comme celui du « oui et amen » (ܡܢܝ ܢܝ ܡܪܡܢܢ) qui rappelle le ναί, ἀμήν d'Ap 1,7. La préface signale également des thématiques pauliniennes (« clusters of meaning ») qui furent particulièrement chères aux manichéens, comme le titre d'« apôtre de Jésus-Christ » dont Mani fit une autodésignation ou le couple homme primordial — âme vivante qui évoque 1 Co 15,45.

Le corps de l'ouvrage est constitué par l'inventaire des citations, allusions considérées comme certaines et allusions possibles aux livres néotestamentaires sur lesquels il porte. L'organisation de chacune des entrées est identique à celle que l'on trouve dans les deux ouvrages précédents. L'indication de la référence du texte sur lequel porte l'entrée, dont on donne une traduction anglaise et à l'occasion le texte original, est suivie des parallèles manichéens présentés dans le texte original (syriaque grec, copte, moyen-perse, parthe, sogdien, bactrien, néo-persan, arabe) et en traduction anglaise, et accompagnés du sigle indiquant leur statut (**Q**, **A** ou **A?**). Sur les quelque 370 entrées répertoriées, une trentaine seulement atteste des parallèles que l'on a identifiés comme des citations. La plupart de ces citations proviennent de sources manichéennes directes (ainsi, pour Col 1,26, cité par les *Kephalaia*) ou de sources hérésiologiques qui citent ou prétendent citer Mani ou des manichéens qui se réclament de passages de l'Écriture (ainsi, pour Rm 7,23, Titus de Bostra qui écrit que les manichéens invoquaient ce verset paulinien). En ce qui concerne les allusions, peu importe le degré de certitude dont elles sont affectées, plusieurs d'entre elles consistent en la récurrence de termes ou de formules que l'on retrouve, plus ou moins à l'identique, dans un passage biblique ou l'autre. Ce qui fait toutefois l'utilité incontestable de cet ouvrage comme aussi des deux précédents, c'est qu'il propose un inventaire aussi exhaustif qu'on puisse le souhaiter de tous les échos des textes bibliques dans les sources manichéennes directes ou indirectes. À cela s'ajoute le fait que tous les textes cités le sont non seulement en traduction mais aussi dans la langue originale. La *Biblia Manichaica* constitue ainsi un instrument de travail indispensable pour quiconque s'intéresse au rapport des manichéens aux écritures juives ou chrétiennes et elle prolonge heureusement les travaux pionniers d'Alexander Böhlig⁸ et de Julien Ries⁹. Le troisième volume se clôt sur plus de quatre-vingt-dix pages d'index qui couvrent l'ensemble de la *Biblia Manichaica*. Ces index portent sur les citations et allusions bibliques, les harmonies évangéliques, les « textes parabibliques » (apocryphes, traités de Qumrân et Nag Hammadi, *Odes de Salomon* et Pseudo-Clémentines), les textes manichéens classés par langue, les textes non manichéens, pour la plupart patristiques, également classés par langue. Les index sont suivis d'*Addenda et Corrigenda* aux deux premiers volumes de la *Biblia Manichaica*. Soulignons également la qualité et l'homogénéité de la présentation matérielle des ouvrages, qui en facilitent l'utilisation.

Paul-Hubert Poirier †

8. *Die Bibel bei den Manichäern*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde, Evangelisch-theologische Fakultät, Westfälische Landesuniversität, Münster i. W., 1947 ; *Die Bibel bei den Manichäern und verwandte Studien*, Leiden, Boston, Brill (coll. « Nag Hammadi and Manichaean Studies », 80), 2012.

9. « La Bible chez saint Augustin et les manichéens », *Revue des études augustiniennes*, 7 (1961), p. 231-243 ; 9 (1963), p. 201-215 ; 10 (1964), p. 309-329 ; repris dans J. RIES, *L'Église gnostique de Mani*, Turnhout, Brepols (coll. « Homo religiosus », série II, 11), 2011, p. 305-363.

13. Siegfried G. RICHTER, unter Mitwirkung von Wolf-Peter FUNK, **The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Psalm Book Part I, Fasc. 1. Psalmengruppe 1. Die Sonnenhymnen des Herakleides. Die Synaxis-Psalmen**. Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Corpus Fontium Manichaeorum », « Series Coptica », III), 2022, 284 p.

Au nombre des sept manuscrits manichéens coptes sur papyrus découverts en novembre 1929, à Médinet Mâdi, une ville égyptienne puis gréco-romaine située dans la partie sud-ouest de l'oasis du Fayoum, au sud du Caire, se trouvait un codex ou un livre vraisemblablement constitué à l'origine de 28 cahiers de 24 pages pour un total de 672 pages, et formant un psautier manichéen. Copié dans le dialecte copte L4 ou lycodiospolitain et sans aucun doute traduit du grec à la fin du IV^e ou au début du V^e siècle mais composé bien avant, ce codex comptait 360 psaumes répartis en vingt-quatre groupes. Le manuscrit fut acquis par Sir Alfred Chester Beatty et est maintenant conservé à Dublin. Les dernières 234 pages du manuscrit, qui se trouvaient en un relativement bon état de conservation, ont été éditées dès 1938, accompagnées d'une traduction anglaise, par Charles Robert Cecil Allberry. Cette édition est désignée comme la « Part II » du Psautier¹⁰. Cette division en deux parties n'a toutefois rien à voir avec la structure du manuscrit mais simplement avec la manière dont il été partagé en vue de l'édition. Ce qui précédait la « Part II » du Psautier, donc la « Part I », est resté largement inaccessible jusqu'à la publication d'une édition photographique des deux parties par Søren Giversen, en 1988¹¹. Au cours des années 1990, un projet de réédition de la partie du Psautier éditée par Allberry et d'édition de la « Part I » fut lancé sous l'égide du prof. Martin Krause. De la réédition du Psautier d'Allberry ont paru deux fascicules consacrés respectivement aux « Psaumes du Bêma », par Gregor Wurst (1996), et aux « Psaumes d'Héraclide », par Siegfried G. Richter (1998)¹². De la première partie, quelques pièces seulement ont été éditées séparément. L'ouvrage que nous présentons maintenant constitue la première livraison de l'édition intégrale de cette première partie. Elle est signée par Siegfried G. Richter. Celui-ci est rattaché à l'Institut d'égyptologie et de coptologie de l'Université de Münster, où il dirige le groupe de recherche sur le manichéisme tout en étant collaborateur scientifique à l'Institut für neutestamentliche Textforschung pour les versions coptes du Nouveau Testament. L'ouvrage est dédié à la mémoire de Wolf-Peter Funk, coptologue allemand qui fut rattaché à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval, à titre de professeur associé, de 1986 à son décès, survenu le 18 février 2021. W.-P. Funk était également l'éditeur des manuscrits manichéens coptes découverts à Médinet Mâdi qui se retrouvèrent à Berlin. Mais il n'est guère de manuscrits issus de cette trouvaille, conservés à Berlin ou à Dublin, sur lesquels il n'ait laissé sa marque éditoriale, notamment en produisant des concordances des textes sur lesquels il travaillait, et c'est le cas de la première partie du psautier dublinois, contribution que S.G. Richter reconnaît en associant le nom de W.-P. Funk au sien sur la page de titre de l'ouvrage.

La présente édition couvre les pages 51 à 180 du psautier manichéen, c'est-à-dire depuis le premier feuillet ou folio (51/52) conservé du manuscrit, les feuillets qui précèdent ayant disparu ou n'ayant pas pu être conservés. Dans l'introduction de l'ouvrage, intitulée « Structure du Psautier et genèse de cette édition », S.G. Richter évoque les étapes du travail qui a permis de retrouver la séquence originelle des pages du manuscrit. Cette difficile opération, qui s'est poursuivie sur plu-

10. *A Manichaean Psalm-Book*. Part II. With a Contribution by Hugo Ibscher, Stuttgart, W. Kohlhammer (coll. « Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection », 2), 1938.

11. *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Volume III. Psalm Book, Part I/ Volume IV. Psalm Book, Part II, Facsimile Edition*, Genève, Patrick Cramer (coll. « Cahiers d'Orientalisme », 16 et 17), 1988.

12. Tous les deux dans la « Series Coptica » du « Corpus Fontium Manichaeorum ».

sieurs années, a été facilitée par la prise de nouvelles photographies numériques du manuscrit et surtout par la découverte, par Nils Arne Pedersen, dans le fonds Herbert Thompson, à Cambridge, d'un jeu de plus de soixante-dix photographies de pages du manuscrit prises durant le processus de conservation par Hugo Ibscher, à Berlin, dans le cours des années 1930, qui témoignent d'un meilleur état de conservation du manuscrit que celui dans lequel il se trouve maintenant. Cela a permis, dans un premier temps, la reconstitution des huit premiers cahiers du manuscrit, plus précisément depuis le deuxième folio du troisième cahier — ce qui précède étant perdu — jusqu'à la fin du huitième cahier, ou des p. 51-192. La présente édition se termine toutefois avec troisième folio du huitième cahier, soit les p. 179/180. Le tableau des p. 7-8 présente clairement, sur cinq colonnes, les résultats auxquels on est ainsi parvenu : on y trouve, de gauche à droite, le schéma de la structure du cahier, les pages de la « Part I » correspondant à chaque folio, les numéros des planches de l'édition fac-similée, les cotes attribuées par les restaurateurs, et les numéros des psaumes figurant sur ces pages. Les indications relatives à l'édition photographique de Giversen sont particulièrement précieuses, car il faut savoir que la séquence des planches dans cette édition, pour importante que sa publication ait été, n'obéit à aucune logique apparente. On s'en rend compte en parcourant les concordances des p. 9-12, qui établissent la correspondance, pour la première, entre les numéros des planches de l'édition photographique et les pages de l'édition de Richter (Part I, p. 51-180), et, pour la seconde, entre les pages de la « Part I », les planches de l'édition de Giversen et les numéros des photographies du fonds Thompson.

Avant la bibliographie, l'introduction se termine sur un aperçu du contenu des psaumes édités dans ce volume, qui contient les trois premiers des vingt-quatre groupes constituant la totalité du Psautier et que nous avons évoqués ci-dessus, soit du psaume 22 — les psaumes qui précèdent sont perdus — jusqu'au psaume 82. Il faut noter que la numérotation des psaumes n'est pas le fait des éditeurs modernes mais qu'elle figure sur le manuscrit, ce qui témoigne encore une fois du soin que les manichéens prenaient de la facture de leurs livres. Cette pagination est d'ailleurs reprise dans l'« Index Psalorum » par laquelle se termine le codex, qui donne les intitulés des psaumes et leur numéro (de 1 à 289). Le titre du premier groupe (psaumes 1 à 25) est perdu, comme c'est le cas pour les vingt et un premiers psaumes du recueil et le début du vingt-deuxième. Les psaumes 26 à 33 forment le deuxième groupe, intitulé « (Psaumes) du seigneur Héraclide ». Ce personnage, commentateur et exégète des écrits de Mani, est bien connu puisque pas moins de cinq groupes de psaumes lui sont attribués. Ceux de la « Part I » sont des hymnes au soleil, les plus anciens connus, dont la composition, d'après Richter, est à situer dans la seconde moitié du troisième siècle. Le troisième groupe, des psaumes 34 à 82, est celui des psaumes dits « de la synaxe ». Le terme *σύναξις*, dans le vocabulaire chrétien ancien, désigne une assemblée liturgique. Les « psaumes de la synaxe » désignent donc des hymnes qui étaient chantées par les fidèles manichéens lors de telles réunions. Ce terme apparaît dans un des manuscrits manichéens coptes, dont une partie se trouve à Dublin, le Codex B, l'autre, le Codex P¹⁵⁹⁹⁵, à Berlin¹³. Ce codex se compose de sections intitulées « La x^{ième} synaxis du x^{ième} logos de l'Évangile vivant », c'est-à-dire une collection de commentaires ou d'homélies sur l'« Évangile vivant », le plus important des écrits de Mani, considéré comme le « roi des écrits », le « Grand Évangile », le « Nouveau Testament » de Mani (Psautier manichéen, Part II, p. 139,55-57). Or il se trouve que deux des psaumes pour la synaxe, le 41^e et le 42^e, édités dans ce volume (p. 105-125) et fort heureusement documenté par les photographies du fonds Thompson (celles du psaume 42 sont reproduites dans le second appendice de l'ouvrage, aux p. 279-284), comportent chacun vingt-deux strophes, suivis d'une strophe conclusive, correspondant à autant de

13. Sur ces manuscrits, voir J.M. ROBINSON, *The Manichaean Codices of Medinet Madi*, Eugene, Cascade Books, 2013, p. 193-197 et 288-302.

logoi qui sont des paraphrases du contenu de l'Évangile vivant, qui était divisé en vingt-deux chapitres, selon le nombre de lettres de l'alphabet araméen ou syriaque, « les vingt-deux *logoi* écrits de l'alphabet » (psaume 41, p. 93,31 du codex, p. 105 de l'édition). Le psaume 43 (p. 105,30-33 = p. 128-131) marque bien l'importance de l'Évangile vivant : « [C'est la] gnose de notre seigneur Mani. C'est le [Nouv]eau Testament qu'il a écrit. C'est l'héritage qu'il a laissé à ses enfants, lorsqu'il nous a instruits de l'alpha jusqu'à la fin ». Tout indique aussi que ce très fragmentaire psaume 43 se conformait à la structure de l'Évangile vivant. Les strophes des psaumes 41 et 42 paraphrasent le contenu de l'Évangile vivant et il en ressort que celui-ci racontait le mythe manichéen, comme le montre l'analyse de Richter aux p. 17-22. Le psaume 45, intitulé « du Trésor (θησαυρός) », porte aussi sur un autre écrit canonique de Mani, le « Trésor de la vie », considéré comme « le deuxième grand livre » de Mani (Psautier, Part II, p. 139,62).

L'édition des p. 51-180 de la Part I du Psautier manichéen occupe l'essentiel de l'ouvrage. Le texte copte figure en page paire et la traduction allemande en page impaire. Dans la marge supérieure droite de l'édition, on trouve le numéro du psaume et celui de la planche de l'édition de Giversen, et au même endroit pour la traduction, la page du manuscrit et encore un renvoi à Giversen. Édition et traduction sont accompagnées d'un apparat et d'une annotation qui portent sur les points les plus essentiels. L'édition des p. 51-180 est suivie d'un appendice où on trouvera l'édition de pages ou de fragments qui n'ont pu être replacés dans la « Part I » du Psautier : les psaumes figurant sur les deux premières planches de Giversen et numérotés par lui 7 et 8, et les fragments des planches 29-30 et 103-104. Même si plusieurs des pages de la « Part I » sont très endommagées, surtout au début, ce premier fascicule enrichit considérablement le corpus d'écrits manichéens accessibles, comme on le voit pour les psaumes 41 et 42. La parution de cette édition n'aurait pas été possible sans le patient travail de reconstruction réalisé par Siegfried Richter qui, certes, a pu tirer profit des acquis de la recherche antérieure et de l'apport des lectures de W.-P. Funk, mais à qui revient néanmoins le crédit de cette remarquable réalisation.

Paul-Hubert Poirier †

14. **A Manichaean Prayer and Confession Book (BBB)**. Edited and translated by Nicholas SIMS-WILLIAMS. Introduction by John S. SHELDON. Codicology by Zsuzsanna GULÁCSI. Turnhout Brepols Publishers n.v. (coll. « Corpus Fontium Manichaeorum », « Series Iranica », I), 2022, XXVI-195 p.

Parmi les manuscrits manichéens iraniens ramenés à Berlin depuis l'Asie centrale par la première expédition allemande dirigée par Albert Grünwedel, Albert von Le Coq et Theodor Bartus dans l'oasis de Tourfan (en Chine, au nord du Xinjiang), en 1902-1903, figuraient les restes d'un codex ou livre de papier mesurant 9,2 cm de hauteur et 7,2 cm de largeur (lorsque le codex est ouvert, soit 3,6 cm par page se faisant face). Ce mini-codex a presque certainement été découvert à Qoço (Gaochang), l'ancienne capitale du royaume turcophone ouïghour qui domina pour un temps dans la région et dans lequel le manichéisme fit l'objet d'une reconnaissance étatique aux VIII^e et IX^e siècles. Le manuscrit n'est pas complet. Ce qui en a été retrouvé consiste dans les restes de deux cahiers qui se suivaient. Comptant originellement seize feuilles ou bifolios pour trente-deux feuillets ou folios et soixante-quatre pages, il ne reste aujourd'hui de ce manuscrit qu'un total de douze feuilles, soit trois pour le premier cahier et neuf pour le second, pour un total de quarante-huit pages. Il s'agit néanmoins des vestiges les plus importants d'un codex manichéen d'Asie centrale connu à ce jour et de l'un des plus beaux spécimens de la riche production librairie des manichéens. À son arrivée à Berlin, le manuscrit reçut les cotes M801a (M pour écriture manichéenne) et MIK III 53 (MIK pour Museum für indische Kunst, devenu aujourd'hui le Museum für asiatische Kunst).

Le manuscrit a été réalisé en écriture dite manichéenne, un dérivé de l'écriture syriaque mis au point par les manichéens pour la copie de textes en langues iraniennes. La date du manuscrit ne peut être fixée que de manière approximative, entre les VII^e/VIII^e et IX^e/X^e siècles.

Le contenu du manuscrit est tripartite. On y trouve 1) le début du dernier écrit de Mani, la « Lettre du sceau », qu'il rédigea avant sa mort en prison en 274 ou 277 ; 2) une série de quatorze hymnes ou invocations destinées à la liturgie de la fête du Bêma (terme emprunté au grec βῆμα et signifiant trône ou estrade surélevée) commémorant la mort ou la « passion » de Mani, célébrée à la fin de février ou au début de mars et précédée d'un mois de jeûne ; 3) un formulaire de confession des péchés. Les deux premières sections du codex sont rédigées dans deux langues iraniennes, le parthe et le moyen-perse, alors que la troisième est en sogdien, une autre langue iranienne. Le manuscrit eut la bonne fortune de tomber entre les mains d'un éditeur de génie, Walter Bruno Henning (1908-1967), sans aucun doute le meilleur connaisseur des langues iraniennes anciennes du vingtième siècle, qui, en 1936, en procura une édition richement annotée, précédée d'une étude de la codicologie et du contenu du manuscrit, et suivie d'un lexique, qui demeure l'édition de référence¹⁴. En raison du contenu du codex, il intitula cette édition *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*, « Un livre manichéen de prière et de confession », et le manuscrit est désigné depuis par le sigle BBB. L'édition du BBB était accompagnée d'une annexe rassemblant six « fragments sogdiens utiles à la connaissance du culte manichéen ».

La présente édition prend place dans le « Corpus Fontium Manichaeorum » (CFM), dont elle inaugure la « Series Iranica ». Elle s'ouvre par une introduction signée par John S. Sheldon, un chercheur autonome affilié à la Macquarie University, Sydney (Australie) et co-auteur de deux ouvrages parus dans le CFM. Il y aborde les points suivants : l'histoire du manuscrit M801a depuis sa découverte et son arrivée à Berlin ; le texte du BBB ; la liturgie du Bêma dans le BBB ; la confession dans le manichéisme ; la date du BBB ; les textes additionnels ; Walter Bruno Henning et le BBB.

La suite de l'ouvrage comprend quatre parties dont les deux premières ont été rédigées par Nicholas Sims-Williams, professeur émérite à la School of Oriental and African Studies de l'Université de Londres et éminent spécialiste des langues iraniennes de l'Iran préislamique et de l'Asie centrale, lui-même auteur dans le CFM, avec Desmond Durkin-Meisterernst, d'un *Dictionary of Manichaean Sogdian and Bactrian* (2012, 2022²). La première partie, « A Middle Persian and Parthian Bema Liturgy », concerne les deux premières sections du manuscrit, soit la Lettre du sceau et les textes liturgiques relatifs à la solennité du Bêma. On y trouve, en page de droite, l'édition et la traduction anglaise, accompagnée de notes, des textes moyen-persan et parthe, et, en page de gauche, une photographie couleur haute résolution de la page correspondante du M801a. Chaque page de l'édition correspond à une page du manuscrit. La deuxième partie de l'ouvrage, « A Sogdian Confessional », présente, sur le même modèle, les pages du formulaire de confession des péchés. La troisième partie, « The Manuscript M801a (III 53) as Bound in Antiquity », consiste en une série de vingt-six photographies couleur du manuscrit qui le documente tel qu'il existe comme livre, présentant deux pages qui se font face. On ne saisit la séquence de ces photographies que si on les rattache à la figure 2 de la p. 119, qui donne un très utile « Diagram of manuscript M801a (III 53) bound historically as one quire », une organisation résultant d'un assemblage des bifolios restants

14. *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*, Berlin, Akademie der Wissenschaften/W. de Gruyter & Co. (coll. « Abhandlungen der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse », 1936, 10), 1937, édition reproduite dans W.B. HENNING, *Selected Papers I*, Téhéran-Liège, Bibliothèque Pahlavi ; Leiden, E.J. Brill (coll. « Acta Iranica », deuxième série, 14), 1977, p. 417-557.

en un seul cahier à un certain moment à la fin du ^x^e ou au début du ^{xi}^e siècle (p. 118). On comprend alors que la répartition actuelle des bifolios entre deux cahiers résulte d'un réarrangement ancien et fautif de ceux-ci, comme le montrent les figures 3 et 4 des p. 124-125.

Ces figures et les précisions qui précèdent se trouvent dans la quatrième partie de l'ouvrage, « *Codicology of an Iranian Manichaean Bema Service Book from Uygur Kocho* », due à Zsuzsanna Gulácsi, professeur d'histoire de l'art et d'études asiatiques à la Northern Arizona University à Flagstaff, et spécialiste reconnue de la codicologie des manuscrits manichéens d'Asie centrale et de l'iconographie manichéenne. Cette partie porte sur le M801a « *as a physical object* ». On y trouvera des données sur les dimensions du manuscrit (illustrées par le figure 1), sa préservation et la documentation photographique le concernant (avec la figure 2 mentionnée ci-dessus), la reconstruction de la séquence des pages et de la structure des cahiers (avec les figures 3 et 4), la disposition spatiale du texte en colonne, avec des données sur la ponctuation, l'emploi de couleurs différentes pour l'encre, la calligraphie et les motifs décoratifs, les rôles utilitaires et décoratifs des en-têtes (figures 5 à 9), et sur les doubles pages (« *facing pages* ») réunies par un en-tête commun conçues comme une unité (figures 10 à 21).

L'ouvrage se termine par un appendice réservé aux photographies, à l'édition et à la traduction des six textes additionnels, de « a » à « f », qui figurent dans le « *Anhang* » de Henning. Cette nouvelle édition du BBB, avec l'introduction et l'essai codicologique qui l'accompagnent, constitue une remarquable réalisation et permet un accès plus facile au BBB, même si Hans-Joachim Klimkeit en a donné il y a quelque trente ans une traduction anglaise¹⁵. Pour qui s'intéresse sérieusement au BBB, l'édition de Henning demeure toutefois incontournable en raison du travail fondamental qu'il a accompli et de la richesse de l'annotation qui l'accompagne.

Paul-Hubert Poirier †

15. Steve JOHNSTON, **Du créateur biblique au démiurge gnostique. Trajectoire et réception du motif du blasphème de l'Archonte**. Préface de Paul-Hubert Poirier, Membre de l'Institut. Turnhout, Brepols Publishers n.v. (coll. « Judaïsme ancien et origines du christianisme », 15), 2021, 862 p.

Dans le domaine des études gnostiques, la publication d'une nouvelle monographie est toujours un événement important, et d'autant plus notable si l'ouvrage est en français. Après dix ans d'attente, la thèse de Steve Johnston, défendue en 2012 à l'Université Laval, paraît enfin, dans une version mise à jour. Dirigée par Paul-Hubert Poirier et Louis Painchaud, elle retrace, dans l'ensemble de la littérature ancienne préservée, les occurrences du motif du blasphème de l'Archonte, c'est-à-dire la reprise de la formule du livre d'Isaïe « Je suis Dieu et il n'y en a pas d'autres que moi » (parfois juxtaposée à Ex 20,5, « Je suis un Dieu jaloux ») dans le but de prouver que le Dieu des Écritures juives n'est pas la divinité suprême. Ce motif apparaît particulièrement dans la littérature gnostique sous différentes formes, ce qui dénote la grande vitalité et fluidité de sa transmission et sa réception.

Combinant analyse narratologique, rhétorique, stylistique, philologique et diachronique, Johnston étudie dix-huit attestations du motif de manière à en exposer les fonctions spécifiques. Il met ainsi l'accent sur la malléabilité du motif, qui se trouve employé dans une variété de contextes, où s'opposent des versions concurrentes du créateur du monde matériel, associé à YHVH, tantôt dépeint comme ignorant, mais bon, tantôt comme jaloux et arrogant. Johnston explicite l'enjeu her-

15. *Gnosis on the Silk Road. Gnostic Texts from Central Asia*, San Francisco, Harper, 1993, p. 133-144.

méneutique autour de ce motif et met au jour « les origines de ce conflit sur l'identité de Dieu, qui joua un rôle déterminant dans le processus de définition des identités juive et chrétienne » (p. 39).

L'ouvrage est composé de 19 chapitres et de deux annexes (« La source commune à l'*Écrit sans titre* et à l'*Hypostase des archontes* » et « Les matériaux communs à la *Sagesse de Jésus-Christ* et à *Eugnoste* »), répartie entre six parties. Après un avant-propos de Paul-Hubert Poirier, la partie introductive annonce les thèses et souligne que le blasphème de l'Archonte a été rarement étudié. Le chapitre 1 examine les fondements scripturaires du motif, en particulier les thèmes de l'unicité, de l'exclusivité et de la jalousie de YHWH dans leur contexte biblique.

Les parties II à V étudient les multiples manifestations du motif et classifient la littérature gnostique suivant le modèle de Tuomas Rasimus¹⁶ du « gnosticisme classique », qui se veut une alternative au modèle du séthianisme de Schenke. Le modèle de Rasimus comprend trois types de mythologies, à savoir la mythologie ophite, barbeliote et séthite, qui ne sont pas exclusives mais s'interpénètrent (Johnston a toutefois retenu l'emploi du terme « séthien » au lieu de « séthite », comme on le trouve chez Rasimus). L'analyse de Johnston permet de confirmer le modèle de Rasimus, délaissant entièrement le séthianisme de Schenke.

La partie II s'intéresse aux écrits imprégnés de mythologie ophite, à savoir l'*Écrit sans titre*, l'*Hypostase des archontes*, la *Sagesse de Jésus-Christ* et le *Deuxième traité du Grand Seth*, sans négliger les témoignages d'Irénée et Théodoret de Cyr. La partie III est consacrée aux mythologies barbelo-séthiennes et se penche sur l'*Apocryphon de Jean*, la *Protennoia trimorphe* et le *Livre sacré du Grand Esprit invisible*, ainsi que sur la notice d'Irénée sur les barbeliotes. La partie IV étudie les témoignages valentiniens tels que préservés chez Irénée, Tertullien et dans l'*Elenchos* (seules les sources hérésiologiques font état du motif chez les valentiniens).

La partie V rassemble des occurrences du motif dans des écrits qui partagent des similarités avec les mythologies évoquées dans les chapitres précédents, mais qui s'en distinguent trop pour être classées dans l'une ou l'autre des catégories. Il y est question du *Contre Marcion* de Tertullien, du traité contre les marcionites d'Eznik de Kolb, de la notice contre Justin dans l'*Elenchos*, de celle contre les nicolaïtes chez Épiphane de Salamine et de la *Seconde apocalypse de Jacques*.

Finalement, dans la partie VI, Johnston récapitule ses grandes thèses et bâtit sur l'ensemble des données analysées pour énoncer ses hypothèses au sujet de l'origine possible du motif du blasphème de l'Archonte. L'ayant annoncé plusieurs fois au fil du volume, il en avance une origine chrétienne. Il se situe au confluent des théories de Michael Williams, qui propose une origine juive du gnosticisme, et de Simone Pétrement, qui avance une origine chrétienne : le motif du blasphème de l'Archonte, qui tire manifestement ses racines du judaïsme, pourrait être le résultat d'une interprétation chrétienne de l'histoire juive et « serait apparu dans un milieu chrétien où la séparation avec la religion Mère était consommée, probablement dans la première moitié du II^e siècle » (p. 770). À la lumière des données analysées, cette thèse est convaincante et stimulante, et demanderait à être approfondie par l'étude d'autres thèmes et motifs, par exemple, comme le suggère Johnston, la chute de Sophia ou le nom divin, qui contribueraient à mettre cette hypothèse à l'épreuve.

Il ne convient pas ici de retracer l'ensemble de l'analyse très riche de Johnston, mais il est opportun de relever certaines idées-maîtresses. Tout d'abord, le motif du blasphème s'ancre dans les Écritures non pas pour les rejeter, mais pour révéler que le véritable Dieu n'est pas YHWH. L'étude

16. Voir T. RASIMUS, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking. Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Myth and Ritual*, Leiden, Boston, Brill (coll. « Nag Hammadi and Manichaean Studies » 68), 2009.

des péripécies aux fondements du motif montre que ces passages s'inscrivent dans une attaque contre les idoles et insistent sur la nécessité de ne vouer un culte qu'à YHWH. L'originalité des textes gnostiques est de renverser la finalité des citations pour polémiquer contre YHWH lui-même. La spécificité des gnostiques n'est pas de poser une multitude de puissances divines au gouvernement du monde, mais plutôt d'affirmer que le Dieu des Écritures juives est le chef des puissances inférieures.

Le traitement du motif varie grandement, non seulement d'un texte à l'autre, mais aussi au sein d'un même traité (par exemple, dans l'*Hypostase des archontes*). Le motif peut en effet se voir attribuer des fonctions théogoniques, cosmogoniques, anthropogoniques, sotériologiques, eschatologiques ou exégétiques. Par ailleurs, la forme ophite du blasphème n'utilise que la citation d'Isaïe, et est la plus répandue, alors que les textes barbélo-séthiens intègrent la citation de l'Exode. Plus encore, il apparaît que le motif du blasphème est secondaire dans les sources valentiniennes, puisqu'il n'a pas de rôle spécifique dans le mythe. Johnston estime ainsi que les spéculations valentiniennes sont postérieures et réagissent contre les mythes gnostiques classiques : certains valentiniens (mais pas tous) polémiquent contre la démonisation de YHWH, préférant le présenter sous un meilleur jour.

Cette diversité illustre le phénomène des réécritures, particulièrement bien décrit par Johnston grâce à sa connaissance étendue de l'histoire des textes et des traditions, de même que sa grande maîtrise des langues anciennes. Il a toujours le soin de donner les principales indications sur la composition et origine des traités, les enjeux les concernant, leurs préoccupations respectives. Les lecteurs apprécieront particulièrement les nombreux tableaux, synopses, schémas et stemmata, qui facilitent la comparaison des textes en langue originale et traduction et qui représentent visuellement les systèmes gnostiques et leurs possibles développements. De fait, Johnston discute avec précision et rigueur, et en parfaite connaissance des limites des sources, les rapports de dépendance et d'influence entre les textes, à la lumière des témoignages disponibles.

Le motif du blasphème demeure le fil rouge et le centre de gravité de l'ouvrage. Ceci permet de déplacer le débat sur la définition du gnosticisme et d'offrir des perspectives stimulantes. En utilisant son motif comme boussole heuristique, Johnston fait ainsi éclater des frontières artificielles et rend compte efficacement des sources, des traditions qu'elles contiennent et de leurs relations. Il n'est plus question de justifier l'existence d'une catégorie, ou de retracer les manifestations d'un « phénomène ». Il assume entièrement le caractère moderne de la notion de « gnosticisme », qui a, en définitive, très peu d'impact sur sa démarche : elle n'est apte qu'à alléger le discours, mais n'a pas de fonction heuristique en elle-même. Dans ces conditions, l'utilisation du modèle de Rasimus et l'intégration des données valentiniennes et marcionites lui permettent d'offrir un cadre théorique non seulement viable, mais solide et convaincant : il peut à la fois expliquer les nuances de chaque traité et offrir une vision d'ensemble des relations entre eux. La catégorisation n'est pas étanche, mais conçue de manière à mettre en lumière la complexité des traditions, qui s'influencent et se font concurrence. Cette approche n'est pas nouvelle en elle-même, mais elle se trouve ici en être une manifestation exemplaire. Par ailleurs, Johnston arrive à tirer profit de la littérature hérésiologique avec finesse et lucidité : conscient que ces témoignages ne sont pas neutres, il peut évaluer de manière critique, grâce à une comparaison détaillée et précise avec les sources directes, ce qui relève de la polémique et ce qui est fiable.

Le résultat est un livre dense, érudit et savamment documenté, mais aussi, sur le plan matériel, imposant et lourd. Accusant plus de 800 pages, l'ouvrage demeure difficile à manipuler lors de la lecture. Johnston a toutefois tout mis en œuvre pour faciliter la vie à ses lecteurs : en plus des *indices* des auteurs modernes et sources anciennes, la prose de Johnston est limpide et fluide ; les

chapitres ont une structure similaire et les nombreuses sections récapitulatives permettent de retrouver facilement ses idées principales.

La parution de la thèse de Johnston est un apport majeur aux études gnostiques, d'autant plus que les monographies en français dans ce domaine sont des plus rares. Il offre une série de riches dossiers sur chaque texte dans lequel intervient le motif du blasphème de l'Archonte, tout en expliquant ses fonctions spécifiques. Il prend en considération la dimension diachronique des textes à l'étude, fait ressortir leur évolution et leurs réécritures, et rend compte à la fois des ressemblances et des différences entre eux. De fait, chaque source révèle des préoccupations différentes et fait preuve d'originalité dans le traitement des matériaux. Johnston prouve en outre que si les termes « gnostique » et « gnosticisme » demeurent pertinents dans le contexte de l'articulation d'un discours scientifique, ils n'ont leur utilité que s'ils reposent sur une connaissance précise des traditions spécifiques. La quête sans fin d'une définition du gnosticisme trouve son achèvement dans l'étude des textes, des relations qui les unissent et des objectifs spécifiques qu'ils cherchent à accomplir dans leur contexte respectif.

Philippe Therrien

Éditions et traductions

16. GRÉGOIRE DE NYSSE, **Lettre canonique, Lettre sur la pythonisse et six homélies pastorales**. Texte grec (*GNO* III, 2 ; III, 5 ; IX ; X, 2) ; introduction, traduction et notes de Pierre MARAVALL. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 588), 2017, 290 p.

Grégoire de Nysse, un des trois illustres théologiens Cappadociens, est connu surtout pour ses écrits théologiques en défense de la foi de Nicée (325) et comme écrivain mystique. Cependant, lorsque le besoin se présente, en tant que pasteur de la petite communauté chrétienne de Nysse, il n'hésite pas à se faire gardien de la morale chrétienne et conseiller spirituel pour les fidèles qui veulent avancer sur la voie de la perfection à la suite du Christ.

Dans ce numéro de la collection « Sources Chrétiennes », le chercheur français P. Maraval a voulu réunir quelques écrits de l'évêque de Nysse qui font ressortir certains aspects moins connus de Grégoire : canoniste, polémiste et moraliste. Il s'agit de huit textes qui nous révèlent une activité de législateur ecclésiastique, d'exégète sur quelques textes bibliques avec une tendance morale, difficiles à comprendre par les fidèles, et de pasteur d'une communauté à laquelle il se sent appeler à donner la sève de l'enseignement chrétien par les homélies.

Datée après le concile de Constantinople I (381), la *Lettre canonique* est une réponse de Grégoire à son confrère dans l'épiscopat, Létoios, évêque de Mélitène, qui lui demande des précisions quant aux pénitences canoniques. Grégoire lui expose les règles qu'il a lui-même reçues de la tradition des Pères sans apporter d'innovations, sinon lorsque la nécessité s'est fait sentir. La question que les chrétiens se posaient, une fois que le christianisme devenait la religion de la masse dans l'Empire devenu chrétien par le décret impérial de Théodose le Grand en 380, était : comment renouveler la grâce baptismale après être tombé dans des péchés graves, comme l'adultère, l'homicide et l'apostasie de la foi ? En faisant appel à la tradition de l'Église et en l'absence d'un sacrement de la confession, tel que l'Église mettra en pratique beaucoup plus tard, Grégoire de Nysse expose dans cette lettre les pénitences correspondantes à chacun des péchés énumérés plus haut comme suit : pour les péchés de l'idolâtrie et de l'apostasie, le pénitent devait satisfaire entre 3 et 9 ans de pénitence ; pour les péchés de la chair, la pénitence pouvait aller de 6 à 18 ans ; pour l'homicide, le pénitent devait satisfaire entre 9 et 27 ans de pénitence. Il s'agit d'un processus pénitentiel

en trois étapes : exclusion de la communauté, réintégration comme auditeurs au même niveau que les catéchumènes et réintégration avec participation aux sacrements. Bien qu'en pratique les choses étaient très différentes, cette présentation montre bien les exigences de la discipline officielle de l'Église, telle qu'elle est héritée par Grégoire et qu'il entend transmettre comme règle à son ami Létorios.

La *Lettre sur la pythonisse*, en réalité un vrai petit traité sous forme de lettre, entend répondre à une question : « la pythonisse a-t-elle réellement évoqué l'âme du prophète Samuel, comme le rapporte le texte biblique (1 Sam chap. 28) ? » (p. 20). Cette question a été débattue par d'autres avant Grégoire, Justin, Tertullien, Ps. Hippolyte, en traçant trois sortes de réponses : Samuel a été ressuscité par une femme, Samuel ou un démon a pris la forme et est apparu sur l'ordre de Dieu, un démon a trompé Saul en lui faisant part d'une prophétie. Adressée à un certain Théodose, le plus probablement un évêque, Grégoire n'adopte aucune de ces réponses et partage son opinion : Saul n'a été évoqué dans le texte biblique « qu'en apparence, par un artifice trompeur » (p. 21). La finale de la lettre répond aussi brièvement que possible à d'autres questions précises posées par son correspondant.

Enfin, les six *Homélies* présentées dans ce volume traitent des sujets divers et variés quant au comportement du chrétien dans la société. La première *Homélie* traite de ceux qui retardent la réception de leur baptême par crainte qu'après avoir reçu la grâce de l'illumination, ils ne tombent encore dans le péché ; dans ces conditions, vue également les règles pénitenciaires très sévères et difficilement supportables par les fidèles, ceux qui se convertissaient à la foi chrétienne préféraient rester catéchumènes jusqu'à l'approche de leur mort ; Grégoire insiste dans cette *Homélie*, à temps et à contretemps, en les exhortant à s'approcher du bain baptismal, vu le danger que présente le retard de la réception de ce sacrement : un incident peut toujours arriver, aux jeunes et aux adultes, et ceux qui ne reçoivent pas le baptême risquent de s'exclure volontairement du salut. Ainsi le prédicateur entend dénoncer les fausses raisons pour ne pas recevoir un tel sacrement et condamner l'erreur de ceux qui se font l'illusion qu'en recevant le baptême sur leur lit de mort, ils vont échapper au châtimement divin. Dans la deuxième *Homélie* sélectionnée pour ce volume, l'évêque de Nysse condamne ceux qui pratiquent la fornication, en commentant le texte paulinien : « fuyez la fornication, car celui qui fornique pèche contre son propre corps » (1 Co 6,18). Les expressions du prédicateur pour nommer ce péché sont : atteinte à la noblesse du corps, action honteuse, souillure, etc. L'exhortation du pasteur est la chasteté, en rappelant que le corps est « temple de l'Esprit » (1 Co 6,19). La troisième *Homélie* est adressée contre ceux qui murmurent et ne supportent pas les remontrances de leur pasteur. Grégoire constate que parmi les fidèles, il y en a qui refusent les reproches faites par leur évêque. L'argument majeur apporté ici par l'évêque est que les remontrances n'ont pas d'autre but que le bien de tout le troupeau, une fonction bien difficile que l'évêque doit accomplir sous le regard de Dieu. Les trois dernières *Homélies* affichent une tendance plus morale. Les fidèles sont appelés à être attentifs aux pauvres. Grégoire développe ici la notion de la philanthropie, qui est un amour actif pour soutenir les plus besogneux, car, à « chaque fois que vous avez fait à un de ceux-là qui sont les plus petits, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25,40), dit le Christ.

Le choix des textes présentés dans ce volume est fort judicieux, car le lecteur a la possibilité de découvrir trois aspects de la personnalité du Cappadocien peu mis en évidence par la littérature scientifique sur ce Père de l'Église : canoniste, polémiste et moraliste. À travers ces lettres et homélies il y a une même passion qui anime leur auteur : l'amour des fidèles qui lui sont confiés dans le

but de leur montrer la voie du salut et l'amour de Jésus Christ, l'Unique Grand Prêtre, qui a bien voulu partager la grâce du sacerdoce avec Grégoire de Nysse.

Lucian Dincă

17. JEAN CHRYSOSTOME, **Panegyriques des martyrs. Tome I.** Introduction, texte critique, traduction et notes par Nathalie RAMBAULT, avec la collaboration de Pauline ALLEN. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 595), 2018, 372 p.

Le christianisme des trois premiers siècles est marqué par de nombreuses persécutions et le martyre. Très vite, les chrétiens ont tenu à rendre un culte à ces « héros de la foi » pour leur fidélité au Christ et leur courage devant les bourreaux. La tradition rapporte que beaucoup de ces bourreaux, en voyant un tel courage, se seraient convertis au christianisme et que, très souvent, eux-mêmes auraient fini leur vie dans les tortures et le martyre. Les évêques ont pris l'habitude de convoquer la communauté des fidèles sur les tombes des martyrs pour faire leur mémoire et les inscrire dans les calendriers liturgiques, les martyrologes, afin de les présenter comme des modèles de courage et de fidélité à la suite du Christ, avec le prix de leur vie.

Dans ce volume des « Sources Chrétiennes », fruit de collaboration entre deux chercheuses, Pauline Allen et Nathalie Rambault, sont regroupés cinq « discours panégyriques » de martyrs prononcés par Jean Chrysostome à Antioche, entre 386 et 397. Le premier discours est dédié aux saints martyrs Jovien et Maximin, qui ont osé s'opposer à l'empereur Julien, resté dans l'histoire avec le pseudonyme d'« apostat » parce qu'il menait une politique contre les chrétiens, après avoir été lui-même l'un de leurs. Ils sont condamnés à mort et décapités le 29 janvier 363, en pleine nuit, et leurs corps ont été recueillis par les fidèles et enterrés ensemble dans un même sarcophage. Le prédicateur invite les fidèles à vénérer ces reliques pour obtenir, eux-aussi, le courage de ces deux athlètes du Christ. Le deuxième discours est consacré à l'éloge des martyrs en général : les fidèles doivent se réjouir de l'exploit des martyrs, car ils sont la garantie que la mort n'a pas le dernier mot sur la vie de l'homme. Pour illustrer ses propos, le prédicateur présente le cas de saint Romain, diacre et exorciste de l'Église de Césarée, qui n'hésite pas à ouvrir sa bouche devant les bourreaux pour qu'ils lui coupent la langue. Même sans sa langue, Romain reste un confesseur de la foi pour ses coreligionnaires et un maître spirituel pour ceux qui veulent avancer sur la voie de la perfection. Il s'oppose à la politique religieuse de l'empereur Constance Chlore, qui voulait transformer l'église de Césarée en un temple païen. Il est finalement martyrisé le 20 novembre 303. Le troisième éloge est prononcé à l'occasion de la fête de saint Julien, originaire de Cilicie, torturé sans aucune pitié par son bourreau jusqu'au martyre, le 21 juin, durant le règne de l'empereur arien Valens (364-378). Il a seulement 18 ans. L'éloge à saint Barlaam, sans savoir beaucoup de détails sur sa biographie, fait l'objet du quatrième discours sélectionné pour ce volume. Selon la tradition hagiographique, Barlaam est amené devant les juges et forcé à sacrifier sur l'autel des idoles. Son opposition lui attire la fureur des bourreaux qui le fouettent, le lacèrent avec des ongles de torture, le suspendent au-dessus d'un autel. À cause des faiblesses dues à la torture, ses os se disjointent et il finit par mourir. Enfin, le dernier discours panégyrique a comme héros de la foi les saints martyrs Égyptiens, qui sont nombreux. Ils ont supporté avec beaucoup de courage les tortures sans jamais abandonner leur conviction de foi. Le prédicateur souligne dans ce discours que ceux qui persécutent les martyrs persécutent en fait Dieu, et combattent même contre lui. La fidélité des martyrs dénote la victoire du juste sur les injustes à la manière de Job, qui a su résister aux attaques du diable et rester fidèle à son Dieu. Le but poursuivi par le prédicateur à travers ces panégyriques était celui de fortifier la foi des fidèles qui hésiteraient à témoigner du Christ, même au prix de leur vie. Les reliques des

martyrs sont de vrais dons de Dieu faits aux communautés chrétiennes qui voient dans le courage de ces martyrs des vraies motivations pour rester eux-mêmes fidèles à leur foi, coûte que coûte.

À la lecture de ces discours panégyriques, le lecteur moderne découvrira une page importante du christianisme, marquée par le sang des martyrs. Le genre littéraire est celui de l'éloge dans le but d'embellir l'image des martyrs qui restent, pour la communauté des croyants, de vrais modèles et héros dans le combat pour la fidélité au Christ. Ce genre littéraire contient un exorde, où sont soulignées l'importance du sujet traité et celle du personnage dont il est question, et qu'il faut imiter ; ensuite le prédicateur utilise des *topoi*, c'est-à-dire des thèmes ayant trait à la vie et au martyre des personnages qui font l'objet des discours ; enfin, le prédicateur fait appel à des comparaisons, métaphores et prosopopées tirées des textes bibliques et de la vie des martyrs dans le but de montrer l'admiration même des bourreaux face au courage dont témoignent leurs victimes. La collaboration de ces deux chercheuses n'a fait qu'embellir la collection « Sources Chrétiennes » avec ce numéro, qui met sous les yeux du lecteur cinq des vingt-six discours panégyriques de Jean Chrysostome en mémoire des martyrs inscrits dans les calendriers liturgiques, et dont le culte est bien connu dans l'Église d'Antioche.

Lucian Dincă

18. NIL D'ANCYRE, **Commentaire sur le Cantique des cantiques. Tome II.** Notice, texte critique, traduction et notes par Marie-Gabrielle GUÉRARD. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 623), 2022, 238 p.

Origène d'Alexandrie a ouvert la voie à toute une série de commentateurs intéressés par le message spirituel transmis par un des textes bibliques les plus énigmatiques, le Cantique des cantiques. La tradition canonique des livres inspirés a longtemps hésité à introduire un tel livre dans la liste des écrits bibliques à cause de son caractère, à première vue, érotique. Une fois que la lumière a été faite sur le texte et qu'il fut bel et bien reconnu comme inspiré, les commentateurs et les prédicateurs se sont dépassés pour en donner des pistes d'interprétation. Deux directions se sont développées dans les commentaires et les homélies de l'Antiquité chrétienne sur ce livre biblique : d'une part, l'Épouse aspirant rencontrer son Bien-Aimé est le symbole de l'Église et du Christ, qui, par amour pour l'Église, donne sa propre vie ; et, d'autre part, le symbole de l'âme du fidèle qui désire progresser sur la voie de la perfection spirituelle jusqu'à se fondre dans l'amour du Christ.

Nil d'Ancyre, dit aussi Nil l'Ascète, à cause de ses importants traités ascétiques, théologien et disciple de Jean Chrysostome, rédigea un commentaire sur le Cantique des cantiques. La première partie, § 1-79, comprenant le commentaire de Ct 1,1-4,1, a été publiée dans la même collection, « Sources Chrétiennes », n° 403, en 1994, par la chercheuse Marie-Gabrielle Guérard, et dans ce présent numéro, la même spécialiste de Nil d'Ancyre publie la seconde partie du commentaire, Ct. 4,2-8,14, soit les § 80-141. Les idées fortes rencontrées dans cette seconde partie sont en continuité avec celles développées dans la première : l'Église/l'âme est purifiée, détachée des biens terrestres pour aller à la rencontre du Verbe qu'elle aime. Rendue digne de l'amour du Verbe, l'Église/l'âme peut dépasser en toute sérénité les vicissitudes de cette vie et combattre les puissances du mal pour pouvoir jouir de l'intimité de l'amour qui lui est réservée dans le Royaume. Pour pouvoir être bénéficiaires de l'heureux sort réservé à l'Église/l'âme dans le monde de l'au-delà, les fidèles doivent rester unis dans la même foi, quitter les erreurs doctrinales, les schismes et les hérésies, et adhérer à l'unique foi au Verbe incarné en vue de la divinisation de l'homme. Le texte offre au commentateur des images et des symboles appropriés pour décrire avec une grande précision les réalités spirituelles spécifiques à l'Église/l'âme qui progresse sur la voie de la perfec-

tion. L'Église, mais aussi l'âme, rendue parfaite sur le rude chemin de l'ascèse, est unie, enfin, définitivement, par le lien de la paix dans les hauteurs de la vie bienheureuse réservée aux élus.

À la lecture de ce commentaire de Nil d'Ancyre, le lecteur se fera montrer quels secrets spirituels se cachent encore dans le texte du Cantique des cantiques. Le chemin de la perfection sur lequel s'inscrivent à la fois l'Église et l'âme est possible pour tout chrétien. C'est pourquoi le texte biblique offre une mine d'enseignements spirituels valables pour les personnes de tous les temps. Origène, Nil, Augustin, Grégoire de Nysse, Bernard de Clairvaux ont lu et relu ce texte biblique en proposant toujours des enseignements renouvelés aux auditeurs et des motivations dynamiques pour poursuivre le combat spirituel en vue d'obtenir les biens de la vie éternelle.

Lucian Dîncă

19. CÉSAIRE D'ARLES, **Commentaire de l'Apocalypse de Jean**. Introduction, texte, traduction et notes par Roger GRYSON. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 636), 2023, 300 p.

Le commentaire de l'Apocalypse de Césaire d'Arles est formé de 19 sections auxquelles un rédacteur compilateur a donné une allure homilétique par l'ajout d'interpellations fraternelles initiales et finales. Plus ou moins suivi, il emprunte à deux commentaires antérieurs, celui de Victorin de Peotovio dans son état original antérieur à la recension hiéronymienne, dont il ne reste qu'un seul manuscrit, et celui, perdu, de Tyconius, reconstitué à partir des emprunts que lui ont faits les commentateurs latins postérieurs¹⁷.

L'auteur démontre que la disparate et l'apparence chaotique de ce commentaire sont dues à l'existence de deux séries de notes maladroitement compilées et assemblées dans un ordre relatif. La première série (A) est vraisemblablement formée des notes que Césaire lui-même a utilisées pour prononcer une série d'exposés devant un auditoire lettré ; la deuxième série (B) serait formée de notes prises au vol par un auditeur. Le rédacteur final a intégré ces notes en insérant parfois des éléments de la série B dans la série A, d'autres fois en les faisant se suivre en séquences distinctes. Il s'agit donc pour ainsi dire, d'une œuvre à quatre mains dans laquelle on peut reconnaître et distinguer le matériau emprunté à Tyconius et à Victorin, les notes de Césaire lui-même et celles d'un auditeur.

Ce commentaire s'est transmis dans vingt-cinq manuscrits attribués la plupart du temps à Augustin, dont un seul complet, daté du VIII^e siècle, qui a péri en 1945 dans le bombardement de la cathédrale de Chartres, mais dont des photographies sont conservées à l'abbaye de Maredsous. Ce n'est qu'au XVIII^e siècle qu'on a reconnu l'identité de son auteur véritable et qu'on en a attribué la paternité à Césaire d'Arles. Le présent volume comporte une introduction ; le texte latin du commentaire accompagné de sa traduction française assorti de trois registres de notes donnant des parallèles scripturaires, les références aux textes de Victorin et de Tyconius, et enfin des notes explicatives ; deux appendices, le premier donnant la capitulation dans un manuscrit de Saint-Gall (*Sangallensis* 181), le second donnant le texte suppléé dans la famille β à la place du premier folio perdu ; enfin, un index scripturaire. Le texte latin n'est pas accompagné d'un appareil critique.

17. R. GRYSON, *Tyconii Afri Expositio Apocalypseos. Accedunt eiusdem expositionis a quodam retractatae fragmenta Taurinensia*, Turnhout, Brepols (coll. « Corpus Christianorum Series Latina », 107A), 2011 ; ID., *Tyconius : Commentaire de l'Apocalypse*, Turnhout, Brepols (coll. « Corpus Christianorum in Translation », 10), 2011.

L'édition du texte latin reprend celle qu'a procurée l'auteur dans le « Corpus Christianorum Series Latina » (CCSL) en 2019¹⁸, qui avait été précédée par celle de dom Germain Morin en 1942¹⁹, qui comporte évidemment un appareil critique détaillé. L'apport véritablement nouveau et important de cette publication réside non seulement dans la traduction française du texte latin, mais dans l'appareil qui identifie les emprunts à Victorin et à Tyconius.

Quant à la thématique, Césaire rapporte toute l'Apocalypse à la vie de l'Église catholique romaine de son temps, le début du VI^e siècle, alors qu'il est confronté à la fois à une forte communauté arienne et, semble-t-il à la tiédeur de ses fidèles. Parmi des interprétations influencées par sa dénonciation des hérétiques, il expose parfois des intuitions très justes. Ainsi, le « sable de la mer » sur lequel se dresse le dragon (Ap 12,18) représente d'après lui « la multitude des hérétiques » (*Et stetit super arenam maris, id est super multitudinem haereticorum* ; 10, § 6), ce qui est partiellement en harmonie avec le sens allégorique original du texte où le sable de la mer représentait une collectivité, la semence de la femme (Ap 12,17), c'est-à-dire le peuple d'Israël dominé par le dragon²⁰, sens allégorique que l'exégèse historico-critique contemporaine a perdu pour souvent ne voir dans la formule qu'une banale référence au fond ou au rivage de la mer²¹. L'ouvrage est complété par un très utile index scripturaire.

Louis Painchaud

20. ÉPIPHANE DE SALAMINE, **Panarion. Tome I. Livre I (Hérésies 1 à 25)**. Introduction, texte grec révisé, traduction et notes par Aline POURKIER. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 631), 2023, 550 p.

L'ouvrage d'Épiphane de Salamine (310/320-402/403) intitulé *πανάριον* ou « boîte à remèdes (κιβώριον) pour gens mordus par les bêtes venimeuses » est une des œuvres les plus importantes de la littérature grecque chrétienne par ses dimensions mais surtout par son contenu. Composé entre 375 et 377-378, l'ouvrage appartient en effet à la littérature hérésiologique ancienne et il prend le relais d'ouvrages antérieurs consacrés à la lutte contre les déviations doctrinales au sein du christianisme : le *Traité* (Σύνταγμα) *contre toutes les hérésies* de Justin, le *Contre les hérésies* d'Irénée de Lyon, l'*Elenchos* du Pseudo-Hyppolite et le *Traité contre toutes les hérésies* d'Hyppolite de Rome. Si le *Panarion* s'inspire de ces ouvrages dans sa conception et s'il les complète pour la liste des hérésies, il s'en distingue de plusieurs manières et notamment par la richesse de la documentation sur laquelle il repose. Épiphane n'y répertorie en effet pas moins de quatre-vingts hérésies, réparties en trois livres, eux-mêmes divisés en sept tomes de dimensions variables. Le nombre d'hérésies retenu par l'auteur est symbolique ; il lui est suggéré par le Cantique des cantiques, en 6,8-9, passage

18. ID., *Caesarii Arelatensis Expositio de Apocalypsi sancti Iohannis*, Turnhout, Brepols (« Corpus Christianorum Series Latina », 105) 2019 ; il faut se référer à l'introduction de cette édition pour la description des manuscrits et leur répartition en familles.

19. Dom G. MORIN, *Sancti Caesarii Arelatensis opera varia*, Maretioli, 1942, p. 209-277.

20. Voir L. PAINCHAUD, « The Dragon, the Beasts, and the Gold : The Number of the Beast in the Apocalypse of John. Part Two », dans ID., E.E. LUPIERI, éd., « *Who is Sitting on Which Beast ?* » *Interpretative Issues in the Book of Revelation*, Turnhout, Brepols (coll. « Judaïsme ancien et origines du christianisme », 29), 2023, p. 215-217.

21. P. PRIGENT, *L'Apocalypse de Jean*, Genève, Labor et Fides (coll. « Commentaire du Nouveau Testament », XIV. Deuxième série), 2000, p. 306 : « C'est sur le rivage de la mer que se tient le dragon » ; D.E. AUNE, *Revelation 6-16*, Nashville, Thomas Nelson Publishers (coll. « Word Biblical Commentary », 52B), 1998, p. 731-732 : « [...] the sentence appears to mean that he (*i.e.* the Dragon) has come to stand still on the shore of the sea to await, or perhaps even to summon, the emergence of the beast from the sea described in 13:1-10 ».

qu'Épiphane interprète de l'Église, la fiancée qui est « l'unique », alors que les concubines, c'est-à-dire les hérésies, sont au nombre de quatre-vingts. Ces hérésies sont réparties entre des hérésies mères et des hérésies dérivées, classification inspirée cette fois de Paul, qui écrit en Galates 3,28 que, dans le Christ, il n'y a ni Barbare, ni Scythe, ni Grec, ni Juif, d'où les prototypes des hérésies que sont le barbarisme, le scythisme, l'hellénisme et le judaïsme, auxquels Épiphane ajoute le samaritanisme. Chacune des hérésies répertoriées fait l'objet d'une notice. Le *Panarion* peut être considéré comme l'expression la plus achevée du genre hérésiologique. Certes, Épiphane reprend et poursuit l'œuvre de ses prédécesseurs — c'est ainsi qu'il nous a conservé de longs extraits du texte grec autrement perdu du *Contre les hérésies* d'Irénée — mais il déploie surtout une documentation qui lui est propre, ce qui lui permet de citer un nombre impressionnant de textes et de documents qui nous seraient autrement demeurés inconnus, comme la *Lettre à Flora* du valentinien Ptolémée ou le *Syntagmation* d'Aèce.

Accessible en traduction latine et dans le texte grec depuis le milieu du XVI^e siècle, le *Panarion* d'Épiphane a fait l'objet, entre 1915 et 1933, d'une édition due à Karl Holl qui, sous réserve de révisions et d'améliorations, doit être considérée comme définitive. Cette édition a été intégralement traduite en anglais par Frank Williams (1987-1994, 2^e édition 2009-2013) et en italien par Giovanni Pini (2010-2017). Si ce n'est pas encore le cas en français, nous disposons toutefois depuis 1992 de la plus importante étude d'ensemble jamais consacrée à Épiphane de Salamine. Il s'agit de la monographie d'Aline Pourkier, *L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine* (Paris, Beauchesne [coll. « Christianisme antique », 4]). Dans cet ouvrage, après trois chapitres portant respectivement sur l'auteur du *Panarion*, l'hérésiologie avant Épiphane — ses prédécesseurs —, et l'organisation du livre d'Épiphane — sa liste d'hérésies —, A. Pourkier, pour illustrer la méthode de l'hérésiographe, poursuit avec l'analyse approfondie de dix « notices » hérésiologiques ou « hérésies » du *Panarion*, soit, dans l'ordre où elles sont traitées, celles contre Noët (hérésie 57), Ménandre (hér. 22), Satornil (hér. 23), Basilide (hér. 24), Carpocrate (hér. 27), les Nicolaïtes (hér. 25), Tatien (hér. 46), les Quartodécimans (hér. 50), les Cathares (hér. 59) et les Nazoréens (hér. 29). La suite logique de ce travail de synthèse était la publication d'une traduction française du *Panarion*. Ce sont les prémices d'une telle entreprise qui nous sont offertes par le présent ouvrage qui contient non seulement la traduction des vingt-cinq premières hérésies du *Panarion*, soit les hérésies non chrétiennes (1-20) formant le premier tome du livre I, suivies d'un exposé sur le « séjour du Christ ici-bas, son incarnation et la vérité concernant sa personne : l'unique et seule foi en Dieu » (connu comme le *De incarnatione*) et des cinq premières hérésies du deuxième tome (21-25), mais aussi le texte grec révisé de K. Holl, des notes à la traduction et une copieuse introduction de près de trois cents pages.

Cette introduction s'ouvre par un panorama de la vie et de l'œuvre d'Épiphane de Salamine : les sources, l'enfance en Palestine, le moine en Égypte, l'abbé en Palestine, l'évêque en Chypre. Le deuxième chapitre de l'introduction porte spécifiquement sur le *Panarion* : le titre et la conception de l'ouvrage, l'organisation de la liste d'hérésies, la langue et le style. Le troisième chapitre présente l'hérésiologue que fut Épiphane : ses sources et sa culture, ses procédés hérésiologiques. Un bref quatrième chapitre mène à une conclusion sur le *Panarion* et son auteur. On en retiendra le double jugement qu'A. Pourkier porte sur la valeur documentaire et historique du *Panarion* : « Sur la pratique, la législation, la doctrine de l'Église du IV^e siècle, [Épiphane] est sans conteste une source d'information précieuse et très fiable. Le problème est évidemment plus délicat lorsqu'il s'agit des doctrines hétérodoxes qu'il combat. Cependant, là encore, l'étendue de sa documentation et une utilisation somme toute suffisamment fidèle de ses sources permettent à l'historien averti de faire son plus grand profit de ses notices » (p. 40). Le cinquième chapitre est consacré au texte du *Panarion*. Celui-ci est attesté par neuf manuscrits, dont deux, l'un du Vatican, l'autre de Venise, sont particulièrement importants. K. Holl a en effet démontré que tous les autres manuscrits dépen-

dent du premier, un codex du début du IX^e siècle, le plus ancien témoin d'Épiphane que nous ayons. A. Pourkier présente d'une manière succincte et claire les principes retenus par Holl pour son édition, ainsi que les éditions et traductions anciennes. Pour la présente édition, le texte de Holl a été repris, moyennant un certain nombre de changements dont on trouvera la liste aux p. 49-51. Le sixième et dernier chapitre de l'introduction, intitulé « Contenu du *Panarion* », en est la pièce de résistance. On y trouvera, sous la forme de résumés substantiels, la présentation de la totalité des pièces introductives et des quatre-vingts notices du *Panarion*, dans le but « de donner l'essentiel de leur contenu tout en mettant en évidence la façon dont Épiphane comprend, expose et réfute les hérésies qu'il traite » (p. 53) : « Donnée selon le point de vue de l'hérésiologue, cette présentation [...] vise à aider tout chercheur à détecter plus facilement dans cet épais traité la notice ou le passage susceptible de l'intéresser, Épiphane étant une mine d'information de toutes sortes » (*ibid.*). Il s'agit d'un véritable index analytique de l'ensemble du *Panarion* dont on ne trouve un équivalent nulle part ailleurs.

Suivent le texte grec et la traduction de la lettre d'Acace et de Paul à Épiphane, de la réponse de celui-ci (désignée aussi comme Préface I au *Panarion*), de la Préface II, des sommaires des tomes I et II du livre I et des vingt-cinq premières « hérésies » du *Panarion*. Le texte grec est accompagné d'un appareil réduit, établi selon les principes exposés dans l'introduction. L'annotation de la traduction éclaire des données factuelles (toponymes, noms de personne, etc.) et indique des parallèles au texte d'Épiphane.

L'avant-propos, signé par Guillaume Bady, directeur des « Sources Chrétiennes », annonce une suite en plusieurs volumes à celui que nous présentons. On ne peut que souhaiter que ce programme se réalise et saluer en même temps la qualité de l'ouvrage qui ouvre cette série.

Paul-Hubert Poirier †

21. CYRILLE D'ALEXANDRIE, **Commentaire sur Jean. Tome II (Livre II)**. Texte grec, introduction, traduction, notes et index par Bernard MEUNIER. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 641), 2023, 561 p.

Nous avons eu l'occasion de présenter dans les pages de cette revue le premier volume, paru en 2018, de la nouvelle édition et de la première traduction française du grand *Commentaire* en douze livres sur l'*Évangile de Jean* de Cyrille d'Alexandrie²². Avec ce deuxième volume, Bernard Meunier poursuit la réalisation de ce projet de longue haleine. L'ouvrage porte sur le livre II du *Commentaire*, qui prolonge la lecture et l'interprétation du quatrième évangile depuis 1,29 jusqu'à 5,34, livre dans lequel Cyrille commente le témoignage de Jean le Baptiste, l'appel des premiers disciples, les noces de Cana, l'épisode des vendeurs chassés du Temple, l'entretien avec Nicodème et celui avec la Samaritaine, la guérison du fils de l'officier royal et celle du paralytique à la piscine de Bézatha, et le début de la discussion de Jésus avec les Juifs sur les rapports du Père et Fils. L'introduction de l'ouvrage porte essentiellement sur le livre II du *Commentaire*. B. Meunier attire l'attention sur le fait que, dans ce livre, l'exégèse cyrillienne se veut « plus concrète », moins dogmatique. Les passages où les ariens sont visés ne manquent toutefois pas et la polémique antiarienne affleure tout au long du livre II. L'éditeur montre aussi qu'un « souci pastoral et catéchétique » caractérise ces pages, en ce qui concerne, notamment, la formation des personnes appelées à prêcher et à assumer des postes de responsabilité ecclésiale. Quelques pages sont consacrées au texte biblique de Cyrille, que l'on complétera par les nombreuses notes de la traduction qui portent sur l'un ou l'autre

22. *Laval théologique et philosophique*, 78 (2022), p. 181-183.

verset commenté. Malgré les efforts déployés par l'éditeur, il s'avère difficile de caractériser clairement le texte johannique cité par Cyrille, qui se rapproche tantôt d'un témoin, tantôt de l'autre, soit les grands onciaux, *Alexandrinus* et *Sinaiticus*, ou encore les papyrus Bodmer 2 (P⁶⁶) et 15 (P⁷⁵, maintenant à la bibliothèque vaticane). L'édition des lemmes d'un commentaire patristique oblige souvent à un difficile arbitrage entre les différents témoins manuscrits, ce qui est le cas pour celui de Cyrille, une famille de manuscrits se contentant d'une version brève des lemmes, l'autre présentant des lemmes complets. Devant l'impossibilité de trancher d'une façon sûre, l'éditeur a opté pour une solution raisonnable en éditant les lemmes développés, ce qui permet au lecteur du *Commentaire* d'avoir sous les yeux l'intégralité du texte johannique. L'introduction se termine par la liste des nombreux lieux critiques où l'édition de Meunier se sépare de celle de Pusey, et par une bibliographie complémentaire. La présentation matérielle de la traduction, avec les versets commentés en gras, en facilite la lecture. L'annotation est réduite, ce qui se comprend en raison de la longueur du livre II ; outre des points de critique textuelle ou les particularités du texte biblique commenté — qu'il soit de Cyrille ou imputable aux copistes —, elle éclaire des éléments de lexique ou d'histoire doctrinale. Six « notes complémentaires » précèdent les habituels index bibliques ; elles portent sur (1) Philippiens 2 chez Cyrille, (2) le passage de II,1 sur le Fils et l'Esprit, (3) l'hapax cyrillien ἀσυναρπάστως qui évoque « une contemplation sans extase », (4) l'hésitation entre ιδιότητος et ἀϊδιότητος dans la citation de Sagesse 2,23, (5) l'adjectif ἀνεθέλητος, « involontaire », et (6) les termes toujours délicats à traduire, « substance » (οὐσία) et « activité » (ἐνέργεια)²³.

Paul-Hubert Poirier †

22. GRÉGOIRE DE NYSSE, **Homélies sur le Cantique des cantiques. Tome II (Homélies VI-X)**. Texte grec de H. LANGERBECK (GNO VI), traduction par Mariette CANÉVET, notices et notes par Mariette CANÉVET et Françoise VINEL. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 644), 2024, 311 p.

En 2021, Mariette Canévet et Françoise Vinel nous ont procuré l'édition des cinq premières *Homélies sur le Cantique des cantiques* de Grégoire de Nysse, dont nous avons rendu compte dans les pages de cette revue²⁴. Cette édition était précédée d'une ample introduction qui présentait les *Homélies*. On trouvera dans ce second volume l'édition et la traduction des homélies (λόγοι) VI à X. Il restera à éditer et à traduire les cinq dernières homélies, qui, rappelons-le, ne mèneront pas le lecteur au terme du livre biblique puisque Grégoire achève la quinzième homélie sur le verset 9 du chapitre 6 du Cantique. L'introduction du présent volume rappelle les thèmes développés par les cinq premières homélies et enchaîne avec une brève analyse du contenu des cinq homélies suivantes. La traduction de celles-ci s'accompagne d'une annotation qui signale les parallèles classiques ou patristiques les plus pertinents, dont un bon nombre est tiré d'autres œuvres de Grégoire de Nysse. Six « notes complémentaires » prolongent l'annotation. Elles portent sur les mentions des anges dans les *Homélies* (à propos d'*Hom.* VI,3) ; les amis de l'Époux et les filles de Jérusalem (*Hom.* VI,3) ; le thème de l'infinité de Dieu et de l'infinité du désir (*Hom.* VIII,1) ; l'expression « depuis le commencement de la foi » (*Hom.* VIII,2) ; les parallèles invoqués par Langerbeck dans son édition (*Gregorii Nysseni Opera* VI) entre Méthode d'Olympe et Grégoire de Nysse (*Hom.*

23. Cette sixième note complémentaire porte la p. 459, n. 1 et non 164-165, n. 1, comme cela est indiqué en p. 541.

24. *Laval théologique et philosophique*, 78 (2022), p. 177-178.

VIII,4) ; et une appréciation critique, peut-être trop restrictive, de la pertinence des parallèles philosophiques invoqués par Langerbeck (*Hom.* IX,2).

Paul-Hubert Poirier †

23. JÉRÔME, **Douze homélies sur des sujets divers**. Texte latin de dom Germain MORIN, repris du CCL 78 et révisé. Introduction, traduction et notes de Jean-Louis GOURDAIN. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 593), 2018, 234 p.

Ce volume de Jean-Louis Gourdain présente une nouvelle traduction de douze homélies de Jérôme sur des sujets divers, accompagnée d'une introduction et de notes critiques. Dans l'introduction, Gourdain présente sommairement les douze homélies. Il met en lumière leur provenance, leur datation, leur destinataire et leurs principales thématiques. Il est ainsi possible d'apprendre que ces documents sont originaires d'Orient (de la Basilique de la Nativité à Bethléem), qu'ils datent de la fin du IV^e siècle ou du début du V^e siècle (en raison des questions doctrinales qui y sont traitées) et, finalement, qu'ils étaient adressés principalement à des moines.

Gourdain, s'inspirant des travaux de dom Germain Morin sur les œuvres de Jérôme, propose une organisation thématique de ces douze homélies. Il regroupe ces dernières en trois sous-ensembles qui suivent l'ordre suivant : « trois homélies sur l'Évangile ; sept homélies prononcées au fil de l'année liturgique et lors des fêtes chrétiennes [et finalement] deux homélies portant sur la vie monastique en particulier et sur la vie chrétienne en général » (p. 13). L'introduction présente et critique les principaux travaux de recherche qui ont été réalisés sur les œuvres de Jérôme.

La décision de l'auteur de ne pas répéter, dans l'introduction de cet ouvrage, certaines informations sur Jérôme et ses écrits figurant déjà dans son volume sur les *Homélies sur Marc* de Jérôme (« Sources Chrétiennes », 494), bien que justifiée, nous semble dommage. En effet, nous pensons qu'il aurait pu être pertinent que Gourdain présente une version synthétisée des principales informations biographiques et bibliographiques sur Jérôme, afin de permettre au plus grand nombre de lecteurs possible d'aborder les douze homélies sur des sujets divers avec une base plus solide.

Dans ce livre, on retrouve douze homélies traduites par Gourdain : une *Homélie sur l'Évangile selon Matthieu* (p. 48-59), une *Homélie sur Luc l'Évangéliste* (p. 60-91), une *Homélie sur Jean l'Évangéliste* (p. 92-115), une *Homélie sur la nativité du Seigneur* (p. 118-137), une *Homélie sur le jour de l'Épiphanie, sur l'Évangile du baptême du Seigneur et sur le Psaume 28* (p. 138-145), une *Homélie sur le Carême* (p. 146-153), une *Homélie sur l'exode en la vigile pascale* (p. 154-169), une *Homélie sur le Psaume 41, aux néophytes* (p. 170-179), deux *Homélies sur le dimanche de Pâques* (p. 180-197), une *Homélie sur l'obéissance* (p. 200-211) et, finalement, une *Homélie sur la persécution des chrétiens* (p. 212-223).

Ces douze homélies abordent une grande variété de thèmes inspirés de différents passages des Écritures. La théologie mariale, les sacrements, comme le baptême, la doctrine de la Trinité, la lecture et l'interprétation des Écritures, ainsi que la grandeur de la vie monastique sont parmi les plus importants dans l'enseignement de Jérôme. Malgré une quasi-absence de polémiques doctrinales dans ces douze homélies, qui peut s'expliquer par le contexte relativement calme au sein de l'Église durant la période où ces homélies ont été prononcées, Jérôme se positionne tout de même contre certaines interprétations doctrinales qu'il considère fautives, comme l'arianisme.

La traduction, sans être trop rigide, suit de près le texte latin de dom Germain Morin, qui a été par ailleurs corrigé à certains endroits par Régis Courtray. L'organisation spatiale du texte, sa division en différentes sections accompagnées de titres et sous-titres, ainsi que la mise en gras et en italique des citations bibliques dans le texte latin et la traduction facilitent la lecture et la compréhens-

sion. La bibliographie des œuvres de Jérôme ainsi que les index scripturaires pour l'Ancien et le Nouveau Testament qui sont proposés par Gourdain contribuent également au caractère scientifique de l'ensemble, et complète bien l'ouvrage.

Simon St-Arnault-Chiasson

24. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, **Les Stromates. Stromate I**. Introduction, texte critique, traduction et notes par Bernard POUDERON. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 633), 2023, 550 p.

La réédition du *Stromate I* de Clément d'Alexandrie aux « Sources Chrétiennes » est un événement éditorial significatif qui mérite d'être souligné. Après avoir achevé en soixante-neuf ans la livraison des sept « Stromates de mémoires gnostiques selon la véritable philosophie », avec la parution du *Stromate III* (tome 608) en 2020, voilà que les Éditions du Cerf offrent une publication « entièrement nouvelle » d'un des auteurs phares de l'histoire de cette collection²⁵. Cette réédition permet non seulement d'apprécier la professionnalisation fulgurante des éditions savantes de textes antiques au cours des dernières décennies, mais aussi les progrès dans l'interprétation d'un auteur patristique équivoque tel que ce pionnier de l'École théologique d'Alexandrie²⁶. En la comparant à la première édition du *Stromate I* (introduit par Claude Mondésert, traduit et annoté par Marcel Caster), nous remarquons de nombreuses améliorations. Tandis que l'édition de 1951 renfermait à peine une centaine de notes très brèves, qu'une partie non négligeable des références scripturaires et profanes du texte clémentin n'était pas relevée, que l'apparat critique était élémentaire et peu maniable, et qu'elle était dépourvue de bibliographie et d'index, la mouture de Bernard Pouderon répond beaucoup plus aux exigences d'un travail scientifique. Le texte des *Stromates* s'en trouve sensiblement clarifié et mis en valeur : les références des citations bibliques et littéraires sont plus nombreuses, les notes davantage développées et explicatives, le propos d'ensemble plus substantiellement introduit, enfin ont été ajoutés des index, une liste des sigles et abréviations, une table des matières plus détaillée, ainsi qu'une plus grande abondance de variantes textuelles sous le texte grec. L'« Index des auteurs cités » est particulièrement utile puisqu'il précise le sujet de chaque citation en quelques mots entre parenthèses. En revanche, la bibliographie des « Auteurs modernes » est insuffisante avec seulement vingt-neuf entrées (dont trois dictionnaires) et n'est pas subdivisée thématiquement. Il y a tant de matières dans ce volume qu'une littérature secondaire plus fournie aurait été appréciée.

Les *Stromates* sont connus par un seul manuscrit (*Laurentianus Pluteus*, 5, 3), le texte établi résulte donc de la confrontation de celui-ci avec l'édition de référence actuelle — celle de Stählin (1906), mise à jour par Früchtel (1960), puis Treu (1985) —, de laquelle l'éditeur s'écarte par trente-trois émendations. Reprenant la division en chapitres et en paragraphes héritée du XIX^e s., et celle en lemmes de l'édition de Stählin, l'éditeur a néanmoins modifié le titre des rubriques de la traduction française de 1951, laissant paraître une atténuation de l'intention pastorale : par exemple le chapitre XVIII, « Tous les hommes ont été appelés à la sagesse et à l'étude de la parole divine », devient plus sobrement « Sagesse mondaine et sagesse divine ». En annexe, on trouve l'index scripturaire et les index des auteurs cités et des noms propres, ainsi que sept pages de « Notes complémentaires » sur : les maîtres de Clément ; la notion de *φυσική θεωρία* ; les concordances avec les

25. Étienne FOUILLOUX, *La Collection « Sources Chrétiennes ». Éditer les Pères de l'Église au XX^e siècle*, Paris, Cerf, 2011.

26. « On le présente souvent comme le maître d'une école catéchétique d'Alexandrie. Ce n'est qu'une construction d'Eusèbe (*H.E.*, VI.6), fondée sur une erreur d'interprétation (cf. *H.E.*, VI.14.9) », dans : A. LE BOULLEUC, « Clément d'Alexandrie [C154] », *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 2, 1994, p. 426.

successions des philosophes grecs chez Diogène Laërte ; divers sujets (Sibylles, Juges, chresmologues) ; le terme *γένεσις* ; une division quadripartite non usuelle de la philosophie (historique, législatif, sacerdotal, théologique) ; un fragment de la chaîne des *Psaumes* ayant permis de restituer le passage crucial sur les quatre sens de l'Écriture.

Dans l'introduction, l'éditeur résume brièvement les huit tomes des *Stromates* (le huitième est problématique parce qu'il rompt avec le plan d'ensemble annoncé en I,15,2 et IV,1,1-3.). Il explicite la signification du titre de l'ouvrage et de son genre littéraire (« Mélanges »), que Clément désigne comme une « ébauche de notes » (ἡ τῶν ὑπομνημάτων ὑποτύπωσις, 56,3), puis il revisite l'hypothèse ancienne (sans reprendre toutes les nuances exposées dans la première édition) qui postule que les *Stromates* constituent la troisième partie d'un ensemble débutant par le *Protreptique* et le *Pédagogue*. Il décrit ensuite le plan du *Stromate* I, dont « l'unité est plus marquée » que les suivants, comme étant subdivisé en sept parties : philosophie/sophistique ; foi/culture ; philosophie/philosophies ; sagesse barbare/sagesse grecque ; origine providentielle du larcin des Grecs ; chronologie comparée des Grecs, des Barbares et des Hébreux ; et Moïse le « prophète, législateur, tacticien, stratège, politique et philosophe ». L'objectif de l'ouvrage est par conséquent évident : démontrer que Moïse est le philosophe universel originel. S'ensuit une revue de l'histoire du texte retraçant sa tradition indirecte qui est surtout représentée par Eusèbe de Césarée, Théodoret de Cyr, Cyrille d'Alexandrie, et quelques florilèges et chaînes exégétiques. Enfin, un survol des éditions et traductions parues depuis la Renaissance laisse deviner la trajectoire de sa réception moderne.

Dans cet ouvrage qui « n'a pas été composé pour être déclamé » (I,11,1) et qui veut « rendre les lecteurs amis de l'effort et aptes à la découverte » (VII,11,3), Clément aspire à transmettre l'enseignement à la fois catéchétique et initiatique qu'il a reçu de ses maîtres et à « dévoiler à mots couverts cette tradition secrète qu'il prétend [faire] remonter aux apôtres ». Afin de baliser cet itinéraire ésotérique qui progresse vers la contemplation époptique, le directeur du Didascalée multiplie les indications permettant de pister « la glorieuse et sainte règle de la tradition » (I,15,2), mais seulement de manière allusive puisque cette tradition acroamatique n'est pas destinée à être communiquée par écrit : « ce qui est secret, comme Dieu, se confie à la parole, non à l'écriture » (I,13,1). Semblablement à ses contemporains Athénagore († 190) et Irénée († 208), et à Hippolyte de Rome († 235) et Origène († 254) qu'il précède, Clément partage avec ces apologistes et hérésiologues un dialogue constant avec la culture mythologique et littéraire grecque. Bien qu'il soutienne la thèse scandaleuse voulant que Platon soit « issu des Hébreux » (ἐξ Ἑβραίων, I,10,2), il s'avère un témoin privilégié du débat des intellectuels chrétiens avec le gnosticisme (qu'il rapproche du scepticisme) et la philosophie grecque à la fin du II^e s. et de la place prépondérante qu'occupent le moyen-platonisme et secondairement le stoïcisme. Comme Justin († 165) et Tatien (ap. † 172), il vante la supériorité de la foi chrétienne sur la philosophie, mais contrairement à eux il défend leur complémentarité tout en tenant mordicus à ce qu'on reconnaisse en cette dernière, en tant que « recherche de la vérité et de la nature des êtres » (I,32,4), une « auxiliaire en vue d'une meilleure compréhension de la foi » puisqu'elle est « utile pour mener à la piété » (I,28,1). S'il dénonce le mésusage de la rhétorique et pourfend la vanité de la sophistique, il loue l'efficacité de la dialectique pour autant qu'elle soit « tournée vers l'accomplissement de la volonté divine » et qu'elle contribue « à résister aux attaques des hérésies » (I,99,4). Son lectorat était vraisemblablement constitué aussi bien de chrétiens réfractaires à la *παιδεία* que de « païens » cultivés » auprès desquels il voulait « montrer la grandeur du message chrétien et ses fondements rationnels ». Se réclamant de l'autorité de Philon, il argumente en faveur de l'antériorité de la Torah sur la tradition sapientiale grecque à renfort de maintes citations d'auteurs et d'ouvrages perdus, dont beaucoup nous seraient inconnues sans son intermédiaire. C'est pourquoi le *Stromate* I intéressera avant tout les historiens de la philosophie, les chronologues et les spécialistes du judaïsme alexandrin, de la littérature apologétique et de

l'herméneutique du christianisme ancien. Sur ce dernier point, l'exégèse clémentine se caractérise par un cadre d'interprétation qui anticipe sur la *Lectio divina* d'Origène, car il distingue similairement quatre façons d'interpréter (τετραχῶς ἐκληπτέον) la Loi : elle *montre le sens en figure* (sens typologique), ou elle *le présente en symbole* (sens symbolique), ou elle *l'impose comme une prescription* (sens axiologique), ou elle *l'énonce comme une prophétie* (sens messianique et eschatologique).

Étant donné la diversité des sujets abordés par le *Stromate* I, on regrette cependant l'absence d'un index des notions, et ce d'autant plus qu'au regard du nombre de pages accordées aux index (p. 463-544), il y aurait eu amplement d'espace en diminuant la taille surdimensionnée de leurs caractères d'imprimerie. Bien que la section dédiée aux chronologies occupe près d'un tiers du texte, le commentaire n'est pas proportionnel en importance et aucune référence bibliographique n'est proposée pour orienter le lecteur. Des tableaux chronologiques auraient permis de rendre plus intelligibles les nombreuses données arides de cette section. Sur le plan typographique, on constate une dizaine de coquilles et des variations dans l'écriture des nombres d'années (parfois en chiffres, d'autres fois en lettres) et des titres des ouvrages de Philon (parfois en français, d'autres fois en latin).

Yann Vadnais

25. ORIGEN, **Homilies on the Psalms : Codex Monacensis Graecus 314**. Translated by Joseph W. TRIGG. Washington, The Catholic University of America Press (coll. "The Fathers of the Church, A New Translation," 141), 2020, XIII-488 p.

This is an excellent book by a master translator. The psalms are straight forward but what's interesting is Trigg highlighting Origen's use of key concepts to show us how he approached these texts. Although he makes use of *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* series as the basis to categorize Origen's thoughts, he's convinced not to import categories of thought into a work that simply are not there. For example, the word "miracle-θαῦμα," which has a long history of use in the Christian tradition, imports an understanding of the supernatural that really is not there in Origen, he simply did not think that way, settling instead for the word "marvel" in his translation. Origen was a very precise writer and speaker who used his words carefully, and was as measured with them as he assumed the Biblical writers were. Trigg sees in Plato a model for how one gives words philosophical content. The most common word in translating Origen in theological terms is "logos-λόγος." Trigg indexed this word and concluded there really is no word in English that works, and chose to use the Greek word rather than translate it because it's not one concept but a set of related concepts that are not extraordinarily differentiated ; because it means everything from the divine logos-the second divine hypostasis, the way in which the unity of God becomes a multiplicity of the created order, "cosmos" ; the rational order that sustains the cosmos, the God speech, speaking to us, our speech, a speech, etc. When Origen uses it, he often has at least two of those meanings in mind. The immediate problem for Trigg is expressing the right concept Origen is conveying. Trigg chose not to capitalize the word because Origen does not always make the distinction between the λόγος / ὁ λόγος, the divine logos-the second hypostasis. But very often it means the divine logos, and because of the concept of divinization, it becomes our logos, the divine logos ; God uses our mouth to speak so Origen doesn't distinguish his logos from the divine logos or from the logos that is incarnated in the words of Scripture. It's noteworthy that Erasmus translated logos as *Sermo* in John 1 (*In principio erat sermo*) which, in Trigg's opinion, is a better translation. In his 4th Homily on Ps 77 section 6, Origen leaves the word ambiguous ; the divine logos speaking though the Psalm text that is being explicated and speaking through Origen all at the same time. Trigg steers clear

from anachronistic translation that import modern, medieval or even 4th century sensibilities. For contemporary scholarship it becomes a problem when we import language literal or allegorical exegesis. He avoids the word “literal”, he either paraphrases it or won’t use it because its definition is elusive ; Origen wouldn’t use two different words if he really meant the same thing. Trigg translated all the Biblical passages afresh, the way Origen read these. He states that Origen understood Paul better than most modern scholars do. To be sure, the homilies are exegetical sermons and not commentaries. Origen warns against greed, wrath and sexual immorality (PS.80H.7 ; PS75.7-8 and PS77H7.7) and neglecting spiritual growth (PS15H1.9), prays that he doesn’t cause others to stumble (PS77H8.6). Origen exhorts his congregation to make progress, however slow (PS36H2.3) and to temper the zeal of those wanting advanced instruction by understanding conduct (PS77H1.5) and Scripture knowledge (PS80H2.5). He makes use of rhetorical devices to make his points clear ; antithesis (PS81H7) and personification (PS36H1.4) and makes use of familiar concepts such as navigating Caesarea’s treacherous harbor (PS36H4.2), being a wine aficionado (PS80H1.1) or an actor in the theater (PS81H3). Origen betrays a maturing Christianity that is coming into its own winning over not only Jews (PS73H2.1) but “some who were among idols not many days ago” (PS76H2.6) and even showing the Greek religion was on the mark on some points (PS76H3.2). He instructs his listeners on how to identify false teachings (PS77H2.4) and addressed the teachings of Basilides, Valentinus and Marcion by pointing out that their use of grammar (techniques of Hellenistic literary criticism) on the Bible was fundamentally flawed (PS73H2.3 ; PS77H1.1 ; PS77H2.5). His homilies were for the most part instruction in how to pray with the Psalms. Throughout his homilies he exhorts believers to forge forward regardless of setbacks because conviction brings about mastery (PS76H2.1) and heightened insight (PS56H4.1). The remedy to lapses is confession (PS75H6), correction (PS36H4.2), to be virtuous before God (PS76H1.4) and that Christ may fully be experienced when believers are gathered together (PS76H2.7). In short, these twenty-nine homilies help us understand what Origen meant by human being, Christ and the Church.

Jonathan I. von Kodar

◆ recensions

Richard J. BAUTCH, Jean-François RACINE, **Dreams and Visions in the Bible and Related Literature**. Atlanta, SBL Press (coll. « Semeia Studies », 101), 2023, IX-201 p.

Jean-François Racine montre l'importance du sujet à l'étude en indiquant que les rêves et les visions encadrent l'ensemble du Nouveau Testament, des quatre rêves en Matthieu 1-2 aux visions de l'Apocalypse (p. 147). Ce collectif regroupe huit chapitres et une réponse sur les rêves et les visions dans la littérature biblique. Si la recherche s'intéressait traditionnellement aux rêves et aux visions par la critique des formes à la Gunkel, ce livre procède plutôt avec une attention à la communauté interprétative telle que formulée en *reader-response criticism*. La question n'est donc pas de déterminer ce que signifie une image, mais quels sont les enjeux interprétatifs reliés à celle-ci. La plupart des contributions ne se limitent donc pas à trouver le message véhiculé par les rêves et les visions, mais invitent à comprendre la portée affective de ceux-ci.

La première section intitulée « Hermeneutics of readership » comprend deux chapitres : Gina Hens-Piazza analyse la vision théophanique d'Élie au mont Horeb (1 R 19,1-21) et Andrea Spatafora présente la femme en Ap 12 comme un outil rhétorique pour inviter le lectorat à répondre à ce qui est révélé à partir d'une analyse narrative.

La deuxième section du collectif regroupe trois chapitres qui utilisent une analyse intertextuelle. Joseph McDonald s'intéresse à la vision d'Abram dans l'apocryphe de la Genèse (reprenant Gn 12,8-13,5). Il pose la question de la fiabilité d'Abram et du lecteur (McDonald, lui-même). Richard Bautch analyse Jérémie en 2 Maccabées, un personnage prophétique qui contraste avec l'image militaire de l'épée en 2 M. Enfin Roy Allan Fischer étudie le rêve de la femme de Pilate en conversation avec une reprise récente de la *Passion selon Matthieu* de Bach. Contrairement au texte biblique, dans cette reprise, la femme énonce elle-même son rêve.

La dernière section porte sur le rapport à l'affect et aux émotions. Genevieve Dibley approfondit le livre des rêves d'Énoch (1 En 83-90) par le biais des théories du trauma. Deborah Prince regarde la relation entre les éléments sensoriels et spatiaux dans l'ensemble des visions des Actes des Apôtres. Jean-François Racine analyse les émotions de la voix narrative du Pasteur d'Hermas. Il montre comment les rêves et visions ont un effet affectif sur Hermas, mais aussi sur la communauté interprétative invitée à revoir ses choix éthiques pour bien vivre.

Dans l'ensemble, les rêves et visions des récits bibliques sont des véhicules de révélation au caractère impromptu qui invite personnages et lecteurs à répondre par l'agir. Parmi les divers chapitres, celui de McDonald se démarque par l'attention à la fiabilité narrative. Il invite à voir le décalage entre le récit fait par un personnage de son rêve/vision et la trame narrative qui suit. Est-ce qu'Abraham a vraiment bien raconté ce qu'il a vu ? Le chapitre de Racine permet aussi de voir l'émergence des études des émotions en exégèse. L'usage de visions ou de rêves dans un récit opère des effets affectifs. Or, les émotions sont très complexes à théoriser, encore plus lorsque l'on veut prendre en compte que chaque culture a un rapport différent à l'émotion. En plus de la prise en compte diachronique de l'histoire des émotions, Racine s'intéresse aussi à l'étude synchronique de l'effet des émotions sur le récit par la focalisation théorisée par Gérard Genette.

RECENSIONS

Tel que le souligne la réponse en fin de volume écrit par Rodney Werline, ces contributions montrent bien comment la recherche en études bibliques est passée de la recherche du sens d'un texte (*what the true meaning is*) à la description de ce qui se passe lors de l'interprétation (*how meaning happens*). Cependant, malgré les nombreuses références à l'intérêt pour le lecteur dans l'introduction et la conclusion, je reste un peu sur ma faim quant à cet aspect. Plusieurs chapitres n'explicitent pas leur rapport au lecteur. D'autres le font sans préciser les lecteurs visés ou les aspects théoriques sous-jacents à cette attention. Les dernières phrases du livre montrent une tension ressentie par Werline entre l'attention portée sur l'interprète biblique qui est lui-même lecteur et les textes présentés comme transtemporels et transculturels (*time defying, culture-defying*). Bien que l'intérêt pour l'acte de lecture en études bibliques ne soit pas récente, il reste encore vu comme un défi pour les tenants d'une exégèse plus classique.

Somme toute, ce livre propose des études utiles de diverses scènes de rêves et de visions bibliques et parabibliques. Il propose des exemples intéressants de diverses approches interprétatives. Enfin, il permet de réfléchir au rapport entre contextes historiques, textes et lecteurs.

Sébastien DOANE
Université Laval, Québec

Mark J. BODA, Dalit ROM-SHILONI, ed., **Crossing Borders between the Domestic and the Wild. Space, Fauna, and Flora.** London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney, T&T Clark, Bloomsbury Publishing (coll. « DNI Supplements », 1), 2024, XIII-171 p.

Ce collectif est le premier volume du *DNI project* (*Dictionary of Nature Imagery of the Bible*). D'une approche multidisciplinaire, il vise à fournir des outils pour approfondir la compréhension du rapport à la nature dans les textes de la Bible hébraïque à travers l'archéobotanique, l'archéozoologie, l'iconographie, ainsi que l'analyse géographique et climatique. Plusieurs contributions de ce volume sont notamment influencées par l'analyse critique de la spatialité, qui met en évidence que les différentes dimensions de l'espace sont des constructions sociales sujettes à contestation. Basé sur des conférences présentées à la SBL (*Society of Biblical Literature*), ce premier volume explore la dynamique entre le domaine sauvage, perçu comme extérieur à la portée humaine, et le domaine domestique. L'ouvrage met en lumière la complexité de distinguer et de définir ces catégories ainsi que la perméabilité de leurs frontières dans les textes bibliques, soulignant ainsi l'importance critique de cette étude.

Alexander Coe Stewart examine les animaux, les plantes et les espaces sauvages dans le livre d'Amos, démontrant comment le sauvage est présenté comme une menace pour l'humanité, révélant les injustices au sein de la communauté, où le Seigneur utilise même les animaux sauvages comme instruments de justice contre les oppresseurs.

Dorit Pomerantz explore les réactions affectives attribuées aux animaux sauvages ainsi que celle ressentie par les lecteurs de la Bible devant ces animaux. Il met en lumière des émotions telles que la peur, l'excitation et l'admiration, en se concentrant notamment sur le léopard, symbolisant un danger carnivore pour l'humain. Pomerantz plaide que les auteurs bibliques avaient une profonde connaissance des animaux sauvages.

Martien Halvorson-Taylor analyse les métaphores animales et végétales présentes dans le Cantique des cantiques, montrant comment les éléments sauvages sont intégrés aux aspects domestiques — et mêmes humains —, participant ainsi à la construction de l'identité des amoureux.

Dafna Langgut et Yuval Gadot examinent les effets de l'Empire assyrien sur l'exploitation de la terre de Juda à travers des découvertes archéologiques et l'analyse de pollen fossilisé, révélant une transition d'une agriculture mixte à une spécialisation durant le 7^e siècle avant notre ère, notamment avec la culture de l'olive dans la Shephelah et la viticulture dans les collines de Juda.

Noam Levin, quant à lui, propose une réflexion sur la cartographie de la terre d'Israël, comparant les méthodes du 19^e siècle à celles du 21^e siècle à l'aide d'images satellitaires, s'interrogeant sur l'absence de zones sauvages dans l'Israël actuel face à l'intensification des activités humaines dans les déserts.

Dalit Rom-Shiloni analyse les mots *Ya'ar*, *Midbar* et *Sadeh*, désignant les paysages sauvages, dans la Bible hébraïque. Elle offre des réflexions anthropologiques et théologiques sur les conceptions de l'espace et de la nature dans le monde biblique.

Les réponses de Jon Berquist et Anselm Hagedorn revisitent les chapitres précédents et envisagent les développements futurs du groupe, plaidant pour une multidisciplinarité élargie. Ils encouragent notamment à s'éloigner d'une conception anthropocentrique de l'espace, en envisageant les constructions animales ou géologiques au lieu des seules constructions sociales humaines.

Malgré les avantages apportés par l'utilisation des sciences naturelles, de l'analyse de données empiriques et de l'étude historique, un inconvénient noté dans ce volume est l'absence de réflexion éthique issue de la philosophie critique. Il est crucial de considérer les effets éthiques de l'analyse des animaux, des plantes et de la terre telle que présentée dans la Bible. Les études féministes examinant les répercussions de la caractérisation des femmes dans les récits bibliques sur les femmes contemporaines sont des exemples des effets de l'étude de textes anciens sur le monde actuel. Une approche critique est nécessaire pour évaluer les effets éthiques dans l'analyse contemporaine des animaux, les végétaux et la terre décrits dans les textes bibliques.

Cette nouvelle collection sur la nature dans la Bible est un apport bienvenu, particulièrement à une époque où les préoccupations écologiques traversent tous les domaines du savoir.

Sébastien DOANE
Université Laval, Québec

Louis-André DORION, **Études socratiques**. Paris, Société d'édition Les Belles Lettres, 2023, 352 p.

Socrate n'a pas laissé d'écrits, notre compréhension de sa pensée vient principalement de ses élèves, en particulier Platon et Xénophon, mais aussi Aristophane et Aristote. L'étude de Socrate implique donc une étude des différentes interprétations de sa pensée, ce qui conduit à des discussions riches et variées sur l'authenticité et la signification de ces interprétations. Dans son recueil d'articles, Louis-André Dorion se penche sur le Socrate de Platon et celui de Xénophon, adoptant une approche méthodique comparée inspirée par les travaux de P.A. Vander Waerdt.

Dans son premier chapitre (« Exégèse comparative et Question socratique », p. 11-29), l'auteur met en évidence l'importance de la méthode comparative pour étudier les différentes représentations de Socrate chez Xénophon et Platon. Cette approche lui permet de dépasser la question de la fidélité historique pour se concentrer sur la diversité des interprétations philosophiques de Socrate. Dorion souligne que, contrairement à Platon, Xénophon ne met pas l'accent sur la *sophia* mais plutôt sur les vertus pratiques et éthiques de Socrate, offrant ainsi une perspective différente sur le personnage. L'analyse de l'A. sur l'utilisation de la dialectique réfutative (*elenchos*) par les deux auteurs illustre l'efficacité de cette méthode. Dans le deuxième chapitre (« Discours historiques et fiction socratique », p. 31-45), l'A. explore l'hypothèse d'une source unique pour la doctrine de la

double ascèse (celle du corps et celle de l'âme). L'A. remet en question l'idée, répandue au XIX^e siècle, que les écrits de Xénophon étaient historiquement fidèles, proposant plutôt que la pratique des historiens de l'époque de créer des discours fictifs a pu servir de modèle aux *logoi sokratikoi* (discours socratiques). Dans le troisième chapitre (« Le statut et la fonction de la rhétorique dans les écrits socratiques de Xénophon », p. 47-72), l'A. examine le statut et la fonction de la rhétorique dans les écrits socratiques de Xénophon. Il note que Xénophon considère que le fondement de l'usage légitime de la rhétorique n'est pas la connaissance, mais plutôt la maîtrise de soi, divergeant ainsi de Platon. Le quatrième chapitre (« L'influence des chapitres théologiques des *Mémorables* [I 4, IV 3] sur le livre II du *De natura deorum* de Cicéron », p. 73-104) traite de la question de savoir si les *Mémorables* de Xénophon ont influencé le *De natura deorum* de Cicéron. L'A. note plusieurs correspondances entre les deux textes, suggérant que les *Mémorables* pourraient avoir été une source importante pour Cicéron. Il souligne également les divergences entre Xénophon et Cicéron, en particulier en ce qui concerne leurs conceptions de la providence et de la nature. Dans le cinquième chapitre (« Ordre et progression des discours au chapitre IV du *Banquet* de Xénophon », p. 105-135), l'A. se penche sur les différences dans le traitement de la rhétorique amoureuse entre les « Banquets » de Platon et Xénophon. Il observe que, contrairement à Platon, chez Xénophon, les discours sur l'amour de tous les convives semblent plus alignés avec les idées de Socrate, reflétant l'influence de ce dernier. Le sixième chapitre (« Xénophon, Socrate et l'homosexualité », p. 137-166) aborde la question de la position de Xénophon sur l'homosexualité. L'A. conclut que la position de Xénophon ne diffère pas fondamentalement de celle de Socrate, malgré les interprétations de Hindley et d'autres. Il souligne que la voie de la modération, telle que perçue par Xénophon, semble correspondre à la position rigoriste de Socrate, et remet en question les interprétations qui suggèrent des divergences significatives entre les deux. Dans le septième chapitre (« La fausse opposition entre Socrate et Ischomaque dans l'*Économique* », p. 167-198), l'A. examine les représentations d'Ischomaque dans l'œuvre de Xénophon. L'A. note des similitudes entre Ischomaque et Xénophon, suggérant que l'*Économique* devrait être lu comme un plaidoyer en faveur d'un genre de vie conforme à celui d'Ischomaque-Xénophon, qui n'est d'ailleurs pas opposé à celui de Socrate. Dans le huitième chapitre (« Cyrus et Socrate : deux modèles sur un pied d'égalité ? », p. 199-234), l'A. compare les figures de Socrate et Cyrus dans les écrits de Xénophon. Il souligne que Socrate, au moment de son procès, manifeste une grande estime de soi, tandis que Cyrus fait preuve de grandiloquence seulement dans des contextes spécifiques, tels que la guerre, pour motiver ses troupes. Le neuvième chapitre (« Socrate et les raisons d'obéir aux lois selon Platon et Xénophon », p. 235-261) aborde l'absence de mention dans les *Mémorables* du refus de Socrate d'accepter la proposition de Criton de s'évader. L'A. suggère que Xénophon a peut-être omis cette information pour des raisons apologétiques, soulignant plutôt le rôle vertueux de Socrate auprès de ses compagnons. Dans le dixième chapitre (« Le récit de l'oracle de Delphes est-il un mythe ? », p. 263-282), l'A. discute de la nature du récit de l'oracle de Delphes dans l'*Apologie* platonicienne. Il examine si ce récit est fictif et, par extension, s'il peut être considéré comme un mythe. L'A. conclut que le caractère fictif du récit ne permet pas de le considérer comme une source fiable pour reconstituer la pensée du Socrate historique, et souligne l'importance de distinguer fiction et mythe dans l'interprétation des dialogues platoniciens. Enfin, dans la dernière étude du recueil (« La doctrine de la double ascèse [D.L. VI 70-71] est-elle d'inspiration socratique ? », p. 283-300), l'A. explore la possibilité que les écrits socratiques de Xénophon aient influencé la doctrine de la double ascèse présentée par Diogène Laërce. Tout en reconnaissant les similitudes entre l'éthique de Socrate et celle des cyniques, il note également la présence d'éléments dans la doctrine qui ne peuvent être attribués à une origine socratique.

L'ensemble des études rassemblées ici constitue une contribution significative à l'étude de Socrate. Sa méthodologie comparative et son analyse critique offrent des perspectives nouvelles et enrichissantes sur la compréhension de Socrate à travers les écrits de Platon et Xénophon. L'approche de Dorion est cependant sujette à débat notamment à propos de sa thèse selon laquelle il est pratiquement impossible de décrire la pensée du Socrate historique outre l'identification des thèmes principaux de son enseignement¹.

La force de cet ouvrage réside dans sa démonstration de l'importance de reconnaître les différences dans les représentations de Socrate. Dorion ne se contente pas de comparer les portraits de Socrate chez Xénophon et Platon ; il soulève des questions fondamentales sur la manière dont nos interprétations des textes anciens influencent notre compréhension de la philosophie antique. Cependant, l'ouvrage aurait pu bénéficier d'une exploration plus approfondie de la manière dont ces différentes représentations de Socrate ont influencé la philosophie postérieure, notamment le stoïcisme et le cynisme, ainsi que de leur réception dans la pensée moderne.

En somme, les *Études socratiques* de Dorion offrent une étude perspicace qui élargit les horizons de l'interprétation socratique et enrichit notre compréhension de la littérature philosophique classique. Son travail est un rappel opportun de la complexité inhérente à l'étude des figures historiques, et de la nécessité d'une approche sceptique dans l'herméneutique des textes anciens.

François DOYON
Université Laval, Québec

Étienne FOUILLOUX, **Marie-Dominique Chenu 1895-1990**. Paris, Éditions Salvator, 2022, 276 p.

Après la biographie d'Yves Congar que Fouilloux avait faite et que nous avons recensée dans *Science et Esprit* (74 [2022], p. 449-451), beaucoup se réjouiront de voir paraître ce volume sur la vie d'un autre dominicain français, Marie-Dominique Chenu. Il s'agit d'une vie de Chenu écrite par un éminent historien qui avait auparavant publié plusieurs études pointues sur des aspects de sa pensée.

Fouilloux nous offre un exposé tout à fait fascinant des épisodes de la vie de Chenu — épisodes bien situés dans leurs contextes, en tenant compte des influences exercées sur les divers protagonistes ainsi que de leurs intentions. Ses analyses des contenus des positions prises par Chenu, notamment dans *Une école de théologie. Le Saulchoir*, sont très éclairantes.

À la lecture du livre mentionné au paragraphe précédent, ainsi que de bien des écrits de Chenu et de Congar, il semblera évident à plusieurs que ce dernier était plus nuancé que le premier. D'ailleurs, Congar n'écrivait-il pas à son mentor, le 1^{er} février 1938, au sujet d'*Une école de théologie* : « Il ne s'agit pas de savoir si j'aurais écrit tout ce que vous avez écrit, et si je l'aurais écrit ainsi. Sans doute certains passages de votre livre manquent-ils un peu de sérénité, et il y a quelques points que j'eusse présentés autrement » (cité par Fouilloux, p. 71). Le manque d'« un peu de sérénité » ne serait-il pas un euphémisme ? Ainsi, juste avant la condamnation de ce livre, Martin-Stanislas Gilet, le Maître de l'Ordre dominicain, n'avait pas complètement tort d'écrire ceci à Chenu : « Je crois personnellement que ce sont moins les idées que vous défendez qui vous ont nui, que le ton tranchant, dogmatique, avec lequel vous les défendez et l'espèce de mépris, d'ironie, de persiflage dont

1. Voir par exemple Richard LUSSIER, *Socrate, un portrait inédit. En deçà des Socrate dramatiques*, Québec, PUL, 2016, p. 2.

RECENSIONS

vous accablez les “opposants” qui se disent traditionnalistes » (lettre du 27 janvier 1942, cité par Fouilloux, p. 98).

On peut pourtant se demander si ce jugement de Gilet était bien fondé. Certes les adjectifs employés par Chenu pour caractériser ses « opposants » étaient forts ; il reste que pour un jeune étudiant comme moi qui, au début des années 1960, donc avant de devenir dominicain, fut soumis à un enseignement de scolastique décadente, ces adjectifs étaient mérités. D’ailleurs, Chenu distinguait clairement la scolastique médiévale de Thomas d’Aquin et la scolastique que Christian Wolff élaborait au XVIII^e siècle.

Pour en revenir à Fouilloux, le nombre de documents, publiés et non publiés, auxquels il se réfère est impressionnant. Qu’on me permette cependant de noter une erreur et deux obscurités. D’abord, il est inexact d’écrire que « Chenu a vécu presque aussi longtemps que lui [Congar] » (p. 12-13) ; Chenu est mort à l’âge de 95 ans, tandis que Congar est mort un peu moins vieux, à l’âge de 91. Ensuite, Fouilloux signale « un petit livre qui fait quelque bruit » (p. 15), sans nous en donner le titre et l’année de publication. Enfin, l’adjectif « salicétain » (p. 13 et 55) est difficile à comprendre ; il semble que ce soit un adjectif qui signifie « du Saulchoir ». Heureusement ces petites lacunes sont rares dans son ouvrage.

Les critiques mineures que Fouilloux adresse à Chenu et les jugements laudatifs qu’il pose sur lui sont objectifs. Quant à ses évaluations des événements d’Église auxquels Chenu fut associé et sur lesquels il se prononça, elles sont également pertinentes, équilibrées et dignes d’un historien de métier. Notons la section intitulée « Pris sur le vif », si informative et si humoristique, sur le Chenu que Fouilloux avait connu « d’assez près », de 1965 à 1970 (p. 236-238).

En terminant, je profite de cette recension pour saluer la bonne traduction, réalisée par Joseph Komonchak et Mary Kate Holman, du livre de Chenu intitulé *Une école de théologie. Le Saulchoir*, dont le titre est *A School of Theology : Le Saulchoir*. Cette version anglaise parut en 2023 chez ATF Press, à Adelaide ; elle inclut une longue introduction, très bien documentée, écrite par Komonchak, de nombreuses notes en bas de page, la préface de Chenu à la première édition (1937), sa préface à la traduction italienne (1981), le post-scriptum à la seconde édition française (1985) et les dix propositions auxquelles Chenu dû souscrire à Rome (1938).

Louis ROY

Collège universitaire dominicain, Ottawa

Alexiana FRY, **Trauma Talks in the Hebrew Bible. Speech Act Theory and Trauma Hermeneutics**. London, The Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc., 2023, x-137 p.

« Trauma that marks almost every passage in the Bible should be attended to » (p. 117). Ce livre nous invite à plonger dans les multiples couches du trauma biblique : les événements historiques, le texte lui-même, ainsi que les effets vécus lors de la lecture des textes bibliques. Alexiana Fry, chercheuse postdoctorante à l’Université de Copenhague, s’intéresse au trauma, au féminisme et à la migration dans la Bible hébraïque. Cette monographie explore à la fois divers livres bibliques et diverses méthodologies reliées aux *Speech Act theory* et *Trauma Theories*.

Le premier chapitre décrit l’herméneutique déployée pour répondre à la diversité des interprétations bibliques par une polyvalence des angles d’analyse. Il prend le temps de décrire les aspects importants des théories du trauma à partir des travaux psychologiques, sociologiques et littéraires. Le chapitre se poursuit par les informations nécessaires à l’initiation à la *Speech Act Theory*, développée par John L. Austin dans *Quand dire c’est faire* (1962). Cette théorie souligne qu’une asser-

tion ne peut être réduite à un contenu sémantique puisque les énoncés performatifs produisent quelque chose. Ces théories ne sont jamais présentées par Fry comme une recette à suivre, mais comme des cadres pour penser de manière critique la relation des interprètes aux traumas bibliques. « Trauma gets in-between our neat notions of critical lenses, even creating new ways to view how speech moves between bodies, these words doing potentially different things » (p. 14). Résolument pragmatique, cette approche assume une subjectivité située qui met les exégètes au défi de devenir attentifs à leurs propres réponses affectives puisque le trauma est à la fois dans le texte, et en soi (p. 34).

Le deuxième chapitre s'intéresse au corps de la femme abusée et démembrée en douze morceaux en Juges 19 ainsi que l'intertextualité possible en Osée. La thèse doctorale de l'autrice portait sur ce passage biblique. Ce chapitre s'intéresse au corps démembré de cette femme utilisé comme message. Or, ce message n'est pas le sien. La femme reste silencieuse alors que son mari utilise ces membres pour rallier les tribus en guerre. Fry plaide pour garder la complexité des diverses options interprétatives relative à ce passage tout en posant la question des effets éthiques de celles-ci.

Le troisième chapitre interprète la rencontre entre Saül et la nécromancienne en 1 S 28 à partir des travaux sur le préjudice moral (*moral injury*). Il aborde le rapport complexe de ceux qui commettent des actes violents et qui sont aussi victimes de violence. Le préjudice moral est défini comme le résultat d'une violation de la conscience morale ou des conceptions éthiques d'une personne (p. 64). Fry souligne l'ambiguïté de Saül qui est représenté comme roi et prophète de YHWH, mais aussi comme celui qui est rejeté par un Dieu qui lui retire sa capacité d'agir. La relation entre le Seigneur et Saül est décrite comme abusive. Saül est victime, mais il exerce aussi des actions violentes envers d'autres personnages.

Le chapitre quatre analyse Qohélet 7 comme une réponse au trauma postcolonial sous le régime perse ; c'est-à-dire se sentir séparé de sa terre, tout en y habitant. Qohélet ne traite pas d'une crise soudaine, mais d'un trauma social qualifié d'insidieux, qui est transmis d'une génération à l'autre. Elle propose de comprendre le mot *hebel* (souvent traduit par vanité) comme une synthèse d'un trauma dans sa totalité.

Si Josué 24 est habituellement présenté comme un récit pour légitimer le rapport à la terre, Fry indique qu'il porte aussi les marques de la souffrance d'avoir été exilé de cette terre. Ainsi Josué devient une manière de reconnecter avec ce qui a été perdu.

Ce livre explore de nouvelles approches pour approfondir les textes bibliques et les effets de leur lecture. À aucun moment l'autrice ne présente son interprétation comme la seule ou la meilleure. À l'inverse, la diversité interprétative est soulignée pour montrer les diverses couches possibles des rapports à la Bible et aux traumas.

Loin d'une lecture « objective » ou désintéressée de la Bible, l'autrice invite à porter attention aux réactions affectives personnelles ressenties à la lecture des textes bibliques par ceux et celles qui les analysent : « [...] we must allow ourselves to feel the affects, otherwise, the affects will inevitably affect us, whether we like it or not » (p. 115). Elle affirme que les récits sont puissants puisqu'il nous transforme. Dans l'ensemble, ce livre est porteur une voix personnelle, engagée et critique qui, par des anecdotes, des citations inspirantes et des références culturelles populaires (comme un dialogue du film d'animation *Shrek*), invite à renouveler l'attention éthique aux effets des récits bibliques.

Sébastien DOANE
Université Laval, Québec

Christian GIRARD, **L'homme sans dualité. La question du sujet. Le « nous » chez Plotin**. Paris, Librairie philosophique J. Vrin (coll. « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique »), 2023, 345 p.

L'homme sans dualité, comme l'indique bien son sous-titre, s'inscrit dans une discussion plus large concernant la « question du sujet ». Il répond de loin à la tentative menée, tout particulièrement, par le dernier Michel Foucault² pour recouvrer la figure du « sujet antique », dans un effort avoué pour contourner les déterminations du « sujet moderne ». Plotin, comme le signale l'auteur (citant Dodds, Bréhier, Trouillard), a souvent été réputé l'« inventeur » du sujet (p. 8) et le point de départ d'une trajectoire qui conduirait, via Augustin notamment, jusqu'au *cogito* cartésien. Christian Girard réagit d'abord et avant tout à la thèse soutenue par Gwenaëlle Aubry, dans son commentaire au traité 53³, selon laquelle le sujet plotinien serait un « [s]ujet non substantiel », qui devrait être pensé « comme un sujet sans identité, une pure puissance d'identification » (p. 10). Son hypothèse est que ce sujet potentiel et pluriel, que paraît attester, au premier regard, l'usage fréquent du mot « nous » chez Plotin lorsqu'il est question de l'intériorité, est étranger à l'Antiquité, où le philosophe était typiquement à la recherche d'un « principe d'identité » permettant de réunir « la multiplicité des tendances et contradictions dont est susceptible l'homme en une unité cohérente » (p. 11). Par-delà le sujet indéfini que met en avant Gwenaëlle Aubry, tendu entre deux pôles (un intelligible qui l'excède et un sensible qui reste toujours inférieur à lui [p. 30]), il doit exister un sujet plotinien « non duel » et que l'on puisse appeler une « substance ».

La tâche que se donne l'auteur n'est pas sans difficulté vu l'aveu de Plotin, au traité 6, que l'âme mène précisément une double vie : elle est « amphibie [ἀμφίβοι] »⁴. Il croit néanmoins que l'on peut dessiner les linéaments d'un sujet plotinien défini si l'on privilégie une approche génétique, retraçant les apories auxquelles Plotin est confronté au fur et à mesure qu'il tente de rattacher l'homme singulier à son εἶδος (l'idée de l'homme considéré en général) et de lui fournir une assise éthique. Découvrir, dans les développements de Plotin, sa conception du sujet exige aussi, aux yeux de l'auteur, de rester attentif à la « pragmatique » de son discours (p. 21), marqué par les allées et venues de la démarche dialectique, ainsi qu'à la manière dont il subvertit pour son propre usage (platonicien) les concepts qu'il emprunte à ses adversaires (aristotéliens et stoïciens, principalement). L'auteur comprend lui-même son entreprise selon trois « moments » (*ibid.*). Dans un premier temps, il veut montrer comment Plotin fusionne les différentes définitions de l'homme héritées de Platon : l'homme comme âme, le corps comme instrument de l'âme (*Alcibiade*) ; l'âme comme réalité une (*Phédon*) ; l'âme comme réalité tripartite (*République*, *Timée*). Il souhaite ensuite montrer comment Plotin façonne progressivement et « en pointillés » (*ibid.*) un sujet fondé sur la faculté de raisonner (la διάνοια), envisagée comme moyen de lier le principe d'identité de l'homme (son εἶδος, donc) et son principe d'individuation (la μορφή au sens aristotélien du terme). Le troisième et dernier temps de l'entreprise consiste à élucider plus avant la manière dont Plotin articule les héritages platonicien et aristotélien, d'une part, en faisant de la μορφή une émanation de l'εἶδος et, d'autre part, en transformant les inférences qu'Aristote veut tirer du sensible en des « déductions tirées de l'intelligible » (*ibid.*). C. Girard ne le précise pas, mais on peut estimer que le premier moment correspond aux chapitres I à III, le second aux chapitres IV à VII et le troisième aux chapitres VIII et IX. Le chapitre X, entièrement consacré au traité 53, peut être envisagé comme étant

2. Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984 ; *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984 ; *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, 2001.

3. PLOTIN, *Traité 53* (I, 1), introduction, traduction, commentaire et notes G. Aubry, Paris, Cerf, 2004.

4. PLOTIN, *Traité 6* (IV, 8), 4, 31-32.

l'aboutissement de la démarche génétique évoquée plus haut, dans la mesure où il s'appuie sur l'ensemble des développements précédents pour aborder le texte avec lequel se termine la réflexion de Plotin sur l'âme humaine.

La démonstration de l'auteur implique toute une série de traités — elle s'appuie surtout sur 2, 26 à 28, 38, 49 et 53 — et elle est particulièrement complexe. On se demande d'ailleurs s'il n'aurait pas mieux fait (ne serait-ce que pour la clarté de l'exposé) d'étudier ces traités l'un après l'autre, de manière chronologique, plutôt que de privilégier une approche thématique. Son résultat, pour autant, ne manque pas de clarté : il existerait un sujet plotinien et ce sujet constituerait bel et bien une « substance » (p. 282). C'est au chapitre X, avec l'analyse du traité 53 donc, que cette thèse est le mieux éclairée. Ce traité, rappelons-le, pose directement la question du sujet : « [I]es plaisirs et les peines, les craintes et les audaces, les désirs et les aversions, et la souffrance, à qui faut-il les attribuer [τίνας ἂν εἶεν]⁵ ? ». Ces affections, on l'entend bien, appartiennent à l'être humain en tant qu'il est un vivant et non en tant qu'il participe de l'idée d'homme. Toute la difficulté est d'identifier une instance qui soit intermédiaire entre cette expérience sensible, mensongère et changeante, et une âme qui a part à l'intelligible et qui, en tant que telle, doit connaître le vrai et rester impassible. Cette instance, c'est la διάνοια, que l'on découvre capable d'un mouvement faisant passer de l'immanence à la transcendance : « [...] la διάνοια se dédouble en une disposition immanente, point de départ de la ζήτησις, et une disposition transcendante, garante de la validité de l'enquête et responsable de la κρίσις » (*ibid.*). La διάνοια, parce qu'elle a accès à l'εἶδος (elle est un « intellect possible », dans le vocabulaire de l'auteur), est vouée à être le principe d'identité du « nous », lui permettant de se constituer en un sujet humain à part entière. Le « nous » peut s'entendre en plusieurs sens, comme l'évoque cette appellation même. En son sens véritable, cependant, « le “nous” n'est rien d'autre que l'homme ou le vivant rationnel » (p. 306), celui qui se dirige selon la raison et pour qui le corps devient un instrument. Cela suppose cependant un effort, et l'un des mérites de *L'homme sans dualité* est d'éclairer le sens concret que Plotin peut donner à l'ascèse morale. « Il ne suffit pas, souligne l'auteur, d'avoir la μορφή d'un homme pour être un homme [...] Il faut encore que cette μορφή [...] vive à hauteur de l'âme intellectuelle » (p. 313).

Une autre originalité de l'ouvrage est de montrer la manière dont Plotin s'assimile et recompose pour ses propres fins la conception stoïcienne du principe directeur (ἡγεμονικόν). L'auteur n'hésite pas à parler d'un « hégémonique plotinien » (c'est le titre du chapitre VII). Il s'appuie notamment ici sur les traités 26, 27 et 28, où l'on trouve de longs développements au sujet de l'âme. Les passages qui l'intéressent tout particulièrement sont ceux où Plotin présente les moyens qu'il faut employer pour parvenir à la conversion. Il remarque que « [l]e processus de la purification est décrit selon les modalités de la discipline stoïcienne de l'assentiment » (p. 186). Se purifier, selon la modalisation que déploie l'auteur (p. 196), consiste pour Plotin 1) à pratiquer une solitude permettant de retrouver la paix et l'unité de l'âme (en tant qu'elle participe de l'Un) ; 2) à conduire l'âme à se contempler elle-même (selon une contemplation analogue à celle qui a cours dans l'Intellect) ; et 3) à contrôler les mouvements de la φαντασία de manière à « éviter de façonner, à partir d'une image mentale subie, l'image d'un mal à venir » (*ibid.*). Ce dernier point, bien sûr, est celui qui rappelle le plus la « discipline de l'assentiment » caractéristique notamment d'Épictète⁶, consistant à ne recevoir pour vraie que la représentation entièrement objective ou « compréhensive (καταληπτική) ». L'hégémonique plotinien que l'auteur cherche à mettre en lumière est malgré tout un

5. PLOTIN, *Ennéade I, 1* [53], 1, trad. G. Aubry.

6. Pierre HADOT, « Une clé des *Pensées* de Marc Aurèle : les trois *topoi* philosophiques selon Épictète », *Les Études philosophiques*, 1 (janvier-mars 1978), p. 65-83.

hégémonique « platonisé ». Des trois mouvements que les stoïciens lui accordent, soit l'impulsion (ὁρμή), le désir (ὄρεξις) et le jugement (ὕποληψις), le Plotin de C. Girard ne retient que le dernier : « [...] il s'agit d'extraire de l'hégémonique l'ὁρμή et l'ὄρεξις, pour n'y laisser plus que l'ὕποληψις, conçue comme une tendance rationnelle identifiée à la διάνοια » (p. 208). La réflexion sur l'hégémonique, comme on le constate, est liée à celle qui sera conduite plus loin au sujet de la διάνοια. Elle donne pour ainsi dire un fondement plus sûr à ce qui sera alors désigné définitivement comme une substance. La διάνοια conçue en tant qu'hégémonique — ou lorsqu'elle assume son caractère hégémonique (par rapport à tout ce qui provient du corps) — donne forme au sujet non duel que l'auteur recherchait.

L'homme sans dualité, qui est la version remaniée d'une thèse que l'auteur a soutenue dix ans plus tôt à l'Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne sous la direction de Luc Brisson, représente une contribution originale aux débats qui entourent la question du sujet. Alors que d'autres auteurs se tournent vers les philosophes de l'Antiquité dans l'espoir d'y trouver un sujet multiple et libre des déterminations qu'aurait imposées, d'un siècle à l'autre, l'histoire de la métaphysique⁷, C. Girard s'intéresse à la manière dont Plotin donnerait à un sujet égaré dans le sensible les moyens de passer de la multiplicité à l'unité, pour s'établir comme substance (terme éminemment métaphysique). On peut seulement déplorer les tours et détours de l'explication : une question aussi difficile aurait sans doute été mieux servie par un exposé plus pédagogique. On peut penser, surtout, que l'auteur a été fidèle à l'esprit de Plotin, dont le dernier mot (au traité 54) invitait à pratiquer concrètement la vertu et, par ce moyen, à passer de la vie duelle qui caractérise le composé à la vie unique de l'âme considérée à part : « [...] grâce à la vertu, l'âme accède au Bien, parce qu'elle ne vit pas de la vie du composé (τὸ σύνθετον), mais qu'elle s'en est désormais séparée (ἤδη χωρίζουσιν ἑαυτήν)⁸ ».

Nicolas COMTOIS

École pratique des hautes études, Paris

Rhiannon GRAYBILL, John KALTNER, Steven L. MCKENZIE, **Jonah. A New Translation with Introduction and Commentary**. New Haven, London, Yale University Press (coll. « The Anchor Yale Bible Commentaries »), 2023, XVI-346 p.

Consacré au récit biblique de Jonas, l'ouvrage des professeur(e)s Graybill (en études religieuses), Kaltner (en relations islamo-chrétiennes) et McKenzie (en Bible hébraïque) ajoute un précieux volume à la vaste collection de langue anglaise « The Anchor Yale Bible Commentaries ». Comme l'indique le sous-titre, leur livre est structuré en trois parties : après une vaste « introduction » (135 p.), les auteurs proposent « une nouvelle traduction » du texte hébraïque (p. 137-141), puis livrent leur « commentaire » biblique à proprement parler (155 p.).

L'« introduction », riche d'une bibliographie de 572 références, constitue une ressource pédagogique fort utile, puisqu'elle permet (i) de situer les enjeux historiques, canoniques et littéraires de Jonas, (ii) de décrire le cadre méthodologique de sept « nouvelles approches » interprétatives que les auteurs utilisent ultérieurement (*spatial theory*, *trauma theory*, *postcolonial criticism*, *affect theory*, *psychological criticism*, *animal studies*, *performance criticism*), et (iii) d'offrir un vaste panorama des diverses réceptions du récit, tant dans le judaïsme, le christianisme et l'islam, que dans l'art, les films, la littérature ou la musique.

7. La dernière tentative en date, très substantielle, est celle de Frédérique ILDEFONSE, *Le Multiple dans l'âme. Sur l'intériorité comme problème*, Paris, Vrin, 2022.

8. PLOTIN, *Ennéade I*, 7 [54], 3, 20-22, trad. J.-F. Pradeau.

La partie « commentaire » subdivise le texte biblique en huit unités textuelles (1,1-5 ; 1,6-12 ; 1,13-16 ; 2,1-11 ; 3,1-4 ; 3,5-10 ; 4,1-4 ; 4,5-11). Chacune est analysée successivement selon le même procédé opératoire. D'abord, les auteurs discutent, verset par verset, des enjeux exégétiques propre à la sémantique hébraïque et, le cas échéant, à leur choix de traduction (section « Notes »). Ils explorent ensuite les enjeux interprétatifs de la péricope (« Comments »), à l'aide de deux mouvements d'analyse consécutifs : le premier, plus classique, souligne les enjeux littéraires les plus saillants (« Chasing the Currents : Literary Analysis »), tandis que le second ouvre de nouvelles perspectives de lecture à partir des cadres méthodologiques susnommés (« A Deeper Dive »).

Le livre comprend enfin une série de huit excursus qui approfondissent ou élargissent un thème ou une réflexion en cours, ainsi qu'un index final des sujets, des auteurs et des sources.

L'ouvrage de Graybill, Kaltner et McKenzie est très bien documenté. On apprécie sa clarté, sa pédagogie d'exposition, et la cohérence de sa vision d'ensemble. À cet égard, il convient de souligner le rôle déterminant que la reconstitution historique des couches rédactionnelles de Jonas (p. 21-26) joue sur l'ensemble du projet. En effet, dans leur introduction, les auteurs cisèlent le texte biblique de façon à identifier, avec précision, les différentes couches rédactionnelles de sa prose (Jon 1, 3, 4) et de son psaume (Jon 2). Ils postulent notamment que les éléments satiriques du récit ne figuraient pas dans le « conte didactique » d'origine (période perse), mais ont été ajoutés lors de révisions éditoriales ultérieures (période hellénistique). Cette hypothèse rédactionnelle n'est pas anodine, puisqu'elle corrèle la compréhension historique du processus de rédaction à celle d'une intention littéraire évolutive. On notera toutefois que ce postulat rédactionnel influence aussi certains choix de traduction, en particulier celui de la péricope 3,8b-9 qui n'apparaît plus comme le prolongement de l'oracle royal (commencé en 3,6-8a), mais comme la description de la réaction des Ninivites eux-mêmes. On peut aussi regretter que, lors de l'étape d'analyse littéraire de la forme finale du texte, cet enjeu diachronique mobilise encore souvent l'attention des auteurs, notamment lorsqu'ils commentent 2,1-11, 3,5-10, 4,1-4 et 4,5-11.

Les sections de commentaires visant à ouvrir l'interprétation de Jonas aux « nouvelles approches » de la critique littéraire et des sciences sociales sont particulièrement bien réussies. Au regard du contexte postexilique du livre, on ne sera pas surpris de ce que la relecture des auteurs puise surtout et avant tout à la critique postcoloniale, aux théories du trauma et aux théories spatiales. Ce cadre méthodologique leur permet notamment de problématiser l'exercice du pouvoir divin à l'égard du vécu traumatique de l'équipage, des Ninivites et de Jonas lui-même. Le recours aux théories de l'affect et aux études animales, moins fréquent, est tout aussi pertinent. On notera à cet égard, une fois n'est pas coutume, que les auteurs intègrent le poisson (2,1-11), les bêtes de Ninive (3,5-10), la plante et le ver (4,5-11) parmi la liste officielle des « personnages » du récit (p. 41). L'attention portée au rôle relationnel, affectif et théologique de ces « espèces compagnes » ne manquera pas d'intéresser le lectorat écocritique.

Loin de promouvoir une doctrine théologique particulière ni de prétendre résoudre l'énigme herméneutique de Jonas, l'ouvrage de Graybill, Kaltner et McKenzie parvient à stimuler l'intérêt des érudits, tout en étant accessible aux non-spécialistes. Je recommande vivement sa lecture, ne serait-ce que parce qu'elle donne à apprécier davantage la fécondité herméneutique de ce récit biblique aussi ambigu que fascinant.

David RENAULT
Université Laval, Québec

RECENSIONS

Raphaël Mathieu LEGAULT-LABERGE, **Quatre essais d'anthropologie des religions**. Québec, Les Presses de l'Université Laval (coll. « Sciences religieuses »), 2022, XIII-259 p.

Publié en avril 2022, *Quatre essais d'anthropologie des religions* de Raphaël Mathieu Legault-Laberge aborde les sciences religieuses sous deux angles : anthropologique et ethnologique. Le livre de 259 pages propose une approche systémique de l'anthropologie des religions et intègre le fait religieux aux dimensions individuelles et sociétales de l'être humain. De plus, Legault-Laberge examine différentes pratiques religieuses, comme celles de l'Église Lumière des Nations, les traditions autochtones et chrétiennes en Amérique du Nord, le rituel des *Snake handling* et le rite du peyote, pour donner plusieurs exemples concrets du quotidien des spécialistes du religieux.

Ce livre s'inscrit dans le parcours intellectuel de Raphaël Mathieu Legault-Laberge, expert en études du religieux contemporain. Sa solide formation (anthropologie, sociologie et droit) et ses recherches spécifiques à l'éducation et la reconstruction identitaire au sein des groupes religieux apportent une profondeur analytique aux essais. En tant que coordonnateur et chercheur au Centre de recherche Société, Droit et Religions (SoDRUS), Legault-Laberge explore depuis plusieurs années des questions liées au pluralisme, à l'immigration et aux dynamiques religieuses. Ce bagage riche transparaît dans l'analyse des pratiques religieuses marginales et des problématiques complexes abordées dans cet ouvrage.

Ainsi, cet ouvrage rassemble quatre essais qui explorent divers aspects de l'anthropologie des religions, en mettant l'accent sur l'approche ethnographique. Divisé en deux parties, le livre traite en premier lieu, dans les deux premiers chapitres, des défis ethnographiques. Ainsi, chaque chapitre est construit de manière à présenter une religion, la méthodologie utilisée, les résultats et une discussion sur le sujet. La deuxième partie parle des études méthodologique et épistémologique, elle aussi, avec deux chapitres. Ces chapitres traitent des défis et des réflexions qui se présentent à une personne en situation de recherche. Cela offre au lectorat des pistes de réflexion sur la recherche à l'interface des communautés religieuses et scientifiques.

L'objectif du livre est d'offrir aux personnes intéressées par l'anthropologie des religions, un aperçu de certaines manifestations du religieux ainsi que des réflexions issues de recherches récentes. Pour la lecture des essais, deux options sont possibles. La première permet la lecture des essais dans un ordre chronologique afin de suivre la progression proposée (de problématiques spécifiques vers des considérations plus générales). La deuxième option est de lire chaque essai de manière indépendante, puisqu'il aborde des questions distinctes tout en restant ancré dans le domaine de l'anthropologie des religions. Ces textes se concentrent sur la présentation de quelques approches méthodologiques et intuitions qui ont jalonné certains de mes travaux anthropologiques.

Dès le début du livre, l'auteur promeut l'évolution historique de l'anthropologie et ses défis méthodologiques, en particulier l'étude du religieux à travers l'approche ethnographique. Legault-Laberge souligne le rôle de l'anthropologie comme une science humaine distincte qui explore des domaines que d'autres sciences sociales, comme la sociologie ou la psychologie, n'investissent pas. Le texte explore aussi l'histoire de l'anthropologie, notamment ses origines au XVIII^e siècle, avec des références à des philosophes et des penseurs majeurs tels que Lévi-Strauss et Malinowski. L'introduction établit également la polysémie de l'anthropologie et sa capacité à relier différentes disciplines pour étudier les systèmes sociaux et culturels. Un autre point qui a été défini dès l'introduction est le concept de religion. Plusieurs définitions sont citées par Legault-Laberge, mais ce dernier explique que l'anthropologie des religions rencontre des difficultés à définir ce qui relève du religieux, car cette catégorie est vaste et sujette à des interprétations subjectives ou objectives. Les définitions varient beaucoup. D'une part, la Cour suprême du Canada privilégie une approche indivi-

duelle. De l'autre, celle, plus objective, de Statistique Canada, qui lie la religion à une appartenance communautaire. Des théoriciens comme Durkheim, Lévi-Strauss, Geertz et bien d'autres explorent également la religion comme phénomène collectif, symbolique ou culturel, chacun proposant des définitions adaptées à leurs approches méthodologiques.

Pour bien comprendre l'importance de l'ethnographie dans l'étude des phénomènes religieux, la lecture du premier essai, « Étude ethnographique du rôle d'un groupe religieux dans l'intégration des immigrants », met l'accent sur l'Église Lumière des Nations. L'observation de cette Église permet d'explorer le rôle de cette communauté religieuse dans l'intégration des immigrants. Cette dernière part de l'hypothèse que le religieux peut faciliter cette intégration. Grâce aux observations participantes et aux entrevues réalisées auprès des membres de l'Église Lumière des Nations, l'ethnographie du religieux permet d'analyser comment ce groupe offre un soutien social, matériel et spirituel aux personnes nouvellement arrivées à Sherbrooke. La lecture de cet essai prouve la nécessité d'une recherche immersive et empirique sur le terrain, comme c'est le cas avec l'Église Lumière des Nations. L'observation de terrain permet, notamment, de prendre connaissance des rites religieux des communautés observées. Cependant, dans ce même essai, Legault-Laberge critique les méthodes historiques fondées sur des observations indirectes, comme les récits de missionnaires ou de voyageurs. Il plaide plutôt pour une approche nuancée qui dépasse les biais occidentaux grâce à l'intégration des réalités locales. Ainsi, l'exploration des différents positionnements méthodologiques et épistémologiques de l'anthropologie religieuse permet à Legault-Laberge de souligner les défis rencontrés sur le terrain par les spécialistes. Par exemple, l'auteur parle de l'accès aux communautés fermées, comme les mennonites ou les amish, et la tension du travail de terrain causée par les attentes du milieu académique. De plus, ce premier essai souligne, grâce aux travaux de Bronislaw Malinowski et d'Émile Durkheim, l'évolution des perspectives à mesure que les spécialistes acquièrent de l'expérience. Ces derniers ont révolutionné l'ethnographie grâce à leurs expériences de terrain. Malinowski a vécu parmi les Trobriandais de Papouasie-Nouvelle-Guinée, et Durkheim, quant à lui, s'est appuyé sur des descriptions directes pour élaborer ses théories sur la religion.

Le deuxième essai du livre, « Syncrétisme et innovations culturelles : deux exemples tirés des traditions autochtones et chrétiennes », explore la manière dont le syncrétisme, considéré comme une fusion de traditions distinctes, se manifeste entre les traditions autochtones et chrétiennes en Amérique du Nord. Legault-Laberge examine ce concept comme une voie médiane entre le diffusionnisme et l'évolutionnisme. Dans le premier cas, les cultures se propagent, se diffusent d'un lieu à un autre. Quant au deuxième cas, il suppose que les cultures traversent des stades de développement afin d'évoluer d'un point à l'autre. Le syncrétisme combine ces deux approches : des éléments culturels sont diffusés dans la société et permettent l'évolution de nouvelles pratiques dans cette même communauté. Legault-Laberge se penche sur deux exemples précis. Le premier est la pratique du *Snake handling* dans certaines Églises pentecôtistes. Quant au deuxième cas, le rite du peyote démontre l'existence de cette fusion entre croyances chrétiennes et traditions autochtones. Legault-Laberge montre que ces pratiques ne récupèrent pas les mêmes éléments des traditions et leur accordent une importance différente. Par exemple, le *Snake handling* intègre principalement des éléments du christianisme, tandis que le rite du peyote accorde une place plus modeste à cette influence. Ce deuxième essai de quatre met en lumière la manière dont ces pratiques syncrétiques sont à la fois des manifestations d'innovations culturelles et des exemples de continuité historique, démontrant comment des traditions autrefois distinctes peuvent se combiner pour créer de nouvelles formes religieuses et culturelles.

Le troisième essai, « L'étude du religieux par l'approche ethnographique : quelques défis méthodologiques », explore les défis liés à l'application de la méthodologie ethnographique dans le

contexte de l'étude du religieux. Legault-Laberge met en avant que l'ethnographie, en raison de ses origines coloniales et de sa place dans les relations interculturelles, pose des défis spécifiques lorsqu'elle est appliquée à des groupes religieux. Cet essai examine comment le travail de terrain de l'ethnographique se heurte aux obstacles liés à l'accès de l'information, notamment en raison des caractéristiques personnelles et sociales des personnes impliquées des deux côtés de la recherche. Les enjeux méthodologiques incluent des questions d'identité et de subjectivité, car l'ethnographe, comme tout autre spécialiste, se retrouve souvent à négocier avec une position qui se divise entre objectivité scientifique et implications personnelles. Cela se manifeste à travers les relations construites avec les membres des communautés étudiées, mais aussi en raison des limites de ces interactions. Un aspect à garder en tête est le fait que ces manifestations peuvent influencer l'élaboration de la problématique de recherche et des hypothèses. Legault-Laberge souligne également que les outils et méthodes employés (observations et entretiens) doivent être rigoureusement conçus pour garantir une récolte de données pertinente. Toutefois, les limites culturelles et les contextes spécifiques de ces communautés peuvent rendre l'analyse difficile et nuancée. Cet essai invite à réfléchir sur le statut particulier de l'ethnographie dans l'étude des phénomènes religieux et suggère de la traiter davantage comme une méthode parmi d'autres dans une approche de recherche plus vaste, comme les études de cas.

Le dernier essai du livre, « La recherche anthropologique : positionnements et réflexions », traite des défis méthodologiques et épistémologiques rencontrés dans la pratique de l'anthropologie, en particulier en sciences religieuses. Legault-Laberge met l'accent sur le rôle du spécialiste dans le processus de recherche tout en soulignant les tensions entre sa subjectivité en tant qu'être humain et les exigences de la rigueur scientifique. L'essai aborde également la dimension existentielle de la recherche anthropologique et la définit non seulement comme un travail académique, mais aussi comme une quête profondément liée à l'identité et à la condition humaine. Legault-Laberge met en lumière l'importance de la collaboration et des interactions au sein des communautés scientifiques et religieuses, et propose un modèle de « trialectique » qui intègre trois perspectives : le croire, le savoir et le pouvoir. L'anthropologie est présentée comme une discipline en perpétuelle construction, toujours ouverte à l'innovation, notamment à travers l'interdisciplinarité. Cette approche souligne le fait que le travail de recherche est un processus évolutif marqué par des questionnements constants et une remise en cause des certitudes acquises. En bref, cet essai invite à réfléchir sur la recherche anthropologique comme une activité profondément humaine, à la fois individuelle et collective, qui transcende les frontières disciplinaires pour s'enrichir de nouvelles perspectives et approches méthodologiques.

L'un des principaux points forts de cet ouvrage réside dans sa profondeur analytique et sa capacité à combiner des éléments méthodologiques, théoriques et empiriques. Les différentes études de cas apportent une dimension concrète aux réflexions théoriques sur l'ethnographie et le syncrétisme. Cette approche nuancée permet de mieux comprendre les dynamiques religieuses dans un contexte québécois, particulièrement en ce qui concerne l'intégration des immigrants. Cependant, la complexité des enjeux épistémologiques et méthodologiques pourrait rendre certains passages du livre moins accessibles pour un public non initié à ce domaine d'étude. D'où l'importance aux personnes étudiantes qui étudient le religieux, qu'importe le domaine (anthropologie, sociologie, sciences de religions, etc.), de lire ce livre. En effet, les réflexions sur l'ethnographie et les débats internes à la discipline anthropologique, bien que pertinente, demandent une certaine familiarité avec les concepts académiques avancés. En outre, bien que l'approche ethnographique soit bien articulée, il pourrait être intéressant de voir Legault-Laberge comparer ses résultats avec d'autres études similaires, notamment dans des contextes culturels différents. Cela permettrait d'élargir le champ d'analyse et de voir si les conclusions tirées sont applicables au-delà du contexte canadien.

Quatre essais d'anthropologie des religions est un ouvrage riche et dense qui combine habilement ethnographie, anthropologie des religions et réflexion méthodologique. Legault-Laberge propose une exploration rigoureuse des pratiques religieuses tout en mettant en avant les défis propres à la recherche anthropologique. La diversité des sujets abordés, allant de l'intégration des immigrants à l'analyse du syncrétisme, montre la polyvalence et la profondeur de l'anthropologie des religions. Bien que l'ouvrage puisse sembler exigeant pour un public non spécialisé, il constitue une contribution précieuse pour les spécialistes du religieux. Les exemples concrets et les réflexions méthodologiques invitent à repenser la manière dont nous abordons les pratiques religieuses dans des sociétés en perpétuelle transformation.

Myrienne LEMAY
Université du Québec à Montréal

Gustave MARTELET, **J'ai très tôt été convaincu... Repères d'une théologie existentielle.** Textes choisis, ordonnés et introduits par Gérard de Lavernée. Préface de Michel Fédou, Bruxelles, Éditions jésuites, 2022, 340 p.

Cet ouvrage rassemble des extraits de textes publiés et des interventions orales non publiées par Gustave Martelet, un éminent jésuite du XX^e siècle. C'est ce que nous apprend la Préface de Michel Fédou, un autre jésuite, qui enseigne au Centre Sèvres de Paris, et qui souligne le caractère varié des œuvres et conférences de Martelet.

Fédou y détaille le contenu successif des chapitres : une introduction par Gérard de Lavernée, un prologue (Martelet sur sa vie), théologie, anthropologie, Trinité dans la création, incarnation, résurrection, eucharistie, Église (dont le concile Vatican II), eschatologie et, en épilogue, l'existence chrétienne. Il y résume la « perspective théologique » de Martelet ainsi : « une christologie ouverte sur l'humain indissociable d'une anthropologie ancrée dans le Christ » (p. 15). Dans une introduction qui suit, Gérard de Lavernée présente à son tour chaque chapitre du livre.

Les thèmes de certains passages méritent d'être relevés : la finitude humaine et l'infini dans l'homme ; les rapports entre la culture occidentale et la foi ; la possibilité d'une Révélation ; le mystère de Dieu, du Christ et de l'Église ; une phénoménologie de l'humanisation (distincte de l'humanisation préalable) chez le tout-petit enfant ; les liens étroits entre l'esprit humain, le corps et le cosmos.

Ce recueil de textes nous fait prendre conscience de la profondeur de Gustave Martelet, un homme passionné par un Christ tant universel que personnel. Les analyses serrées qu'il fait de la culture occidentale contemporaine pourront servir à toute personne engagée dans la compréhension de cette culture de même que dans l'évangélisation. Accompagnées de temps en temps par des observations scientifiques, ces analyses ont été et seront encore appréciées par ceux qui s'intéressent aux rapports entre la science et la foi. Nous devons donc savoir gré à Gérard de Lavernée de nous avoir introduits à ces textes de Martelet.

Signalons, en terminant, l'utilité du glossaire de concepts théologiques et philosophiques utilisés par Martelet, que de Lavernée nous donne aux pages 307-312.

Louis ROY
Collège universitaire dominicain, Ottawa

RECENSIONS

Suzanna R. MILLAR, Arthur W. WALKER-JONES, ed., **Ask the Animals. Developing a Biblical Animal Hermeneutic**. Atlanta, SBL Press (coll. « Semeia Studies », 104), 2024, xv-295 p.

Longtemps considérés comme de simples métaphores ou comme un arrière-plan des récits bibliques, les animaux non humains suscitent un intérêt renouvelé, en phase avec une critique croissante de l'anthropocentrisme dans les sciences humaines. Les études animales représentent un champ de recherche interdisciplinaire qui analyse non seulement les animaux, mais également les relations entre humains et animaux. Le collectif dirigé par Walker-Jones et Millar engage un dialogue fécond avec ces perspectives philosophiques, éthologiques et éthiques, proposant ainsi de nouvelles pistes pour l'interprétation biblique. Cette dynamique se distingue avantageusement de l'ouvrage *Des animaux, des hommes et des dieux. Parcours dans la Bible hébraïque* dirigé par Didier Luciani en 2020, qui aborde le même thème à partir de cadres d'analyse internes à l'exégèse. *Ask the Animals* se compose de quinze chapitres et de deux réponses, l'ensemble étant structuré selon la typologie des trois dynamiques en études animales proposée par le philosophe Matthew Calarco dans *Thinking Through Animals : Identity, Difference and Indistinction*.

La première section du livre développe le modèle de la « différence », s'appuyant sur les travaux de Jacques Derrida (*L'animal que donc je suis*), qui cherche à multiplier les différences, à explorer l'hétérogénéité et à mettre en lumière les ruptures abyssales entre les espèces ainsi qu'entre les membres d'une même espèce. Les contributions dans ce cadre examinent, par exemple, la référence aux renards et aux oiseaux en comparaison avec le Fils de l'Homme (Mt 8,19-21), la diversité des monstres bibliques, les aspects de l'animalité de Nabuchodonosor en Daniel 4, la distinction entre les animaux domestiques et sauvages en Ésaïe 11,6-8, ainsi que les différentes perceptions des animaux dans l'ouvrage de Qohélet.

La deuxième partie se concentre sur le bien-être animal et les droits des animaux, une dynamique que Calarco nomme « identité », car elle vise à améliorer le sort des animaux en mettant en lumière leurs similitudes avec les humains. Cette section comprend des chapitres traitant de l'utilisation de la Bible par les militants pour les droits des animaux, des habitants de la forêt dans la Bible hébraïque, des réponses animales face à la catastrophe écologique en Jérémie 8-9, ainsi que de l'animalisation des ennemis en 2 Pierre.

La dernière section explore la catégorie de l'« indistinction », mettant en avant des approches qui illustrent que les humains sont des animaux et que la frontière ontologique entre les deux est plus instable qu'il n'y paraît. Les chapitres de cette section abordent divers sujets, notamment les animaux dans le livre des Proverbes, la diversité aviaire dans l'Évangile de Marc sous une perspective bioégalitaire, la domination des animaux domestiques dans le Cantique des cantiques, une lecture samoenne postcoloniale de l'ânesse de Balaam (Nb 22), ainsi que le rapprochement entre le cochon et la femme en Proverbes 11,22, et l'effondrement des catégories ontologiques à travers l'étude des vers dans Job.

L'ouvrage propose une mosaïque d'approches et de textes explorant les rapports entre humains et animaux dans les textes bibliques. Comme c'est souvent le cas dans les collectifs, la qualité des contributions varie. Les chapitres les plus remarquables sont ceux qui invitent à repenser les analyses à partir de cadres théoriques clairement établis. Par exemple, le chapitre de Brian Tipton s'inspire du concept de bioégalitarisme et de la lecture néolittérale de la philosophe posthumaniste de Rosi Braidotti pour dépasser l'interprétation symbolique des oiseaux dans Marc. Il examine d'une part la diversité des oiseaux et les variations de leur traitement rhétorique dans cet évangile, et d'autre part, il démontre comment les oiseaux et les paysans de l'Empire romain partageaient des expériences analogues. Ces deux aspects illustrent la complexité des textes, rendant parfois difficile leur

catégorisation selon la typologie de Calarco, puisque le premier aspect vise la diversité animale et le second l'indistinction entre les vies humaine et animale sous le joug romain. Un autre chapitre remarquable est celui de Suzana Millar, qui, par son attention aux vers dans Job, déstabilise la frontière entre la vie et la mort. S'inspirant du concept d'agencement de Deleuze et Guattari, elle propose de rendre plus fluides les frontières entre Job et les vers, menant à une conception hybride qui invite à repenser l'ontologie humaine en tant qu'agencement interspèces, en raison du microbiome. Cette étude encourage une réévaluation des rapports à la vie et à la mort en théologie, prenant en compte les connaissances contemporaines sur la biologie humaine comme un écosystème plus qu'humain en constante transformation.

Bien que la typologie tripartite de Calarco soit très pertinente pour synthétiser les tendances des études animales, elle semble moins efficace pour structurer cet ouvrage ; plusieurs chapitres intégrant des dynamiques issues de plusieurs des trois catégories. Les éditeurs reconnaissent d'ailleurs cette problématique (p. 269). De plus, certains chapitres de la section sur l'« identité » n'interagissent que peu avec les auteurs majeurs dans le domaine des droits des animaux et du bien-être animal. Enfin, dans certains cas, comme dans la réponse de William Brown, un auteur semble mal interpréter la catégorisation de Calarco. En effet, lorsque Brown aborde la catégorie de l'identité, il ne s'attache pas à montrer les similitudes entre animaux et humains pour établir un rapport éthique favorable, mais traite plutôt des transformations dans l'identité de Job (p. 259-260), ce qui diverge évidemment des objectifs définis par Calarco.

L'introduction et la postface rédigées par les éditeurs sont particulièrement efficaces pour présenter les apports des études animales à l'interprétation biblique et prolonger la réflexion par des activités d'enseignement structurées autour de regroupement de certains chapitres. En somme, cet ouvrage constitue une contribution précieuse, donnant voix à une diversité d'approches qui souligne la profondeur et l'importance croissante de ce champ de recherche, susceptible de remettre en question les tendances anthropocentriques en exégèse.

Sébastien DOANE
Université Laval, Québec

Stephen D. MOORE, **Decolonial Theory and Biblical Unreading. Delinking Biblical Criticism from Coloniality**. Leiden, Boston, Koninklijke Brill NV (coll. « Brill Research Perspectives in Biblical Interpretation »), 2024, VII-133 p.

Stephen D. Moore propose une analyse approfondie de la théorie décoloniale, visant à mettre en lumière ses distinctions par rapport à la théorie postcoloniale et à en souligner l'importance. Cette étude se divise en trois sections qui examinent diverses formes de colonialité, telles que celle du pouvoir, de l'être et du genre, tout en s'appuyant sur l'Évangile de Marc pour encourager un processus de désapprentissage de la grammaire coloniale.

La première section explore l'émergence des théories décoloniales, élaborées par des intellectuels latino-américains tels qu'Anibal Quijano, Enrique Dussel et Walter Mignolo. Elles se distinguent des théories postcoloniales en s'opposant à une configuration du savoir hégémonique d'inspiration eurocentrique. Contrairement aux théories postcoloniales qui ne se départissent pas des épistémologies occidentales dans leur analyse des dynamiques de marginalisation et d'oppression, la théorie/pratique décoloniale propose de nouveaux concepts critiques et « cosmovisions » qui transcendent les perspectives occidentales. Ainsi, elle rejette l'idée d'utiliser les outils du dominant pour éviter le piège, comme le souligne Moore, de se positionner du côté des opprimés tout en adoptant une pensée épistémique similaire à celle des dominants. Cette première partie met en lu-

mière l'urgence d'une décolonisation nécessaire du savoir dans le domaine spécifique de l'érudition biblique, dont les liens avec la colonialité du pouvoir sont clairement exposés dans cet ouvrage.

La seconde partie de l'ouvrage se concentre sur l'applicabilité exégétique de la théorie décoloniale, en particulier la notion de subalternité dans le récit de Marc. Pour commencer, Moore analyse l'herméneutique décoloniale adoptée par certains biblistes qui établissent des liens entre le subalterne de l'Évangile selon Marc et son équivalent contemporain, tout en soulignant des éléments souvent négligés par les interprètes traditionnels (blancs). Ces exégètes remettent en question même la définition du terme subalterne, lequel trouve ses origines dans la pensée européenne, et privilégient plutôt le concept fanonien de « damnés », issu des réalités de l'esclavage et de la colonisation. De plus, Moore identifie dans le récit marcen de la crucifixion ce qui serait perçu comme un acte d'un racisme abominable dans plusieurs sociétés contemporaines, et qui pourtant n'est pas souvent relevé dans l'exégèse eurocentriste.

Par la suite, Moore caractérise le récit de Marc comme une « histoire vue d'en bas », dans laquelle les damnés sont omniprésents. Il examine également les exorcismes présents dans cet Évangile et les interprète symboliquement comme « l'expulsion symbolique par l'Israël symbolique de la Rome symbolique de la terre donnée par le Dieu d'Israël et souillée par les Gentils » (p. 83, notre traduction). De plus, le cri de Jésus sur la croix est perçu comme un cri universel de tout « damné », illustrant que la colonialité de l'être constitue un état intolérable. Enfin, Moore s'intéresse au projet décolonial dans l'Évangile de Marc, qui repose sur une décolonisation épistémique visant à apprendre à désapprendre. Il démontre comment Jésus incite ses disciples à se détourner de la grammaire coloniale qui les a façonnés et qui les pousse à adopter une perspective hégémonique malgré leur position marginale. L'auteur souligne également une forme d'incomplétude dans Marc, en particulier son imperméabilité face à la colonialité du genre et l'émergence d'une hiérarchie dans le royaume futur.

La troisième partie de l'ouvrage se consacre à la nécessité de désapprendre la décolonisation en exégèse biblique. L'auteur critique le fait que certains penseurs décoloniaux demeurent enfermés également dans une forme de « colonialité du savoir », en adoptant un langage savant et en ne publiant que dans des revues universitaires qui restent inaccessibles à ceux auxquels ces réflexions sont destinées. Moore préconise une approche herméneutique avec le « lecteur ordinaire », similaire à celle mise en œuvre dans les CBS (Contextual Bible Study). En tant que produit des universités occidentales, le bibliste devrait adopter une voix « stratégiquement atténuée » afin de ne pas reproduire, sur le plan épistémique, une recolonisation ou une néocolonisation. Cela devrait encourager un dépouillement nécessaire chez le bibliste décolonial et l'inciter à adopter une voix équivalente à celle du lecteur ordinaire. Ainsi, Moore partage l'idée que « la critique biblique n'est pas l'apanage exclusif du bibliste et du théologien formé » (p. 107, notre traduction) et incite à une pédagogie moins interventionniste de la part des biblistes formés. Il convient ainsi de rechercher un « lieu intermédiaire » pour favoriser l'échange entre ceux-ci et les lecteurs ordinaires. L'auteur souligne également que les universités doivent encore progresser significativement en matière de décolonialité du savoir afin que les épistémologies du Sud puissent se développer aux côtés de celles eurocentrées sans être marginalisées.

L'ouvrage de Moore offre une perspective approfondie sur l'exégèse décoloniale ainsi que sur les problématiques qui lui sont inhérentes. Tout au long de son livre, l'auteur illustre avec éloquence à quel point le phénomène de la colonialité est profondément enraciné et omniprésent dans l'érudition biblique, soulignant ainsi la nécessité pour les biblistes de se libérer de leur hégémonie afin d'adopter une lecture plus respectueuse des autres herméneutiques bibliques. Les réflexions de l'auteur révèlent combien il est essentiel d'apprendre des lecteurs ordinaires en favorisant une

exégèse collaborative et égalitaire. Moore cite en exemple le récit de Joseph dans le livre de la Genèse, qui peut être mieux appréhendé dans un contexte [africain], où il existe des familles polygames dotées d'un père et de plusieurs mères, que dans un contexte occidental. En appelant à reconnaître la voix des lecteurs ordinaires, l'auteur souligne l'impérieuse nécessité pour les biblistes et les institutions académiques de désapprendre la grammaire coloniale et d'encourager des relations fondées sur l'égalité. Par conséquent, des pistes sont proposées, s'inspirant des études bibliques contextuelles (CBS), visant à déconstruire de manière décoloniale l'hégémonie d'une épistémologie eurocentrique tout en réfléchissant à partir, et avec, les luttes et les préoccupations des lecteurs ordinaires.

D'un point de vue théorique, il serait pertinent d'approfondir le dialogue entre les lecteurs ordinaires et ceux qui ont reçu une formation spécialisée. Est-il réellement possible de parvenir à une lecture non asymétrique entre le bibliste formé et le lecteur ordinaire, au regard des complexités inhérentes aux textes bibliques et à leurs traductions ? De manière quelque peu caricaturale, il est légitime de se demander s'il n'existe pas dans l'ouvrage une tendance à surévaluer les lecteurs ordinaires.

En somme, l'ouvrage de Moore constitue un excellent outil pour toutes les personnes intéressées et engagées dans les études bibliques ainsi que dans les problématiques décoloniales. Il présente de nombreux atouts grâce à la diversité des auteurs cités et aux suggestions d'initiatives à explorer afin d'éliminer les lectures hégémoniques et colonialistes de la Bible. Dans cette optique, son ouvrage représente une référence précieuse pour enrichir et approfondir le thème de la décolonialité dans l'érudition biblique, que ce soit dans un contexte universitaire, pastoral ou individuel.

Benoît Désiré TOUM
Université Laval, Québec

◆ ouvrages reçus à la rédaction

- BEAUBŒUF, Stéphane, DUMONTIER, Florent, MARLIAVE, Marie-Caroline de, dir., *Sauver la chair ? Actes des journées d'étude des 30 et 31 mars 2023*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2024, 169 p.
- CAPPANERA, Raoul, COURREAU, Joël, PAULIAT, Marie, *Césaire d'Arles. Sermons sur l'Écriture. Tome II (Sermons 106-143)*, texte critique de G. Morin, traduction de R. Cappanera et J. Courreau, révisée par M. Pauliat, notes de M. Pauliat, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 645), 2024, 703 p.
- CASTEL, Jean-Pierre, SIMARD, Jean-Claude, *La mathématisation du temps. De la science hellénistique à la science moderne*, Québec, Les Presses de l'Université Laval ; Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Zétésis », « Textes et essais »), 2024, XIV-534 p.
- COGEN, Mordecai, DELL, Katharine J., GLATT-GILAD, David A., ed., *Human Interaction with the Natural World in Wisdom Literature and Beyond. Essays in Honour of Tova L. Forti*, London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney, T&T Clark, Bloomsbury Publishing (coll. « Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies », 720), 2023, XXXVI-292 p.
- DESCOURTIEUX, Patrick, *Hilaire de Poitiers. Commentaires sur les Psaumes. Tome VI (Psaumes 127-133)*, texte critique du CCL 61B (J. Doignon), traduction, notes et index, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 643), 2024, 330 p.
- FÉDÉRATION PROTESTANTE DE FRANCE, WÜTHRICH, Serge, RASTOIN, Marc, dir., *Paul et le judaïsme : regards croisés juifs et chrétiens*, Lyon, Éditions Olivétan (coll. « Actes de colloque »), 2024, 195 p.
- FERRANDI, Michel, *Repères philosophiques pour la physique*, Paris, Pierre Téqui éditeur (coll. « Questions disputées »), 2024, 164 p.
- GORONCY, Jason, ed., *T&T Clark Handbook of the Doctrine of Creation*, London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney, T&T Clark, Bloomsbury Publishing, 2024, XXX-981 p.
- GOURGUES, Michel, *Les lettres à Timothée et à Tite*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Mon ABC de la Bible »), 2024, 168 p.
- INSTITUT PROTESTANT DE THÉOLOGIE, *Jésus au pays de Socrate*, Lyon, Éditions Olivétan (coll. « À voix haute. Conférences de l'IPT », 7), 2024, 117 p.
- LACOSTE, Jean-Yves, *Le différend du temps et de l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Épiméthée »), 2024, 240 p.
- LÉVI, Ide, *Au-delà d'Euthyphron. Perspectives médiévales et contemporaines sur les fondements de l'éthique*, préface d'Olivier Boulnois, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Philosophie & Théologie »), 2024, 481 p.
- LINGEN, Anton van der, *L'exil à Babylone : une crise salutaire. Israël se divise, se perd et se réinvente*, Lyon, Éditions Olivétan, 2024, 225 p.

OUVRAGES REÇUS À LA RÉDACTION

- MILLAR, Suzanna R., WALKER-JONES, Arthur W., ed., *Ask the Animals. Developing a Biblical Animal Hermeneutic*, Atlanta, SBL Press (coll. « Semeia Studies », 104), 2024, xv-295 p.
- MOORE, Stephen D., *Decolonial Theory and Biblical Unreading. Delinking Biblical Criticism from Coloniality*, Leiden, Boston, Koninklijke Brill NV (coll. « Brill Research Perspectives in Biblical Interpretation »), 2024, vii-133 p.
- NABERT, Nathalie, dir., *La prière dans l'ordre des chartreux. Études et anthologie*, Paris, Beauchesne éditeur (coll. « Spiritualité cartusienne », « Thèmes ») ; Paris, Les Éditions du Cerf, 2024, 264 p.
- NADDAF, Gérard, with Louis-André DORION, *Making Sense of Myth. Conversations with Luc Brisson*, Montreal, Kingston, London, Chicago, McGill-Queen's University Press, 2024, x-316 p.
- NARBONNE, Jean-Marc, *Protagoras. Premier penseur de la démocratie. Une relecture philosophique et historique*, Québec, Les Presses de l'Université Laval ; Paris, Librairie Philosophique J. Vrin (coll. « Zétésis - Textes et essais »), 2024, xxii-232 p.
- PELÉ, Marie, VIALLE, Catherine, dir., *La vulnérabilité de l'animal en question. Vulnérabilités du vivant II*, Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Patrimoines »), 2024, 268 p.
- PLATH, Uwe, *Sébastien Castellion (1515-1563). L'apôtre de la tolérance au temps des querelles confessionnelles*, traduction de Rosette Beglinger, Lyon, Éditions Olivétan (coll. « Figures protestantes »), 2024, 135 p.
- SAVA-POPA, Ciprian, *Les limites de l'Église selon le concile Vatican II. Un regard orthodoxe sur un développement catholique*, Münster, Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG (coll. « Studia Oecumenica Friburgensia », 111), 2024, vi-431 p.

LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

Volume 80 (2024)

TABLE DES ARTICLES

Acosta Valle, Martha Milagros, Ait Kaboura, Mounia, Villeneuve, Rachel de Liminaire	2, 169
Balbontin, Cristóbal La théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth et le problème de la chair. Aux limites de la reconnaissance.....	2, 287
Barreau, Jean-Marc Accompagnement spirituel du proche-aidant en situation de pré-deuil. Sollicitude et visage.....	2, 229
Barreau, Jean-Marc, Gagné, Benjamin Deuil et déconversion évangélique : l'accompagnement spirituel à la frontière de la religion	3, 437
Bergeron, Patrice Chercher Dieu dans ces villes aux mille visages. Explorations théologiques à partir de témoignages écrits	2, 269
Boyer, Vincent Liminaire	3, 333
Chevarie-Cossette, Simon-Pierre Entre devoir et responsabilité	3, 415
Cooreman-Guittin, Talitha, Vialle, Catherine Y a-t-il dans la Bible un biais « validiste » contre les femmes porteuses de handicap ?	2, 311
Delcomminette, Sylvain Liberté et loi morale chez Kant et Platon.....	3, 375
Desjardins, Pierre-Luc Science et connaissance testimoniale chez Gonzalve d'Espagne.....	1, 3
Doane, Sébastien Cartographie écopoétique des visages du Cantique des cantiques comme agencements plus qu'humains	2, 207
Frigo, Alberto « C'est là que commence la moralité ». Remarques sur l'origine et la génération de l'obligation chez Condillac	3, 351
Goldstein, Pierre Agir par devoir et agir par vertu : examen d'une thèse de Rosalind Hursthouse ...	3, 395
Gonçalves Lind, Andreas La subtile présence de Pascal dans la phénoménologie de Michel Henry	3, 453

TABLES DU VOLUME 80 (2024)

Gripon, Christophe

- Le Dieu au-delà de Dieu et le Soi : lecture croisée de Tillich et Jung.
Proposition d'un prolongement concret à la foi absolue du *Courage d'être*
avec l'interprétation jungienne des rêves..... 1, 21

Guibla, Charles Joseph

- « Le diable est dans la prière ». Émergence d'une figure charismatique
en milieu pentecôtiste au Burkina Faso 1, 41

Lavoie, Jean-Jacques

- Lire la Bible en traduction, hier et aujourd'hui. L'exemple du prologue
du livre de Ben Sira 1, 59

Maurais, Jean

- Le visage de l'hébreu au grec : au sujet de l'emploi de *prosôpon* dans le
Pentateuque grec..... 2, 191

Meessen, Yves

- Mystique chrétienne médiévale : la voie de Maître Eckhart 1, 77

Monteils-Laeng, Laetitia

- Faire ses devoirs selon les Stoïciens. Le cas des honneurs dus aux parents..... 3, 337

Nault, François

- In memoriam* Paul-Hubert Poirier (1948-2024)..... 2, 167

Perron, Louis

- Le cosmos est-il le visage de Dieu ? 2, 175

St-Laurent, Guillaume

- Une théologie naturelle est-elle encore possible ? Essai sur la philosophie
de la religion de Charles Taylor..... 1, 93

Villeneuve, Rachel de

- Le visage épistolaire de Paul. En quête des visages dans la Lettre
aux Romains 2, 247

TABLE DES NOTES CRITIQUES

Brunet, Louis

- À propos d'un ouvrage récent de Charles Ehret 1, 121
À propos d'un ouvrage récent de Thierry-Dominique Humbrecht 1, 129

Gagnon, Philippe

- Ruyer and His Elements Towards a Metaphysics of Information's Origination.... 3, 471

TABLE DES RECENSIONS

Bady, G., Chaieb, M., éd.

- Irénée de Lyon, théologien de l'unité* (D. Perron) 3, 489

Basdevant-Gaudemet, B., Bucumi, G., Koussens, D., dir.

- Le paradoxe évangélique. Sécularisation et laïcisation face aux protestantismes
évangéliques* (P.-L. Mongrain) 2, 327

Bastit, A., éd.

- Irénée entre Asie et Occident* (D. Perron)..... 3, 486

Bautch, R.J., Racine, J.-F. <i>Dreams and Visions in the Bible and Related Literature</i> (S. Doane).....	3, 525
Belayche, N., Massa, F., Hoffmann, P., dir. <i>Les Mystères au I^{er} siècle de notre ère : un tournant</i> (G. Rioual).....	3, 491
Boda, M.J., Rom-Shiloni, D., ed. <i>Crossing Borders between the Domestic and the Wild</i> (S. Doane).....	3, 526
Boyancé, M., Guéry, B., dir. <i>Le discernement des habitus. Autour de Charles De Koninck</i> (L. Brunet)	1, 139
Brezis, D. <i>Littérature talmudique et débat secret avec le christianisme</i> (G.S. Pardo).....	3, 484
Césaire d'Arles <i>Commentaire de l'Apocalypse de Jean</i> (L. Painchaud)	3, 514
Charpentier, A., Pagan, M., Dal Pozzolo, M., dir. <i>Repenser la nature. Dewey, Canguilhem, Plessner</i> (É. Turcotte).....	2, 329
Chauvet, L.-M. <i>La messe autrement dit. Retour aux fondamentaux</i> (B. Almeida)	2, 332
Ciner, P., Nunez, A., ed. <i>The Discoveries of Manuscripts from Late Antiquity</i> (Y. Vadnais)	3, 496
Clément d'Alexandrie <i>Les Stromates. Stromate I</i> (Y. Vadnais).....	3, 520
Coogan, J. <i>Eusebius the Evangelist. Rewriting the Fourfold Gospel in Late Antiquity</i> (J.I. von Kodar).....	1, 141
Cyrille d'Alexandrie <i>Commentaire sur Jean. Tome II (Livre II)</i> (P.-H. Poirier †)	3, 517
Delcomminette, S. <i>Platon. Philèbe. Introduction, traduction et commentaire</i> (S.S. Meyer)	1, 142
Desjardins, P.-L. <i>Devenir le Fils. Physique et noétique chez Maître Eckhart</i> (Y. Meessen).....	1, 144
Dorion, L.-A. <i>Études socratiques</i> (F. Doyon)	3, 527
Dumons, B., Foisy, C., Sorrel, C., dir. <i>La mission dans tous ses états (XIX^e-XX^e siècles). Circulations et réseaux transnationaux</i> (P.-L. Mongrain).....	1, 145
Épiphane de Salamine <i>Panarion. Tome I. Livre I (Hérésies 1 à 25)</i> (P.-H. Poirier †)	3, 515
Famerée, J. <i>Prier avec Vatican II</i> (B. Almeida)	2, 333
Fouilloux, É. <i>Marie-Dominique Chenu 1895-1990</i> (L. Roy)	3, 529
Fry, A. <i>Trauma Talks in the Hebrew Bible</i> (S. Doane).....	3, 530
Gabellieri, E. <i>Être et grâce. Simone Weil et le christianisme</i> (J. Lagalle)	2, 334

Girard, C. <i>L'homme sans dualité</i> (N. Comtois)	3, 532
Graybill, R., Kaltner, J., McKenzie, S.L. <i>Jonah</i> (D. Renault)	3, 534
Grégoire de Nysse <i>Homélies sur le Cantique des cantiques. Tome II (Homélies VI-X)</i> (P.-H. Poirier †)	3, 518
<i>Lettre canonique, Lettre sur la pythonisse et six homélies pastorales</i> (L. Dîncă)	3, 510
Haelewyck, J.-C., Pinchard, L., éd. <i>Traditions et traductions des textes bibliques</i> (P.-H. Poirier †)	3, 479
Hamidović, D., Mimouni, S.C., Painchaud, L., dir. <i>La « sacerdotalisation » dans les premiers écrits mystiques juifs et chrétiens</i> (Y. Vadnais)	3, 493
Humbrecht, T.-D. <i>Thomas d'Aquin, Dieu et la métaphysique. Nature, modalités et fonctions de la métaphysique, comprenant le rapport à Dieu de cette science, ainsi que sa confrontation avec la doctrine sacrée</i> (L. Brunet)	1, 147
Institut Protestant de Théologie <i>Incarnation</i> (P. Kambale)	2, 336
Jean Chrysostome <i>Panégryriques des martyrs. Tome I</i> (L. Dîncă)	3, 512
Jeong, D.H. <i>Embracing the Nonhuman in the Gospel of Mark</i> (S. Doane)	2, 337
Jérôme <i>Douze homélies sur des sujets divers</i> (S. St-Arnault-Chiasson)	3, 519
Johnston, S. <i>Du créateur biblique au démiurge gnostique</i> (P. Therrien)	3, 507
Kopp, M. <i>Vers une écologie intégrale. Théologie pour des vies épanouies</i> (S. Doane)	2, 339
Laniel, J.-F., Perreault, J.-P., dir. <i>La laïcité du Québec au miroir de sa religiosité</i> (P.-L. Mongrain)	2, 341
Legault-Laberge, R.M. <i>Quatre essais d'anthropologie des religions</i> (M. Lemay)	3, 536
Martelet, G. <i>J'ai très tôt été convaincu...</i> (L. Roy)	3, 539
Millar, S.R., Walker-Jones, A.W., ed. <i>Ask the Animals</i> (S. Doane)	3, 540
Moore, S.D. <i>Decolonial Theory and Biblical Unreading</i> (B.D. Toum)	3, 541
Nil d'Ancyre <i>Commentaire sur le Cantique des cantiques. Tome II</i> (L. Dîncă)	3, 513
Origen <i>Homilies on the Psalms : Codex Monacensis Graecus 314</i> (J.I. von Kodar)	3, 522

Palasciano, G. <i>Joseph Ratzinger et l'histoire de la théologie. Analyse et herméneutique des recherches patristiques des années 1950</i> (F. Nault)	1, 150
Pedersen, N.A., Falkenberg, R., Møller Larsen, J., Leurini, C. <i>Biblia Manichaica III. The New Testament. Acts, Letters, and Revelation in Manichaean Tradition</i> (P.-H. Poirier †)	3, 501
Piovanelli, P. <i>Le Jésus des historiens. Entre vérité et légende</i> (F. Doyon)	1, 151
Quesnel, M. <i>Paul et l'agir chrétien. Une morale sans commandements ?</i> (F. Doyon)	1, 153
Renaud, F. <i>La justice du dialogue et ses limites. Étude du Gorgias de Platon</i> (P. Dott)	1, 155
Richter, S.G., Funk, W.-P. <i>The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library</i> (P.-H. Poirier †)	3, 503
Ruzer, S. <i>Early Jewish Messianism in the New Testament</i> (J. Bourgel)	3, 482
Salis, P. de <i>Autorité et mémoire</i> (E.P. Tchamdja)	3, 478
Sauer, J., ed. <i>Antike Konzepte neu denken bei Augustinus. Transformationen klassischer Texte in De civitate Dei und weiteren Werken</i> (J.I. von Kodar)	1, 157
Scholz, S., ed. <i>Doing Biblical Masculinity Studies as Feminist Biblical Studies ? Critical Interrogations</i> (S. Doane)	2, 343
<i>The Oxford Handbook of Feminist Approaches to the Hebrew Bible</i> (L. Darsigny-Trépanier)	2, 344
Schröter, J., Nicklas, T., Puig i Tàrrach, A., ed. <i>Dreams, Visions, Imaginations : Jewish, Christian and Gnostic Views of the World to Come</i> (J.I. von Kodar)	3, 499
Sesboüé, B. <i>L'homme, merveille de Dieu</i> (D. Perron)	3, 487
Sims-Williams, N., ed., Gulácsi, Z., Sheldon, J.S. <i>A Manichaean Prayer and Confession Book (BBB)</i> (P.-H. Poirier †)	3, 505
Tombs, D. <i>The Crucifixion of Jesus. Torture, Sexual Abuse, and the Scandal of the Cross</i> (F. Doyon)	2, 347
Vanden Abeele-Marchal, S. <i>Tocqueville</i> (A. Bonnin)	1, 158
Vasseur, É. <i>Marcel Jousse, lecteur de Bergson. Enquête philosophique et historique</i> (T. Jacquignon)	1, 159

Les numéros épuisés peuvent être commandés, en tout ou en partie, sous forme de photocopies, de microfilms ou de microfiches, aux endroits suivants :

Bibliothèque nationale du Québec
1700, rue Saint-Denis
Montréal (Québec) H2X 3K6

Micromedia Limited
Box 502, Station S
Toronto (Ontario) M5M 4L8

ProQuest Information and Learning
300 North Zeeb Road
Ann Arbor, Michigan 48103, USA

Maquette de la couverture : Madeleine Richard

