

SCIENCE ET ESPRIT

Revue de philosophie et de théologie

VOLUME 69 – 2017

Collège universitaire dominicain
Ottawa – Montréal

SCIENCE ET ESPRIT
REVUE DE PHILOSOPHIE ET DE THÉOLOGIE
PARAISSANT TROIS FOIS PAR ANNÉE

Rédaction, administration et service des abonnements

Science et Esprit
Collège universitaire dominicain
96, avenue Empress
Ottawa (Ontario) Canada K1R 7G3
Courriel: science-et-esprit@collegedominicain.ca
Site Web: www.collegedominicain.ca/rse

CN ISSN 0316-5345

Prix de l'abonnement (1 an) tenant compte des frais postaux:

	Canada	U.S.A.	Autres
Institutionnel	45 \$	50 \$	55 \$
Individuel	40 \$	45 \$	50 \$
Étudiant	30 \$	35 \$	40 \$
Vente au numéro	15 \$	17 \$	20 \$

La revue *Science et Esprit* reçoit des subventions du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, de la Fondation Jackman (Toronto) et du Fonds de recherche Albert-le-Grand (Montréal).

Les textes de *Science et Esprit* sont répertoriés dans ATLA Religion Database® et ils sont disponibles en version électronique un an après leur parution dans ATLA Serials Collection®, productions de l'American Theological Library Association (Chicago); adresse électronique: atla@atla.com; site Web: http://www.atla.com.

Les textes sont également répertoriés dans *Religious Index One: Periodicals* (RIO) et dans *Index to Book Reviews in Religion* (IBRR) de l'American Theological Library Association (Chicago).

Comité de rédaction

Directeur: Michel Gourgues, o.p.
Articles en philosophie: Mark Nyvlt
Articles en théologie: Didier Caenepeel, o.p.
Comptes rendus en philosophie: Iva Apostolova
Comptes rendus en théologie: Jean Doutré, o.p.
Conseiller (philosophie): Eduardo Andujar
Conseillère (théologie): Marie-Pierre Bussièrès

Comité scientifique

Maurice Borrmans (Lyon)
Yves Bouchard (Sherbrooke)
Gabor Csepregi (Saint-Boniface)
Thomas De Koninck (Québec)
Claude Geffré, o.p. (Paris)
Pierre Gisel (Lausanne)
Jean Grondin (Montréal)
John Kloppenborg (Toronto)
Gilles Langevin, s.j. (Montréal)
Hervé Legrand, o.p. (Paris)
Georges Leroux (Montréal)
Peter C. Phan (Washington DC)
Claude Piché (Montréal)
Eleonore Stump (St. Louis MI)
William Sweet (Antigonish)
Walter Vogels, m.afr. (Ottawa)
Yves-Charles Zarka (Paris)

TABLE DES MATIÈRES

NÉCESSITÉ ET CONTINGENCE AUX 17^e ET 18^e SIÈCLES

Introduction.	1-4
Sur la question de l'autonomie humaine <i>Sébastien Charles et Benoît Côté</i>	
La critique par Leibniz du <i>De interpretatione</i> IX <i>Marta de Mendonça</i>	5-19
Un monde sans contingence : le scepticisme nécessitariste de Hume <i>Kim Noisette</i>	21-31
«L'aiguillon de la nécessité». Jean-Jacques Rousseau et la normativité du 'physique' <i>Marco Menin</i>	33-46
Le nécessitarisme holbachique face aux critiques de l'anti-philosophie <i>Sébastien Charles</i>	47-60

HORS DOSSIER

Εἶδος as πέραις in the Gradation of Species: A Note on Aristotle's <i>Historia Animalium</i> 588b 4–11 and <i>De Partibus Animalium</i> 681a 12 <i>Robert Geis, S.S.B.</i>	61-90
L'année de grâce du Seigneur selon Is 61,1-2a et sa citation en Lc 4,18-19 <i>Bernard Gosse</i>	91-106

RECENSIONS ET COMPTES RENDUS

Philosophie

Hent de VRIES, <i>Religion et violence. Perspectives philosophiques de Kant à Derrida</i> (Maxime Allard, o.p.)	107
Philippe CAPELLE-DUMONT, Yannik COURTEL (dir.), <i>Religion et liberté</i> (Pablo Muñoz Iturrieta)	108

Philippe CAPELLE-DUMONT (dir.), <i>Philosophie et théologie à l'époque contemporaine. Anthologie</i> (Maxime Allard, o.p.)	111
Jacques JULIEN, François NAULT, <i>Plus d'une voix. Jacques Derrida et la question théologico-politique</i> (Maxime Allard, o.p.)	112
Daniel INNERARITY, <i>La société invisible</i> (Élaine Gauthier-Mamaril)	113
Jean-Francois THIBAUT, <i>De la responsabilité de protéger les populations menacées. L'emploi de la force et la possibilité de la justice</i> (Salvator Stanley Ndayizeye)	115
Théologie	
Sebastiano PINTO, <i>L'incantatore di serpenti. Il sapiente secondo Qoèlet</i> (Jean-Jacques Lavoie)	119
Nicolas Thomas WRIGHT, <i>The Paul Debate: Critical Questions for Understanding the Apostle</i> (Guylain Prince, o.f.m.)	121
Ronald CHARLES, <i>Paul and the Politics of Diaspora</i> (Jean Doutre, o.p.)	125
Camille FOCANT, <i>Les lettres aux Philippiens et à Philémon</i> (Michel Gourgues, o.p.)	127
Michael B. DINKLER, <i>Silent Statements: Narrative Representations of Speech and Silence in the Gospel of Luke</i> (Marie de Lovinfosse, CND)	131
Régis BURNET, <i>Les douze apôtres. Histoire de la réception des figures apostoliques dans le christianisme ancien</i> (Jean Doutre, o.p.)	135
Élian CUVILLIER, <i>Marie, qui donc es-tu? Un regard protestant</i> (Jean Doutre, o.p.)	140
Marie-Anne VANNIER, <i>Cheminer avec Maître Eckhart. Au cœur de l'anthropologie chrétienne;</i> Patrick LENS, <i>Que votre fruit demeure. Croissance spirituelle et développement humain chez Maître Eckhart</i> (Louis Roy, o.p.)	141
Nabeel QURESHI, <i>Seeking Allah, Finding Jesus: A Devout Muslim Encounters Christianity</i> (Scott Ventureyra)	143
LIVRES REÇUS	147

SUR LA QUESTION DE L'AUTONOMIE HUMAINE

Introduction

SÉBASTIEN CHARLES et BENOIT CÔTÉ

On peut légitimement se demander si la publication d'un numéro de *Science et Esprit* évoquant des débats des 17^e et 18^e siècles portant sur la question de la liberté, de la nécessité et de la contingence, débats qui furent vifs et importants à l'époque, ne relève pas aujourd'hui de la simple curiosité historique, et ne s'adresse pas avant tout aux spécialistes de la question. En effet, si le recours aux textes des penseurs des siècles passés peut motiver l'intérêt que nous leur portons, c'est souvent parce que les problèmes qu'ils abordent nous paraissent encore nôtres, ce qui les rend encore pertinents. Dans le cas présent, nous sommes en droit de nous demander en quoi l'étude de ces débats qui ont porté sur des notions comme la nécessité et la contingence, notions fortement marquées à l'époque par des considérations théologiques et métaphysiques qui sont sans doute galvaudées de nos jours, peut contribuer à nos réflexions contemporaines.

Si la question de la réactualisation de ces débats est pertinente, reste que nous aurions toutefois tort de juger notre époque trop distante temporellement des débuts de la modernité pour que le contexte de crise dans lequel ils ont eu lieu ne nous concerne. Dans les faits, pour reprendre une expression bien connue de Marcel Gauchet, le désenchantement du monde dont ces débats sont la traduction réelle, qui montrent concrètement la libération du discours philosophique par rapport au discours théologique, entraîne un déplacement des questionnements au sujet de la liberté humaine, qui va devoir être fondée et pensée sans recourir au référent divin. Autour de ces débats, c'est bien la question de l'autonomie humaine qui se trouve posée, sous la forme de sa justification juridique et de sa limitation politique, sujets qui ont conservé toute leur actualité de nos jours. En proposant une redéfinition de la liberté humaine, en redonnant à l'être humain une nouvelle place au sein d'un ordre naturel qui se pense désormais à l'extérieur des repères habituels du surnaturel, voire contre eux, ce sont de nouvelles questions conceptuelles qui émergent, avec en parallèle la redéfinition de problèmes traditionnels, tel que la question

du mal. À titre d'exemple, et on l'oublie trop souvent, dans la longue liste de maux subis par Candide dans le roman éponyme de Voltaire, ce ne sont pas les maux physiques ou moraux qui sont évoqués en premier, mais une forme nouvelle de mal, l'injustice, que le patriarche de Ferney désigne à ses lecteurs comme une sorte de mal inédite, mais en rien nécessaire puisqu'elle peut être dépassée par des réformes politiques et sociales adaptées, d'où son combat public contre toute forme d'injustice.

Ainsi, il est difficile d'en rester à notre première impression de débats sclérosés parce que datés. En réalité, la tâche de fonder et de penser philosophiquement la liberté humaine n'est en rien terminée, et il en va de même pour l'ensemble des notions qui en dépendent. Nous avons besoin plus que jamais d'une approche multidisciplinaire, convoquant les travaux et les avancées de plusieurs champs du savoir, tels que la psychologie, la sociologie et la biologie, afin de la mener à bon port. Cette approche de la question n'est pas nouvelle, puisque les écrits de la première modernité abordés dans ce numéro partent du même constat d'une démarche plurielle menant à un discours sur la liberté humaine qui puise à même les découvertes et la méthodologie des nouvelles sciences : c'est ainsi que sont publiés à l'époque des discours sur la nécessité et la contingence fondés sur des considérations tantôt physiques, tantôt anatomiques ou psychologiques. Il ne s'agit donc pas ici de nous tourner vers ces textes du passé afin d'en repérer les lacunes ou d'en délimiter les références qui nous paraissent désormais obsolètes, mais pour en apprécier la fécondité, notamment à travers l'élargissement des champs d'investigation mis à contribution dans l'examen de questions intemporelles, comme celle du rapport entre liberté, nécessité et contingence.

C'est bien dans une telle perspective que doit être pensé ce numéro de *Science et Esprit*, qui fait suite à un symposium consacré à la question de la nécessité et de la contingence dans la philosophie moderne qui s'est tenu à Porto durant l'été 2014 dans le cadre du 14^e Congrès de l'International Society for the Study of European Ideas (ISSEI), notamment grâce au soutien du Laboratoire sur l'histoire et la philosophie modernes de l'Université du Québec à Trois-Rivières et du Laboratoire de recherche sur la pensée moderne de l'Université de Sherbrooke. Les articles réunis ici explorent ainsi l'une des multiples attitudes développées par les penseurs des 17^e et 18^e siècles en réponse à cette nouvelle conceptualisation de la nature humaine. Les nouvelles catégories héritées de la philosophie naturelle qui se met alors en place ouvrent la voie à une conception de la nature en tant que chaîne inaltérable de causes et d'effets se succédant suivant un ensemble de lois immuables auxquelles les hommes, entièrement intégrés au sein de cette chaîne, sont soumis, ce qui pose à nouveaux frais la question de la liberté et de la contingence au sein d'un déterminisme qui paraît total.

En ce sens, il est naturel de commencer l'examen de cette question, comme le propose Martha de Mendonça, par Leibniz qui est sans doute le philosophe du 17^e siècle qui s'est le plus intéressé à la problématique complexe de la relation entre déterminisme, nécessité et contingence. C'est en mettant en rapport ses textes essentiels sur le sujet avec un écrit célèbre de l'antiquité, à savoir le *De Interpretatione* d'Aristote qui aborde la question des futurs contingents, que Martha de Mendonça parvient à montrer que Leibniz, même s'il défend la détermination des événements naturels et moraux, reste l'un des rares philosophes de l'époque à refuser l'impossibilité de l'existence d'une autre chaîne de causes et d'effets que celle retrouvée dans le monde actuel, et à tâcher dès lors d'harmoniser la détermination des événements avec la notion de contingence, ce qui est toute une gageure.

Une solution plus simple sans doute, qui est celle adoptée par Hume, consiste à considérer l'univers en tant que machine dénuée de toute contingence, et donc à accepter jusqu'au bout l'hypothèse nécessitariste. Si cette position paraît simple, il n'en reste pas moins que, dans le cas de Hume, elle ne peut que surprendre, puisqu'il n'existe pas à l'époque de plus grand adversaire de l'idée même de causalité. C'est cet aspect paradoxal de la pensée humienne que Kim Noisette entreprend de clarifier, afin d'expliquer en quoi le scepticisme de Hume portant sur la relation existant entre cause à effet ne rend pas pour autant rationnellement intenable son nécessitarisme.

Ami puis adversaire de Hume, Rousseau ne le suit pas sur la voie d'un nécessitarisme considéré comme total, puisqu'il cherche en effet à préserver au moins l'autonomie morale du sujet, comme le rappelle Marco Menin. Et il est vrai que la volonté de conserver la puissance d'agir de l'homme et d'éviter sa réduction à l'état d'une bête ou d'une machine s'observe dans de nombreux écrits de Rousseau, et constitue en particulier un objectif important de son projet éducationnel. En ce sens, il est intéressant de comprendre comment doit être envisagé le projet rousseauiste de conciliation de la liberté morale et de la nécessité consistant à garantir la première au moyen de la seconde.

S'il semble naturel de commencer la présentation de ce numéro thématique par Leibniz, il en va de même en laissant le mot de la conclusion au baron d'Holbach, qui représente l'adversaire le plus déterminé de l'idée même de contingence, et donc d'une liberté humaine qui pourrait être envisagée à l'extérieur de l'ordre nécessaire de la causalité mondaine. Pourtant, malgré cette position tranchée que d'Holbach qualifie lui-même de fataliste, Sébastien Charles nous montre que le bréviaire du matérialisme nécessitariste qu'est le *Système de la nature* flirte parfois avec le finalisme et que son argumentation n'est pas exempte de tout reproche. En sélectionnant et analysant certains des plus intéressants pamphlets polémiques publiés en France par des anti-philosophes en réponse au *Système de la nature*, il nous montre de manière paradoxale la difficulté pour déistes et athées de penser la contingence réelle

des choses, comme si l'existence se devait toujours d'être justifiée, que ce soit par Dieu ou la Nature. *Deus sive Natura*, comme aurait dit Spinoza, ce qui revient à dire qu'il n'y a guère de place pour le hasard dans la réflexion des philosophes des 17^e et 18^e siècles sur la contingence et la nécessité, et il n'est pas dit que nos réflexions contemporaines, qui visent souvent à rendre compte par d'autres moyens de l'ordre des choses et à expliquer diversement le contingent par le nécessaire, soient véritablement sorties de ce schème de pensée moderne.

Université du Québec à Trois-Rivières

Université de Sherbrooke

LA CRITIQUE PAR LEIBNIZ DU DE INTERPRETATIONE IX

MARTA DE MENDONÇA

1. Introduction

L'analyse leibnizienne des modalités est très complexe; Leibniz a consacré à cette question un nombre incalculable de textes tout au long de sa vie. La discussion se place à la fois dans les domaines logique, épistémique et métaphysique et les stratégies argumentatives adoptées par Leibniz sont souvent différentes et complémentaires. Tout ceci est valable aussi bien pour la doctrine des modalités dans son ensemble et pour la défense de la contingence.

On sait bien que cette défense n'a pas convaincu la plupart de ses interlocuteurs ni un grand nombre de spécialistes. Pour beaucoup de ses correspondants, comme pour beaucoup de ceux qui s'approchent de ses œuvres, Leibniz a essayé de nous convaincre de quelque chose d'impossible: il a prétendu soutenir à la fois un *déterminisme* total et complet et la réalité de la *contingence*.

Malgré cette résistance, Leibniz n'a pas cessé de soutenir cette thèse; il n'a pas cessé d'affirmer que la négation du déterminisme est insoutenable et que la défense du nécessaire est aussi. Pour lui, la seule possibilité cohérente est de soutenir *et* le déterminisme – ce qui équivaut à affirmer l'universalité de la vérité ou, ce qui est la même chose, l'omniscience de Dieu – *et* la contingence et la liberté.

J'essaierai de caractériser cette thèse de Leibniz en la comparant avec une autre discussion du rapport entre le déterminisme et la contingence qui avança une solution différente de celle que propose Leibniz. Il s'agit de la discussion qui opposa Aristote à l'école mégarique autour de la définition du possible et qui est au centre du dominateur¹. Dans cette discussion, dont le chapitre IX du *De Interpretatione* est une pièce centrale, le problème des énoncés futurs contingents eut un rôle décisif.

1. Pour la reconstruction et l'histoire de cet argument fameux, voir Jules VUILLEMIN, *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, Minuit, 1984 (réédition 1997).

Si l'on se réfère à cette discussion, on pourrait dire que Leibniz cherche une solution intermédiaire entre celles qui furent proposées par ces deux écoles, ce qui signifie qu'il soutient que les positions d'Aristote et de Diodore Chronos ne sont pas contradictoires et que la réfutation que chacun d'eux a faite de l'autre n'est pas satisfaisante. Cela veut dire aussi que, de son point de vue, le dominateur est un faux problème.

Ainsi, Leibniz soutient que la discussion entre Diodore et Aristote, évoquée dans ces quelques pages du *De Interpretatione*, est une discussion mal conduite :

a) Aristote prétend que la définition diodorienne du possible entraîne la détermination de l'avenir et que, en soutenant cette détermination, Diodore a annulé la contingence et la liberté; de son point de vue, il s'agit d'une thèse inacceptable et contraire à l'expérience et, en fait, le chapitre IX en opère la réduction à l'absurde à partir de la détermination de la valeur de vérité des énoncés futurs contingents.

b) Diodore, à son tour, soutenait que l'indétermination est toujours, quoique l'on en soit inconscient, le signe de l'impossibilité, de telle sorte que ce qui rend une réalité possible la rend aussi réelle et, en ce sens, nécessaire. De plus, comme le prouve la formulation même du dominateur, il accuse Aristote de proposer une définition du possible incohérente par rapport à d'autres thèses du Stagirite.

Pour Leibniz, en revanche, la vérité se trouve dans une troisième possibilité qu'aucun des deux auteurs n'a considérée : une chose peut être à la fois contingente et déterminée, les événements contingents futurs sont déterminés par leurs conditions antécédentes et explicables par elles (comme prétendait Diodore contre Aristote), mais ils ne laissent pas d'être vraiment contingents, de telle sorte que leurs opposés sont aussi possibles, même s'ils n'arrivent jamais à se réaliser (comme prétendait Aristote contre la définition du possible de Diodore). On peut donc comprendre la défense leibnizienne de la contingence et de la détermination comme une troisième voie, ni mégarique ni aristotélicienne, qui détruirait le dominateur et son caractère apparemment aporétique².

Dans le cadre de cette discussion j'insisterai seulement sur la critique qu'a faite Leibniz de la solution aristotélicienne, notamment de la solution proposée dans le *De Interpretatione*. La raison est simple : Leibniz ne partage pas la conception mégarique du possible; il considère qu'Aristote avait raison d'affirmer qu'est possible ce qui n'est ni ne sera, et, comme Aristote, il soutient que la contingence est un élément inséparable de cette thèse. De ce point de vue, donc, Leibniz considère qu'Aristote possédait tout ce qui était nécessaire pour

2. Quelquefois Leibniz lui-même pose la question en ces termes : cf. par exemple *De religione magnorum virorum*, dans Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften, Darmstadt, Akademie-Verlag, 1923ss., VI 4 (421), 2460. Dans la suite, l'abréviation AA indiquera la référence à cette édition.

soutenir de façon convaincante la contingence, mais qu'il n'a pas su le faire. D'autre part, Leibniz critique la position mégarique en s'en prenant à Hobbes, Spinoza, Descartes, etc., c'est-à-dire à tous ceux qui nient la possibilité d'autres mondes.

En ce qui concerne la critique d'Aristote, je considérerai seulement et très brièvement trois points :

- a) la formulation du problème des énoncés futurs contingents ;
- b) la critique des présupposés de la formulation aristotélicienne ;
- c) la critique de la solution aristotélicienne.

2. La formulation du problème

2.1 *Aristote*

Rappelons brièvement la discussion du chapitre IX du *De Interpretatione*³. Aristote aborde le problème du rapport entre la contingence et la détermination en considérant les énoncés futurs contingents et en les plaçant dans le cadre des possibles exceptions au principe selon lequel deux énoncés contradictoires sont toujours l'un vrai et l'autre faux.

Tout au long du chapitre, Aristote essaie de prouver que, par rapport à leur vérité, les énoncés contingents sur l'avenir sont totalement différents des énoncés sur le présent et sur le passé⁴. Tandis que les énoncés sur le passé affirment un fait irrévocable, ce qui détermine nécessairement et infailliblement leur valeur de vérité, et que les énoncés sur le présent se rapportent à quelque chose qui possède la nécessité propre de ce qui est en acte (ce qui permet de connaître de façon certaine leur vérité), dans le cas des énoncés contingents futurs aucune de ces formes de 'nécessité' n'est présente. Si l'on se rapporte au passé ou au présent, on peut parler à la fois de contingence des événements et de détermination de la vérité des propositions qui les énoncent. Mais aucune de ces formes de nécessité n'est à l'œuvre dans le cas des événements futurs, et il est donc absurde de parler simultanément de 'contingence' et de 'détermination' ou de 'certitude' par rapport à l'avenir⁵. Est contingent ce qui peut ne pas arriver, est certain ce dont on sait déjà qu'il arrivera. Donc, si l'on sait déjà qu'une certaine chose doit arriver, il n'est plus vrai qu'elle puisse ne pas arriver, c'est-à-dire qu'on ne peut plus affirmer qu'elle arrive de façon contingente. Elle sera nécessaire ou en elle-même ou dans ses causes. La contingence exige donc l'indétermination et l'indétermination entraîne cette exception au principe de bivalence.

3. Cf. 18 a 28-19 a 39.

4. Cf. 18 a 33.

5. Cf. 18 a 26.

Une fois posée la difficulté, Aristote essaie de prouver cette thèse en deux temps.

a) D'abord, il argumente par réduction à l'absurde de la thèse opposée, apparemment plus convaincante⁶. Si l'on admet la détermination de toute vérité future on sera conduit au fatalisme, à la négation de la liberté et obligé d'affirmer le caractère nécessaire de tout ce qui arrive. Mais toutes ces conséquences sont incompatibles avec la présupposition de départ – à savoir qu'on parle d'un fait ou d'un événement futur contingent. On est donc obligé de nier l'hypothèse initiale et d'admettre que les énoncés sur les futurs contingents font exception au principe mentionné. La contingence de l'avenir exige donc l'indétermination de la vérité correspondante⁷; cette indétermination est l'expression même de la contingence du futur, en sorte qu'affirmer la détermination de la vérité équivaut à nier la contingence. L'essentiel de l'argumentation d'Aristote consiste ainsi à lier de façon indissociable la détermination de la vérité des énoncés futurs à une certaine forme de nécessité contraire à la contingence et à la liberté. À la base de cette argumentation se trouve la conviction que la contingence est une forme d'indétermination réelle, dont le corrélat épistémique est l'absence de valeur de vérité des énoncés respectifs, et le déterminisme est ainsi incompatible avec la contingence.

b) Dans un deuxième temps, après cette réduction à l'absurde, Aristote, à la fin du chapitre, présente sa propre solution de la question⁸. Un aspect central de cette solution se trouve résumé dans la célèbre affirmation « Omne quod est dum est necesse est esse⁹ ». C'est elle qui fera l'objet principal de la critique de Leibniz.

2.2 Leibniz

Voyons maintenant la formulation leibnizienne du problème des futurs contingents. Dans les *Essais de Théodicée* il écrit :

Les Philosophes conviennent aujourd'hui, que la Vérité des futurs contingents est déterminée, c'est à dire que les futurs contingents sont futurs, ou bien qu'ils seront, qu'ils arriveront: car il est aussi seur que le futur sera, qu'il est seur que le passé a été. Il était déjà vray il y a cent ans, que j'écrierois aujourd'hui, comme il sera vray après cent ans, que j'ay écrit. Ainsi le contingent, pour être futur n'est pas moins contingent; et la *détermination*, qu'on appelleroit *certitude*, si elle était connue, n'est pas incompatible avec la contingence. On prend souvent le *certain* et le *déterminé* pour une même chose, parce qu'une vérité déterminée est en état

6. Cf. 18 a 34 – 19 a 22.

7. Cf. 19 a 15-20.

8. Cf. 19 a 23-19 b 4.

9. Cf. 19 a 23-25. Le principe *To einai to on otan è anankè* est énoncé par Aristote au chap. 9 du *De Interpretatione*.

de pouvoir être connue, de sorte qu'on peut dire que la *détermination* est une sorte de certitude objective¹⁰.

Le problème posé par Leibniz est le même dont s'est occupé Aristote, mais son point de départ est très différent car, pour Leibniz, la détermination de la valeur de vérité des énoncés futurs n'admet aucun doute, elle ne saurait être mise en question. Dans la suite, Leibniz considère les fondements, les conséquences et aussi les difficultés liés à cette thèse. D'abord, on ne peut pas douter de cette vérité parce qu'elle est le fondement ou la condition de possibilité de la prescience ou de l'omniscience. En effet, ce n'est pas l'omniscience qui fait que la vérité soit déterminée, mais, au contraire, c'est parce que toute vérité est déterminée qu'elle est connaissable par Dieu : « et en cela – conclut-il – la connoissance du futur n'a rien qui ne soit aussi dans la connoissance du passé ou du présent¹¹ ».

Mais cette détermination pose une difficulté : en effet, lorsqu'on passe de la prescience à son fondement, comme lorsqu'on passe de la détermination de la vérité à son fondement, on se rend compte qu'« il faut bien que la prescience de Dieu ait son fondement dans la nature des choses, et ce fondement rendant la vérité *prédéterminée*, l'empêchera d'être contingente et libre¹² ».

Le problème des futurs contingents est donc pour Leibniz celui de concilier la détermination et la contingence. Comment peut-on affirmer la contingence de ce qui ne peut pas ne pas arriver, étant donné qu'il est prédéterminé ?

Dans la formulation même du problème, Leibniz prend déjà en compte une thèse qui sera décisive à l'heure de lui chercher une solution : la temporalité n'affecte ni la modalité des événements ni la modalité des énoncés. Dans le problème de la vérité des futurs contingents, ce qui est problématique ce n'est pas, comme pour Aristote, leur condition de futurs, mais plutôt la façon d'articuler la vérité et la contingence, étant donné que ce qui fonde la vérité – la détermination – semble annuler la contingence. C'est-à-dire que le problème n'est pas celui de choisir entre détermination et contingence mais celui de mettre en rapport la détermination et la contingence. D'autre part, l'indifférence de la vérité par rapport au temps est pour lui incontestable, étant donné que cette indifférence est un corrélat inévitable de l'omniscience et de la providence.

Le même problème avait déjà été posé au § XIII du *Discours de Métaphysique*, en rapport avec la notion individuelle complète, décrite au § VIII. Si l'on accepte que chaque substance a une notion complète, et que dans cette notion se trouve le fondement de la vérité de toutes les propositions qu'on peut énoncer à son sujet, il semble que « la différence des vérités contingentes

10. § 36, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. [Erste Abtheilung] 1663-1695), VI, 23. Dans la suite, l'abréviation GP indiquera la référence à cette édition.

11. *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, § 38, GP VI, 124.

12. *Ibid.*

et nécessaires sera détruite, que la liberté humaine n'aura plus aucun lieu, et qu'une fatalité absolue regnera sur toutes nos actions aussi bien que sur le reste des evenemens du monde¹³ ».

Ces deux textes illustrent suffisamment la distance de Leibniz par rapport à Aristote. Chez les deux auteurs les données du problème sont les mêmes, mais ce qui est présupposé est différent et la solution pour ainsi dire symétrique. Leibniz, qui connaît et cite souvent le texte d'Aristote, considère la question de la détermination de la vérité des énoncés futurs et leur conflit au moins apparent avec la contingence de ces énoncés, tel que l'avait fait Aristote : il semble qu'accepter que tous les énoncés, y compris les énoncés contingents futurs, aient une valeur de vérité déterminée revient à nier la contingence, à détruire la liberté et à affirmer le fatalisme. Les conséquences mentionnées par Leibniz sont les mêmes qu'Aristote avait énoncées, et la difficulté est formulée à peu près dans les mêmes termes : est-il possible qu'un énoncé sur l'avenir soit déjà vrai ou faux et que ce qu'il affirme ne soit pas nécessaire, qu'il ne possède pas cette sorte de nécessité qui implique la négation de la liberté et l'affirmation du fatalisme ? Néanmoins, Leibniz soutient qu'aussi bien l'argumentation d'Aristote que la solution qu'il propose sont inacceptables et il les critique à plusieurs reprises.

3. Critique des présupposés de la formulation aristotélicienne

Le jugement négatif de Leibniz sur la position d'Aristote ne résulte pas d'une analyse inattentive du texte du Stagirite. Puisqu'il s'intéressait au thème de la prescience et de la providence depuis sa jeunesse¹⁴, on peut croire que Leibniz possédait une connaissance du chapitre IX du *De Interpretatione* qui ne se limitait pas à l'œuvre même d'Aristote. Et il en est bien ainsi : Leibniz connaît différentes lectures et commentaires antérieurs de ce texte : il fait allusion à Cicéron et à Épicure et fait mention de leurs manières respectives de résoudre le dominateur ; il mentionne les commentaires de Boèce, d'Ammonius, de Thomas d'Aquin, il fait allusion aux textes de s. Anselme, de s. Albert le Grand, etc., dans lesquels la thèse d'Aristote est prise en compte ; il mentionne les défenseurs modernes de la conception diodorienne de la possibilité, notamment Hobbes, Wicléf, Spinoza, Descartes ; il connaît bien les positions de Molina et de Suárez, qui ont aussi discuté de ce même problème, etc.¹⁵.

Mais les principes de solution adoptés par Leibniz sont différents de ceux d'Aristote et la solution qu'il propose, pour ainsi dire, symétrique de celle d'Aristote. La façon de résoudre le problème ne consiste pas, comme chez Aristote, à soutenir que les propositions concernant l'avenir n'ont pas de valeur

13. AA VI.4, 1546.

14. Cf. *Essais de Théodicée*, Préface, GP VI, 43.

15. Cf. *Essais de Théodicée*, §§ 32-45, 132, 168-173 ; *Causa Dei*, § 22.

de vérité déterminée, étant donné qu'elles énoncent des faits contingents, donc indéterminés, mais elle consiste à rompre le lien entre la détermination et la nécessité. Les énoncés sur l'avenir sont déterminés et contingents : il n'est pas possible – cela serait absurde – de choisir entre la détermination de la vérité et la contingence de l'avenir.

Choisir entre les deux thèses équivaldrait à choisir entre l'omniscience et la liberté « comme si les notions ou les prévisions rendoient les choses nécessaires, et comme si une action libre ne pouvoit estre comprise dans la notion ou veue parfaite de Dieu a de la personne à qui elle appartiendra¹⁶ ». En d'autres termes, pour résoudre la difficulté soulevée, on ne peut renoncer ni à la contingence ni à la détermination : ni l'avenir n'est toujours nécessaire, ni la prescience ne permet d'affirmer son indétermination. Dieu sait tout ce qui va arriver, il connaît de façon certaine, déterminée, s'il doit y avoir ou non demain une bataille navale, si l'énoncé « il y aura demain une bataille navale » est vrai ou faux¹⁷. Si l'on rejette cette thèse, on nie l'omniscience. En d'autres termes, l'omniscience *prouve* la détermination des contingents futurs¹⁸. Mais alors la formulation même du problème de futurs contingents est changée. La bonne formulation est la suivante : comment un événement futur peut-il être à la fois déterminé et contingent ? Comment peut-il être à la fois déterminé et libre ? Alors qu'Aristote déduit de la contingence des faits l'indétermination de la vérité, Leibniz, lui, prétend aller de la détermination à la contingence.

De son point de vue, l'argumentation aristotélicienne est inacceptable parce qu'Aristote considère comme synonymes contingent et indéterminé, ou tout au moins rapproche tellement les deux notions qu'elles deviennent inséparables et coextensives. Mais, toujours selon Leibniz, si les deux notions étaient réellement inséparables, si l'indétermination était vraiment le signe de la possibilité de ne pas être qui définit le contingent, il faudrait accepter le nécessitarisme, parce que l'hypothèse de l'indétermination des êtres ou des événements est vraiment absurde. Ainsi, donc, Aristote s'est trompé parce qu'il a associé de façon systématique le déterminisme au nécessitarisme, faute de reconnaître l'existence d'une voie permettant d'être à la fois déterministe et non nécessitariste. Entre le *fatum mahometanum*, inacceptable, et le caprice, on trouve les *fata stoicum* et *christianum*, tous les deux compatibles avec la contingence et la liberté.

Leibniz accuse donc Aristote de confondre des notions dont le sens et la portée sont très différents : 'nécessaire', 'certain', 'déterminé'. Aristote va de la

16. *Lettre au Landgrave Ernst von Hessen-Rheinfels*, GP II, 17.

17. Le principe aristotélicien doit donc être formulé de la façon suivante : « Unumquodque, quando est, oportet esse, aut unumquodque, siquidem erit, oportet futurum esse » (*Essais de Théodicée*, § 53, GP VI, 131).

18. Cf. *Discours de Métaphysique*, § XIII, AA VI.4, 1546 : « Tout le monde demeure d'accord que les futurs contingens sont assurés puisque Dieu les prévoit. »

certitude à la détermination et de celle-ci à la nécessité. En identifiant ces trois notions, il ne distingue pas entre la nécessité absolue et la nécessité hypothétique et il aurait interprété comme nécessité du conséquent ce qui n'est qu'une nécessité de la conséquence.

4. Critique de la solution aristotélicienne: le sens de “*omne quod est dum est necesse est esse*”

Ayant critiqué la formulation dilemmatique d'Aristote et les présupposés de sa thèse, il n'est pas surprenant que Leibniz ait critiqué aussi la solution aristotélicienne. Aristote l'avait résumé à la fin du chapitre en énonçant le fameux principe «*omne quod est dum est necesse est esse*». Il y a une certaine forme de nécessité dans tout ce qui est en acte, dans tout ce qui a actualisé sa puissance, mais cette nécessité ne peut s'affirmer qu'à propos de ce qui est en acte.

Leibniz fait allusion à ce principe à plusieurs reprises à partir des années 80. On le trouve mentionné déjà dans la *Confessio Philosophi* et Leibniz y fait encore allusion dans d'autres textes :

- a) l'opuscule *De religione Magnorum Virorum*, des années 1686 ou 1687 ;
- b) les annotations du livre de Caramuel de Lopkowitz intitulé *Leptopatos* (probablement de 1689) ;
- c) la lettre à *Michel Angelo Fardella* du 10/20 Août 1691 ;
- d) l'opuscule *Von dem Verhängnisse*, des années 90 ;
- e) différents paragraphes des *Essais de Théodicée* et le *Causa Dei*.

Dans ces textes, le jugement de Leibniz sur la thèse d'Aristote n'est pas toujours concordant.

Dans la *Confessio Philosophi*, il y fait allusion pour indiquer dans quelles conditions il est possible d'affirmer la nécessité du présent et du passé. On ne peut pas dire simplement que ce qui est est nécessaire, comme on ne peut pas dire non plus que ce qui a été a été nécessairement ou que ce qui sera sera nécessairement :

Imo falsum est, nisi reduplicativum esse, et illipsin quandam hominibus, ne idem bis dicatur familiarem continere intelligatur; sensus enim est, quicquid est, id necessarium est; *si sit*, esse, seu (substituta pro *necessario*, eius definitione); quicquid futurum est, id intelligi non potest *si futurum sit*, non futurum esse, Si reduplicatio omittatur, falsa propositio est. Nam quod futurum est, tamen intelligi potest non fore. Et quod non fuit tamen intellegi potest fuisse¹⁹.

Si l'on omet la réduplication, l'énoncé est faux; sinon, il est vrai.

Dans le commentaire du texte de Caramuel, Leibniz retient la critique faite par ce dernier de l'affirmation d'Aristote: «*Falsa propositio omne quod est, dum est necesse est esse, a nobis ample dudum discussa. Aristoteles ita dixit,*

19. AA VI.3 (7), 128.

quia nescivit infallibilitatem a necessitate distinctam²⁰». Et il ajoute ensuite son propre commentaire. Selon lui, l'affirmation d'Aristote est vraie et valable, non seulement pour le présent mais aussi pour l'avenir: «Si Aristotelis enuntiatum verum est, *quicquid est dum est necesse est esse*, sequetur et quod futurum est dum futurum est necesse est fore. Sed futurum est ergo necesse est semper. Hinc forte Aristoteles negabit futurorum determinatam veritatem²¹.

Leibniz considère donc que la seule faute d'Aristote est d'avoir proposé une formulation incomplète d'une vérité plus générale.

Dans la lettre à Michel Angelo Fardella du 10/20 Août 1691²², Leibniz invoque à nouveau le principe d'Aristote, en l'interprétant à sa façon. Quoiqu'il ne mentionne pas le nom d'Aristote, Leibniz formule à nouveau le principe aussi bien pour les énoncés sur le présent que sur l'avenir. Il écrit:

Nec video quid sublata praescientia lucremur, nam cum omnis propositio aut vera aut falsa sit, nemine licet cogitante, consequens est futurorum contingentium determinatam esse veritatem, sive praesciantur sive non praesciantur. Quicquid futurum est, non minus certo futurum est; quam certo praesens est praesens. Quod si quis admittat dari propositiones intelligibiles quae nec verae sint, nec falsae, impingit in principium contradictionis, quod est principium principiorum, nec habebit quomodo eum refellat qui rem extendet ad omne genus propositio-num. Ita tuendae cujusdam preconceptae notionis causa, quam de humana libertate ipsi nobis sine exemplo formavimus; omnem naturam veritatis et principia scientiarum evertemus²³.

Leibniz insiste sur le fait qu'il n'y a aucune différence digne de mention entre les énoncés sur l'avenir et les énoncés sur le présent, en ce qui concerne leur valeur de vérité. La détermination de la vérité est aussi certaine dans les deux cas, car il n'est pas concevable qu'un énoncé ne soit ni vrai ni faux.

Au § 132 des *Essais de Théodicée*, Leibniz revient encore une fois sur le principe d'Aristote. Dans ce cas, il retient une allusion de Bayle au texte d'Aristote, qui affirme:

Il est impossible qu'un être soit libre ou indifférent à l'égard de ce à quoy il est déjà déterminé, et quant au temps où il y est déterminé. Tout ce qui existe, existe nécessairement pendant qu'il existe (...). Necesse est id quod est, quando est, esse; et id quod non est, quando non est, non esse (Arist. de interpret. cap. 9)²⁴.

Dans le commentaire de ce passage dans la *Réponse aux Questions d'un Provincial*, Leibniz approuve à nouveau l'énoncé d'Aristote, mais il rejette la lecture que Bayle en a faite. Il écrit:

20. AA VI 4 (246), 1241-1342.

21. *Ibid*, 1342.

22. Cf. AA II 2 (121), 436-437.

23. AA II 2 (122), 440-441.

24. *Essais de Théodicée*, § 132, GP VI, 184. Il s'agit du chapitre CXLIV de la *Réponse aux Questions d'un Provincial*, A Rotterdam, Chez Reinier Leers, Tome III, MDCCVI, 824.

Cette maxime peut passer aussi, je voudrais seulement changer quelque chose dans les phrases. Je ne prendrais point *libre et indifférent* pour une même chose, et je ne ferois point opposition entre *libre et déterminé*. On n'est jamais parfaitement indifférent d'une indifférence d'équilibre; on est toujours plus incliné d'une côté que d'une autre; mais on n'est jamais nécessité au choix qu'on fait. J'entends icy une *nécessité* absolue et *métaphysique* (...). Il faut avouer aussi, qu'on est nécessité au choix par une nécessité hypothétique, lorsqu'on fait le choix actuellement, et même auparavant, on y est nécessité par la vérité même de la futurition, puisqu'on le fera. Ces nécessités hypothétiques ne nuisent point²⁵.

D'après ce commentaire, les corrections de Leibniz ne se rapportent pas à l'affirmation d'Aristote, qui lui semble acceptable, mais à l'interprétation proposée par Bayle. Mais ensuite il qualifie la nécessité du présent comme une nécessité rapportée à la vérité et à la détermination des événements, et insiste sur le fait que cette nécessité est là en tout temps: «on est nécessité au choix par une nécessité hypothétique, lorsqu'on fait le choix actuellement, et même auparavant, on y est nécessité par la vérité même de la futurition, puisqu'on le fera²⁶». La nécessité hypothétique qui qualifie le présent, et qu'Aristote rapportait dans son énoncé, se trouve donc en tout énoncé.

On pourrait signaler encore d'autres textes. Il suffira de mentionner, pour finir, l'opuscule *Von dem Verhängnisse*. Dans ce texte, Leibniz soutient que l'existence du destin est aussi certaine que la vérité 'trois fois trois fait neuf'. C'est-à-dire que ce qui arrivera est aussi infaillible avant qu'il arrive qu'est infaillible ce qui est arrivé quand il est arrivé²⁷.

L'allusion au texte d'Aristote est évidente et encore une fois Leibniz considère que la détermination de l'avenir n'est pas à distinguer de celle du passé²⁸. La nécessité s'interprète comme infaillibilité ou comme certitude. Le point décisif, explique Leibniz tout au long de son texte, c'est que, si nous avions assez de mémoire et d'intelligence, nous pourrions voir l'avenir dans le présent «comme dans un miroir», de telle sorte que nous pourrions dire que tout arrive mathématiquement, c'est-à-dire infailliblement, dans le monde²⁹.

25. *Essais de Théodicée*, § 132, GP VI, 184.

26. *Ibid.*

27. Cf. Gottschalk Eduard GUHRAUER (éd.), *Leibniz's Deutsche Schriften*. II, Berlin, 1840, 48: «Dass alles durch ein festgestelltes Verhängniss herfürgebracht werde, ist ben so gewiss, als dass drey nal drey neun ist. Denn das Verhängniss besteht darin, dass alles an einander hängen wie eine Kette, und eben so unfehlbar geschehen wird, ehe es geschehen, als unfehlbar es geschehen ist, wenn es geschehen.»

28. Leibniz mentionne seulement le passé et le compare avec le futur; en tout cas il y a une allusion au présent cachée dans le mode de parler du passé: le futur est aussi certain que le passé «wenn es geschehen», «quand il s'est produit».

29. Cf. Gottschalk Eduard GUHRAUER (éd.), *Leibniz's Deutsche Schriften*. II, 49: «Hieraus sieht man nun, das alles mathematisch, das ist, ohnfehlbar zugehe in der ganzen weiten Welt, so gar, dass wenn einer eine gnugsame Insicht in die innern Theile der Dinge haben könnte, und dabey Gedächtniss und Verstand genug hätte, umb alle Umstände vorzunehmen und in

Il s'agit d'une rédaction audacieuse. Les adjectifs dont se sert Leibniz sont très proches du nécessitarisme, et il insiste sur le fait que rien n'est concevable qui soit hors du destin : contrairement à ce que soutenait Aristote, il était vrai, il y a mille ans ou depuis toujours, que demain il y aura ou il n'y aura pas une bataille navale. Ce qui arrivera était prévisible et vrai depuis toujours, quoique nous ne le sachions que d'une façon empirique. Mais Leibniz insiste sur le fait que ce n'est pas un événement nécessaire. Encore une fois, Leibniz élargit donc la portée de l'énoncé d'Aristote au passé et à l'avenir et le texte met en évidence qu'il est bien conscient que cette lecture équivaut à affirmer le destin.

On pourrait donc dire que, dans tous ces textes, Leibniz accepte l'affirmation d'Aristote : comme lui, il considère que la nécessité en cause dans ce texte n'est pas la nécessité absolue, mais il considère qu'il s'agit d'une formulation incomplète d'un énoncé qu'il faudrait élargir aussi bien au passé qu'à l'avenir.

On pourrait s'interroger sur la cause de ce jugement de Leibniz. Est-ce Aristote qui, sans aucun motif valable, a restreint la vérité hypothétique dont il est ici question aux énoncés sur le présent ou est-ce Leibniz qui n'a pas compris le vrai sens de l'énoncé d'Aristote ?

Tout comme l'ensemble du texte du chapitre IX du *De Interpretatione*, cette affirmation d'Aristote a d'ailleurs été différemment comprise. Aristote parle d'une nécessité non absolue, d'une nécessité qu'on peut distinguer de la nécessité inconditionnelle. Leibniz n'a aucun doute sur ce point. Il s'agit donc d'une nécessité hypothétique ou conditionnelle ; la condition qui qualifie la nécessité est une condition temporelle. Leibniz accepte aussi ce fait, et il ne doute pas que l'affirmation soit vraie par rapport au présent, comme le prétendait Aristote. Mais il affirme avec insistance qu'elle le serait aussi si l'énoncé se rapportait au passé ou au futur.

Mais quel est le fondement et quelle est la nature de la nécessité conditionnelle évoquée par Aristote ? S'agit-il d'une nécessité de la conséquence ou d'une nécessité du conséquent ? Quel est le fondement ou la racine de la nécessité mentionnée par Aristote et d'où vient-elle ? Quel principe de la réalité ou du discours Aristote est-il en train d'invoquer ?

Si on l'interprète comme nécessité de la conséquence, l'énoncé d'Aristote exprimerait la vérité propre d'une tautologie : étant donné qu'une chose ne peut pas être différente d'elle-même, le seul moyen de parler véritablement à son sujet est de dire qu'elle est telle qu'effectivement elle est. La nécessité serait donc une nécessité *de dicto* ; ce qui arrive n'est pas nécessaire, mais il est nécessaire de dire qu'arrive ce qui arrive : « Nécessairement 'A est identique à soi-même' », ou, en nous rapportant à un événement, « Nécessairement, 'si quelque chose arrive, alors quelque chose arrive' ». Évidemment, cette nécessité

Rechnung zu bringen, würde er ein Prophet seyn, und in dem Gegenwärtigen das Zukünftige sehen, gleichsam als in einem Spiegel ».

qualifie l'énoncé mais non la réalité qu'il affirme; c'est l'énoncé qui est nécessaire, non l'occurrence qu'il rapporte. Leibniz n'a aucun doute sur le fait que cette lecture est la seule qu'on puisse faire du texte d'Aristote. Il le dit de façon explicite dans la réponse à la troisième objection de *l'Abbrégé de la controverse*, en soutenant que la nécessité de ce qui est contenu dans la prévision ou dans la prédétermination «est appelée conditionnelle ou hypothétique, ou bien nécessité de la conséquence, parce qu'elle suppose la volonté, et les autres réquisits³⁰».

Dans ce texte il ne fait pas allusion à l'affirmation d'Aristote, mais, comme nous l'avons déjà signalé, il considère que la nécessité de ces énoncés est la même qu'on trouve dans les énoncés sur le présent, réduplicativement compris. Il le répète dans un autre passage des *Essais de Théodicée*, et à cette occasion d'une façon qui évoque plus clairement l'énoncé d'Aristote: Hobbes avait soutenu que, quoique Dieu prévoie qu'un événement arrivera, il n'est pas nécessaire qu'il arrive, parce que Dieu prévoit les choses non comme futures et dans leurs causes, mais comme présentes. Leibniz corrige l'affirmation de Hobbes et affirme:

Ici on commence BIEN, et l'on finit MAL. On a raison d'admettre la nécessité de la conséquence, mais on n'a point sujet icy de recourir à la question, comment l'avenir est présent à Dieu: car la nécessité de la conséquence n'empêche point que l'événement ou le conséquent ne soit contingent en soy³¹.

Mais le texte le plus clair permettant de soutenir que telle est bien la lecture de Leibniz est le plus ancien, celui de la *Confessio Philosophi*. Après avoir rejeté la lecture nécessitariste du Théologien, Leibniz explique en quel sens est vraie l'affirmation d'Aristote: elle l'est lorsque, ayant introduit une condition, l'énoncé s'interprète comme un énoncé réduplicatif. Si l'on omet la réduplication, l'énoncé est faux.

Que la nécessité invoquée par Aristote soit une nécessité conditionnelle est bien évident. Mais peut-on dire – comme le prétend Leibniz – qu'elle est seulement une nécessité de la conséquence et, dans ce contexte, la nécessité d'un *dictum*? Cette solution ne semble pas totalement satisfaisante. En effet, si tel est le cas, pourquoi Aristote la rapporte-t-il seulement au présent? Et, surtout, pourquoi conclut-il le chapitre en écrivant que «ce n'est pas à la façon des choses qui existent que se comportent celles qui, n'existant pas encore, sont seulement en puissance d'être ou de ne pas être, mais c'est de la façon que nous venons d'expliquer³²»?

Si la nécessité évoquée par Aristote était simplement une nécessité *de dicto*, on serait devant une tautologie ou une identité partielle et elle serait valable

30. GP VI, 380.

31. GP VI, 393.

32. *De Interpretatione* IX, 19 b 2-4.

en dehors de toute considération temporelle. Et Leibniz aurait raison d'affirmer, contre Aristote, que « en cela la connoissance du futur n'a rien qui ne soit aussi dans la connoissance du passé ou du présent³³ ».

Une autre possibilité – suggérée par Vuillemin – consisterait à penser que la nécessité dont parle Aristote est une nécessité *de re* ou du conséquent, mais qualifiée temporellement et donc non absolue : il s'agirait de la nécessité propre de ce qui est actuel parce qu'il est actuel et pendant qu'il est actuel ou de la nécessité qui accompagne toujours l'actualité. « Quel que soit t, si p a lieu pendant le temps t, il est nécessaire pendant le temps t que p ait lieu pendant le temps t³⁴ ». Formulé ainsi, le principe pourrait se rapporter à un énoncé quelconque, mais la nécessité mentionnée se rapporterait au moment de l'actualité ; le temps de la nécessité correspondrait seulement au temps de l'occurrence décrite dans l'énoncé. Mais, dans ce cas, la nécessité du présent consacrée par Aristote dans son fameux principe ne pourrait pas se rétrograder et il ne serait possible en aucun sens de dire qu'avant l'évènement il était de toute éternité nécessaire³⁵. L'impossibilité de rétrogradation – que la nécessité reste limitée au moment de l'actualité, au présent – est aussi ce qui interdit d'attribuer la nécessité propre du présent aux énoncés contingents sur l'avenir, et donc ce qui permet à Aristote de soutenir que les énoncés sur les contingents futurs, qui n'ont pas cette sorte de nécessité, ne possèdent, en tant qu'énoncés sur l'avenir encore non déterminé, aucune valeur de vérité. Vuillemin trouve une confirmation de cette lecture de la thèse d'Aristote dans le fait que la conséquence de cette lecture est précisément celle qu'a rapportée Aristote : l'abandon du principe de bivalence³⁶.

5. Conclusion : Aristote et Leibniz contre Diodore

La conclusion d'Aristote est donc que la vérité et la détermination vont de pair, mais que la détermination n'est pas coextensive à l'être : il y a dans les êtres déjà déterminés des dimensions de leur avenir encore non déterminées. De ces dimensions il n'existe pas de vérité déterminée, car la vérité correspond toujours à la nécessité propre de la détermination. Cette nécessité n'est pas seulement une nécessité *de dicto*. C'est la nécessité de ce qui est actuel, de telle

33. *Essais de Théodicée*, § 38, GP VI, 125.

34. Jules VUILLEMIN, « Le chapitre IX du *De Interpretatione* d'Aristote : vers une réhabilitation de l'opinion comme connaissance probable des choses contingentes », *Philosophiques*, 10 (1983), 28. Pour une discussion de cette lecture et de la position de Leibniz, cf. aussi Jacques BOUVERESSE, *Dans le labyrinthe : nécessité, contingence et liberté chez Leibniz*, Collège de France, 2013, en particulier le Cours 26 : « La solution leibnizienne de l'aporie de Diodore ».

35. Bien évidemment, comme le souligne Vuillemin lui-même, quelquefois la rétrogradation est possible – c'est le cas notamment des événements futurs déjà déterminés dans leurs causes – et alors la vérité de l'énoncé qui porte sur le futur est connue par avance et l'occurrence est prévisible, mais ce n'est pas toujours le cas.

36. Jules VUILLEMIN, « Le chapitre IX du *De Interpretatione* », 29.

sorte qu'on peut dire que rien n'est si contingent qu'il n'ait en lui-même une certaine nécessité. De ce point de vue, on peut dire qu'Aristote est en train de soutenir la contingence sans tomber dans une sorte de contingentisme total.

Leibniz n'interprète pas de cette façon le texte d'Aristote et il ne pourrait le faire d'après sa propre conception des modalités. Il ne pouvait pas le faire parce que ni le nécessaire ni le possible, ni donc leurs contraires, n'ont le même sens chez les deux auteurs. Comme il rappelle dans la *Confessio Philosophi*:

Necessarium enim definivi, cuius contrarium intelligi non potest, rerum ergo necessitas impossibilitasque non extra ipsas sed in ipsarummet ideis quaerenda est, et intelligine queant, an potius impliquent, observandum; *necessarium* enim hoc loco a nobis illud appellatur tantum, quod *per se* necessarium est, quod rationem scilicet existentiae et veritatis suae habet intra se³⁷.

La nécessité ou la possibilité sont des modalités des idées des choses, modalités qui ne changent pas avec le temps et qui en sont complètement indépendantes, modalités qu'il faut considérer sans prendre en compte si la chose représentée par l'idée existera un jour ou si elle est destinée pour toujours à ne pas exister:

si rei essentia concipi tantum clare distincteque possit (...) jam possibilis habenda est (...) tametsi fortasse (...) nunquam locum in mundo habitura sed per accidens impossibilis futura sit³⁸.

Pour qu'une chose soit contingente, il suffit que son alternative soit pensable ou concevable; il n'est pas nécessaire que cette alternative ait une place dans ce monde; plus encore, il est certain qu'elle ne l'aura pas.

Pour conclure: comme Aristote, Leibniz rejette la définition du possible de Diodore, mais ce rejet n'a pas le même sens. Pour Aristote, le possible bilatéral s'inscrit comme une dimension de l'indétermination de la réalité, de telle sorte que lorsqu'une possibilité s'actualise l'autre disparaît en tant que telle: pour cette raison, la détermination du présent est le type de nécessité qui convient au contingent. Pour Leibniz, la possibilité alternative est réelle mais idéale, elle est en rapport avec un autre monde possible. Il y a des possibles qui ne se réaliseront pas: ces possibles ne sont pas des dimensions de ce monde qui ne se sont pas actualisés, ils sont des histoires alternatives, autres mondes possibles.

Departamento de Filosofia
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade Nova de Lisboa

37. AA VI.3 (7), 128.

38. *Ibid.*

SOMMAIRE

Le rapport entre contingence et détermination est un des aspects les plus discutés de la théorie leibnizienne des modalités. Un grand nombre d'interlocuteurs et de lecteurs de Leibniz soutiennent qu'en rejetant l'indétermination il a sacrifié la contingence. Ce même rapport entre détermination et contingence est au centre de la controverse entre Aristote et Diodore Chronos autour du dominateur. Les deux auteurs soutiennent soit la détermination et la nécessité (Diodore), soit la contingence et l'indétermination (Aristote). Tout en rejetant le nécessitarisme de Diodore, Leibniz rejette aussi l'argumentation opposée d'Aristote au *De Interpretatione* IX. Le texte analyse la critique de Leibniz à la solution proposée par Aristote, selon laquelle « omne quod est dum est necesse est esse ».

SUMMARY

The relationship between contingency and determination is one of the most discussed aspects of Leibniz's theory of modalities. A great number of Leibniz's interlocutors and readers argue that by rejecting indeterminacy, he sacrificed contingency. The said relationship between determination and contingency is also central to the controversy between Aristotle and Diodorus Chronos concerning the dominator, the latter standing up for determination and necessity, while the former upholds contingency and indeterminacy. While rejecting Diodorus' necessitarianism, Leibniz also rejects Aristotle's opposing argument in *De Interpretatione* IX. The text analyzes Leibniz's criticism of Aristotle's solution, according to which "omne quod est dum est necesse est esse."

UN MONDE SANS CONTINGENCE : le scepticisme nécessitariste de Hume

KIM NOISSETTE

Hume est bien connu pour sa critique de l'idée de causalité. Dans le *Traité de la nature humaine* (1739-40), puis dans *l'Enquête sur l'entendement humain* (1748), il fait remarquer que nous ne percevons jamais directement de lien entre ce que nous appelons *cause* et ce que nous appelons *effet*. Avec un peu d'expérience, nous prenons pour acquis que le feu brûle, que la glace gèle et que le soleil se lève tous les jours. Mais ceci, dit Hume, ne donne aucun accès à une causalité qui serait intrinsèque aux choses ou aux phénomènes. Nous ne percevons que des phénomènes conjoints – le feu et la chaleur, la glace et le froid, le soleil qui se lève au début de chaque nouvelle journée. À force d'habitude, nous finissons par associer l'un et l'autre: l'idée d'un phénomène nous conduit vers celle du phénomène conjoint. Les causes et les effets sont des antécédents et des conséquents, dont les premiers nous permettent de prédire l'arrivée des seconds. Cependant nous n'avons jamais accès à une causalité sous-jacente, dans le sens traditionnel, ontologique, du terme. S'il y a un « influx nerveux du réel¹ » qui structure celui-ci, nous ne le voyons pas et nous pouvons tout juste le reconstituer à l'aide de nos facultés limitées (et de la méthode scientifique-inductive dont Hume, dans la lignée de Newton, est un ardent défenseur).

La critique humienne de la causalité défait les liens causaux entre les phénomènes. On peut imaginer chaque phénomène à part, indépendamment de sa cause putative ou de son antécédent. On peut imaginer sans absurdité un phénomène indépendamment de sa cause. De même, on peut imaginer un phénomène suivi de n'importe quel effet. Vous savez d'expérience qu'une boule de billard qui en frappe une autre va lui transmettre son impulsion, mais, *a priori*, vous n'avez aucun moyen de le savoir. *A priori*, vous pouvez imaginer

1. François de Closets définit ainsi la causalité dans sa biographie d'Einstein (*Ne dites pas à Dieu ce qu'il doit faire*, Paris, Seuil, 2004, p. 324). Il endosse ainsi une version réaliste de la causalité, attribuée au réel en soi et non à une construction intellectuelle humaine.

que la première boule rebondisse, que l'impulsion soit partagée en deux, que les boules s'envolent... *A priori*, tout peut produire n'importe quoi².

Dans un tel cadre, on pourrait imaginer que le monde soit contingent, régi par une sorte de hasard ou de grande inconnue ontologique. Hume divise la connaissance en *relations d'idées* et en *choses de fait*, les premières étant nécessaires *a priori* (comme les démonstrations mathématiques) et les secondes ne relevant que de l'*a posteriori*, de l'expérience. On pourrait imaginer que les choses de fait soient contingentes alors que les premières seraient nécessaires. Or, ce n'est pas le cas : Hume défend au contraire l'idée que les choses de fait sont tout aussi nécessaires que les relations d'idées. L'univers est une « immense machine » dans laquelle il n'y a « pas de place pour la contingence³ ».

Pourquoi ce nécessitarisme dans la pensée d'un sceptique ? Le nécessitarisme de Hume est-il cohérent par rapport à son scepticisme ?

Le rejet du hasard ou de la contingence

La position de Hume est inspirée de celle qui fut énoncée par Hobbes un siècle plus tôt, mais elle se place dans un cadre de pensée différent. En effet, Hobbes a écrit un *Traité de la liberté et de la nécessité* (1655) dans lequel il entrait en controverse avec un autre philosophe, John Bramhall, au sujet du libre arbitre. Hobbes soutenait en effet que l'être humain était « déterminé » au sens où toutes ses actions/inactions seraient nécessaires, dues à la présence ou à l'absence de causes entièrement déterminantes. Hume reprend le titre hobbesien, « De la liberté et de la nécessité », dans le *Traité* (II.3.1) et l'*Enquête sur l'entendement humain* (VIII)⁴. Pour autant les deux philosophes ne pensent pas tout à fait dans le même cadre : Hobbes réfléchit selon une conception déductiviste de la science alors que Hume accorde beaucoup plus d'importance à l'induction et met en doute des éléments de l'ontologie traditionnelle que Hobbes ne songe nullement à interroger⁵.

La position de Hume n'a pas son point de départ dans une ontologie nécessitariste mais dans son épistémologie. Hume commence avec deux prémisses :

2. David HUME, *Enquête sur l'entendement humain* (ci-devant *EEH*), Paris, Vrin, 2008, IV.1, § 25 : l'effet est « entièrement différent » de sa cause. *A priori*, toute relation entre les deux ne peut être devinée que par chance, de façon « arbitraire ». Même la loi physique de l'attraction, qui nous paraît si évidente, ne l'est que parce que nous y sommes totalement habitués : *a priori*, on pourrait imaginer qu'une pièce jetée en l'air s'envole au lieu de retomber. Si nous ne l'imaginons pas, c'est que nous sommes largement habitués au contraire. « Such is the influence of custom, that, where it is strongest, it not only covers our natural ignorance, but even conceals itself, and seems not to take place, merely because it is found in the highest degree. » (*EEH*, IV.1, § 24)

3. *EEH*, VIII.2, § 78.

4. Pour une comparaison entre le *Traité* et l'œuvre de Hobbes, voir Paul RUSSELL, *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion*, Oxford, Oxford University Press, 2008, chap. 6.

5. Comme l'existence indépendante des corps extérieurs (*Traité de la nature humaine*, I.4.2) ou de la causalité (*Traité*, I.3.3).

- (i) il n'y a pas une seule instance [factuelle] où l'on puisse découvrir la connexion ultime entre des objets, que ce soit par les sens ou par la raison ;
- (ii) nous ne pouvons jamais pénétrer assez loin dans l'essence et la structure (*construction*) des corps pour percevoir le principe duquel leur influence mutuelle dépend⁶.

Ces deux prémisses sont négatives. Elles rejettent la possibilité de connaître une causalité en soi, au sens usuel du terme de causalité. Hume en ajoute une troisième :

- (iii) Nous ne connaissons que la conjonction constante entre deux objets, et c'est de cette conjonction constante qu'apparaît la nécessité⁷.

La conjonction constante conduit l'esprit à *inférer* la présence d'un lien causal entre les deux objets. Quand un objet est suffisamment chaud, il brûle celui qui le touche, quand il est pesant, il tombe si rien n'arrête sa chute, etc. Tout le monde, dit Hume, admet cette nécessité pour la matière et le domaine physique. Personne n'a encore soutenu qu'une pierre était libre de tomber ou de ne pas tomber, de rouler sur une pente ou de ne pas y rouler. L'explication humienne de la causalité comme conjonction s'accorde avec l'idée d'une nécessité dans la matière. Même s'il ne s'agit pas d'une nécessité *ontologique*, c'est une nécessité épistémologique : une conjonction répétée nous fait passer irrésistiblement de l'idée de la cause/antécédent à celle de l'effet/conséquent. Le passage d'une idée à une autre est irrésistible et correspond au passage de l'événement X à l'événement Y dans l'expérience. Il y a ici une nécessité épistémologique parallèle à une nécessité que nous attribuons spontanément à une réalité hors de nous.

Hume devient ouvertement nécessitariste lorsqu'il étend cette idée au delà du domaine traditionnel de la matière, à savoir du côté de la nature humaine. Descartes défendait une position dualiste selon laquelle l'âme immatérielle aurait des pouvoirs causaux (ou extra-causaux) sur la matière, y compris le corps : « la volonté est tellement libre de sa nature, qu'elle ne peut jamais être contrainte⁸ ». Bramhall, dans le cadre de son débat avec Hobbes, défendait une ontologie que l'on pourrait appeler trinitaire, où la nécessité coexiste avec les pouvoirs propres de l'âme et avec le hasard ou la contingence⁹.

6. *Traité*, II.3.1.4 : « It has been observed already, that in no single instance the ultimate connexion of any objects is discoverable, either by our senses or reason, and that we can never penetrate so far into the essence and construction of bodies, as to perceive the principle, on which their mutual influence depends. »

7. *Ibid.* : « It is their constant union alone, with which we are acquainted ; and it is from the constant union the necessity arises. »

8. René DESCARTES, *Les passions de l'âme*, Paris, Vrin, 1970, art. 41.

9. JOHN BRAMHALL, *Discours sur la liberté et la nécessité*, « Preuves de la liberté tirées de la raison », § 16. Cité à partir de Thomas HOBBS, *Traité sur la liberté et la nécessité*, trad. de Philippe FOLLIOT, Chicoutimi, Classiques des sciences sociales, 2009, p. 14.

Or, Hume rejette ces ontologies trop vastes et commence par nier l'existence du hasard. Il admet que la causalité renvoie à quelque chose de réel, au sens où elle renvoie à un phénomène pertinent de notre vie, à des schémas qui reviennent de façon récurrente dans notre vie. Ce sont ces schémas qui relient les phénomènes (et Hume adopte une façon réaliste de parler des causes lorsqu'il traite du hasard). Le hasard, au contraire,

(...) n'est que la négation d'une cause, son influence sur l'esprit est contraire à celle de la causalité, et il lui est essentiel de laisser l'imagination parfaitement indifférente de considérer soit l'existence, soit la non-existence, de l'objet qui est regardé comme contingent (...) une entière indifférence est essentielle au hasard, aucun hasard ne peut être supérieur à un autre que s'il est composé d'un nombre supérieur de chances égales. En effet, si nous affirmons qu'un hasard peut, de quelque autre manière, être supérieur à un autre, nous devons en même temps affirmer qu'il y a quelque chose qui lui donne la supériorité et qui détermine l'événement dans un sens plutôt que dans un autre; ce qui veut dire, en d'autres termes, que nous devons admettre une cause et supprimer l'hypothèse du hasard que nous avons d'abord établie¹⁰.

Hume dit « *chance* » et donne deux sens au terme. Ou bien la *chance* est l'absence de détermination, le hasard, et dans ce cas il n'est qu'une absence, un vide, qui est aussitôt remplacé par une explication causale dès que cela est possible. Ou bien la *chance* est une unité de détermination dans l'opposition entre des « causes contraires ». Si je lance un dé à six faces, je peux accorder une *chance* à chaque face. Mais ce faisant je ne fais qu'employer simplement un raisonnement probabiliste, non connaître un hasard ontologique : la façon dont je lance le dé, l'inclination de celui-ci au départ, la présence ou l'absence de vent, etc. sont autant de causes complexes qui vont toutes ensemble déterminer le résultat du lancer. Il n'y a aucun hasard réel là-dedans, seulement un raisonnement probabiliste dont je me sers parce que je ne peux pas calculer l'importance de chaque cause et que ce raisonnement est en quelque sorte palliatif.

On pourrait objecter ici que Hume postule une ontologie. Quand il dit du hasard qu'il est une absence de cause, quand il rejette l'existence du hasard et de la contingence, Hume semble dire que la causalité *existe*, donc défendre une conception *réaliste* de la causalité. Il utiliserait donc ici ce qu'il rejette par son scepticisme. Sa critique de l'idée traditionnelle de causalité ne devrait-elle pas subvertir l'usage qu'il en fait ici ?

Autant que possible, Hume évite de s'appuyer sur une quelconque ontologie. Il s'appuie sur les tendances internes à l'esprit humain : nous attribuons une explication causale à *tous* les phénomènes que nous rencontrons, ou presque. Nous n'attribuons rien au hasard même mais usons toujours d'expli-

10. *Traité*, I.3.11.4-5.

cations causales, que ce soit pour expliquer les changements d'états de la matière ou les comportements et les choix d'autrui. Quand nous semblons attribuer quelque chose au hasard, c'est que nous n'avons pas d'idée d'explication causale, et, dès que nous en avons une, nous abandonnons le hasard. En fait, attribuer quelque chose au hasard serait lui attribuer un pouvoir causal, donc lui attribuer quelque chose qui est exclu de sa définition : autrement dit, une position incohérente.

Ainsi, Hume exclut le hasard et la contingence de sa représentation du monde. Autant il est possible d'imaginer un objet sans cause, autant imaginer que quelque chose soit le produit du hasard serait imaginer qu'une absence de cause joue un rôle causal, ce qui semble absurde. Si tout est explicable en dernière instance, alors tout est causé – et on tente toujours de tout expliquer : « nulle contingence dans l'univers, nulle indifférence, nulle liberté. Tandis que nous agissons, nous sommes au même moment agis¹¹. »

L'implication matérialiste

Hume admet en effet que tout soit explicable. Chaque phénomène de l'expérience se trouve dans un complexe d'autres phénomènes à partir desquels nous l'expliquons ou tentons de l'expliquer. Dans le *Traité*, son objectif (ou l'un de ses principaux objectifs) est « d'introduire la méthode expérimentale dans les sciences morales », autrement dit de comprendre l'esprit humain à partir de l'expérience plutôt qu'à partir de prémisses déjà données. En cela, Hume revendique l'influence de Newton : comme l'astronome, il considère que l'on imagine facilement des prémisses ou des croyances fausses, pour diverses raisons psychologiques ; comme lui, il veut rejeter ces hypothèses infondées pour s'appuyer au maximum sur l'expérience et l'induction.

Newton rejette les hypothèses, n'attribue rien au hasard et s'efforce de tout tirer de l'induction¹². Seulement, Newton suit ces règles *en physique*. Il ne fait pas de philosophie morale. Hume, lui, reprend ces règles en philosophie morale, tout en insistant sur l'influence de Newton dans son *Abrégé du Traité*. Il dit que nous sommes déjà nécessairement pour la matière comme pour les comportements d'autrui : nous expliquons les comportements d'autrui par des causes, des déterminations ayant un pouvoir causal – il a fait ceci parce qu'il voulait X, qu'il craignait Y, qu'il avait faim, etc. –, de la même manière que nous expliquons les changements d'état de la matière. Nous serions déjà nécessairement pour la matière et aurions raison de l'être :

11. *EEH*, VIII.2, §78,

12. Isaac NEWTON, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, Trad. de la Marquise du CHASTELLET, Paris, 1759, Tome 2, livre III.

Il est universellement reconnu que les opérations des corps extérieurs sont nécessaires, et que dans la communication de leur mouvement, de leur attraction, de leur cohésion mutuelle, il n'y a pas la moindre trace d'indifférence ou de liberté. Chaque objet est déterminé par un destin absolu vers un certain degré [de force] et une certaine direction dans son mouvement, et ne peut pas plus s'en écarter, qu'il ne peut se transformer en ange ou en esprit (...). Par conséquent, les actions de la matière doivent être regardées comme des instances d'actions nécessaires; et ce qui est à mettre sur le même pied que la matière doit être considéré comme nécessaire¹³.

Hume n'admet jamais explicitement un monisme matérialiste comme Spinoza, mais rejette la distinction dualiste entre une substance matérielle et une substance immatérielle. Il considère l'immatériel abstrait des perceptions et le concept de substance comme inintelligibles. Surtout, il parle d'*actions de la matière*¹⁴, rejetant ainsi l'idée d'une âme agissant immatériellement et pâtissant matériellement; tout est action et causalité au même degré.

Sa façon même de considérer l'esprit comme sujet aux mêmes lois et aux mêmes principes épistémologiques que la matière *dans son ensemble*, de rejeter d'avance l'idée d'un libre arbitre que l'on n'aurait pas encore découvert, repose sur une implication matérialiste. L'approche qui a réussi en physique (la « méthode expérimentale ») a vocation à supplanter celle qui n'a « jamais réussi » en philosophie – celle que Hume conçoit comme laissant le champ libre à son imagination et dépassant les limites de l'intelligible.

Mais si nous utilisons déjà cette approche (quoique de façon inattentive) dans la vie de tous les jours et si elle fonctionne mieux que la croyance dans le libre arbitre, alors pourquoi a-t-on si longtemps cru dans le libre arbitre et continue-t-on d'y croire? Hume se pose à lui-même l'objection et répond qu'elle provient d'une « fausse sensation ou expérience ». Quand nous observons les actions des autres, nous les associons facilement à des motivations, des raisons d'agir, etc. Mais quand nous sommes nous-mêmes plongés dans l'action, nous ne sentons pas cette détermination. Il nous semble que nous pourrions faire autrement que nous ne faisons, parce que nous imaginons des alternatives, et que celles-ci nous sont plus présentes à l'esprit que les raisons qui nous déterminent. Nous ne nous sentons « libres » qu'à cause de l'*ignorance des causes qui nous déterminent*. Ce n'est qu'un biais, dirait-on aujourd'hui,

13. *Traité*, II.3.1.3: « It is universally acknowledged, that the operations of external bodies are necessary, and that in the communication of their motion, in their attraction, and mutual cohesion, there are not the least traces of indifference or liberty. Every object is determined by an absolute fate to a certain degree and direction of its motion, and can no more depart from that precise line, in which it moves, than it can convert itself into an angel, or spirit, or any superior substance. The *actions*, therefore, *of matter* are to be regarded as instances of necessary actions; and whatever is in this respect on the same footing with matter, must be acknowledged to be necessary. »

14. *Traité*, II.3.1.14. Sur l'implication de la thèse d'une matière capable d'agir seule et de contenir en elle-même toute causalité, voir Paul RUSSELL, *The Riddle of Hume's Treatise*, chap.12.

dû à notre façon différente de percevoir quand nous agissons et quand autrui agit. On en a la preuve quand *chacun se croit « libre » et croit autrui déterminé* :

Nous pouvons imaginer que nous sentons une liberté en nous; cependant un spectateur peut facilement inférer nos actions à partir de nos motifs et de notre caractère; et même quand il ne peut pas, il conclut en général qu'il le pourrait, s'il connaissait parfaitement chaque circonstance de notre situation, de notre tempérament, et les ressorts les plus secrets de notre constitution. Ce qui est l'essence même de la nécessité¹⁵.

Une fois ce biais éventé, il n'y aurait que deux moyens de rejeter la thèse humienne: soit (i) admettre que nous sommes différents d'autrui, ontologiquement; (ii) soit admettre que nous sommes tous pareils mais que nos actions sont inexplicables. Or, la ressemblance entre la constitution, les passions, les idées des individus conduisent à rejeter (i), tandis que notre attitude dans la vie de tous les jours (et l'entreprise même d'une « science de l'homme ») conduisent à rejeter (ii).

Remarquons ici que Hume parle de ressorts (*springs*). Il parle de l'individu comme d'un être que l'on pourrait comprendre comme essentiellement physique, épistémologiquement parlant (puisque'il n'y a pas d'ontologie ici). Hume considère l'individu comme tout autre phénomène de l'univers; il introduit ce que Laplace introduira plus tard pour l'univers entier – une intelligence qui, si elle connaissait toutes les forces, situations de tous les êtres ou composants, et pouvait analyser tout cela, pour un instant donné, alors tout l'univers pourrait en être déduit¹⁶. De même, Maxwell introduira le principe selon lequel « une même cause produit toujours le même effet¹⁷ », déjà employé par Hume pour inférer des similarités entre animaux et humains¹⁸.

Dans le monde de Hume, il n'y a pas d'entité qui ait le pouvoir d'initier de nouvelles chaînes causales (si ce n'est peut-être la cause première de Dieu à laquelle il fait brièvement référence dans la première *Enquête*¹⁹). Il n'y a pas de pouvoir occulte en ce sens; tout est déterminé, comme la matière, par la même nécessité inéluctable. En rejetant le schéma substance-attribut, Hume rejette aussi l'attribut occulte d'initier des chaînes causales, et rejette par là la notion même de faculté libre ou de faculté dotée de libre arbitre. Il est bien plus proche

15. *Traité*, II.3.1.14: « We may imagine we feel a liberty within ourselves; but a spectator can commonly infer our actions from our motives and character; and even where he cannot, he concludes in general, that he might, were he perfectly acquainted with every circumstance of our situation and temper, and the most secret springs of our complexion and disposition. Now this is the very essence of necessity. »

16. Pierre-Simon, marquis de LAPLACE, *Essai philosophique sur les probabilités*, 5^e édition, Paris, 1825, p. 3-4.

17. James Clerk MAXWELL, *Matter and Motion*, London, 1876, p. 20.

18. Voir *Traité*, I.3.16.

19. *EEH*, VIII, § 32.

de Spinoza, jusque dans son monisme épistémologique, que de Descartes, Bramhall et plus tard Thomas Reid.

Le compatibilisme

Mais dans ce cas, pourrait-on dire, Hume n'est pas seulement nécessitariste. Il est fataliste. En II.3.1, il parle même de *fate* (le mot anglais pour « destin », dérivé de la racine latine *fatum*, comme le *fatum* stoïcien) pour parler des relations physiques entre les objets. Si l'on doit tout mettre « sur le même pied » que la matière et considérer l'univers de façon moniste (pour des raisons épistémologiques et non ontologiques, rappelons-le), n'est-on pas dans une pensée fataliste où toutes les actions, toutes les causes et les conséquences, sont écrites de toute éternité ?

Un élément important pourrait le laisser penser : la redéfinition du concept de volonté. Traditionnellement, la volonté est une faculté, une sorte de pouvoir de l'âme ou de l'esprit qui lui permet de faire des choix sans être déterminé par les sentiments (les « passions »), les pressions extérieures, ou au moins à avoir une certaine marge de manœuvre. Descartes, bien qu'il s'éloigne de la scolastique en de nombreux points dans ses *Passions de l'âme*, reprend la définition traditionnelle d'une volonté « libre de sa nature », faculté capable d'initier des chaînes causales *ex nihilo*²⁰. Reid la reprendra aussi. Hume, lui, s'en distingue en définissant la volonté comme suit :

(...) par *volonté*, je n'entends rien d'autre que *l'impression interne que nous ressentons et dont nous sommes conscients quand nous donnons sciemment naissance à un nouveau mouvement de notre corps ou à une nouvelle perception de notre esprit*. Cette impression, comme les impressions précédentes d'orgueil et d'humilité, d'amour ou de haine, il est impossible de la définir et il n'est pas nécessaire de la décrire davantage²¹.

20. Voir René DESCARTES, *Passions de l'âme*, I, §XLI : « [L]a volonté est tellement libre de sa nature, qu'elle ne peut jamais être contrainte. » Descartes distingue ici entre les *actions* de l'âme, les choix faits par une volonté délibérante qui a pour attribut le libre arbitre, et les *passions*, que l'âme reçoit comme elle reçoit d'autres perceptions. Il est possible de changer les passions, mais seulement de façon indirecte et « par le corps » (dans lequel Descartes loge les passions), alors que les volontés sont « absolument en [le] pouvoir » de l'âme (§ XLI). Voir aussi la lettre au père Mesland du 9 février 1645 : « L'indifférence me semble signifier proprement l'état dans lequel est la volonté lorsqu'elle n'est pas poussée d'un côté plutôt que de l'autre par la perception du vrai ou du bien (...), d'autres entendent par indifférence une faculté positive de se déterminer pour l'un ou l'autre de deux contraires, c'est-à-dire pour poursuivre ou pour fuir, pour affirmer ou pour nier. Cette faculté positive, je n'ai pas nié qu'elle fût dans la volonté. Bien plus, j'estime qu'elle y est. » Finalement, voir les propos de Bramhall dans *Defences of True Liberty* (cité par HOBBS, *Traité sur la liberté et la nécessité*, p. 43) : « La nécessité consiste en une détermination antécédente à une seule chose, la spontanéité se trouve dans la conformité de l'appétit, intellectuel ou sensible, à l'objet, la véritable liberté se trouve dans le pouvoir d'élection de la volonté rationnelle. »

21. *Traité*, II.3.1.

Hume définit la volonté comme une impression, au même titre que n'importe quelle passion. Il ne la définit pas comme une faculté et ne lui accorde en aucun cas le pouvoir d'initier des chaînes causales *ex nihilo* – au contraire, Hume nie qu'il soit pertinent d'imaginer un tel pouvoir et rejette « l'empire dans un empire²² », selon l'expression de Spinoza.

La volonté ne serait alors qu'une passion (au sens traditionnel) comme une autre²³. Il n'y aurait dans l'univers aucune action (toujours au sens traditionnel), à part la Création par Dieu, c'est-à-dire la cause première. N'est-on pas dans une logique fataliste qui abolit toute liberté ?

Certes, de par ses prémisses Hume aboutit à une ontologie moniste où ne subsistent ni contingence ni pouvoir d'initier des chaînes causales. Cependant, il ne veut pas éliminer totalement le concept de liberté. Il pourrait dire que nos décisions ne sont pas « nôtres » et sont une pure illusion ; peut-être même devrait-il le dire, mais cette fois, le Hume poussant jusqu'au bout le scepticisme – tout au moins dans le livre I du *Traité* – recule d'effroi devant la conséquence et s'empresse de faire une distinction.

Nous pouvons, dit-il, être à la fois déterminés et libres. Il faudrait distinguer deux types de liberté : la *liberté d'indifférence* et la *liberté de spontanéité*. La première signifie absence de détermination, absence de cause, et le philosophe écossais récuse son existence comme celle du hasard. La seconde est le fait de n'être déterminé que par des causes qui nous sont internes. Nous ne sommes pas libres si nous sommes contraints *de l'extérieur* d'agir de telle ou telle façon, ou si le champ des possibles nous est fermé – si nous sommes emprisonnés par exemple – en raison d'une cause externe, mais nous sommes libres si nous pouvons agir « selon les déterminations de [notre] volonté²⁴ ». Dans le livre II du *Traité de la nature humaine*, ceci conduit Hume l'anatomiste à analyser les « motifs qui influencent la volonté » (II.3.3) ; dans le livre III du *Traité* et surtout dans l'*Enquête*, Hume le moraliste préfère élaborer une nouvelle théorie de la responsabilité, qui consiste à attribuer le bien ou le mal moral non pas aux actes mais au « caractère » des personnes, à ce qui reste relativement stable durant toute la vie, et qui est présumé comme cause interne ou spontanée des actes.

Au passage, Hume renverse un argument scolastique favorable au libre arbitre. Thomas d'Aquin affirme que l'homme doit être libre, sans quoi

22. Baruch SPINOZA, *L'éthique*, Paris, Gallimard, 1954, III, Introduction.

23. Hume dit que la volonté n'est pas une passion à proprement parler (II.3.1.2). Par « passion », il entend des impressions internes naissant avant tout du plaisir et de la douleur (II.1.1). La volonté, si elle est comme elles une impression et donc si elle ne peut, comme elles, être définie, est toutefois davantage liée à la spontanéité, quand nous faisons sciemment apparaître un nouveau mouvement de notre corps ou une nouvelle perception (II.3.1.2). Hume l'identifie donc comme partiellement différente de ce qu'il appelle passion car elle ne relève pas, ou pas tout à fait, du facteur essentiel qu'est le couple plaisir/douleur.

24. *EEH*, VIII, §23.

« conseils, exhortations, préceptes, interdictions, récompenses et châtements seraient vains²⁵ ». Hume répond que si l'homme était « libre » au sens de la liberté d'indifférence, alors tout cela serait vain, car tout cela n'est efficace qu'en tant que motifs, incitatifs, donc *causes*. Il pourrait ajouter que les animaux sont libres (au sens de la liberté de spontanéité) puisqu'ils peuvent différer les uns des autres en « caractère », par exemple si un chien est plus timide et un autre plus affectueux, mais que les deux peuvent être dressés ou « éduqués », donc déterminés aussi bien de l'intérieur que de l'extérieur.

Conclusion

Un reproche que l'on entend souvent à l'égard du déterminisme est qu'il encouragerait à la paresse. Si nous sommes déterminés, pourquoi faire des efforts pour agir ? Si nous ne sommes de toute façon pas libres, alors les efforts sont vains et ne sauraient lutter contre un destin aveugle ?

Si Hume répond à plusieurs arguments favorables au libre arbitre, comme celui de Thomas plus haut, il ne répond pas à cette objection-là. Cette absence de réponse est probablement due au fait qu'il ne conçoit pas sa position comme favorable à la paresse. Le déterminisme ne s'oppose pas à l'influence de la volonté, mais à l'idée que la volonté bénéficie de la liberté d'indifférence. Dans le *Traité*, Hume explique en quoi les passions et les croyances déterminent la volonté²⁶ et, évoquant son cas personnel, il ajoute que la curiosité l'a conduit vers la philosophie²⁷. Sans doute dirait-il que quelqu'un qui voit dans le déterminisme un encouragement à la paresse amalgamerait le déterminisme à sa propre paresse et les autres passions à la « volonté » ou à la « raison », ce qu'il critique. Est-il fataliste ? D'un côté, le fatalisme semble s'appuyer sur une ontologie lourde, qui dirait que tout est écrit de toute éternité, selon le mot de *Jacques le fataliste* de Diderot. D'un autre côté, Hume emploie le terme de *fate* pour parler de ce que font les corps et ajoute qu'il faut tout mettre « sur le même pied » que la matière. Mais sans doute répondrait-il qu'il s'agit d'une dispute de mots²⁸ et que ce qui importe est de définir la liberté de façon compatible avec la nécessité – autrement dit, d'admettre une certaine sorte de liberté *au sein de la nécessité*.

Département de philosophie et d'éthique appliquée
Université de Sherbrooke

25. Thomas d'AQUIN, *Summa theologiae*, Prima Pars, q. 83, art. 1, réponse.

26. *Traité*, II.3.3.

27. *Traité*, I.4.7 et II.3.10.

28. Voir ERIC STEINBERG, « Hume on Liberty, Necessity and Verbal Disputes », *Hume Studies*, 13 (1987), p. 113-137.

RÉSUMÉ

En tant que sceptique, Hume est souvent considéré comme réduisant la causalité au statut d'illusion ou de fiction. De telles conclusions, on peut supposer qu'il devrait aussi réduire la nécessité, comprise comme enchaînement de causes, au statut de fiction; or, c'est tout l'inverse, et Hume le sceptique est aussi un nécessaireur qui voit dans l'univers une «immense machine» où il n'y a «aucune contingence». Comment ces deux aspects s'accordent-ils? Et comment, niant la contingence et réduisant les facultés à presque rien, Hume peut-il ajouter encore que nous sommes libres? S'il semble que le philosophe devrait se montrer fataliste, et que seule une distinction opportune entre caractère «intérieur» et causes «extérieures» le sauve, le nécessaireur s'avère pourtant compatible avec le doute sur le statut ontologique de la causalité.

SUMMARY

As a skeptic, Hume is often thought of as reducing causation to the status of a mere illusion or fiction. From such a position, one easily guesses that he should also reduce necessity – as a causal interdependence – to a fiction, too; yet, instead of taking this road, Hume the skeptic also endorses a necessitarian position which sketches the universe as an “immense machine” with no place for contingency. Can those seemingly opposite aspects be conciled? Also, as Hume denies contingency and boils down the faculties to virtually nothing, how can he add that we are “free”? While the philosopher should logically endorse fatalism, which he escapes from by an opportune distinction between an “internal” determining character and an “external” set of causes, his necessitarianism appears fully compatible with skeptical doubt on the ontological status of causation.

**« L'AIGUILLON DE LA NÉCESSITÉ »
Jean-Jacques Rousseau et la normativité
du 'physique'**

MARCO MENIN

La figure de Jean-Jacques Rousseau n'est habituellement pas prise en compte dans la reconstruction historiographique de la notion de nécessité à l'âge classique. Sa défense acharnée de la dimension de l'intériorité et de la liberté d'autodétermination, intégrée à une perspective providentialiste, a conduit à le considérer à juste titre comme un véritable apologiste de l'autonomie morale du sujet. C'est précisément cet aspect qui marque, en dernière instance, l'opposition de Rousseau aux matérialistes contemporains, qui s'étaient par ailleurs interrogés sur la possibilité d'inscrire l'existence humaine, déconnectée de la puissance divine, dans une perspective contingente – dominée par la nécessité physiologique. Une lecture plus attentive de l'œuvre de Rousseau, révèle toutefois une attention particulière à la question de la nécessité, qui devient un élément-clé pour comprendre la solution originelle qu'il offre au problème de la liberté.

Je me propose de reconstruire, en premier lieu, la dialectique entre nécessité et liberté à partir de l'analyse de l'« écrit fantôme » *La Morale sensitive ou le Matérialisme du sage*. Je tenterai de montrer comment le rêve intellectuel consistant à garantir la liberté morale par le biais de la nécessité physique a profondément influencé l'évolution de la dialectique rousseauiste entre nécessité et liberté, d'un niveau biológico-anthropologique à un niveau plus strictement philosophique.

En deuxième lieu, je vais essayer de faire la lumière sur la façon dont la relation en même temps solidaire et conflictuelle entre nécessité et liberté (la première est soit la condition de possibilité, soit la limite de la seconde) trouve son application littéraire privilégiée dans le roman épistolaire *Émile et Sophie ou Les solitaires*. Cette œuvre, qui est à son tour inachevée et appartient à la phase plus mature de réflexion de Rousseau, peut être lue comme un bilan critique de la relation, toujours complexe et souvent conflictuelle, qui lie l'être humain à la nécessité – véritable aiguillon, pour le meilleur ou pour le pire, de toute son existence.

L'énigme de la nécessité : *La Morale sensitive ou le Matérialisme du sage*

Le jeune Rousseau avait décidé de consacrer à la question de la nécessité un livre destiné à rester à l'état d'aspiration non réalisée. On peut lire l'histoire tourmentée de cet écrit, intitulé *La Morale sensitive ou le Matérialisme du sage*, au début du neuvième livre des *Confessions* : ce fut durant le séjour à l'Ermitage – où Jean-Jacques se rendit le 9 avril 1756 – que naquit le projet d'écrire ce qui devait être « un livre agréable à lire, comme il l'étoit à composer¹ ». Les seules informations certaines concernant cette œuvre, dont il n'existe aucun manuscrit, aucune ébauche préparatoire, sont le titre et le sous-titre, ainsi qu'un programme succinct qui occupe un paragraphe de l'autobiographie de Rousseau :

En sondant en moi-même, et en recherchant dans les autres à quoi tenoient ces diverses manières d'être, je trouvai qu'elles dépendoient en grande partie de l'impression antérieure des objets extérieurs, et que, modifiés continuellement par nos sens et par nos organes, nous portions, sans nous en apercevoir, dans nos idées, dans nos sentimens, dans nos actions mêmes l'effet de ces modifications. Les frappantes et nombreuses observations que j'avois recueillies étoient au-dessus de toute dispute, et par leurs principes physiques, elles me paroissoient propres à fournir un régime extérieur qui varié selon les circonstances pouvoit mettre ou maintenir l'âme dans l'état le plus favorable à la vertu. Que d'écarts on sauroit à la raison, que de vices on empêcheroit de naître, si l'on savoit forcer l'économie animale à favoriser l'ordre moral qu'elle trouble si souvent ! Les climats, les saisons, les sons, les couleurs, l'obscurité, la lumière, les éléments, les alimens, le bruit, le silence, le mouvement, le repos, tout agit sur notre machine et sur notre ame par conséquent ; tout nous offre mille prises presque assurées pour gouverner dans leur origine les sentimens dont nous nous laissons dominer².

Malgré l'évidente valeur philosophique de ce projet, qui répond à l'exigence typique du dix-huitième siècle de fonder de manière scientifique les sciences de l'homme, il fut rapidement abandonné, comme Rousseau le souligne dans le neuvième livre des *Confessions*³ et le rappelle clairement dans le dixième : « À l'égard de *la Morale sensitive*, dont l'entreprise étoit restée en esquisse, je l'abandonnai totalement⁴. »

Quelle étoit donc la philosophie que Rousseau voulait élaborer ? Au-delà des incertitudes inévitables quant aux sujets qui auraient dû être abordés dans cet écrit inachevé, l'intérêt particulier du projet réside dans la tentative de concilier deux approches du problème de la relation entre la nécessité physique

1. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Confessions*, in *Œuvres complètes*, éd. Bernard GAGNEBIN et Marcel RAYMOND, Paris, Gallimard, 1959-1995, 5 vols, vol. I, p. 409. Nos références (précédées d'un OC) renvoient à cette édition.

2. OC I, p. 408.

3. « J'ai cependant bien peu travaillé à cet ouvrage, dont le titre étoit *la morale sensitive ou le matérialisme du Sage*. » (OC I, p. 409)

4. OC I, p. 516.

(l'économie animale) et la liberté (l'ordre moral) : l'approche sensualiste ou psychologique et l'approche physiologique, généralement considérées incompatibles à l'époque de Rousseau. Le premier modèle, qui avait trouvé son expression canonique dans les œuvres de Locke et de Condillac, s'interroge principalement sur l'origine des idées acquises par la perception. Le modèle physiologique, en revanche, met au centre de son enquête les liens qui subsistent effectivement entre les facultés supérieures et l'économie animale. Si cette approche se réfère certainement à Descartes, qui dans *Les Passions de l'âme* avait souligné la relation étroite entre l'âme et le corps ainsi que leur action réciproque, souvent conflictuelle⁵, elle s'était étendue à toute la pensée matérialiste.

Cette double âme de la morale sensitive reflète parfaitement l'attitude de Rousseau face à la relation entre la nécessité et la liberté : si, d'une part, il a tendance à considérer le physique exclusivement en fonction du moral, il est bien conscient, d'autre part, de l'importance que les données sensorielles et physiologiques exercent sur la personnalité de l'individu et sur sa liberté.

L'analyse du programme exposé dans le neuvième livre des *Confessions*, permet déjà de se rendre compte que le projet de la *Morale sensitive* – encore sous-estimée par la critique⁶ – évolue entre les deux pôles conceptuels de la liberté et de la nécessité. Tout d'abord, il est possible de voir un lien étroit entre la nécessité et le domaine physique, d'un côté, la liberté et le domaine moral de l'autre. Au premier de ces deux termes sont en fait rattachées les considérations

5. Voir René DESCARTES, *Les passions de l'âme*, in *Œuvres complètes*, éd. Charles ADAM et Paul TANNERY, Paris, Vrin, 1964-1974, vol. XI, p. 351-356.

6. Le premier chercheur à attirer l'attention sur le projet inachevé de l'Ermitage a été Étienne Gilson, selon lequel « l'une des sources intérieures si multiples où s'alimente le rousseauisme, c'est assurément ce rêve jamais réalisé : *La Morale sensitive ou Le Matérialisme du sage*. » (Étienne GILSON, « La méthode de M. de Wolmar », in ID., *Les idées et les lettres*, Paris, Vrin, 1932, 1955², p. 275-298, ici p. 284) L'appel de Gilson à reconstruire la théorie de la morale à travers une lecture globale de la pensée de Rousseau est resté au moins partiellement sans écho. À la question de la morale sensitive est dédié en fait un assez petit nombre de contributions, constitué principalement d'articles ou de chapitres dans des ouvrages généraux, comme Pierre BURGELIN, *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Presses universitaires de France, 1952, p. 356-367 ; Robert MAUZI, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*, Paris, Colin, p. 296-299. Pour ce qui concerne les contributions plus récentes, voir Timothy O'HAGAN, « La morale sensitive de Jean-Jacques Rousseau », *Revue de théologie et de philosophie*, 125 (1993), p. 343-357 ; Antonino BRUNO, *Jean-Jacques Rousseau. La morale sensitiva o il materialismo del saggio*, Milan, Franco Angeli, 1997 ; Jean-Louis LECERCLE, « Le matérialisme du sage selon Rousseau », in Béatrice FINK et Gerhardt STENGER (éd.), *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Mélanges offerts à Roland Desné*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 175-183 ; Marco DI PALMA, « Rousseau's Enlightenment Ethics: The Synthesis of Materialism and Morals », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 5 (2000), p. 73-227 ; Jean-Luc GUICHET, « Entre les choses et l'âme : matérialisme du sage ou sagesse du matérialisme ? », *La pensée*, 351 (2007), p. 55-66 ; « La vertu du moindre effort : la morale sensitive de J.-J. Rousseau », in Bruno BERNARDI (éd.), *Philosophie de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 69-83. Je me permets de renvoyer, pour une analyse ponctuelle de cette littérature, de Marco MENIN, *Il libro mai scritto. La morale sensitiva di Rousseau*, Bologne, Il Mulino, 2013, p. 7-28.

sur un milieu extérieur caractérisé par des principes physiques précis (climat, couleurs, bruits, etc.) et sur l'« économie animale » qui règle la physiologie humaine; au second terme, sont rapportées les réflexions sur les vices et les vertus ainsi que sur l'ordre moral.

De plus – et cela paraît l'aspect décisif – s'il est vrai *de facto* qu'il y a souvent conflit entre économie animale⁷ et ordre moral, cela n'implique en aucune façon une opposition originelle ou *de jure*: puisque « tout agit sur notre machine, et sur notre âme par conséquent⁸ », rien n'interdit d'utiliser les éléments physiques pour atteindre un objectif moral. À partir de cette conviction, le projet ambitieux de la morale sensitive arrive à maturité, n'étant rien d'autre que la tentative de garantir la liberté morale par le biais de la nécessité physique.

L'entreprise est hardie d'un point de vue spéculatif: elle exige en fait la capacité de trouver un équilibre, juste aussi bien que délicat, entre le matérialisme proprement dit qui implique, aux yeux de Rousseau, une réduction mécaniste inacceptable au côté physique, et un dualisme rigide entre l'âme et le corps qui ne rend pas pleinement compte de la prééminence de la sensibilité dans la formation de l'être humain.

S'il émerge de cette analyse du projet du « matérialisme du sage » une certaine clarté quant à l'intention qui anime le rêve intellectuel de la morale sensitive (fonder un matérialisme non réductionniste), il n'est pas possible d'en dire autant de son éventuelle réalisation: quel type de relation subsiste effectivement entre la nécessité et la liberté, entre le physique et le moral? Qu'est-ce qui rend possible une telle interaction? Comment l'orienter de manière favorable à la vertu? Pour tenter de faire la lumière sur ces interrogations importantes, il est nécessaire de méditer à nouveau *ab imis fundamentis* l'anthropologie de Rousseau et de remonter jusqu'au moment crucial au cours duquel, avec le passage de l'état de nature à la société civile, la liberté se manifeste pour la première fois, devenant ainsi l'unique horizon dans lequel l'individu peut réaliser son humanité dans le sens le plus noble du terme.

L'éclat de la liberté: bonté originelle et dépassement de l'ordre nécessaire

Dans l'état de nature non seulement l'identification entre le niveau psychophysique et la nécessité semble légitime, mais la nécessité même se trouve dotée d'une connotation incontestablement positive. Il ne s'agit pas d'exprimer

7. L'expression « économie animale » avait déjà été utilisée dans une note de la *Lettre à Christophe de Beaumont* (OC IV, p. 939). Cette expression, rendue célèbre dans l'œuvre de 1746 de Quesnay *Essai physique sur l'économie animale*, est d'ascendance médicale. Cf. Charles T. WOLFE et Motoichi TERADA, « The Animal Economy as Object and Program in Montpellier Vitalism », *Science in Context*, 21 (2008), p. 537-579.

8. OC IV, p. 939.

un jugement moral dans le sens littéral du terme, mais de s'en remettre à l'idée pré-morale et présociale de « bonté naturelle » qui caractérise l'innocence originelle.

L'idée que la nécessité physique est bonne en soi, précisément parce qu'elle est naturelle et originelle, avait, du reste, été déjà présentée dans *La Dernière Réponse à Bordes*, par la significative affirmation selon laquelle « tout est source de mal au delà du nécessaire physique⁹ ». Cette constatation, volontairement provocatrice, met en relief l'une des tensions conceptuelles fondamentales permettant de comprendre la dialectique de la nécessité et de la liberté selon Rousseau : tout ce qui est artificiel, tout ce que l'homme ajoute à l'ordre nécessaire de la nature (dans le sens physique) est en soi un mal (entendu, cette fois, dans le sens moral). Toutefois et, pour cette raison précisément, le dépassement du nécessaire physique semble être la condition même de l'accession de l'homme à sa pleine humanité. Ce qui le distingue en fait vraiment des autres animaux n'est pas seulement l'intelligence ou le raisonnement, mais bien la liberté, définie essentiellement comme manifestation d'ordre spirituel. C'est ce dernier aspect qui rend insuffisante – dans une page célèbre du *Discours sur l'origine de l'inégalité* – la métaphore mécaniste de l'homme machine, si chère aux matérialistes : « J'aperçois précisément les mêmes choses dans la machine humaine, avec cette différence que la Nature seule fait tout dans les opérations de la Bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes, en qualité d'agent libre. L'un choisit ou rejette par instinct, et l'autre par un acte de liberté¹⁰. »

Il existe ainsi une dimension morale et spirituelle de la liberté qui assume le caractère spécifique de qualité humaine ; bien qu'elle soit séparée de la nécessité physique et corporelle, elle ne lui est pas nécessairement opposée. Un problème essentiel émerge alors : l'homme auquel Rousseau se réfère en parlant de liberté n'est évidemment pas l'homme de la nature, mais l'homme de l'homme, dans lequel les passions, l'intelligence et la volonté sont totalement développées. Il reste à expliquer comment cet écart entre le domaine physique et le domaine moral est possible ; d'autant plus qu'il ne s'agit en aucun cas – comme Jean-Jacques ne se lasse jamais de répéter – d'un passage graduel, mais d'une fracture nette et irrémédiable, difficile même à imaginer, compte tenu du fait que l'état de nature et la nécessité physique qui le caractérise ne sont pas surmontables, hypothétiquement du moins.

Comment cette dimension morale et spirituelle, complètement assoupie chez l'homme originel, pourra-t-elle se développer ? Comment la liberté pourra-t-elle se manifester dans une situation caractérisée par la seule nécessité ? Pour répondre à ces interrogations pressantes, il faut introduire la notion

9. OC III, p. 95.

10. OC III, p. 141.

de hasard, véritable nœud gordien de la dialectique entre le physique et le moral. Le hasard représente, en fait, le concours fortuit de circonstances susceptibles d'ouvrir une brèche dans la circularité, uniforme et statique, de l'état de nature. Pour utiliser une terminologie moderne, on peut considérer le hasard comme un principe capable de créer des interstices d'indétermination à l'intérieur d'une condition (l'état de nature compris dans son sens absolu) caractérisée, en dernière instance, par un déterminisme rigide.

Quand il souhaite indiquer les éléments relatifs au hasard inhérents au monde naturel, Rousseau se sert principalement des notions traditionnelles de *hasard* ou de *circonstances*, alors que, pour indiquer le principe d'indétermination typique de l'espèce humaine, il utilise le néologisme *perfectibilité*.

La faculté de se perfectionner, « qualité très spécifique¹¹ » qui conduit au développement successif de toutes les autres facultés humaines, permet de soutenir l'existence de la liberté dans la condition originelle, même rigoureusement en puissance. C'est précisément le hasard qui rend possible la manifestation de la liberté humaine; celle-ci est, en première instance, la capacité de dépasser la nécessité, sans pouvoir, toutefois, faire abstraction des éléments fortuits inhérents à la nécessité elle-même. C'est ainsi que se crée une dialectique entre nécessité, liberté et hasard, dans laquelle le troisième élément garantit à la fois la spécificité de la liberté morale de l'être humain, et sa condition de soumission aux lois de la nécessité physique, à l'instar de tous les êtres vivants.

C'est pour cette raison que la perfectibilité, bien que désignant un principe de changement, n'est pas caractérisée par un résultat positif et qu'elle n'est pas déterminée de façon téléologique. Le fait que les éléments fortuits s'insèrent dans l'ordre de la nécessité physique n'implique pas en soi le développement de la liberté; dans la plus grande partie des cas, au contraire, il s'agira de déviations simples et momentanées qui rentreront immédiatement dans l'ordre circulaire de la nécessité.

Si la nécessité est ainsi caractérisée par un mouvement circulaire uniforme, la liberté est privée par définition de quelque orientation que ce soit, comme le démontre la faculté de se perfectionner. Elle peut élever l'être humain bien au delà de sa condition originelle, comme elle peut le faire retomber¹².

Dans le second *Discours*, on peut trouver une tentative d'opposer une éventuelle utilisation positive de la perfectibilité à la constatation des effets pervers auxquels celle-ci a conduit. La récupération de la bonté originelle ne

11. OC III, p. 162.

12. Sur la question de la perfectibilité au dix-huitième siècle, voir Florence LOTTERIE, *Progrès et perfectibilité. Un dilemme des Lumières françaises (1755-1814)*, Oxford, Voltaire Foundation, 2006. Sur la particularité de la position de Rousseau, voir Jean-Louis LABUSSIÈRE, « Jean-Jacques Rousseau et la perfectibilité: de l'individu à l'espèce », in Bertrand BINOCHÉ (éd.), *L'homme perfectible*, Seyssel, Champ Vallon, 2004, p. 91-113.

pourra toutefois, en aucun cas, être entendue comme un simple retour à l'état de nature, puisque celui-ci, précisément, est rendu impossible par la fracture irréversible que représente le déploiement de la liberté aux côtés de la nécessité.

Le véritable élément unificateur d'un concept aussi complexe que l'est celui de liberté semble donc résider dans le fait d'être représenté comme un excédent par rapport au nécessaire physique. Ceci devient évident dans l'argumentation du second *Discours* où l'écart entre l'homme physique et l'homme moral coïncide justement avec la naissance de l'« inégalité morale, ou politique », établie par une convention libre, qui accompagne et supprime l'inégalité « naturelle ou Phisique (...) établie par la Nature¹³ » et, en tant que telle, nécessaire.

Une conception analogue de la liberté, beaucoup plus précisément définie au niveau conceptuel, se retrouvera plusieurs années plus tard dans la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*¹⁴. Dès le début de l'exposition des principes de « déisme sentimental » du bon curé, la réflexion sur la liberté revêt un rôle fondamental et permet d'introduire un nouvel élément important par rapport au *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Si, dans ce cas également, la liberté est analysée, d'abord, en opposition à la nécessité, elle n'est plus considérée négativement, et liée au hasard, mais bien de façon positive. Elle gagne en importance puisqu'elle représente la puissance d'agir contre la soumission passive à la nécessité naturelle : il s'agit désormais d'une faculté active et intelligente qui permet à l'individu de dépasser la sphère du déterminisme physique et du mécanisme corporel, grâce à la capacité de les comprendre et de les évaluer dont elle est dotée. C'est l'essence du troisième article de foi du Vicaire : « Ce n'est pas le mot de liberté qui ne signifie rien, c'est celui de nécessité. Supposer quelque acte, quelque effet qui ne dérive pas d'un principe actif, c'est vraiment supposer des effets sans cause, c'est tomber dans le cercle vicieux¹⁵. »

En affirmant que le terme nécessité ne signifie rien, Rousseau veut donc souligner qu'il n'y a de sens à parler de nécessité que du point de vue de la liberté : dans l'hypothétique état de nature, en fait, la nécessité ne peut en aucun cas être ressentie en tant que telle, exactement comme il n'est possible de parler de nature que depuis l'extérieur, c'est-à-dire à partir d'une situation de culture qui lui soit opposée. C'est, en fait, du point de vue de la liberté qu'il est possible de comprendre pourquoi le concept de nécessité se caractérise toujours par une ambiguïté de fond : il représente, d'une part, l'horizon sur lequel se manifeste la liberté, d'autre part, il est limitation de la liberté puisqu'il lie l'être humain à la dimension corporelle, inévitablement imparfaite

13. OC III, p. 131.

14. Pour une analyse détaillée de cet aspect, je me permets de renvoyer à Marco MENIN, « La dialectique de la liberté et de la nécessité selon Rousseau : de la *Morale sensitive* à la *Profession de foi* », *Revue philosophique de Louvain*, 112 (2014), p. 1-26. Cf. aussi Paul HOFFMANN, « L'âme et la liberté : quelques réflexions sur le dualisme dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard* », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 40 (1992), p. 29-64.

15. OC IV, p. 586.

et périssable. Pour cette raison, ce que Rousseau appelle nécessité relève d'une ambivalence fondamentale : elle est en même temps un concept positif (nécessité comme loi) et un concept négatif (nécessité comme joug).

Cette ambivalence de la nécessité est placée au cœur du dessein pédagogique de l'*Émile*. Si le grand défi du Vicaire savoyard dans la *Profession de foi* – située dans le quatrième livre de l'ouvrage comme accomplissement de l'éducation morale – consiste justement à sortir de l'impasse d'un dualisme ontologique incapable d'expliquer les interactions entre la dimension de la nécessité et celle de la liberté, le rôle de la nécessité caractérise avec netteté le processus éducatif dans son ensemble.

La nécessité comme banc d'essai de la liberté : de l'*Émile* aux *Solitaires*

Selon Rousseau, comme il est bien connu, l'éducation a trois sources : elle vient de la nature, ou des hommes, ou des choses. Le développement interne de nos facultés et de nos organes est l'éducation de la nature. Cette typologie d'éducation est sans aucun doute positive, mais complètement hors du contrôle du précepteur. L'éducation des hommes, à savoir l'usage qu'on nous apprend à faire de ce développement, est au contraire malléable et manipulable, mais elle est évaluée négativement parce qu'elle peut pervertir la nature. Le gouverneur doit donc se servir principalement de l'éducation des choses, laquelle consiste dans « l'acquis de notre propre expérience sur les objets qui nous affectent¹⁶ ». De ce dernier type d'éducation dépend l'accord possible entre l'éducation de la nature et l'éducation des hommes et, par conséquent, le bonheur de l'individu. Le disciple dans lequel les diverses leçons de ces deux typologies d'éducation se contrarient est mal élevé ; celui dans lequel elles tendent aux mêmes fins, est au contraire bien élevé.

Ce qui est important à souligner est comment l'éducation des choses – qui est fondamentale avant l'âge de la raison et avant le développement de la moralité décrit dans le quatrième livre de l'ouvrage – trouve son instrument privilégié dans l'intériorisation de la loi de la nécessité par le disciple. Ce fait est rappelé par une exhortation célèbre contenue dans le début du deuxième livre :

O homme ! resserre ton existence au dedans de toi, et tu ne seras plus misérable. Reste à la place que la nature t'assigne dans la chaîne des êtres, rien ne t'en pourra faire sortir ; ne regimbe point contre la dure loi de la nécessité, et n'épuise pas, à vouloir lui résister, des forces que le ciel ne t'a point données pour étendre ou prolonger ton existence, mais seulement pour la conserver comme il lui plaît et autant qu'il lui plaît. Ta liberté, ton pouvoir, ne s'étendent qu'aussi loin que tes forces naturelles, et pas au delà ; tout le reste n'est qu'esclavage, illusion, prestige¹⁷.

16. OC IV, p. 247.

17. OC IV, p. 308.

Ce passage contient le « paradoxe » de la liberté rousseauiste dans le domaine de l'éducation ; il s'agit d'un paradoxe qui reflète la même volonté de garantir la liberté morale par le biais de la nécessité physique qui avait déjà inspiré le projet de la morale sensitive. La méthode du gouverneur est en fait une méthode de liberté, mais d'une liberté bien réglée. Tandis que le précepteur sait le possible et l'impossible, l'enfant l'ignore et il vit dans une sphère indéterminée de possibilité liée à son savoir et à sa puissance. Pour cette raison le gouverneur organise le milieu, de telle sorte que la liberté d'Émile soit limitée exclusivement par l'impossibilité des choses, non par celle des interdictions : « Votre enfant ne doit (...) rien faire par obéissance, mais seulement par nécessité. Ainsi les mots d'obéir et de commander seront proscrits de son dictionnaire, encore plus ceux de devoir et d'obligation ; mais ceux de force, de nécessité, d'impuissance et de contrainte y doivent tenir une grande place¹⁸. »

La liberté de l'enfant est donc inévitablement une liberté bornée par la nécessité, dont le thème commande tous ces étapes de l'éducation où l'élève affronte les choses : « On l'enchaîne (l'enfant), on le pousse, on le retient, avec le seul lien de la nécessité, sans qu'il en murmure : on le rend souple et docile par la seule force des choses¹⁹. » Dans ce but le jeune homme devra apprendre tout de suite à reconnaître la loi de la nécessité et à accepter dans un même temps la fragilité inhérente à la nature humaine : « Qu'il sache seulement qu'il est foible (...), qu'il sente de bonne heure sur sa tête altiére le dur joug que la nature impose à l'homme, le pesant joug de la nécessité sous lequel il faut que tout être fini ploye²⁰. »

La situation change radicalement avec l'adolescence, véritable « seconde naissance »²¹ de l'être humain. Cette phase de la vie marque l'entrée de l'individu dans une dimension pleinement morale (et donc rationnelle et sociale) de l'existence. À partir de ce moment-là, Émile devra apprendre à atteindre la nécessité qui règle le monde physique aux réalités morales, pour élever le critère pratique de l'utilité nécessaire au critère de la bonté librement choisie : « Jusqu'ici nous n'avons connu de loi que celle de la nécessité : maintenant nous avons égard à ce qui est utile ; nous arriverons bientôt à ce qui est convenable et bon²². »

Dans cette transition, il n'y a aucune opposition entre nécessité et liberté, mais, encore une fois, une synergie fructueuse. La nécessité représente en fait un moment fondamental pour l'expression de la liberté elle-même, qui, dès qu'elle s'est correctement déployée, est en mesure de transcender la nécessité.

18. OC IV, p. 316.

19. OC IV, p. 321.

20. OC IV, p. 320.

21. « Nous naissons, pour ainsi dire, en deux fois : l'une pour exister, et l'autre pour vivre ; l'une pour l'espèce, et l'autre pour le sexe » (OC IV, p. 489).

22. OC IV, p. 429.

Le précepteur révèle cette vérité fondamentale à Émile, désormais adulte, au cours de son touchant discours d'adieu qui conclut le traité sur l'éducation : « Veux-tu donc vivre heureux et sage, n'attache ton cœur qu'à la beauté qui ne périt point : que ta condition borne tes désirs, que tes devoirs aillent avant tes penchants : étends la loi de la nécessité aux choses morales²³. »

Le passage de l'intériorisation de la nécessité physique à l'intériorisation de la nécessité morale – qui est à la fois la condition de possibilité de la liberté et le moyen pour transcender la nécessité elle-même – est cependant la partie la plus compliquée de l'apprentissage éducatif, comme le gouverneur met en garde son disciple : « Tu sais souffrir et mourir : tu sais endurer la loi de la nécessité dans les maux physiques ; mais tu n'as point encore imposé de lois aux appétits de ton cœur ; et c'est de nos affections, bien plus que de nos besoins, que naît le trouble de notre vie²⁴. »

Cet avertissement semble anticiper et, pour ainsi dire, résumer l'histoire de la suite de l'*Émile*, intitulée *Émile et Sophie ou Les solitaires*. Dans le traité sur l'éducation, Émile n'a pu éviter les maux qui viennent de la nature, qui n'ont point de caractère moral. Par revanche, il n'a connu ni ceux qui viennent de la société ni ceux qui viennent de soi. Comme Achille (pour reprendre une image chère à Jean-Jacques²⁵) il a été protégé, mais comme Achille son talon est nu. En d'autres termes, si selon Rousseau il est juste de protéger la bonté par le biais de l'éducation, on ne peut jamais éviter l'épreuve de la vertu. Pour cette raison, Émile n'arrivera à la sagesse invoquée par son précepteur qu'après les dures épreuves des *Solitaires*.

Les Solitaires sont une œuvre énigmatique, qui a longtemps été un casse-tête pour la critique, parce qu'elle semble remettre en question le projet éducatif, réduit, en apparence, à un lamentable échec²⁶. L'ouvrage – publié à titre posthume en 1780 – est composé de deux longues lettres écrites d'Émile, prisonnier volontaire sur une île déserte, à son ancien précepteur. Dans ces

23. OC IV, p. 820.

24. OC IV, p. 816.

25. « Thétis, pour rendre son fils invulnérable, le plongea, dit la fable, dans l'eau du Styx. Cette allégorie est belle et claire. Les mères cruelles dont je parle font autrement ; à force de plonger leurs enfants dans la molesse, elles les préparent à la souffrance, elles ouvrent leurs pores aux maux de toute espèce, dont ils ne manqueront pas d'être la proie étant grands. » (OC IV, p. 259)

26. Parmi les nombreuses contributions sur cet ouvrage, voir Guy TURBET-DELOF, « À propos d'*Émile et Sophie* », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 64 (1964), p. 44-59 ; Charles WIRZ, « Notes sur *Émile et Sophie, ou les Solitaires* », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 36 (1963-1965), p. 291-303 ; Raymond TROUSSON, « Rousseau et le roman de l'épreuve : *Émile et Sophie* », *Hebrew University Studies in Literature and the Arts*, 11 (1983), p. 18-37 ; Frédéric S. EIGELDINGER, « Histoire d'une œuvre inachevée : *Émile et Sophie, ou les Solitaires* », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 40 (1992), p. 153-183 ; Frédéric S. EIGELDINGER, *Présentation*, in Jean-Jacques ROUSSEAU, *Émile et Sophie, ou les Solitaires*, Champion, Paris, 2007, p. 7-50 ; Eric GATEFIN, « De la difficulté de conclure l'*Émile* : entre clôture théorique et ouverture romanesque », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 48 (2008), p. 125-147.

lettres, le protagoniste raconte la dissolution de son mariage et ses vicissitudes du mari trahi. La vertueuse Sophie, bouleversée par la mort de ses parents et de sa fille, tombe en fait victime d'une profonde mélancolie. Pour la distraire de son chagrin, Émile l'emmène à Paris. Ici la couple va se briser rapidement et, au bout de deux ans, Sophie avoue sa faute : elle est enceinte d'un autre homme. Dévoré de tristesse, le jeune homme trouve du réconfort tout d'abord dans des projets de vengeance (arracher son fils à Sophie) et dans le travail manuel (il entreprend le métier de menuisier), pour retrouver finalement la maîtrise de soi. Ce moment coïncide, conformément à l'éducation reçue, avec la redécouverte de la loi fondamentale : la soumission à la nécessité. Dans ce cas aussi, elle coïncide avec la reconquête d'une liberté conçue tout d'abord comme non-résistance à l'inéluctable : « Je n'ai jamais mieux senti la force de l'éducation que dans cette cruelle circonstance. (...) Soumis à la loi de la nécessité je cessai mes murmures, je pliai ma volonté sous l'inévitable joug, je regardai le passé comme étranger à moi²⁷. » Devant l'impossibilité de reprendre une vie commune, Émile resserre le sentiment de l'existence dans l'acceptation libre et sereine de la « dure nécessité »²⁸.

La deuxième lettre des *Solitaires* peut se lire comme une application fidèle de cette dialectique paradoxale entre liberté et nécessité, selon laquelle l'homme vraiment libre est celui qui mieux sait qu'il est esclave de la nécessité²⁹. Cette maxime trouve son application dans les vicissitudes plus proprement romanesques du récit. Émile s'embarque pour Naples, mais son navire est arraisonné par des corsaires et il se retrouve esclave à Alger. Cette aventure fournit le prétexte à de nouvelles réflexions sur la vraie liberté qui n'est pas synonyme, soit dans l'ordre moral, soit dans l'ordre civil, d'indépendance absolue :

Je tirai de ces réflexions la conséquence que mon changement d'état étoit plus apparent que réel ; que, si la liberté consistoit à faire ce qu'on veut, nul homme ne seroit libre ; que tous sont foibles, dépendans des choses, de la dure nécessité ; que celui qui fait le mieux vouloir tout ce qu'elle ordonne est le plus libre, puisqu'il n'est jamais forcé de faire ce qu'il ne veut pas³⁰.

Dans cette perspective, comme déjà montré dans l'*Émile*, la constriction est d'un côté la condition normale de « l'homme civil », qui « vit et meurt dans l'esclavage »³¹. De l'autre côté, et par conséquent, « l'homme vraiment libre ne

27. OC IV, p. 899.

28. OC IV, p. 882 et 917.

29. Voir Jack W. DEEVER, « La Liberté individuelle dans *Émile et Sophie* », in Michel LAUNAY (éd.), *Jean-Jacques Rousseau et son temps*, Nizet, Paris, 1969 p. 151-158 ; Antoine HATZENBERGER, « Rupture et liberté : la question du nœud social dans *Les solitaires* de Rousseau », *Dix-huitième siècle*, 41 (2009), p. 283-301.

30. OC IV, p. 917.

31. OC IV, p. 253.

veut que ce qu'il peut »³². La contre-épreuve de cette vérité est fournie, dans la narration romanesque, par l'exemple de deux chevalier de Malte, compagnons d'esclavage d'Émile, qui – munis d'une morale théorique et fallacieuse – sont incapables de porter le joug de la nécessité et qui croient que la liberté réside dans les apparences sociales. Émile, ou contraire, trouve dans l'esclavage la liberté véritable qu'il n'avait pas trouvée dans la société: « Je suis plus libre qu'auparavant. Émile esclave! reprenois-je, eh dans quel sens? Qu'ai-je perdu de ma liberté primitive? Ne naquis-je pas esclave de la nécessité? Quel nouveau joug peuvent m'imposer les hommes³³? »

Justement grâce à l'acceptation complète de la nécessité – comprise maintenant dans son acception morale – Émile fomente une résistance passive contre son cruel surveillant et convainc les autres prisonniers de cesser le travail. Reconnaisant ses capacités, son maître le nommera surveillant et le souverain d'Alger, sévère mais juste, fera d'Émile son conseiller et son homme de confiance. Le récit s'interrompt là.

Conclusion : la normativité de la nécessité

L'histoire d'*Émile et Sophie* – où Rousseau entend éprouver la validité de son système éducatif en exposant son élève idéal aux cruautés du sort – confirme avec force comme la nécessité n'est pas seulement instaurée comme véritable banc d'essai de la conduite vertueuse, mais elle est aussi un point de référence et un modèle à suivre. Si l'ordre physique (le monde naturel) est, en fait, donné et ressenti inévitablement en tant que tel, l'ordre moral doit être découvert et « conquis », puisqu'il s'agit d'un ordre caché, d'où il découle que la confusion qui caractérise l'existence morale de l'homme civil n'est rien d'autre que la corruption³⁴. C'est en fait seulement en reconnaissant, par le biais de la nécessité, l'ordre moral qu'Émile – et, avec lui, chaque individu – peut triompher de l'infortune, reprendre possession de lui-même et accéder enfin à la véritable dignité humaine.

L'homme vertueux devra donc apprendre à rechercher et à reconnaître l'ordre moral, même s'il est conscient – comme Rousseau l'écrit à l'ami Paul-Claude Moulto, en 1769 – que celui-ci ne se manifestera pleinement que

32. OC IV, p. 309.

33. OC IV, p. 916-917.

34. Cette distance énorme entre nature et société est clairement ressentie par le Vicaire quand il détourne son regard de l'harmonie du monde naturel, indice sûr de l'existence d'un créateur sage, et le reporte sur le chaos de la société dans laquelle il vit: « Où est l'ordre que j'avois observé? Le tableau de la nature ne m'offroit qu'harmonie et proportions, celui du genre humain ne m'offre que confusion, désordre! Le concert règne entre les éléments, et les hommes sont dans le chaos! » (OC IV, p. 583). Sur la conception de l'ordre chez Rousseau voir André ROBINET, « Lexicographie philosophique de 'l'ordre de la nature' dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard* », *Revue Internationale de philosophie*, 32 (1978), p. 238-259.

dans la condition existentielle future et non dans le bref arc temporel que peut parcourir l'individu : « La nature entière m'en est garante. Elle n'est pas contradictoire avec elle-même ; j'y vois régner un ordre physique admirable et qui ne se dément jamais. L'ordre moral y doit correspondre. Il fut pourtant renversé pour moi durant ma vie ; il va donc commencer à ma mort³⁵. » La finalité naturelle et la finalité morale peuvent ainsi trouver un point de contact et aller jusqu'à se croiser, l'ordre sensible-esthétique et l'ordre éthique peuvent coïncider.

Il est fondamental, en outre, de ne pas confondre la coïncidence entre ordre physique et ordre moral – qui restent, pour Rousseau, deux dimensions totalement séparées – avec une identification, ou, pire encore, une réduction de la dimension spirituelle à la dimension corporelle. C'est l'erreur des matérialistes qui, comme Rousseau le note dans une lettre de 1764 au jeune Abbé Carondelet³⁶, vident l'idée même de vertu de toute signification : « Car enfin, selon vous, tout est nécessaire ; où tout est nécessaire, il n'y a point de liberté ; sans liberté, point de moralité dans les actions ; sans la moralité des actions, où est la vertu ? Pour moi, je ne le vois pas³⁷. »

Cette lettre se termine par une mise en garde de son correspondant sur le fait qu'en raison, précisément, du lien entre nécessité et liberté, « ma morale est bien moins sublime que la vôtre³⁸ ». La morale à laquelle il est fait référence est – une fois de plus – une morale sensitive, c'est-à-dire une morale dans laquelle l'ordre physique peut (et doit) devenir un secours valable pour l'identification de l'ordre moral, jusqu'à transformer la nécessité en une sorte de garantie de la liberté et de l'exercice de la vertu. À la lumière de ces indications, le sage invoqué dans le sous-titre de *La Morale sensitive* peut être caractérisé comme celui qui – comme Émile après son douloureux apprentissage – sait aimer dans le même temps l'âme et le corps et qui, par la conscience de sa propre faiblesse, sait « forcer l'économie animale à favoriser l'ordre moral qu'elle trouble si souvent !³⁹ »

En conclusion, l'analyse de la dialectique entre nécessité et liberté, ainsi que son évolution d'un niveau biológico-anthropologique à un niveau plus

35. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, éd. Ralph A. LEIGH, Genève-Oxford, Institut et Musée Voltaire-The Voltaire Foundation, 1965-1998, 52 vols, vol. XII, p. 301-306. Nos références (précédées d'un CC) renvoient à cette édition. Pour une analyse de cette lettre voir Maurizio VIROLI, *La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*, Berlin-New-York, Walter de Gruyter, 1988, p. 22-23.

36. Le dialogue épistolaire entre Rousseau et le jeune abbé Carondelet se compose de dix lettres écrites entre novembre 1763 et octobre 1764. En dépit de leur intérêt théorique incontestable, ces lettres sont rarement citées. Je me permets de renvoyer sur ce point à Marco MENIN, « Le paradoxe de la vertu : Rousseau et Carondelet », in Éric FRANCALANZA (éd.), *Rousseau en toutes lettres*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014, p. 187-206.

37. CC XIX, p. 199.

38. CC XIX, p. 199.

39. OC I, p. 409.

strictement philosophique, a mis en évidence à quel point Rousseau a mûri la conviction toujours plus définie, plus précise, d'une influence possible du physique sur le moral, tout en sauvegardant la liberté absolue de la dimension morale, ainsi que son caractère spécifique de qualité humaine. Dans le même temps, il réussit à définir de manière axiologique la dimension de la nécessité, expression par excellence de l'innocence naturelle et élément prééminent sur le plan anthropologique; il la connote par un élément normatif fort qui fait de son ordre manifeste et de son inéluctabilité un guide et une orientation pour le développement moral de l'individu, qui ne peut jamais être réalisé « sans l'aiguillon de la nécessité⁴⁰ ».

*Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione
Università degli Studi di Torino*

SOMMAIRE

Bien que la figure de Jean-Jacques Rousseau ne soit habituellement pas prise en compte dans la reconstruction historiographique de la notion de nécessité à l'âge classique, une lecture plus attentive de son œuvre révèle une attention particulière à la question de la nécessité, qui devient un élément-clé pour comprendre la conception originelle de la liberté chez Rousseau. Cet article vise à montrer comment le rêve intellectuel consistant à garantir la liberté morale par le biais de la nécessité physique a profondément influencé l'évolution de la dialectique rousseauiste entre nécessité et liberté, à partir de l'« écrit fantôme » *La Morale sensitive ou le Matérialisme du sage*, jusqu'à *Émile et Sophie ou Les solitaires*, application romanesque privilégiée de la réflexion philosophique sur la nécessité.

SUMMARY

Although the figure of Jean-Jacques Rousseau is not usually taken into account in the historiographical reconstruction of the concept of necessity in the early modern period, a closer reading of his work reveals a particular attention to the question of necessity, which becomes a key element in understanding Rousseau's original conception of freedom. This article aims to show how the intellectual dream consisting in guaranteeing moral freedom through physical necessity profoundly influenced the evolution of Rousseau's dialectics between necessity and freedom, from the «ghost writing» *La Morale sensitive ou le Matérialisme du sage*, until *Émile et Sophie ou Les solitaires*, true Romanesque application of the philosophical reflection on necessity.

40. OC III, p. 144.

LE NÉCESSITARISME HOLBACHIQUE FACE AUX CRITIQUES DE L'ANTI-PHILOSOPHIE

SÉBASTIEN CHARLES

Dans son ouvrage déjà daté qui s'intéressait aux défenseurs français du christianisme, de Pascal à Chateaubriand¹, Albert Monod présentait de manière synthétique les variations connues par les publications des apologistes français de l'âge classique en s'appuyant sur une analyse quantitative indiquant le nombre d'ouvrages de ce genre édités au fil des ans. S'il se publie annuellement, avant 1705, moins de vingt ouvrages apologétiques, ce nombre va croissant au cours du XVIII^e siècle, avec l'apparition de nouveaux adversaires, tel que le Voltaire des *Lettres philosophiques*. Mais il faut attendre la seconde moitié du siècle pour voir apparaître une multitude de pamphlets polémiques contre les *philosophes*, au moment où le mouvement philosophique gagne en puissance et en crédibilité, et en particulier la période 1755-1775, extrêmement riche puisqu'il se publie alors autour de 80 ouvrages du genre par année – ce qui s'explique aisément quand on sait que ces vingt ans ont vu paraître l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, *De l'Esprit* et *De l'homme* d'Helvétius, l'*Émile* de Rousseau, le *Dictionnaire philosophique* et les *Questions sur les miracles* de Voltaire, le *Système de la nature* et le *Christianisme dévoilé* de d'Holbach et l'*Histoire philosophique des deux Indes* de Raynal, ouvrages qui remettent en cause le fonctionnement traditionnel, tant politique que religieux, de la société d'Ancien Régime. Parmi ceux-ci, le *Système de la nature* représente de loin l'ouvrage le plus discuté, et Nicolas Brucker a raison de parler à son propos de « bombe philosophique² », sans doute parce que ce texte est le seul à se présenter ouvertement sous la forme d'un bréviaire du matérialisme athée et qu'il

1. Albert MONOD, *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du Christianisme de 1670 à 1802* [1916], New York, Burt Franklin, 1971, p. 5. Pour une présentation plus affinée de ces résultats, voir la liste des réfutations et critiques fourbies contre le *Système de la Nature* de d'Holbach dans A. BECQ (dir.), *Aspects du discours matérialiste en France autour de 1770*, « Textes et documents », Caen, Université de Caen, 1981, p. 147-256.

2. Voir la notice « Réfutations du *Système de la nature* » qu'il lui a consacrée dans Didier MASSEAU (dir.), *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes*, Paris, Honoré Champion, 2016, p. 1459-1466. Sylviane Albertan-Coppola mentionne pour sa part « un événement sans précédent dans la société française d'Ancien Régime » [« D'Holbach et la littérature apologétique », *La lettre clandestine*, 22 (2014), p. 85-97].

condense de manière satisfaisante et en un tout cohérent les thèses irrégieuses des XVII^e et XVIII^e siècles, devenant du coup le symbole le plus pur de cette cabale philosophique qui vise à la fois le trône et l'autel.

Si l'on prend au sérieux les très nombreuses réfutations qu'il a fait naître³, force est de constater que, contrairement aux apparences, l'élément principal qui retient l'attention de ses adversaires n'est ni le matérialisme que cet ouvrage défend à longueur de pages, ni l'athéisme qu'il promeut, mais une forme de nécessitarisme que d'Holbach qualifie lui-même de fatalisme. Cet angle d'attaque ne peut qu'étonner de prime abord, car autant l'athéisme constitue une ligne de partage claire entre d'Holbach et ses adversaires – c'est moins évident pour le matérialisme, en ce sens que l'on peut être sans contradiction matérialiste et chrétien – autant le nécessitarisme est un schème de pensée acceptable des deux bords *a priori*, en particulier à l'intérieur d'une métaphysique de la toute-puissance divine, comme celle du rationalisme classique, où la liberté humaine est sinon niée, du moins problématique. Afin de comprendre les raisons d'une opposition qui pourrait être moins tranchée que ne l'ont pensée ses acteurs, je m'attacherai d'abord à rappeler dans ses grandes lignes le fatalisme holbachique avant d'en venir aux critiques qui ont été formulées contre lui par certains «antiphilosophes» afin d'en sonder la teneur et de m'interroger sur leur finalité.

1. Le fatalisme de d'Holbach entre matérialisme et nécessitarisme

À dire vrai, la question du nécessitarisme n'occupe que peu de place dans le *Système de la nature*, à peine cinq chapitres du livre I, et découle logiquement du dispositif mis en place par d'Holbach pour défendre le matérialisme athée qui l'intéresse. Après avoir donné sa définition de la nature présentée comme un grand tout, puis avoir fait du mouvement la cause de la production et de la modification des êtres naturels, et de la matière leur propriété fondamentale, d'Holbach en vient à aborder la question de la nécessité et montre que tous les mouvements qui se produisent dans la nature suivent des lois constantes et nécessaires. Que ces lois nous soient connues ou non importe guère, l'essentiel étant, afin de rejeter toute explication de type surnaturel, de présupposer que tous les effets dans la nature ont des causes naturelles, et que la méconnaissance de certaines chaînes causales n'est en rien le signe de l'existence d'une causalité d'un autre ordre.

3. Sylviane Albertan-Coppola évoque une vingtaine de critiques de 1770 à 1780, ce qui ne se compare en rien aux deux ou trois réfutations connues par les autres productions antichrétiennes, là où Nicolas Brucker dénombre, lui, 77 ouvrages inspirés directement et 38 indirectement par le *Système de la nature*, sans compter bien sûr les répliques officielles, les actes juridiques, les mandements ecclésiastiques ou les nombreuses recensions de la presse de l'époque.

Ce nécessitarisme total repose à la fois sur un essentialisme – « exister, c'est éprouver les mouvements propres à une essence déterminée⁴ », nous dit d'Holbach, – et sur un vitalisme, chaque être visant avant toute chose à conserver sa propre existence selon les déterminations de son essence, et ne pouvant déroger aux différentes chaînes causales qui s'exercent sur lui, ce qui n'est pas sans rappeler le *conatus* spinoziste intégré dans un système ontologique substantialiste qui le détermine de part en part. Et d'Holbach de poursuivre : « La nature est un tout agissant ou vivant dont toutes les parties concourent nécessairement et à leur insu à maintenir l'action, l'existence et la vie⁵. » En effet, même si les productions de la nature ne répondent pas à un dessein intelligent, il n'en reste pas moins qu'elles ne se font pas au hasard, puisqu'elles renvoient à une finalité qui n'est autre que l'autoconservation du tout, l'essence du tout comme de ses parties étant de viser sa propre persévérance dans l'être⁶. Ainsi, dans la nature, il n'y a pas d'ordre (ce qui supposerait un dessein) ou de désordre (ce qui supposerait l'intervention du hasard⁷), ordre et désordre n'étant que des concepts humains plaqués sur le cours de la nature pour lui donner un sens⁸, la nature n'étant en réalité qu'une chaîne causale nécessaire qui explique la préservation du tout et de ses parties. Et d'Holbach de conclure :

La nature dans tous ses phénomènes agit nécessairement d'après l'essence qui lui est propre; tous les êtres qu'elle renferme agissent nécessairement d'après leurs essences particulières; c'est par le mouvement que le tout a des rapports avec ses parties, et celles-ci avec le tout; c'est ainsi que tout est lié dans l'univers; il n'est lui-même qu'une chaîne immense de causes et d'effets qui sans cesse découlent les uns des autres⁹.

4. *Système de la nature*, I, 4, in *Œuvres philosophiques complètes*, II, Paris, Alive, 1999, p. 194.

5. *Ibid.*, I, 4, p. 198.

6. *Ibid.*, I, 4, p. 197 : « Tous les corps agissent suivant des lois inhérentes à leur propre essence sans pouvoir s'écarter un seul instant de celles suivant lesquelles la nature agit elle-même : force centrale à laquelle toutes les forces, toutes les essences, toutes les énergies sont soumises, elle règle les mouvements de tous les êtres; par la nécessité de sa propre essence, elle les fait concourir de différentes manières à son plan général; et ce plan ne peut être que la vie, l'action et le maintien du tout par les changements continuels de ses parties. »

7. Intervention du hasard qui semble tout aussi impossible dans le système matérialiste de La Mettrie. C'est du moins ce qu'il indique dans *L'homme machine*, in *Œuvres philosophiques*, I, Paris, Fayard, 1987, p. 95-96 : « Ainsi détruire le hasard, ce n'est pas prouver l'existence d'un être suprême, puisqu'il peut y avoir autre chose qui ne serait ni hasard, ni Dieu : je veux dire la nature, dont l'étude par conséquent ne peut faire que des incrédules, comme le prouve la façon de penser de tous ses plus heureux scrutateurs. » Sur ce sujet, voir André COMTE-SPONVILLE, « Ni hasard, ni Dieu. La nature selon La Mettrie », in *Du tragique au matérialisme (et retour)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015, p. 235-254.

8. *Système de la nature*, I, 5, p. 204 : « Ainsi nous nous servons du mot *hasard* pour couvrir notre ignorance de la cause naturelle qui produit les effets que nous voyons par des moyens dont nous n'avons point d'idées, ou qui agit d'une manière dans laquelle nous ne voyons point d'ordre ou de système suivi d'actions semblables aux nôtres. Dès que nous voyons ou croyons voir de l'ordre, nous attribuons cet ordre à une *intelligence*, qualité pareillement empruntée de nous-mêmes et de notre façon propre d'agir et d'être affecté. »

9. *Système de la nature*, I, 4, p. 195.

Dans une telle perspective, anticipant le démon de Laplace, d'Holbach reconnaît à titre d'hypothèse fictive qu'une intelligence supérieure pourrait prédire l'avenir puisque l'ordre du temps ne laisse place à aucune forme de contingence¹⁰. Mais cette fiction est celle du déiste, à laquelle il faut opposer l'hypothèse matérialiste qui reconnaît à la nature une puissance d'auto-organisation, même si cette hypothèse n'est pas sans ambiguïté. En effet, il arrive parfois au baron d'Holbach d'admettre que nous pourrions attribuer d'une certaine manière une forme d'intelligence à la nature, mais il faudrait alors dire de cette intelligence qu'elle « ne serait en elle (la nature) que la faculté de se conserver par des moyens nécessaires dans son existence agissante¹¹ ». Une telle hypothèse ouvre du coup la porte à une forme de finalisme panthéiste. Un passage du *Système de la nature* témoigne bien de l'ambiguïté d'une hypothèse de ce genre, qui redonne une certaine légitimité à une forme de dessein naturel, de *design argument* naturalisé, dans lequel l'on ne s'étonne guère de voir d'Holbach utiliser l'expression de *plan de la nature* et de mentionner la *volonté* de cette dernière :

Tout est toujours dans l'ordre relativement à la nature, où les êtres ne font que suivre les lois qui leur sont imposées. Il est entré *dans son plan* que certaines terres produiraient des fruits délicieux, tandis que d'autres ne fourniraient que des épines, des végétaux dangereux. *Elle a voulu* que quelques sociétés produisent des sages, des héros, des grands hommes; *elle a réglé* que d'autres ne feraient naître que des hommes abjects, sans énergie et sans vertus¹².

Au sein de cet univers où tout est lié par des lois immuables et nécessaires, on se doute que l'homme, à titre d'être naturel soumis à la même chaîne causale que toutes les autres parties du tout, ne peut échapper au règne de la nécessité. De même que la nature est animée d'un *conatus* qui l'anime en vue de sa propre conservation, de même l'être humain est doué d'un *conatus* qui vise sa propre préservation et le conduit à rechercher ce qui lui est utile et à fuir ce qui lui est néfaste. Voilà pourquoi l'homme n'est ni bon ni méchant, il n'est qu'une machine désirante, dont les désirs et les passions ont pour objet son bonheur, finalité de ses actions. Il n'y a donc pas de liberté au sens d'un libre

10. Voir, par exemple, *Système de la nature*, I, 4, p. 196 : « Dans les convulsions terribles qui agitent quelquefois les sociétés politiques et qui produisent souvent le reversement d'un empire, il n'y a pas une seule action, une seule parole, une seule pensée, une seule volonté, une seule passion dans les agents qui concourent à la révolution comme destructeurs ou comme victimes, qui ne soit nécessaire, qui n'agisse comme elle doit agir, qui n'opère infailliblement les effets qu'elle doit opérer, suivant la place qu'occupent ces agents dans le tourbillon moral. »

11. *Système de la nature*, I, 5, p. 206-207.

12. *Système de la nature*, I, XII, p. 313-314 (c'est moi qui souligne). À dire vrai, il semble difficile à un matérialiste d'éviter les analogies finalistes. Ainsi, La Mettrie écrit-il au § 48 de son *Système d'Épicure*, reprenant par là une métaphore déiste bien connue, que « nous sommes dans ses mains comme une pendule dans celles d'un horloger; elle nous a pétris comme elle a voulu, ou plutôt comme elle a pu. » (*Œuvres philosophiques*, I, p. 370)

arbitre ou d'une liberté d'indifférence pour d'Holbach, les actions humaines étant sans cesse déterminées et inscrites à l'intérieur de la chaîne causale qui s'exerce sur tous les êtres naturels. En ce sens, la liberté dont se targuent les hommes quand ils pensent agir sans être déterminés à le faire n'est autre que le signe de notre paresse à comprendre comment nous agissons, ou plutôt comment la nature agit en nous :

C'est donc faute de remonter aux causes qui nous remuent, c'est faute de pouvoir analyser et décomposer les mouvements compliqués qui se passent en nous-mêmes, que nous nous croyons libres (...). Pour peu que chaque homme veuille examiner ses propres actions, en chercher les motifs, en découvrir l'enchaînement, il demeurera convaincu que ce sentiment qu'il a de sa propre liberté est une chimère que l'expérience doit bientôt détruire¹³.

Pour être libres, il faudrait ne dépendre que de nous-mêmes quand tout en nous dépend d'une cause externe (notre naissance, notre organisation, nos idées, nos habitudes, notre éducation, etc.), il faudrait échapper à la causalité universelle, ce qui revient à être « dénaturés » comme le dit textuellement d'Holbach. Or, l'expérience et la raison nous montrent que les êtres humains suivent eux aussi les lois de la nature ou de leur nature, et qu'ils ne se déterminent qu'en fonction de leurs propres intérêts ou de la conception qu'ils se font du bonheur, car il est naturel pour eux de tendre à se conserver et à rendre leur existence la plus heureuse possible. Évidemment, l'organisation de chacun, les habitudes contractées, l'éducation reçue font que l'idée du bonheur diffère d'un individu à l'autre, mais il n'en reste pas moins que le mobile général des actions humaines est identique, qui est de viser à sa conservation et à son bonheur¹⁴. Bref, si l'attraction est un principe général d'explication dans le monde physique, le bonheur l'est tout autant dans le monde moral, et de même que la pierre qui tombe ne peut échapper à l'attraction terrestre, de même l'homme qui agit n'échappe pas à sa nature, et l'histoire humaine n'échappe pas plus au plan nécessaire et inflexible de la nature.

Ce fatalisme universel, qui s'exerce autant au plan physique que moral, ne serait-il pas dangereux pour la société si les principes qu'il promeut étaient adoptés ? Ne conduirait-il pas à la déresponsabilisation des individus, au

13. *Ceuvres philosophiques*, I, 11, p. 292.

14. *Ceuvres philosophiques*, I, 11, p. 292-293 : « Dans les individus de notre espèce, (les lois générales et nécessaires qui règlent le cœur humain) sont les mêmes et ne varient jamais qu'en raison de l'organisation qui leur est particulière et des modifications qu'elle éprouve, qui ne sont et ne peuvent être rigoureusement les mêmes. Il nous suffit de savoir que par son essence tout homme tend à se conserver et à rendre son existence heureuse ; cela posé quelles que soient ses actions, nous ne nous tromperons jamais sur leurs motifs, lorsque nous remonterons à ce premier principe, à ce mobile général et nécessaire de toutes nos volontés (...). C'est pour avoir méconnu cette vérité que la plupart des moralistes ont fait plutôt le roman que l'histoire du cœur humain ; ils ont attribué ses actions à des causes fictives, et n'ont point connu les motifs nécessaires de sa conduite. »

renversement des autorités en place, au nom d'un individualisme forcené? La réponse de d'Holbach consiste à dire que non seulement le fatalisme n'est en rien préjudiciable à la société, mais qu'il lui est en outre nécessaire en ce qu'il dégage les vrais mobiles des actions humaines et permet ainsi de refonder la politique et la morale sur des bases saines, tout en permettant à la physique et à la psychologie de fournir une analyse plus précise du mécanisme des passions humaines. La réflexion de d'Holbach autour du nécessitarisme que propose le *Système de la nature* se conclut donc par une réhabilitation du fatalisme au nom de son utilité, ce qui suppose que considérer les hommes comme des machines n'est en rien préjudiciable à la société. En effet, si leurs actions sont nécessaires, ils n'en sont pas moins imputables et peuvent être punis si elles remettent en question le bien-être général de la société, qui a le droit de se défendre et de viser sa propre autoconservation. Le fatalisme n'est donc en rien le pousse-au-crime auquel on le réduit un peu trop facilement, il ne détruit pas les notions du juste et de l'injuste, mais les réintroduit à l'intérieur d'un dispositif avant tout social, où le critère qui permet d'évaluer la valeur d'une action est son utilité réelle pour la société dans laquelle elle est produite¹⁵. D'Holbach va même jusqu'à soutenir que nos idées du juste et de l'injuste sont fondées dans notre nature, tout comme celles du plaisir et de la douleur. Mais si plaisir et peine sont éprouvés immédiatement, il faut aux idées du juste et de l'injuste le travail de la raison et de l'expérience pour être perçues dans leur vérité, travail que peu de gens parviennent à accomplir. En ce sens, préférer le vice à la vertu serait comme préférer la douleur au plaisir, ce qui reviendrait à agir contre notre nature qui nous pousse à nous conserver. Bref, si les êtres humains sont criminels, leurs crimes doivent être imputés avant toute chose à l'éducation qu'ils ont reçue et aux habitudes qu'ils ont contractées dans un milieu malsain plutôt qu'à leur organisation naturelle. Si l'on en croit d'Holbach, le fatalisme n'est donc pas le produit d'une raison paresseuse encourageant la résignation, mais un appel à une réforme sociale et politique visant à donner à chacun la possibilité d'agir le plus vertueusement possible afin de contribuer par là au bien-être général.

15. *Œuvres philosophiques*, I, 5, p. 203: «L'homme constitué ou modifié de la manière qui fait ce que nous appelons *un homme vertueux* agit nécessairement d'une façon dont résulte le bien-être de ses associés; celui que nous appelons *méchant* agit nécessairement d'une manière dont résulte leur malheur. Leurs natures et leurs modifications étant différentes, ils doivent agir différemment; le système de leurs actions, ou leur *ordre relatif*, est dès lors essentiellement différent. Ainsi l'ordre et le désordre dans les êtres particuliers ne sont que des manières d'envisager les effets naturels et nécessaires qu'ils produisent relativement à nous-mêmes. Nous craignons le méchant et nous disons qu'il porte le désordre dans la société parce qu'il trouble sa tendance et met obstacle à son bonheur. Nous évitons une pierre qui tombe parce qu'elle dérangerait en nous l'ordre des mouvements nécessaires à notre conservation.»

2. Antifinalisme et antiphilosophie : une critique impossible ?

Comme on pouvait s'en douter, les auteurs chrétiens qui se sont donné la peine de réfuter les thèses du *Système de la nature* n'y ont guère vu un ouvrage censé contribuer au bien-être général, mais plutôt une œuvre conduisant à sa ruine par la critique systématique de la société d'Ancien Régime qu'il fournissait, et notamment de ce qui en constituait le fondement, à savoir l'autorité royale et religieuse¹⁶. Parmi les très nombreux pamphlets anti-holbachiques parus au début des années 1770, et dont le plus fameux est sans doute l'*Examen du matérialisme* de Bergier, qui se distingue nettement d'une production en général relativement faible, entremêlant apologétique convenue, répétitions aussi nombreuses qu'inutiles et propos vaguement moralisateurs, je m'attacherai seulement à évoquer ceux d'entre eux qui ont pris au sérieux ses thèses et qui ont tâché d'en montrer les contradictions, notamment pour ce qui touche à la question du fatalisme. En utilisant un tel critère, quatre auteurs permettent de résumer l'essentiel de la controverse : Jacques Fangouse de Sartret, Nicolas-Sylvestre Bergier bien sûr, mais aussi Guillaume Dubois de Rochefort et Marc-Antoine Reynaud.

Jacques Fangouse de Sartret (1732-1792), dit l'abbé Fangouse, professeur à l'Université de Paris, est l'un des rares à prendre véritablement au sérieux d'Holbach, à qui il consacre une *Lettre à l'auteur du Système de la nature, mort ou vivant* insérée à la fin de sa *Religion prouvée aux incrédules* qui paraît en 1780. Cet ouvrage est en soi fort intéressant puisque Fangouse, empruntant la voie de ce scepticisme mitigé qui caractérise en propre la philosophie des Lumières¹⁷, reconnaît d'emblée que la seule vérité que l'on puisse reconnaître en métaphysique renvoie à l'existence d'un premier Être, sans pour autant pouvoir en donner la nature ou les attributs essentiels. Mais cette vérité déduite par la raison ne nous dit rien de plus, et c'est pourquoi la révélation est nécessaire car, d'elle-même, la raison ne peut rien fonder, et l'athée est sur ce point aussi démunie que le déiste. Si Fangouse s'autorise malgré tout à conclure qu'il

16. Comme l'écrit à juste titre Nicolas Brucker, le *Système de la nature* est « moins un système exposé dans tout son détail que le fondement d'une démarche, et un programme d'action tendant à l'éradication de la pensée spiritualiste. Au système théocentrique régi par la providence, d'Holbach substitue l'expression d'un matérialisme rigoureux, sans nulle concession aux traditions et aux habitudes. Il propose un univers sans Dieu, sans mystère, sans merveilleux, et engage à repenser le monde selon d'autres normes. » (« Réfutations du *Système de la nature* », p. 1460)

17. Sur ce point, voir ma contribution « What is Enlightenment Scepticism? A Critical Rereading of Richard Popkin » parue dans Sébastien CHARLES et Plinio Junqueira SMITH (eds), *Scepticism in the Eighteenth Century. Enlightenment, Lumières, Aufklärung*, Dordrecht, Springer, 2013, p. 1-15, et, plus en lien avec l'antiphilosophie, mon article « De l'anti-pyrrhonisme au pyrrhonisme raisonnable : réflexions sur le scepticisme des Lumières », paru dans Élodie ARGAUD, Sébastien CHARLES, Nawalle EL YADARI et Gianni PAGANINI (dir.), *Pour et contre le scepticisme. Théories et pratiques de l'antiquité aux Lumières*, Paris, Honoré Champion, 2015, p. 289-299.

est « moralement certain qu'il existe une révélation¹⁸ », rien n'en garantit pour autant la véracité. C'est finalement le recours à l'histoire qui lui permet d'établir la vérité de la révélation chrétienne, par le biais de la décadence du peuple juif et de ses tribulations millénaires, argument qui peut paraître déroutant en plein siècle des Lumières, mais qui n'en était pas moins encore relativement courant à l'époque. Une fois la vérité de la religion chrétienne démontrée par les souffrances du peuple juif et l'accomplissement des prophéties, reste à combattre les incrédules, et le premier d'entre eux, qui n'est autre que l'auteur anonyme du *Système de la nature*. Faisant montre d'une lecture attentive de l'ouvrage, Fangouse y discerne les influences des matérialistes de l'Antiquité et de Spinoza et s'en prend très précisément au fatalisme qu'il promeut, en particulier au nom des conséquences funestes de ce dernier aux niveaux moral et politique.

La principale critique que Fangouse lui adresse consiste à en montrer le caractère contradictoire au niveau de la finalité que d'Holbach lui assigne, à savoir déniaiser son lecteur. Car si tout porte le sceau de la nécessité, comme il l'affirme, si l'être humain agit selon des lois entièrement déterminées, si la liberté individuelle est un mythe, alors le *Système de la nature* ne pourra atteindre son objectif puisque les principes qu'il défend ne seront pas compris par ceux qui sont naturellement enclins à ne pas les saisir, ce qui a pour conséquence qu'ils ne seront pas délivrés de la prétendue illusion dans laquelle ils baignent. Comme le dit en un mot Fangouse, « si vous aviez le malheur de leur faire entendre raison, vous cesseriez de l'avoir vous-même, et l'expérience nous démontrerait qu'on peut se soustraire aux lois de la nécessité¹⁹ ».

De plus, en se présentant sous la forme d'un homme débarrassé de toute illusion quant au fonctionnement véritable de la nature, on peut se demander si d'Holbach n'est pas l'exemple même du philosophe qui se serait soustrait aux lois de la nécessité, et qui serait libre par conséquent, ce qui ne cadre pas vraiment avec son nécessitarisme. Enfin, si les erreurs et les illusions des hommes tiennent à leur nature, on ne peut donc pas les leur imputer. Plutôt que de voir dans la religion une forme d'imposture, d'Holbach aurait dû en saisir le caractère nécessaire, et concevoir qu'il était logique que de l'organisation physique de Moïse ou de Jésus et de l'état de la société dans laquelle ils vivaient s'ensuivraient nécessairement telle ou telle conduite, et qu'ils ne sont pas plus responsables de ce qu'ils ont fait qu'Homère ou Virgile l'ont été de ce qu'ils ont écrit. Bref, le système de la nature n'est systématique que de nom, et le fatalisme qu'il promeut peut facilement être retourné contre lui-même.

Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790), sans nul doute l'un des plus importants théologiens du siècle des Lumières, n'en pense pas moins, et le déclare

18. Jacques FANGOUSE DE SARTRET, *La religion prouvée aux incrédules, avec une Lettre à l'auteur du Système de la nature*, Paris, Debure l'aîné, 1780, p. 49.

19. Jacques FANGOUSE DE SARTRET, *La religion prouvée aux incrédules*, p. 100.

tout haut dans son fameux *Examen du matérialisme, ou Réfutation du Système de la nature*, paru en 1771, qui propose une critique de l'ouvrage beaucoup plus systématique. D'abord, il reproche à d'Holbach de ne pas préciser suffisamment la définition des termes qu'il emploie, et en particulier ceux qui sont nécessaires à sa démonstration, comme celui de nécessité pour lequel il ne fait pas de distinction entre nécessité absolue et nécessité de conséquence, et celui de hasard, qu'il présente comme un simple défaut de connaissance alors que le hasard proprement dit signifie plutôt un effet où l'intelligence n'a aucune part. Cette exigence de clarification est loin d'être anecdotique, comme le montre l'analyse de la notion de hasard. En effet, selon Bergier, c'est « un sophisme ridicule de soutenir que les phénomènes de la nature n'arrivent point par hasard parce qu'ils se font nécessairement, qu'ils ne viennent point d'une cause aveugle, parce qu'ils ont une cause nécessaire. Une cause, soit libre, soit nécessaire, agit au hasard dès qu'elle agit sans connaissance²⁰ », et d'Holbach aurait dû en venir à cette conclusion également, Bergier remarquant aussi les ambiguïtés du nécessitarisme défendu par le *Système de la nature* signalées précédemment.

La suite de la réfutation porte non plus sur la définition des termes essentiels à la démonstration matérialiste, mais sur leur mauvais usage, qui ne peut que conduire à de nouvelles contradictions. Ainsi Bergier souligne-t-il en passant l'aspect contradictoire de la thèse qui stipule à la fois qu'il n'y a ni bien ni mal dans la nature, mais tout en indiquant par la suite que la distinction entre vice et vertu est elle-même fondée sur la nature des choses, ou bien le caractère hautement improbable de la production d'êtres intelligents par une substance qui ne le serait pas. Mais l'essentiel de sa critique vise la morale qui découle du fatalisme, qui semble absoudre d'emblée les vices et les crimes, ou du moins rendre caduque la notion de mérite, et contre les conséquences sociales et politiques d'une telle philosophie qui n'est rien moins qu'utile, bien qu'elle prétende l'inverse. À ce propos, une nouvelle contradiction est soulignée, qui consiste à soutenir en même temps que les actions produites par les hommes sont nécessitées et que ceux-ci en sont néanmoins responsables, ce qui paraît proprement absurde. Si le criminel ne peut pas plus retenir son bras que la pluie de tomber, en quoi serait-il plus responsable de son geste que le nuage l'est de l'averse dont il est la cause ?

Aux yeux de d'Holbach, l'important est de montrer que nécessaire ou non, le vice est condamnable et que, dans une société de matérialistes, le crime n'en serait pas moins puni pénalement. Certes, on peut se prémunir contre le crime par la loi, tout comme on tâche de se protéger des excès de la nature par l'artifice, mais cette analogie a quelque chose de sophistique, car si on la

20. Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Examen du matérialisme ou Réfutation du Système de la nature*, I, Paris, Humblot, 1771, p. 84.

conduisait à son terme il faudrait dire que l'on doit punir la rivière en crue si par malheur elle submerge les digues construites pour la maîtriser tout comme on châtie l'homme qui a enfreint les lois censées régler son comportement tout en sachant qu'il ne pouvait faire autrement. Bref, le *Système de la nature* est bien en peine de nous indiquer comment des actions nécessaires peuvent être jugées dignes de peine ou de récompense. Dans le même ordre d'idées, on voit mal comment il pourrait fournir des arguments en faveur des réformes qu'il appelle de ses vœux. Car si la société qu'il critique produit des injustices, celles-ci « sont aussi inévitables que le dérangement des saisons et les maladies causées par l'intempérie de l'air (...) ». Dès que tout est nécessaire, tout est immuable : il est aussi ridicule d'invectiver contre les excès des passions que contre les ravages d'une grêle ou d'un incendie²¹ ».

Enfin, qui ne voit que faire de l'utilité le critère d'évaluation des actions morales conduit à de nouvelles difficultés, car l'on peut effectivement être utile à ses concitoyens en effectuant une action moralement répréhensible, par exemple en assassinant celui que l'on juge être un tyran, mais doit-on pourtant y voir là une action vertueuse ? Bref, nature, expérience et raison prêchent contre le fatalisme et contre ses conséquences dangereuses pour le corps social :

Interrogez donc la nature, elle vous répondra que vous n'êtes ni un automate mù par des ressorts, ni une brute asservie à l'instinct, ni un instrument passif entre les mains de la nécessité. Consultez l'expérience, elle vous dira que le scélérat le plus déterminé n'a jamais osé rejeter ses crimes sur l'influence d'un destin aveugle, ni sur la force d'une passion à laquelle il n'ait pas pu résister, que cette excuse ne serait admise chez aucun peuple du monde. Écoutez la raison, elle vous apprendra que des actions nécessaires ne peuvent être dignes de louange ni de blâme, de punition ni de récompense, que sans liberté, il ne peut y avoir ni vice, ni vertu, ni lois justes, ni morale raisonnable, ni relation, ni confiance, ni société parmi les hommes²².

Le même constat se retrouve chez Guillaume Dubois de Rochefort (1731-1788) dans ses *Pensées diverses contre le système des matérialistes, à l'occasion d'un écrit intitulé : Système de la nature*, paru la même année 1771. À son tour, il reproche à l'ouvrage du baron d'Holbach les nombreuses contradictions qu'on y retrouve, en particulier sur la question de la nécessité. La première, d'ordre métaphysique, concerne la force à l'œuvre dans la chaîne causale nécessaire décrite par le *Système de la nature* afin d'invalider la thèse de la liberté humaine. Pour Rochefort, ou bien cette force qui permet au système des causes et des effets de se produire lui est externe, ce qui supposerait de remonter à un premier moteur, ou bien elle lui est interne, ce que d'Holbach devrait soutenir au nom de ses principes. Mais si elle lui est interne, en ce cas elle vaut tout autant pour les parties que pour le tout, ce qui suppose que

21. Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Examen du matérialisme*, I, p. 277.

22. Nicolas-Sylvestre BERGIER, *Examen du matérialisme*, I, p. 266-267.

celles-ci peuvent tout autant s'autodéterminer, ce qui revient à jouir d'une certaine forme de liberté, ce qu'un matérialiste plus conséquent que d'Holbach, à savoir Lucrèce, avait bien compris. La seconde, d'ordre physique, repose sur l'expérience et l'observation de la nature dont les matérialistes se targuent d'être les spécialistes. Reprenant la thèse qui veut que tout être vise avant tout la préservation de son existence, Rochefort se demande alors pourquoi cette loi supposée immuable souffre en l'être humain des exceptions. Si l'on admet que ces exceptions peuvent elles aussi être expliquées par l'ordre de la nécessité, cela ressemble fort à l'opération menée par Ptolémée conduisant à ajouter des épicycles pour rendre compte des mouvements célestes dans un système géocentrique afin de sauver les phénomènes plutôt que de changer de perspective et d'adopter l'héliocentrisme. Après tout, la supposition de la liberté humaine permet à moindre coût de régler le cas de ces exceptions :

Tous les animaux suivent une impulsion nécessaire et uniforme ; l'homme seul sait résister à cette impulsion et se former des lois plus fortes que celles de la nature même. L'homme est donc libre (...). Prétendez-vous dénouer la difficulté en disant que l'homme, par des combinaisons particulières à son être, est devenu capable de suicide. Mais d'où proviennent ces combinaisons qui l'y ont forcé ? De la nature sans doute ! L'homme a donc reçu de la nature des facultés contraires à la nature ? N'est-ce pas un vrai galimatias tout aussi risible que les atomes croches et l'horreur du vide²³ ?

Chez Marc-Antoine Reynaud (1717-1796), un habitué de la controverse anti-philosophique, la méthode est relativement identique, qui consiste en une lecture précise des textes à réfuter suivie d'une mise au jour des paradoxes et des absurdités qui les habitent et des conséquences redoutables qu'entraînerait l'adoption de tels principes. Sa *Lettre aux auteurs du Militaire philosophe et du Système de la nature* de 1772 pointe du doigt une autre série de contradictions propres au fatalisme holbachique. D'une part, d'Holbach nous présente des lois de la nature universelles et inflexibles, ce qui n'est pas sans poser problème puisque qu'il suppose dans le même temps cette même nature sans intelligence. Dans cette perspective, qui nous dit que l'essence des êtres, que d'Holbach suppose fixe et déterminée, n'est pas en réalité indéterminée, si la nature est vraiment une force « qui conduit tout sans intelligence et sans savoir ce qu'elle fait²⁴ » ? Comment sérieusement balayer du revers de la main l'hypothèse du hasard comme l'a fait d'Holbach sans preuve alors que le matérialisme peut difficilement s'en passer ? Autre difficulté propre

23. Guillaume DUBOIS DE ROCHEFORT, *Pensées diverses contre le système des matérialistes, à l'occasion d'un écrit intitulé : Système de la nature*, Paris, Lambert, 1771, p. 81-82.

24. *Lettre aux auteurs du Militaire philosophe, du Système de la nature, etc., dans laquelle on expose les principaux dogmes de la nouvelle philosophie, et l'on montre, par les conséquences naturelles qui en naissent, que cette philosophie n'est qu'un amas d'absurdités visiblement contraires, non seulement à la religion, mais encore au sens commun et au repos des États*, s.l., s.n., 1772, p. 25.

au nécessitarisme holbachique, déjà évoquée précédemment, qui porte sur le caractère contradictoire de son entreprise. En effet, alors même qu'il prêche pour un fatalisme universel, d'Holbach réintroduit de manière subreptice l'idée même de liberté sans paraître s'en rendre compte, en supposant que la publication de son *Système de la nature* agira sur l'esprit de lecteurs qu'il devrait pourtant supposer imperméables au changement. D'où la critique facile et caustique de Reynaud, empruntée selon toute vraisemblance à l'*Examen critique du Système de la nature* de Frédéric II paru l'année précédente : « Vous condamnez, vous vous plaignez, vous louez, vous exhortez. Qu'est-ce que tout cela signifie ? A-t-on jamais donné des leçons aux chênes et aux hêtres²⁵ ? »

Cet argument facile sera repris *ad nauseam* sous la forme d'une boutade, Camuset écrivant par exemple en 1771 que l'auteur du *Système de la nature* ne devrait pas se formaliser de la publication de ses *Principes contre l'incrédulité* puisque s'il était nécessité à défendre le matérialisme et le fatalisme, lui-même l'est tout autant à les combattre²⁶. Il montre bien en quoi la radicalité du nécessitarisme holbachique rend son fatalisme plus facile à combattre. Mais la facilité à en pointer certaines contradictions ou difficultés n'explique pas pourquoi le brûlot du baron fut la cible d'autant de critiques, et pourquoi on s'est acharné en particulier sur le fatalisme qu'il défendait. Il me semble que cette opposition farouche tient en partie au fait que, contrairement aux apparences, les protagonistes de cette controverse autour du fatalisme ne sont pas aussi éloignés qu'ils le pensent et qu'ils le disent, notamment du fait que la nature du matérialiste d'Holbach ressemble étrangement au Dieu chrétien au niveau des attributs qui la qualifient et qui en font une substance unique, toute-puissante, éternelle et *causa sui*. Certes, elle n'est pas présentée comme intelligente et libre, mais certains propos de d'Holbach sont ambigus, qui évoquent un plan de la nature, voire une forme d'intelligence spécifique qui lui permet de réaliser sa fin, ce qui permet de réintroduire un finalisme que le matérialisme athée du *Système de la nature* prétendait pourtant combattre. Comme l'avait bien vu Clément Rosset dans *L'anti-nature*, la nature et le divin

25. *Lettre aux auteurs...*, p. 26. Le passage de Reynaud semble effectivement inspiré de la conclusion d'un passage de l'*Examen critique du Système de la nature* de Frédéric II : « Après avoir épuisé toutes les preuves montrant que les hommes sont conduits dans toutes leurs actions par une nécessité fatale, l'auteur devrait en tirer la conséquence que nous ne sommes qu'une sorte de machine : des marionnettes mues par l'action d'une force aveugle. Et pourtant il s'échauffe contre les prêtres, contre les gouvernements, contre tout notre système d'éducation : il croit donc que les hommes qui exercent ces activités sont libres puisqu'il leur démontre qu'ils sont esclaves ? Quelle folie et quelle absurdité ! Si tout est mù par des causes nécessaires, tous les conseils, les enseignements, les peines et les récompenses sont tout aussi superflus qu'inexpliquables : on pourrait aussi bien prêcher un chêne et vouloir le persuader de se transformer en oranger. » (*Ceuvres posthumes de Frédéric II*, VI, Amsterdam, 1789, p. 179-180).

26. Joseph-Nicolas CAMUSET, *Principes contre l'incrédulité, à l'occasion du Système de la nature*, Paris, Pillot et Edme, 1771, p. V.

sont des « fantômes voisins et interchangeable, également tributaires d'une affectivité fondamentalement religieuse qui se refuse à admettre que l'existence (...) puisse se produire sans cause ni dessein²⁷ », et, sur ce point, le matérialisme de d'Holbach représente bien une forme moderne de religiosité. En ce sens, la violence des attaques subies par le *Système de la nature* s'explique peut-être par les rapports existant entre deux discours qui se veulent hétérogènes l'un à l'autre, le naturalisme ayant pour but explicite de disqualifier tout recours au surnaturel, mais qui, finalement, se révèlent être d'une proximité troublante. En effet, philosophes matérialistes et antiphilosophes chrétiens défendent de concert l'idée que l'existence répond à des principes, et qu'il est donc possible d'en rendre raison, écartant du coup toute angoisse liée au caractère hasardeux de l'existence. Si, pour les antiphilosophes, Dieu ne joue pas aux dés et ne produit rien au hasard, il en va de même pour la nature chez d'Holbach, dont l'auto-organisation ne se relève pas de la simple contingence des choses, ce qui semble bien confirmer la thèse de Clément Rosset selon laquelle théisme et athéisme au XVIII^e siècle représentent deux faces d'une même médaille, celle de la *consolatio philosophiae*, nécessairement hantée par l'ombre de la divinité.

Décanat de la recherche et de la création
Université du Québec à Trois-Rivières

SOMMAIRE

Parmi les ouvrages ayant suscité la polémique anti-philosophique au XVIII^e siècle, le *Système de la nature* du baron d'Holbach occupe une place à part, sans doute parce qu'il est le seul à se présenter ouvertement sous la forme d'un bréviaire du matérialisme athée et qu'il condense de manière satisfaisante et en un tout cohérent les thèses irrégulières des siècles précédents. Pourtant, plus que le matérialisme ou l'athéisme qu'il défend, c'est son nécessitarisme qui semble avoir le plus posé problème à ses adversaires. Après avoir rappelé les grandes lignes du fatalisme holbachique, cet article présente les réponses les plus intéressantes qui y ont été apportées par certains anti-philosophes (Fangouse de Sartret, Bergier, Dubois de Rochefort et Reynaud), avant de conclure sur l'étonnante proximité des adversaires entre eux, comme si théisme et athéisme ne pouvaient penser sérieusement le domaine du contingent.

27. Clément ROSSET, *L'anti-nature. Éléments pour une philosophie tragique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973, p. 43.

SUMMARY

Among the works that sparked anti-philosophical polemics in the Eighteenth Century, Baron d'Holbach's *Système de la nature* occupies a special place, both because it's the only one openly presenting itself as a breviary of atheistic materialism and because it satisfactorily condenses into a coherent whole irreligious theories from previous centuries. Yet, as much as it aims to defend materialism and atheism, it is d'Holbach's necessitarianism that seems to have caused the greatest concern to most of its opponents. Besides recalling the outlines of d'Holbach's fatalism, this paper presents the most interesting responses made by some anti-philosophers (Fangouse de Sartret, Bergier, Dubois de Rochefort and Reynaud), before underlining the stunning closeness between the Baron and his opponents, as if both theism and atheism could not conceive seriously the notion of contingency.

Εἶδος ἄς πέρας IN THE GRADATION OF SPECIES:

A Note on Aristotle's *Historia Animalium* 588b 4–11 and *De Partibus Animalium* 681a 12

ROBERT GEIS, S.S.B.

The identification of εἶδος (*eidos* [form]) with πέρας (*peras* [limit]) in Aristotle's *Metaphysics* lexicon (*Metaphysics* 1022a3-7;¹ cf. *Metaphysics*, 1032b1; *Metaphysics* 1041b7-10; 1041b27) has received remarkably scant commentary. It is for this reason *terra incognita* for the present day reader, as is the doctrine Aristotle sets forth on the equivalence of πέρας with μορφή (*morphē*, shape); also the equivalence of μορφή with φύσις (*physis*, nature). A survey of the literature shows no concentration on these either. We traverse that sparsely tilled terrain here, and unearth four related issues:

(1) Aristotle's rejection, beyond that of Platonic participation, by his identification of εἶδος with πέρας of the Platonic doctrine of admixture of Forms.

(2) The problem the identification of εἶδος with πέρας presents Aristotle's doctrine of gradation in Nature pronounced at *Historia Animalium* 588b 4-11 and *De Partibus Animalium* 681a 12 is of similar exegetical paucity. If within the individual living organism is a hierarchy of operations how do they seamlessly function within that organism? It cannot be through a Platonic combination of Forms; Aristotle rejects such an approach.

(3) An additional, but related, difficulty for this assertion of *scala natura* arises. *Historia Animalium* 588b 4-11 and *De Partibus Animalium* 681a 12 seem to conflict with Aristotle's noetic. Nature, those passages tell us, operates in graduated measures. Attainment of the universal in cognition, the state of ἐπιστήμη (*episteme*), raises the question of how Nature can operate seamlessly. No material existent is a universal. Ἐπιστήμη, an operation of a living natural being, human being, has within it then what Nature does not contain. To reach what is not material requires for Aristotle a power commensurate with that

1. *Metaphysics* 1022a3-7, πέρας λέγεται... τὸ τέλος ἐκάστου (τοιούτων δ' ἐφ' ὃ ἡ κίνησις καὶ ἡ πρᾶξις, καὶ οὐκ ἀφ' οὗ – ὅτε δὲ ἄμφω, καὶ ἀφ' οὗ καὶ ἐφ' ὃ καὶ τὸ οὐ ἔνεκα) καὶ ἡ οὐσία ἡ ἐκάστου καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστῳ: τῆς γνώσεως γὰρ τοῦτο πέρας; εἰ δὲ τῆς γνώσεως, καὶ τοῦ πράγματος.

reach. Do we have then in Nature a power that breaks the gradation Aristotle sees in the order of Nature?

Just as the doctrine of εἶδος as πέρασ presents a difficulty of gradation of operations in the individual living organism, does species continuity up the animate scale of corporeal beings confront an unbridgeable gap in the case of human intellection? If continuity requires a resemblance of that which is said to be continuous with what is before and/or after it how is the immaterial capacity of the mind in any way continuous with matter?

Metaphysics 1047b7-31 shows Aristotle's awareness of the difficulty of gradation as an ascending series of limits in the case of the individual object in Nature. His teaching there is consonant with his rejection of Plato's theory of Forms combining in an object. His doctrine of final causality, τὸ οὐ ἕνεκα (*to hou heneka*), in the same vein, provides egress for the difficulty which the capacity for the universal in human cognition on a first read also seems to present his gradation doctrine.

At the same time the final cause doctrine explains the role of πέρασ in the living organism. The final cause, the form of the living organism, is that on account of which the operations of the organism occur without conflict. This cause is the organizing impetus giving direction and continuity to all operations so that the living organism realizes the goal for which it has come to be. The living organism has one πέρασ, its form. Gradation in the individual is controlled from within by that form as τέλος (*telos*). That form is not a Platonic aggregation of kinds nor a series of internal limits. A succession of limits would at each limit be an impediment to any continuity. Continuity itself could not occur in the presence of a limit to it.

Continuity (συνεχής, *suneches*), as *Physics* 227a17-19 shows in the example of wood (cf. *Physics* 227a11-12, 15-18), requires similarity of factors said to be continuous. Matter (ὕλη) and the immaterial (ἄνευ τῆς ὕλης), accordingly, would be discontinuous. This discontinuity surfaces sharply against the backdrop of *Historia Animalium* 588b 4-11 and *De Partibus Animalium* 681a 12. They appear to conflict with Aristotle's noetic, whose doctrine of νοῦς (*nous*) is clearly his instruction about what is immaterial in nature. Nature, he tells us in *Historia Animalium* 588b 4-11 and *De Partibus Animalium* 681a 12, proceeds in graduated increments. His doctrine of ἐπιστήμη, however, at once raises the question of how Nature can operate seamlessly.

Ἐπιστήμη necessitates the presence of the universal² in the mind (νοῦς). No material existent is a universal. In the ascent of forms in nature the human

2. (Τὸ) καθόλου (*kathalou*), that by which objects are marked off κατ' εἶδος ἕν ("according to one form" [*Metaphysics* 981a 10]) and are known in the mind as severally the same in one respect. Book Δ of the *Metaphysics* (1023b 30-31) gives καθόλου its meaning etymologically in explaining it as one of the senses of the word "whole" (ὅλον): *kath holou*, "containing many things by being predicated of each, and by all of them (...) being severally one single thing." By

soul, through νοῦς, appears to possess a capacity discontinuous with all other natural forms. Nothing in the order of Nature is a universal. Its forms are only potentially universal³ in the objects which those forms actuate through their introduction into matter by an efficient cause. In the act of comparison it undertakes among objects that possess a form in common νοῦς reaches the universal. Through this act, for which *Posterior Analytics* 100a13-15 tells us Nature has fashioned human νοῦς,⁴ human νοῦς achieves identity with what no material composite possesses, sc., universality. In that identity it possesses what characterizes no material composite. Sensate awareness, which confines the animal kingdom to awareness only of the individual existent, human νοῦς transcends in its noetic state of identity with, knowledge of, the form as universal. An operation of a living natural being, human being, has within it what lower sensate beings in Nature do not contain,

To reach what is not material requires a power commensurate with that reach. Each power, Aristotle asserts, must be proportioned to its object (*De Anima* 426a 28–b3; cf. *De Anima* 412a 27–b4). Do we have then in Nature a power that sunders the gradation Aristotle sees in the order of Nature? Does species continuity up the animate scale of corporeal beings confront an unbridgeable gap in the case of human intellection, an activity that occurs in the natural order? In every other instance of nature matter is intrinsic to that instance; in intellecting the universal νοῦς is without matter.

The doctrine of ascent in the order of natural beings raises two difficulties as they relate to the issue of νοῦς and the universal in human being. For Plato it was a mixture of Forms that constituted the object. Aristotle's material principle, as accounting for that with which forms mix in the coming to be of a composite, resolves the difficulty he identifies in Plato's doctrine of admixture. His doctrine of εἶδος as πέρασ further rules out Platonic admixture. Gradation in the individual organism is not an ascent of limits for limits are set off from one another. This would make continuity in the individual organism impossible. The continuity is achieved through the τέλος that informs the matter. How can in a Nature which is orderly, however, can τέλος bring about that which apparently sunders an ascent where what precedes is similar to

it many things are the members of a class, which is the whole of its members. The etymology of the English word "universal" conveys similarly – *vertere ad unum*, turning towards one thing. This cognitive grasp, a judgment resulting from a mental comparison of the objects encountered in the world of Nature, as *Posterior Analytics* 2. 19 (100a16–b3) explains, is the recognition of the same form in objects otherwise different. The form is repeatable in objects while remaining itself (*Metaphysics* 1034a 5–8).

3. *Metaphysics* 1033b31–34a2 seems to suggest that the form as universal exists potentially till the mind sees it as occurring in things different in every other way except one.

4. *Posterior Analytics* (100a13–15), ἡ δὲ ψυχὴ ὑπάρχει τοιαύτη οὕσα δύνασθαι πάσχειν τοῦτο. For the acquisition of the universal (the form after νοῦς' multiple acquaintances with it), the subject of *Posterior Analytics* 100a13–15, the soul has been constituted by Nature, and it is by νοῦς that the acquisition occurs.

what follows, and what follows is similar to what precedes? This is what continuity implies, but wherein can lie the similarity of what is universal to that which is singular? Does this not raise the problem of gradation in the case of human intellection where ἐπιστήμη can have no admixture of matter?

The second, but related difficulty, is how the species man can be considered continuous with the rest of Nature if the τέλος of his development is νοῦς. Νοῦς as unmixed (ἀμιγής), i.e., discontinuous, with matter,⁵ then and εἶδος as πέρας are what the *De Partibus Animalium* and *Historia Animalium* passages invite us to address. Νοῦς in human being works without matter to secure what no other capacity of human power (nutritive, locomotive, gustatory, etc.) can achieve. Materially embedded,⁶ human νοῦς is not materially constrained. This unconstraint focuses our inquiry: how can there be gradual increments in the *scala natura* when human νοῦς exhibits a capacity nothing else in nature achieves?

I

At Aristotle's *De Partibus Animalium* 681a 12 one reads, ἡ γὰρ φύσις μεταβαίνει συνεχῶς ἀπὸ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῷα (Nature passes in a continuous gradation from lifeless things to animals). In a more extended fashion, his *Historia Animalium* 588b 4-11 states the same. "Nature proceeds little by little (κατὰ μικρὸν) (...) there is observed in plants a continuous scale (συνεχής) of ascent, a scale, where the end of one species is the beginning of another, towards the animals."⁷

5. *De Anima* 430a18.

6. The human soul (of which human νοῦς is a power), as the form of the body it informs is inseparable from that body. (Their inseparability *De Anima* 412b6-9 seems to make clear, "we need not ask whether the soul and body are one, any more than we need to ask this about the wax and the seal or, in general, about the matter and the thing of which it is the matter. For while one and being one are spoken of in several ways, the actuality and what it actualizes are fully one.") Whether that body's disintegration is likewise that of human νοῦς, human νοῦς' capacity for the universal would seem to argue against. See my "Immortality and Τὸ Καθόλου in Aristotle," *Science et Esprit*, 67 (2015), 1-15; 271-285, for the reasoning. While the intellectual capacity of the human being informed by the soul in which it resides νοῦς is embedded in that matter in which the soul while informing that matter resides.

7. The continuous, *Physics* 5. 3 instructs, is that among whose parts is no separation (227a11-12, 15-18). Any two of its parts are continuous when the ends at which they meet are the same. It is this that establishes their continuity, their being continuous. Things are continuous if and only if their extremities are one. Two parts separated become continuous when the point at which they meet differs for neither. Applied to *Historia Animalium* 588b 4-11, the συνεχής in question is "where the end of one species is the beginning of another."

Elaboration of the canon ἡ γὰρ φύσις μεταβαίνει συνεχῶς has in Aristotle a quite tangible, everyday example (227a17-19), pieces of wood being nailed together or glued, to illustrate the continuum, as an important truth of how Nature operates. His definition of the continuous is not a mathematical exercise or formula. The knowledge of a continuum is accessible to anyone

Gradations in the order of Nature, accordingly, occupy a continuum for Aristotle: *Natura nihil facit per saltum*. Our *Historia Animalium* passage clarifies the *De Partibus* one. By means of the former we see that Aristotle does not limit the demarcation between lifeless and living for the scale of ascent he sees in Nature. It does not end at the point where inanimate existence ceases and animate begins.

The *De Partibus* passage seems at first to imply that there is often confusion at what is actually living and what is not. Aristotle, in light of the *Historia Animalium* passage, does not appear, though, to limit Nature's gradation to that which is lifeless. The continuum is from lifeless to living in Nature's functioning. In light of *Historia's* passage, he seems to be stating that Nature's movements are so infinitesimal, in "such unbroken sequence" (to use Ogle's translation of *De Partibus* 681a12), in species differentiation that the biologist must be careful in classification as to which species, e.g., is higher in the life chain (for instance, ascidian or sponge). He is not restricting Nature's differentiations to only what occurs before (below) animate existence. The chain of differentiation is graded from the inanimate entirely throughout all of Nature's species. Species ascent occurs with a minimum of differentiation from what immediately precedes and follows each species on the scale of Nature.

II

The origin of this doctrine of graded ascent is difficult to ascertain.⁸ Inattention in the literature to its origin matches the inattention paid to Aristotle's doctrine

practiced in wood, so readily intelligible is it to every person. That Aristotle uses the example without elaboration gives one to suggest that the meaning is so basic it is not in need of elaboration. (Cf. *Metaphysics* 1048a35-b 5 where Aristotle explains that definition is not needed for everything one argues in philosophic discourse. Specifically, Aristotle speaks of the difficulty in giving a definition of potency and actuality: "Our meaning can be seen in the particular cases by induction, and we must not seek a definition of everything but be content to grasp the analogy, that it is as that which is building is to that which is capable of building, and the waking to the sleeping, and that which is seeing to that which has its eyes shut but has sight, and that which has been shaped out of the matter to the matter, and that which has been wrought up to the unwrought. Let actuality be defined by one member of this antithesis, and the potential by the other.")

Similarly as it relates to Aristotle's definition of time see Tony ROARK, "Aristotle's Definition of Time Is Not Circular," *Ancient Philosophy*, 23 (2003), 301-318; as it relates to change, Robert HEINAMAN, "Is Aristotle's Definition of Change Circular?" *Apeiron*, 27 (1994), 25-37; to motion and actuality, Joseph OWENS, "Aristotle: Motion as Actuality of the Imperfect," in George C. SIMMONS (ed.), *Paideia*. Special Aristotle Issue, Brockport NY, State University of New York, 1978, pp. 120-132). Once the *Physics* has set forth its meaning, stated in fact what everyone understands by the word "continuum," it is ready for use in discussions where he may apply the term again.

This notion that Nature eschews gaps one finds also at *Physics* 226b34, "an intermediate must be between contraries." Cf. 226b27-28.

8. Certainly Anaxagoras' notion of the primordial seeds, infinite in number and in no way resembling any other (B4), is a sharp contrast to any doctrine of continuity amongst species;

in the *Metaphysics*' lexicon (1022a6-8) of εἶδος as πέρασ. This should be of considerable note to the reader of Aristotle given the centrality of forms in his thought and that for Aristotle continuity of ascent in Nature is that of the forms which give Nature's objects their being.

How this doctrine of εἶδος as πέρασ reinforces Aristotle's objection to the *Sophistes* hypothesis of combination (253b) of the Forms sharpens the peculiarity of this inattention to Aristotelian πέρασ that one finds in the literature. For Aristotle the doctrine of form as limit will carry with it the immiscibility of forms. When water and milk mix, it is not the forms that do for Aristotle. His doctrine is that the form of water and the form of milk change the matter into which they enter. It is the matter that takes on both forms and becomes the mixture. It is not the forms that become the mixture. The Aristotelian form, contrary to the *Sophistes*' thesis, as limited unto itself has no communion with any other.⁹ The *Timaeus*' Space (χώρα) does not provide a way out of the *Sophistes* doctrine for Plato. While it may receive the Forms, Plato never surrendered the doctrine of their intermingling. He nowhere speaks

yet Aristotle does not name Anaxagoras (nor, therefore, mention this contrast) in setting out his doctrine of "nature without gaps." It does not appear, then, that Anaxagoras' views are what prompted the passages in *Historia Animalium* and *De Partibus*. What one is to make of Anaxagoras' notion, however, of "every seed in every other" as a possible predecessor to some notion of continuity among the creatures of Nature seems beyond explanation as possibly Cornford ("Anaxagoras' Theory of Matter," *Classical Quarterly*, 24 [1930], 14-30) appears to make clear. Whether Anaxagoras' denial of smallest part (there is always a smaller [B3]), however, constitutes a "principle of continuity" as Professor Vlastos' learned piece "The Physical Theory of Anaxagoras," *Philosophical Review*, 59 (1950), 31-57 seems to want to offer does not, I think, move us to suggest Aristotle's theory of species continuity came from that doctrine.

Plato's figures set forth in the *Timaeus* were unable to fill up space with entire continuity is a criticism from Aristotle's *De Caelo* III.8, but again this finds no mention in the *Historia Animalium* or *De Partibus*. This would suggest that our two passages asserting Nature's continuity do not arise from that specific criticism either.

9. David Ross denies a material principle in Plato (William David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1951, 233-34) while Paul Friedländer says Plato originated the doctrine (*Plato An Introduction*, Volume 1, New York NY, Pantheon, 1958, p. 249). Leonard Eslick sees matter as the way Plato explains the image world as not being the world of Forms ("The Material Substrate in Plato" in Ernan McMULLIN (ed.), *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*, Notre Dame IN, University of Notre Dame Press, 1963, pp. 39-54). *Timaeus* 69a and *Philebus* 54c do give us ὕλη (*hyle*) as a general term for that out of which things are made, but the term there certainly lacks the sophistication it takes on in Aristotle. (Some argue ὕλη was used also by other members of the Academy in the last decades of Plato's life as an alternative to Plato's χώρα [cf. *Timaeus* 52a8; 52b2]. Cf. Francis H. SANDBACH, *Aristotle and the Stoics* (=PCPS Suppl.to [1985]) 34-37 with nn.74-81).

Δεχόμενον (*Timeaeus* 50d and its cognates. e.g. ὑποδοχὴν [51a]) are the words in Plato on which one focuses for understanding what receives the Forms, itself being void of all Forms (τῶν εἰδῶν). See *Timaeus* 550c-51b. I am not quite certain how this ὑποδοχὴν can be χώρας αἰεῖ (ever existing Place [Space]; cf. 52d), learned commentary from Zeller and Cornford notwithstanding, since 53a ascribes motion to it.

The issue of the Dyad (and how or what it means for it, e.g., to be something ἐκ τινοῦ ἐκμαγεῖου) at *Metaphysics* 997a20-988a1 I believe takes us too far afield from a comparison with Aristotle's own doctrine.

of the Forms as mixing with the Receptacle (which Receptacle Aristotle will elsewhere¹⁰ criticize as insufficient to account, against Parmenides for the cause of becoming).

Πέρασ (*peras*), in one of its meanings, is τὸ τί ἦν εἶναι (*Metaphysics* 1022a6-8). This would equate εἶδος (form) with πέρασ (*peras*), because εἶδος (form) is οὐσία (*ousia*) in its primary sense. On this the Greek text is quite straightforward: εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν;¹¹ and εἶδος is what puts an end, a limit, to inquiry into what a composite in its reality is. Οὐσία limits inquiry into what a thing is because the presence of εἶδος is the presence of completeness. There is nothing further for what the being is to become, or to be. At the same time, form and matter each is a limit because each is an ἀρχή (*archē*).¹² Matter *qua* matter, however, is totally formless; *qua* matter it is that which is without form.

At once one sees for Aristotle that there is no strict application of the word πέρασ which one can invoke where it has for Aristotle one referent, and one referent, only. This adds to the difficulty of addressing the doctrine of gradation in Nature if form is a limit, and matter (*qua* ἀρχή) likewise. Joseph Owens has commented on the *Metaphysics* lexicon that “extensive comparisons in the text have shown that Aristotle’s use of concepts is generally inconsistent.”¹³ One can argue, though, that Aristotle’s use of concepts has an elasticity which corresponds to the richness and variety of the realities to which those concepts are applicable.

One cannot, that is, read one text in Aristotle and conclude nothing further, no other text, in Aristotle enlarges on what has been said in a prior text. In the *Metaphysics* and *Physics* there is a discussion of what form and shape (μορφή) mean. One may take the lexicon instance of *Metaphysics* 1022a5-6. The *Physics* is the study of objects with natures, living beings; our *Metaphysics* lexicon 1022a5-6 passage, however, speaks drily of πέρασ simply in reference to what has μέγεθος (magnitude). From, however, the *Physics* (193a10–26) discussion that separates the meaning of nature from the meaning of an underlying substrate Aristotle proceeds to discuss in 193a32–193b7, 193b12 animate magnitude, specifically a tree that sprouts new growth. Aristotle connects πέρασ in this discussion with nature for it is nature, φύσις, that is the source of growth (κινήσεως καὶ μεταβολῆς [*Physics* 193a27–30]). Nature is what gives shape (μορφή) to an animate magnitude he is arguing (193a32–193b3).

This permits linking πέρασ with φύσις, a linkage (or identity) absent in the lexicon that Owens faults with inconsistency. This absence, however, is not a

10. *Physics* 191b35–36, 193b8, *Metaphysics* 992a11–24, 1044a17–18, 1069b19–20, 1089b15–16.

11. *Metaphysics*, 1032b1. Cf. *Metaphysics* 1041b7–10; 1041b27.

12. See *Metaphysics* 1013a18–20, 1022a12.

13. Joseph OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1961, p. 107.

cause to cite inconsistency in the use of a term for Aristotle if he investigates a term's application elsewhere and with respect to a different subject matter. Enlarging the area of inquiry or subject matter to which *πέρας* refers suggests an elasticity of terminology that one must give to Aristotle's usage when inquiry he conducts elsewhere, into further topics, shows its usage cannot be so confined. It is the being, the subject matter, which always guides Aristotle's method. He does not introduce terms and then seek a subject matter for their imposition.

That elasticity in our essay here fixes on the finding that *εἶδος* as *πέρας* for Aristotle eliminates any *Sophistes* mixing of one form with another. Limit precludes trespass; one form, therefore, may not gain entrance into another. The form's very being prevents interconnectivity with another. Matter, as formless, for Aristotle presents no such interconnectivity difficulty of the form with it. While form serves as a limit to the inquiry into what the being is, it also serves as a limit to what the being is while possessed of that form. Again, elasticity of a term: two different meanings of *πέρας* arise, both served by one term, sc., *εἶδος*, and both equally true.

Εἶδος as *πέρας*, though, confronts us with the difficulty of how a higher species for Aristotle expresses powers of lower forms if the species – any species, in fact, showing a complex of properties – would be a Platonic aggregation, a habitat, of limits. This read of form as limit in Plato Aristotle could certainly cite from Plato's *Philebus* 25a–b1, 51c where one reads limit is not only in the mathematical, but also at 65a1-5, 65b5-9 in Beauty, Measure, Proportion, and Truth, 25d-e, 26b7-c, 56c59c – all of which are forms for Plato. Most constructively in Plato's *Timaeus* 29d7-31b and 53b the Demiurge looks at the Forms (*εἰδεσί*, 53b) to impose definiteness and determinateness (however difficult [35a7-8]) on the contents of the Receptacle. Whether or not Aristotle gives these notions in all their complexity a fair hearing,¹⁴ that Plato identifies form with limit – at least as far as Aristotle understands the term “limit” – would appear to him uncontested. If form is a limit, and forms go

14. The charge that he did not here, as well as elsewhere, is well known. Anton-Hermann CHROUST, *Aristotle: New Light on His Life and on Some of His Lost Works*, Notre Dame IN, University of Notre Dame Press, 1973; Harold CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, New York NY, Russell & Russell, 1962 (©1944); Ingemar DÜRING, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, Almqvist & Wiksell, 1957; Felix GRAYEFF, *Aristotle and His School*, London, Duckworth, 1974; Werner JAEGER, *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, Oxford, Clarendon Press, 1948; Charles M. MULVANY, “Notes on the Legend of Aristotle,” *Classical Quarterly*, 20 (1926), 155–67 and Gail FINE, *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford, Clarendon Press, 1993 have written extensively on Aristotle's impartiality towards and understanding of Plato (or lack of both or of one). It seems to me in general that his presentation of the Academy and Plato is accurate. The most forceful and overarching argument for this is the question how could Aristotle have issued lectures on Plato's teachings his students knew were not correct? There may be a sharpness of pen or tongue that a more urbane presentation would have avoided; that does not necessitate, however, that the substance of the criticism is unfair or off the mark.

to constitute the reality of an inanimate object or organism, wherein lies the continuity throughout the forms that these objects may be argued to possess for Plato if a limit does not permit trespass through itself? The end to a line, a continuum, as *Physics* 264b21 points out, is a πέρας. At each limit continuity would be blocked.

The frequency with which Aristotle returns to this notion of πέρας in discussing the τέλος (*telos*) of development, the work of nature as internal source of development and its completion in the living organism, as well as his requirement of πέρας for the knowability of an object makes clear that the word πέρας is not for him a figure of speech, a metaphor, or a term without deep significance for how one explains or understands Nature. Aristotle is not using a metaphor (in using the word πέρας) to point out the weaknesses he finds in his teacher's doctrine in the *Sophistes*. Πέρας has a core meaning. Focusing on it affords surer footing on this difficult terrain whose traversal suggests how πέρας is applicable to all the referents Aristotle identifies and for which it serves as the unifying content.

Nothing in Nature in the absence of πέρας has εἶδος or ὀρισμός. When matter reaches the limit form has set for it the composite so reached becomes intelligible, knowable. Matter takes on entitateness through the introduction by the efficient cause of that for which it has come to be. That for which it has come to be sets limit to its coming to be and completes it. Πέρας in human activity as the final cause is that for the sake of which an action occurs.¹⁵

What gives πέρας meaning for Aristotle is its referent, the reality to which it applies. An essay on Aristotelian gradation of species, accordingly, would seem to proceed correctly only by seeing this term πέρας in the full panoply of its application in the Aristotelian canon. The elasticity of its application will be for Aristotle grounded by the objects to which it applies, objects, that is, wherein completion is their actualization. So approached, the charge of inconsistency that Owens makes appears premature. Its importance in Aristotle as a philosophic term is evident for him in that what (τι) the reality is, whose cognitive acquisition through the identity of mind with form makes ἐπιστήμη possible, is set, and is so through πέρας.

III

The assertion of this graded ascent in Aristotle is not the conclusion of an argument. One cannot suggest Platonic collection and division (*Phaedrus* 265d3-266c1; 273d7-e; 277b5-8; *Sophistes* 224c9; 230b6; 251d8; 253d1-4)¹⁶ as

15. *Metaphysics* 1022a9.

16. Plato does not speak of collection and division in dialectic in only one way, but gives different features of it some of which I have summarized here. It is quite well known that there

the basis for Aristotle's doctrine on the ordination of species In Nature. In the Platonic doctrine there is an ascent and descent, first of the instances of which the Form can be said. Does *Sophistes* combination explain for Aristotle how lower forms in an organism mix with the higher to provide the organism's being and continuity of operation? As enunciated in the *Sophistes*, there are the great kinds that blend. For this capability of blending Plato's Stranger in the *Sophistes* argues one need look only at how vowels enable consonants to fit together (252e-253a). As some expertise is necessary to identify which letters can associate with which, the *Sophistes'* Philosopher through dialectic will have the ability of specifying which "kinds" blend, which do not (which, that is, are causes of division [253b-e]). The Stranger announces that there are five great kinds (254b – change, rest, being, sameness and difference [not-being at 258d-e]), to which in the *Parmenides* (129d-e and 130b) are added likeness and unlikeness, and oneness and multitude.

Aristotle gives no nod, however, to either the *Phaedrus* or *Sophistes* as grounds for his own doctrine – in much the same way neither current nor past literature seem to give any nod to the importance that Aristotelian *πέρας* evinces in the *Sophistes* problem. Approached from the Aristotelian doctrine of *πέρας* the approach to the *Sophistes* Forms in terms of the linguistic issues in fashion today¹⁷ clearly misses an impediment Aristotelian *πέρας* presents to the *Sophistes*.

Aristotle's disregard for Platonic Forms,¹⁸ or theories of their participation¹⁹ is only part of his difficulty with the *Sophistes*, given this *πέρας* doctrine. The forcefulness with which Aristotle attacks the doctrine of *Sophistes* "mixture" would rule out any allowance, contrary to Mouroutsou's reading, of the mixture doctrine simply being metaphor.²⁰ That *Prior Analytics* 46a30–31 calls

are different processes Plato's dialectic describes. I have chosen to cite some broadly only to indicate what Aristotle could have had before him in the written Plato and which might have been possibilities on Plato's doctrine of definition which he may have entertained.

17. James DUERLINGER, "The Ontology of Plato's Sophist: The Problems of Falsehood, Non-Being and Being," *Classical Quarterly*, 65 (1988), 151-169 eschews, e.g., these well-known contemporary linguistic approaches if for the probable reason that they do not appear as tools of explanation used by Plato himself or criticisms that one finds in Aristotle on Plato's doctrine.

18. See, e.g., *Metaphysics* Z.14 where Aristotle states just as the Form cannot be used to define the particular, the Form itself, since it is particular, on Platonic grounds itself cannot be defined. For, according to Plato, no particular is definable.

19. *Metaphysics* 1044a1-24; cf. *Metaphysics* 990b16-26; 1039a4-9. Alexander NEHAMAS, "Participation and Predication in Plato's Later Thought," *Review of Metaphysics*, 26 (1982), 343-374 seems not to have seen this issue of participation as a reason Aristotle, as we argue, cannot allow the *Sophistes* weaving of Forms. Michael FERREJOHN, "Plato and Aristotle on Negative Predication and Semantic Fragmentation," *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 71 (1989), 257-282 restricts his reading on the problem of negative predication by also avoiding the issue of participation as an inadequate basis for the combination of any form with not-being (difference).

20. Georgia MOUROUTSOU, *Die Metaphor der Mischung in den Platonischen Dialogen Sophistes und Philebos* (International Plato Studies Vol. 28), Sankt Augustin, AkademieVerlag, 2010.

Platonic διαλεκτική a weak syllogism without place in Aristotelian ἐπιστήμη (cf. 91b23–24), would be further argument that Aristotle's doctrine of gradation is not Platonically based. Aristotle's *De Partibus Animalium* 642b5–21 in fact rejects the method to *infirma species* that Plato takes.²¹

One reason for Aristotle's assertion of continuity in Nature would appear to be the obvious absence of herky-jerky motions in the natural order. Herky-jerky motions would seem to suggest a haphazard methodology in Nature's undertakings, which surely is not the sign of intelligent craftsmanship. Deliberate planning (a well-known characterization of Nature by Aristotle)²² has as its mark smoothness, predictability. Orderliness towards an end characterizes all development and growth²³ for Aristotle in virtue of the τέλος (*telos*) which for him is each natural living being's completion and end. In the emergence of inanimate objects it is εἶδος (*eidos*, form) which gives shape (μορφή, *morphē*) to the matter that has become rock, diamond, feldspar, etc. Shape is the *telos* towards which form organizes the matter so shaped.²⁴ Meticulous progression in the inanimate and animate characterizes the workings of Nature in a purposeful ordering.

Observing the subordination of parts that smoothly sustains the individual complex artifacts and organisms in Nature enables for Aristotle a doctrine that holds for Nature writ large: if Nature organizes the parts of individual things into a seamless complexity, would it not for the whole of Nature itself? If Nature is so attentive in individual cases to subordination and continuity, it would be to break a pattern were Nature not as attentive to the entirety of its kingdom. This same approach one sees in Aristotle's declaration that if Nature provides for the protection of the organism by various apparatuses the organism possesses, so also one may argue for Nature's solicitude in all its creatures.²⁵

Gradation of species is without gaps in the same way operations of the parts in a living individual organism proceed without gaps in their result, and in the cohesion of the elements structuring inanimate objects. No end could be achieved were there hiatuses along the way towards that end that had to be traversed without the means for such traversal. That means is the continuity Nature imparts in all case of coming to be.

21. Cf. *EN* 1095a 30-b 6 where Aristotle tells us with respect to Plato one has to be cognizant of the path being taken, whether it is from the principles or to the principles.

22. *Physics* 193a30-34; 199a21-24.

23. Except in the rare instances of monstrosities, See *Physics* 199b4; cf. *De Generatione Animalium* 770b16-17, 767b15-23, 769b10-13.

24. *Metaphysics* 1023a32-35.

25. Nature is declared to be an agency of good, a domain where only what is good is intended, at *Protrepticus* B15 (Ingemar DÜRING, 1961) and *Physics* 199a26-29.

The *Physics* doctrine of alteration and change in motion makes the understanding of continuity concrete.²⁶ In the change of a surface from black to white where there is no sudden absence of black but each shading of black gives way incrementally to that of white the surface's color change is gradual, the absence of suddenness in the change presenting the change as a continuous process till the surface is completely white. Contrarily, the change of a vehicle from stop to go is without continuity. Rest to motion is from a prior state with no resemblance to that prior state, giving the change the character of suddenness. Continuity, accordingly, will display semblance, as our *Physics* 227a11-12 passage expressed, among those features said to be continuous for nothing is unexpected in the change to what follows.

Complexity ascends the scale of natural beings then without suddenness or the unexpected. This makes Nature's path appear to be a continuum of ends whose increase in complexity (the ability to achieve more, as well as more diversified, ends) describes a gradation of the most incremental transitions.

Continuity of operations in an individual organism is not that of the scale of species. The latter is the ascent of forms differing ever so incrementally up the scale. In gradation of species, complexity increases in the species above, decreases in that below. The transitions to and from are as imperceptible as the piece of wood Aristotle uses to represent the continuum. When its pieces are joined together no disparity among parts appears. Nothing seems amiss as we trace the wood whether from the left or right: all its ends meet in each case without appearance of rupture or severance. The cohesion it shows Aristotle applies to the entire scale of Nature's gradation. However increased the complexity, the transition from lesser to more is seamless as is the wood with its components properly pieced together.

This cannot be the case in the individual organism. Forms, for Aristotle do not constitute it. There is clearly, however, an ascent of operations, a continuity wherein various operations are seen as less complex and inferior to others. The operations are proportioned so that harmony of function takes place. Like the continuity on the number scale, nothing in those operations is out of sequence. How does this gradation occur if there is not an ascending collection or series of forms that go to make up the organism? The form of human being cannot for Aristotle claim the form of animal within it, or the form of plant. For this reason, when the form of human being is introduced into matter it is not the case that with that form the form of animal and of

26. While Aristotle uses μεταβολή (*metabolē*) and κίνησις (*kinesis*) interchangeably at times for our English term change, *Physics* 200b32–201a9 tells us changes are to be classified according to the categories; it is these that determine what sort of change has taken place. Importantly for our purposes *Physics* 200b17–18 tells us process (κίνησις) “is held to belong to the order of continuous things (τῶν συνεχῶν).”

plant also is introduced into the matter. For the form in Aristotle is not composed of any other form.

IV

Metaphysics Δ.17 sets out for us in one place that to which the term πέρασ for Aristotle applies. The presentation is almost dogmatic. It is as if the issues in his understanding of πέρασ are, in his mind, settled and need no explanation.²⁷ There is no attribution to prior authorities for the definition or usage of the term, nor discussion of how the term possibly came into philosophic discourse. Speculation on its heritage, one can infer, does not seem to add to its understanding in a science of being for the Stagirite. The lexicon is a sharp departure from the historical approach he takes to his predecessors in earlier chapters of the *Metaphysics*.²⁸

While each science for Aristotle uses different principles (ἀρχαί) whence to proceed – i.e., to each science belongs principles inoperable in other sciences²⁹ – the occurrence of πέρασ in the Δ.17 tract of the science of being shows a term whose application is to different phases or aspects of being and nature. The application, as we earlier noted, is neither uniform nor rigid because of the different realities to which Aristotle holds the term πέρασ applies. As what circumscribes a geometrical figure πέρασ or limit cannot have the same function in its use as a term for final cause or that which is a beginning, an ἀρχή. The student of Aristotle in such circumstance can look to see where the consistency of application occurs and proceed this way, as we shall do here. Our procedure will be to follow the line of thought in that presentation regarding to what πέρασ refers. What provides that consistency is the degree of sameness, similarity which the items to which the term applies afford it. So granted, this sharpens our understanding of Aristotle's doctrine of εἶδος and, accordingly, his rejection of Platonic intermingling of forms. Δ.17's doctrine of πέρασ, in this light, does not emerge as some isolated addendum in the *Metaphysics* lexicon but, *inter alia*, as a set of arguments against the admixture theory of Forms in Plato.

Πέρασ in one of the senses Δ.17 authorizes is that towards which development proceeds. As such it is τὸ τέλος ἐκάστου, the *telos*, the final cause (τὸ οὐ ἔνεκα). Τὸ οὐ ἔνεκα, however, Aristotle equates with εἶδος (*Physics* 198a23-26).

27. So Joseph OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, 86, "Δ (...) summarily develops the Aristotelian doctrine on certain basic groups of things, according to definite principles." What Δ presents for Aristotle is settled doctrine.

28. Jonathan G. Stevenson in his "Aristotle as Historian of Philosophy," *The Journal of Hellenic Studies*, 94 (1974), 138–143, eruditely addresses the claims against Aristotle's accounts of his predecessors' teaching as being historical, i.e., as accurate.

29. See *De Anima* 402a12-20; *E.N.* 1094b12-14, 23-24.

Limit (πέρας) would likewise therefore be, as the lexicon also notes (*Metaphysics* 1022a6), τὸ τί ἦν εἶναι: the what-it-is-to-be. It is εἶδος which confers τὸ τί ἦν εἶναι, what it really is to be in any composite.

Aristotle does not say form gives πέρας, or is the source of πέρας; it is a πέρας. What gives πέρας, limit, is the efficient cause that introduces the form into matter.³⁰ Aristotle's doctrine of form as πέρας, so reasoned, serves as a basis for denying the *Sophistes* intercommunion among the forms (κοινωνία γενῶν). In addition to the third man argument against participation, form as a limit would emerge as a further Aristotelian objection to the Platonists. A limit is what bounds one thing off from another, with which limit the *Sophistes*' (251d 5) μεταλαμβάνειν (blending) of the Forms simply would be incompatible.

As what gives the answer to what a thing is (τὸ τί ἦν εἶναι), form Δ.17 instructs is a limit to all further inquiry in that respect.³¹ At this stage, this end to inquiry, *Metaphysics* 1022a9 asserts, one has γνώσις.³² Knowledge requires the presence of limit in the object known. In the absence of πέρας the mind cannot have knowledge. If always more is required in what is sought to be known, knowledge has not taken place; nor can it take place. Aristotle states this when he asserts: πέρας λέγεται...ἡ οὐσία ἢ ἐκάστου καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστῳ: τῆς γνώσεως γὰρ τοῦτο πέρας: εἰ δὲ τῆς γνώσεως, καὶ τοῦ πράγματος ("Limit" means...the reality or essence of each thing; for this is the limit of our knowledge of it, and if it is a limit of the knowledge, it is also a limit of the thing" [*Metaphysics* 1022a3, 6–8]). Something is knowable only insofar as it has a πέρας. Without πέρας, limit, there is no object (thing, ἐκάστου) and thus no knowledge. For this bold passage Aristotle offers no argument: "limit of the knowledge," he states, is "limit of the thing." The Greek is very clear: it is by πέρας that there is any "thing" (ἐκάστου), or any knowledge. The πέρας of each thing is how there is knowledge of it, what knowledge in each instance requires. The text is cardinal in Aristotle, yet unremarked in the literature.

30. Form of itself effectuates nothing for Aristotle. This is well enough known in his criticism of Plato's Forms. See *Metaphysics* 991a10-14; 991b3-9; 1080a2-8; Cf. *De Generatione et Corruptione* 335b7-16, 18-24.

31. Cf. *Rhetoric* 1391b9; 1367b6-9; *De Anima* 40a23-26; *Metaphysics* 994b20-22; 1041b9-10: inquiry only comes to an end in knowledge. At *Physics* 24b10-11, 20-21. *Problemata* 956b40-94a6, and *De Anima* 40a31-33 Aristotle characterizes coming to knowledge as coming to a state of rest.

32. Cf. γινῶναι at *De Anima* 402a17, in distinction from εἰδέναι (*De Anima* 402a 22), which relates to the attributes inherent to a thing and by which its definition can be set forth. Γινῶναι is directed at the τὸ τί ἐστὶ εἶναι or form, the mind's identity with which constitutes knowledge of the object. I would argue that γνώσις is correctly ascribed to initial acquaintance with an object (as described in *Metaphysics* 980a27-981b6) as well as knowledge in its developed states of εἰδέναι and ἐπιστήμη. *De Caelo* 302a11-12 seems to equate γνώσις with ἐπιστήμη, but one can equally (and effectively) suggest γνώσις for Aristotle is a generic term for all states of mentation that are in possession of what is true, i.e., in immaterial identity with the object.

The reality, what-it-is-to-be (τὸ τί ἦν εἶναι), of each thing, is a πέρασ and in that πέρασ does knowledge (τῆς γνώσεως) come about. An end to development gives a matter-form composite that is knowable. The endless, Aristotle insists, is unknowable. *Physics* 206a18-b4 should make this clear: That which is without limit, *Physics* 206a30 states, cannot be a “this” (τόδε τι),³³ nor can it exist by itself (206b16). It can never become an οὐσία (206a34), while the material composite is οὐσία through the εἶδος, which is a limit. It is εἶδος, form, that gives the cognitional content to the composite, and εἶδος that is expressed, when prehended as a universal, in the definition of the composite.

Completeness in the natural object is the surest sign of the presence of εἶδος because only through εἶδος can development or process have τέλος. What is endless is without εἶδος; it is indefinable because it is without limit. Τέλος as the end of development tells us what (τί) a thing in that development is because τέλος in all coming-to-be is the εἶδος matter has received. At the same time the τέλος in matter causes the composite to be knowable. As εἶδος it is the cause of what-it-is-to-be in the composite, which as the composite’s definition is λόγος (*logos*). Εἶδος as what makes the matter be what has become is the limit, the πέρασ, to the composite’s coming-to-be. So, *Metaphysics* 1013a26-27: ἄλλον δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα, τοῦτο δ’ ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι.

In this respect, then, the form is a limit to inquiry into what the object is since without a limit what the object is would be unknowable. Form is a limit to inquiry in being the limit that makes the material composite known, known because it is finite or possessed of limit.

Form’s ingression, though, into matter is not simply an instance of ending an inquiry or the knowledge of what a thing is. The form of man is a limit (πέρασ) inasmuch as the matter it actuates through the efficient cause’s introduction of the form “man” into that matter becomes a being quite specific, sc., a man. The form of cat is a limit in the same way, as is the form of all material objects: each is a limit on account of the determinate actuality each form brings to be in matter. The form effectuates so much and no more³⁴ in accordance with the form that it is. In this way the form in matter is most readily seen to be a limit. Its effect is not something endless and unending in its actuation of matter, but that upon whose entrance into matter makes the matter be *this* thing,³⁵ rather than *that* – which contrast between *this* and *that* itself evinces the presence of limit.

As that which moves matter, upon the efficient cause’s introduction of it, towards the purpose or goal of the matter’s development, εἶδος gives the matter

33. See *De Anima* 412a8-10: It is through μορφή and εἶδος that something is called a τόδε τι.

34. *Metaphysics* 1044a10.

35. *Metaphysics* 1017b26; 1049a35.

shape. Εἶδος is what gives ὀρισμός (*horismos*)³⁶ to every physical object, which is reflected in its everyday use as a synonym for the μορφή, the object's shape. *Physics* 193a28-31 sees these terms as interchangeable.

A material object without ὀρισμός is without definition, without boundary; which for Aristotle would make it incomplete and awaiting the ὀρισμός, the πέρας, that makes it a τόδε τι, that which is definite. Limit Δ.17 states εἶδος means the form of a magnitude (εἶδος μεγέθους, *Metaphysics* 1022a5-6). Μορφή and εἶδος become convertible here: this is why Aristotle calls form the μορφή: ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφή ταῦτό καὶ ἔν.³⁷ It is what the matter takes on through form's actuation.

Accordingly the form "cat" in matter will not be the shape we recognize as 'dog' or 'frog.' Form is the determination, the ὀρισμός, of matter to dimensions that the matter will have as cat. It is in this way that form has the meaning for Aristotle of μορφή. Not simply in the case of inanimate objects, those with just μέγεθος; but also in the case of the living being, that which has a φύσις. "What is potentially flesh or bone has not yet the nature (φύσιν) of flesh until it actually assumes the form (τὸ εἶδος) indicated by the definition (ὀριζόμενοι) that constitutes the thing in question (...). Nature (φύσις) is ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος of such things as have within themselves the principle of motion" (*Physics* 193b1-4). *Physics* 193a28-31 seems to confirm this: φύσις λέγεται...ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος; *Physics* 193b19 seeming to all but confirm it. Because a bench, the discussion there (*Physics* 193a32-193b7, 193b12) reads, does not sprout a bench, but wood if growth occurred from it, its nature cannot be called "bench" but wood. So also with man: because man only begets what is in his shape, the nature of man, Aristotle writes, is correctly called his shape: ἡ ἄρα μορφή φύσις. The nature of any living composite we understand to be, then, its form or shape.

The doctrine of nature as shape is instrumental in understanding why forms cannot combine with one another. Here the *Sophistes* doctrine of combination and interweaving of Forms is at issue. A circle cannot combine with a square: their shapes are exclusive of each other. Allowing the interchangeability Aristotle sees in the terms φύσις and εἶδος,³⁸ one may say for him that nothing circular will develop in that whose φύσις is to develop with edges and corners in its build.

36. *Metaphysics* 1013a26; 1035a21; 1036a28; 1036b5; 1043a20; 1044b12; 1069b34; 1084b10. See *Metaphysics* 1030a7: ὀρισμός is synonymous with τὸ τί ἦν εἶναι (ὥστε τὸ τί ἦν εἶναι ἔστιν ὄσων ὁ λόγος ἐστὶν ὀρισμός).

37. *Metaphysics* 1045b 18; cf. 999b16; 1015a5; 1017b26; 1033b5; 1044b20-25; 1052a23; 1060a22-23. The *De Caelo*, of earlier vintage than the *Metaphysics*, holds the same view, as, e.g., in I.9.

38. Cf. *Physics* 194a28, 194b26; 199a31; 198b10-199b33; 193a31; 193b4, 19; 199a22; 195a21; 198a24; 198b10; *De Anima* 412a20-21.

Nature, φύσις, is the source of what matter reaches, the shape into which growth has occurred. The matter shaped and what shapes it is one and the same; were it not, the matter would either lack or have what the nature shaping did – or did not – have. Nature as ἀρχή, indivisible source, is at the same time μορφή: internal development which the φύσις effectuates has the shape, the μορφή that φύσις begins, drives, and completes. In the living organism φύσις is πέρας as source of the end that shapes the organism's growth and development.

V

In asserting that form is the shape of whatever is ensouled (in clear severance from Plato's *Phaedrus* 247c which tells us the Form is ἀσχημάτιστος) Aristotle is asserting what the form, as principle, actually effectuates: in giving only the specific actuality it does to matter the form is the shape the matter takes. In giving the specific actuality it does there is no more that it can give. The matter cannot be further extended. It has the shape (form [εἶδος, μορφή {cf. *Physics* 193a28-31}]) that it will have, and shall not be anything but that to which the shape it has taken on limits it.

If this is the case, if form is a limit to matter in this way, it appears Aristotle's doctrine of form as shape is an alternative way of expressing that the form cannot have any greater actuality³⁹ than the limit it gives matter. Its actuality is a limit. This has significance for the doctrine of gradation. The combination of Forms in the *Sophistes* according to Aristotle's Third Man argument⁴⁰ cannot provide for the graded ascent of Forms. In that Platonic ascent Aristotle's Third Man objection is: (1) if it is by way of the combination at increasing levels of ascent the more different is the Form from the lowest; (2) the greater the mixture of the Forms (and presumably therefore its being) the more different the mixture is from the least of the Forms in the mixture. (3) We therefore have not only the Form of Difference in which the Form for the *Sophistes* must participate, but the Form of More Different. (4) To be more

39. By "actuality" I mean the status of actually being. Form gives actual existence to the material substrate in making it be a *this* rather than a *that*. The ambiguity in the technical word ἐντελέχεια (*entelecheia*), as Bonitz notes in his *Index Aristotelicus* (s.v. *entelecheia*) is well known, usually signifying completeness.

40. See *Metaphysics* 1038b35–39a3 and *Sophistical Refutations* 178b36–179a10. The principle objection to the Forms are their separability over and above the Forms participated in by the sense object. This leads to an infinite regress in which the participation is never accounted for by Plato. There are many readings of Aristotle's Third Man, but to my mind his objection coalesces around this principal point of Platonic Forms as separate entities from the object participating in it. A lucid and engaging discussion on the history of the problem is Ravi SHARMA, "What is Aristotle's Third Man Argument Against the Forms?" in David SEDLEY (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXVII (Summer 2005).

different than the least Form, the Form reached through the mixture, combination, must participate in the Form More Different. (5) More different is not the same as Different. (6) Therefore the Form in question will have to participate in that which differentiates Different from More Different. (7) Since that Form is not the other two that by which it is different will also have to be mixed with it, and so on. This would mean gradation could never occur because always another Form would have to be mixed with the others in order for the gradation to begin.

For Aristotle, however, if the bench in our *Physics* 193a18 passage takes on greater shape it is not because it takes on a form that makes it a greater bench, a form that has greater actuality. That would be to mistake wood for a bench. The form has not changed; the nature of the bench is not bench but wood. We know this because if growth sprouted from it the growth would be the wood sprouting because the form “wood” for Aristotle has combined with more matter. The form “wood” has not become a greater, a different, actuality.

So also with man; his form, shape, is “man.” Were the shape otherwise, we would know that what was before us was not a man. That said, if the form cannot provide greater actuality than it does as limit, it is difficult to see how any *Sophistes* combination with a lesser or higher form, Aristotle’s Third Man objection notwithstanding, can come about. The form of its very nature is a limit: given this, it cannot be expanded or reduced from what it is set by Nature to effectuate. It cannot combine in Platonic fashion with another form.

Aristotelian forms, we have noted, are not, like water and milk, miscible. There is no miscibility in actualities that are eternally set. One actuality or form cannot be found in, nor meld into, another and through that become a new actuality. Their parameters are sealed off, hermetically as it were. This is expressed by Aristotle’s declaration that each εἶδος is a limit, a πέρας – which πέρας is constitutive to their very actuality.

For the doctrine of Aristotelian gradation, the *scala natura* is two-fold: it is of species, of classes of individual, separately existing, beings, from the simpler to the more complex, in nature; and it is of operations within the individual living organism. This *scala* in the individual organism however, is not of forms within that individual organism. Form as πέρας, limit, would argue that there is no gradation in such a case of forms within a higher form. Lower, separate, forms do not inhabit, take up occupancy in, the higher form that defines the object or organism. If the form is a limit, the forms cannot “blend” towards one another in the individual composite in an ascending scale.

Ascent of forms for Aristotle is only in the gradation of one class of beings or organisms superior to the lower. No form in the individual organism takes lower separate forms and draws them upward in a continuity of powers within itself. There is no gradation of lower forms, forms of lesser species, in the

individual organism ascending higher to an overarching form that gives that species to which the individual composite or organism belongs its definition. This the doctrine of πέρας does not allow.

That forms for Aristotle are not what can admit of composition with other forms at all, which their containing subsidiary forms would imply that they do, one sees in another Aristotelian dismissal of Platonic participation.⁴¹ Forms, Aristotle argues, are not constituted by parts whence each participant receives what the Platonic Form is held to impart or convey to the participant. Correctly or incorrectly stating Plato, Aristotle's rejection reduces this aspect of participation to cutting a Form up into identical pieces where no one can specify the size of the piece so imparted or how the partition can occur in the first place, etc.⁴² There are no composites in which, to use Plato's participation language, forms are parts of a greater form. Absent such parts there is no gradation of "parts" in the higher form from the lower in the individual composite.

In conferring a limit on the matter which it has entered the Aristotelian form gives a completeness to the matter's development. It perfects that development inasmuch as that for which the matter has come to be is not lacking (*Metaphysics* 1021b24). Inasmuch as each natural being has an end that is good it is called τέλεια (perfect) (*Metaphysics* 1021b24–25). The doctrine of the end as good in Nature's handiwork appears as early as the *Protrepticus*: things generated by Nature, and hence for an end, come about rightly or well, and also καλῶς.⁴³ Again, in the *Nicomachean Ethics*: "In the world of Nature things have a natural tendency to be ordered in the best possible way,"⁴⁴ a view fully in line with the *Eudemian Ethics*: "by nature (φύσει) the end is always a good... but in contravention to nature (παρὰ φύσιν), and by perversion, not the good

41. Participation was suggested as a means of understanding how many things can be called by the same name (*Republic* X, 596a6-7). Plato appears to have been the first to use the term philosophically, though he warned against applying too rigid a view on it (*Phaedo* 100d). The term appears, e.g., also at *Protagoras* 322a; *Symposium* 208b; *Republic* VI 486a; *Parmenides* 132d, 151e; *Sophist* 256b, 259a; *Timaeus* 77b; *Laws* IX 859e. Cornelio FABRO, *La Nozione Metafisica di Partecipazione Secondo S. Tommaso d'Aquino*, 2nd ed., Torino, Società Editrice Internazionale, 1950, p. 47, points out that Plato used other terms to convey the same philosophic import.

42. *Metaphysics* 990b29-991b6, 991a25-991b1. Whether Aristotle has reported accurately on this Platonic doctrine, or possibly simply caricatured it, is a well-known debate. See note 15. That the criticism appears in the *Metaphysics* is, one should think, strong indication that Aristotle either believed it to be true, or its emplacement there had sufficient support from others very early on in his school as to its being true. If Aristotle did misunderstand the doctrine (which I personally doubt), his wording here nevertheless supports my contention that he could not view forms as being composed of forms because that is precisely one of the criticism he levels in this passage against Platonic participation.

43. DÜRING, *Aristotle's Protrepticus*, B 14, B 15.

44. E. N. 1099b 20-23: τὰ κατὰ φύσιν, ὡς οἶόν τε κάλλιστα ἔχειν, οὕτω πέφυκεν (Rackham translation, Loeb Classical Library, London, William Heinemann, 1926).

but the apparent good is the end.⁴⁵ Nature is a cause whose purposes are good, and whatever contravenes that purpose, the *Politics* (1325b 9–10) declares, is not καλόν, is not appropriate or what Nature has intended. It goes outside of Nature's limits. Πέρασ, the form, emerges as a tool for the perfection of whatever comes to be.

VI

In articulating his doctrine of μορφή Aristotle uses two physical instances – one in the example of continuity at *Physics* 227a17–19⁴⁶ and then at 192b30–31, 193a18, in the example of wood and the bench. He appears to want the reader to understand palpably, from concrete instances, how εἶδος (an abstract principle) is a μορφή. *Physics* 209b7 writes the matter is what is limited by the form (ἕλη ... ὑπὸ τοῦ ἔδουζ). Μορφή is form in matter. Limit and shape – terms the lexicon ascribes to εἶδος – are not in their philosophic use three dimensional images. Obviously, as concepts they could not be. A principle, which all three terms (form, limit and shape) are for Aristotle, is indivisible. The two examples from the *Physics* are tangible instances of the work of εἶδος in matter. The two examples at the same time serve to give for Aristotle a clearer exposition of how a form cannot contain within it another form.

Μορφή itself is a limit to that which has it, but a limit that contains what receives it. As bounding the matter shaped on all sides shape (μορφή) itself cannot be trespassed or broken into without the object losing an integral part of its composition. In telling us that πέρασ is itself τὸ τί ἦν εἶναι, and equating ὀρισμός with τὸ τί ἦν εἶναι at *Metaphysics* 1030a7 Aristotle is confirming the self-contained character of that which is τὸ τί ἦν εἶναι; but to be self-contained one understands to be bounded on all sides from any other entity.

If this reading is correct the doctrine μορφή is a reiteration that a higher form cannot contain a subsidiary form as a separate actuality with which it interacts. Each form is self-contained. It is, further, indivisible.⁴⁷ Therefore, no form can be divided into lesser forms Accordingly, no form has within it other forms.

Aristotelian forms do not as self-contained units aggregate in the material composite and somehow blend together for the συνεχής that is evident in the internal operations of the composite. No Aristotelian form acts on another, form being without any potency. In blending (the approach Aristotle dismisses

45. Cf. *Eudemian Ethics* 1277a18–23, (Rackham translation, Loeb Classical Library, London, William Heinemann, 1938).

46. See note 7.

47. *Metaphysics* 1034a 5–8, ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος; cf. *Metaphysics* 994b 21; 1075a 3.

against the *Sophistes*), however, the one form would have to have the potency for such blending with the other.

Continuity in the individual member of a higher species, any species where there is a complex of operations, is not an operation of lower forms, separately situated actualities, for the purpose of the form to which they are subsidiary. The form of the higher species for Aristotle carries out all the actualities that lower forms express and more, without those lower actualities being a “part” of that form. The doctrine of εἶδος as πέρασ permits no other interpretation. Rectilinear motion, *Physics* 264b21 argues, is that which has a πέρασ on both sides and thus comes to an end. This is so in everything whose reality is by πέρασ. It cannot go on indefinitely, but is that which is contained. Πέρασ is actuality of containment.

Different forms for Aristotle do not combine to provide the features an inanimate or animate object contains. The principle of human life is not a composite or interconnection of subsidiary forms, ἄτομα, (*atoma*). That principle is a form in matter of which it is the unifying actuality with the powers to carry out what forms other than and below it in matter not so organized can carry out only separately in that matter that individuates those lower forms.

The *telos* (τέλος) towards which all development in the complex organism moves is not a form supervenient on lesser forms that precede it in their, or its, entrance into the matter of the organism. The doctrine of form as πέρασ, a limit, rules out a view that sees forms in the developing organism placed, as it were, one upon the other. While a limit can be both a beginning and an end, one cannot say in the organism the end of one form is equally the beginning of another in it because there are not separate forms in the composite.

Only in the ascent of separate individual species is there this continuity up or down the scale of forms. Each form gives a specific being to the natural object, by which being that object accomplishes more or less tasks. The form gives definition to the species; that definition expresses the form and not a series or collection of forms. In Aristotelian συνεχής, a point is the beginning of one line while at the same time the end of another: in this way there is no gap. In his doctrine of generation and corruption, Aristotle reiterates the same teaching: (*Physics* 208a9-11) the generation of one thing is the destruction of another. Form’s entrance into matter is simultaneously the exodus of another. Generation and corruption exhibit the same continuity of occurrence as do all of Nature’s operations.

In the individual complex organism it is the *telos* that gives drive and direction to the matter in that matter’s development towards being the habitat of all the powers the composite shall evince through the presence of that one *telos*. That *telos* is one form and what makes the composite be the integrated reality of those powers possessed within it. The objects to which each power

of the organism is specific in that one form, that τέλος, activate, serve as stimulus of, the powers of that form in the matter it has organized.

Were it held that the τέλος, (φύσις), as the internal source of growth in the living organism is instead a form that imparts growth and development in the body by taking on and retaining successively new, separate, forms one after the other, matter, as the principle of individuation,⁴⁸ would have to individuate each form. Each form would have to be separate as pluralized by the matter. Were the τέλος only one form, and not a composite of a number of them, this problem of their individuation, though, is non-existent. Were there, on the other hand, a soul for arm, for foot, for leg, for hand (i.e., a succession of life giving forms) matter would have to individuate each appendage. This should mean, though, that these appendages could exist on their own as a composite of matter and the appropriate form. They could exist apart from the one body: a soul of foot, of hand, of leg would mean this. The structure of any matter is what the form determines for the purpose of the composite's well-being. If matter individuated these constituent parts, which is what a succession of forms thesis in an organism requires, these parts would each have to be a τόδε τι, a "this," an individual self-sufficient composite for Aristotle. The inability of such appendages to exist apart from the form, the soul, that organizes the one matter into its various structures and appendages argues further against a succession of forms in the organism. This is another reason why one must conclude the Aristotelian principle of form as πέρας does not allow the form in a higher species being an aggregate of subsidiary forms. For each form there would have to be a separate matter, i.e., a matter for each form discontinuous with the matter for each other form.

The soul for Aristotle is a principle that actuates the human body in ways of which that body is capable.⁴⁹ Capacity of the soul is simultaneously capacity of the living human body.⁵⁰ Capacities of that body derive from the way the soul organizes that body, that matter that goes to constitute the body. The human soul is the undifferentiated principle of human matter. That actuation, organization, of the body, is not effected for each bodily part by a separate form of the soul. The actuation is not an actuation of that matter with different forms, principles of actuation, separate from each other. One does not have here a case of Platonic forms needing to mix and mingle in the Aristotelian life principle. The human soul (the highest form in animal species) properly

48. See *Metaphysics* 1016b32-33; 1058n 1-11; cf. 1054a34; 1035b27-31; 1074a33-35; cf. 1034a5-8. Readings of this notion of matter and individuation appear in Edward REGIS, "Aristotle's Principle of Individuation," *Phronesis*, 21 (1976), 157-166. Form, Regis' discussions aside, cannot be what individuates for Aristotle since then everything it actuated, being identical in content, would be numerically identical.

49. *De Anima* 414a 3-27 elaborates this.

50. Cf. *De Anima* 412b6-9.

speaking in its being is an undifferentiable, indivisible⁵¹ actuality which informs matter in such and such a way so that there is an individual body that can carry out different activities which the soul's organization of that body provides. It is for this reason that Aristotle writes it is wrong to say that it is the soul that thinks or moves: it is the body that does through the simple actuation its life force imparts (*De Anima* 408a34-b16).

This intimacy of form with the matter it actuates is thoroughgoing Aristotelianism. Form actuates only that matter capable of its actuation. The capacities the material composite displays are not separate subordinate forms in the form actuating the composite. It is one form actuating the differing material parts (e.g., the bodily sense organs) it has brought into being in the matter capable of such actuation. How those parts, e.g., the sense organs, have been formed and structured will determine what activity the soul undertakes. The Aristotelian doctrine is not each sense organ, or bodily part, has a different soul because that part carries out a different function than another. It is one soul that actuates each sense organ consonant with the organization of the matter it has formed into the body's sense organs. In this way it is one soul, one form, that shows different powers of hearing, walking, seeing while still being one soul, and not one soul for hearing, a different one for walking, and another for seeing, etc.⁵²

VII

John Dudley is incorrect in his argument, then, that for Aristotle parts of an organism are substantial because they have a purpose (e.g., leaves protect a fruit, therefore they must be substantial [*Physics* 199a25-26]), while that which is without a purpose, his argument continues, cannot exist on its own.⁵³ If these leaves for Aristotle are, as Dudley maintains, οὐσίαι (*ousiai*) they also must have forms separable from the fruit and capable of existing on their own. They do not, however, exist separate from the fruit. Where does one see fruit leaves existing (growing) in separation from the fruit they become? It is the form "fruit" that provides the particular existence for the leaves, and this

51. Each form is indivisible (*Metaphysics* 1034a5-8; cf. *Metaphysics* 994b21; 1075a 3), and the soul is the form of the body.

52. There is a matter that further individuates the form to be this individual with various features, not that individual (*Metaphysics* 1038b5-6, 1049a22-36). It is informed by the forms that give the individual his various physical (κατὰ συμβεβηκὰ) traits (cf. *De Anima* 402a15, 406a14, 17, 19, 406b5, 8, 407b7, 408a31, 414b9; *Physics* 192b32, 224a21-30, 224a26-30, 226a19-23). Again, these do not mix with each other but with the matter that further individuates the organism, the man or woman or cat or fish, in question.

53. John DUDLEY, *Aristotle's Concept of Chance*, Albany NY, SUNY, 2012, p. 33, n. 49.

would detract from Dudley's thesis. What gives the leaves a purpose is the fruit itself, and it is this reasoning that Dudley's thesis fails to capture.

Michael Wedin in his *Mind and Imagination in Aristotle*⁵⁴ has identified this issue of various capacities⁵⁵ in the human soul. He suggests for Aristotle that the soul (the form of humanity) is a "complex" of them. One would imagine his comment would follow similarly for lower species of life manifesting powers of species inferior to them. If our interpretation of form as *πέρας* is correct, "complex" would be an incautious term in describing the soul's functioning. It distracts from the soul's reality as unitary. We have argued that for Aristotle in the individual organism is no ascent of different self-originating powers. Were there, then when the ear was cut off one should still be able to hear since the ear, on that thesis, would have powers still. There is no ear soul, however, the soul is a unitary actuality.

There is one soul in the living organism, exercising different operations proportioned to the object to which it is attending. The operations in human being are the work of one unitary actuality as it exercises different functions as the one form of the body. These functions do not stem from separate parts of the soul, but are the activities of one soul as it reacts to or acts on different objects the human being encounters. Using the term "complex" or "aggregation" of capacities in regard to the soul and the powers the individual possessed of it undertakes without our clarification moves the definition of the soul into the problem we saw with Plato's *Sophistes*. If the soul is simple (as the form of human being it must be), it cannot be a collection or repository of different capacities separate from one another. What is simple does not have *differentia* within it. The soul indivisibly encounters the world around it with its level of activity in each instance determined by and specific to the object. There are not different parts of the soul that react to different objects; it is one soul that acts to the extent the object encountered requires. Different objects for Aristotle initiate different activities in one soul.

VIII

Metaphysics 1041b7-31 is instructive to this issue of form and components of the composite whose form it is. A heap of pebbles, *Metaphysics* 1041b7-31 argues, is not the pebbles but is other than the pebbles. It is in virtue of its form "heap" that the composite, the passage argues, is not simply an undif-

54. Michael WEDIN, *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven CT, Yale University Press, 1988, p. 10-11.

55. Δυνάμεων at *De Anima* 414a29; cf. 415a19; 415a25; Cf. 402b5-9; at *De Anima* 409b14 συμβεβηκός might be a reference to δυνάμεις since it is to ἔργα (419a16).

ferentiated aggregation.⁵⁶ Applied to our discussion, the form of an organism (and the argument would apply similarly to non-living objects) is not its different activities, components. It is other than them. The form is not the different activities it exercises in the same way a heap is not the different pebbles. In the way that a heap of pebbles is more than pebbles, is itself not any of them, so the form of a higher species is not simply a complex of all the activities in the lower forms. Just as pebbles do not equal a heap, but something else must occur for them to become a “heap,” so subsidiary powers in a higher species do not constitute the form of that species. As pebbles are not a heap, so different powers in an organism are not its form. The form is not them in the same way the heap is not the individual pebbles.

Metaphysics 1041b7-31 restates Aristotle’s denial of Plato’s mixing of forms. Within a material composite if forms are limits how do they interact when their capacities are clearly delineated, marked off from one another? How are pebbles a heap when separately they are not? The nutritive form is not a source of motion, otherwise plants would have the capacity to move. Nutritional powers are not those for hearing; nor can touch interact with sight. All these are different capacities yet in the higher species man they operate without one interfering with the other. They could not if the organism or object is an amalgam of forms, each independent but entered into matter, in the composite. *Metaphysics* 1041b7-31 argues against the view that the higher species is a mixture of lower forms in lesser species, an actuality in which capacities the higher species evinces are separate actualities. The soul of man, his form, is not an aggregation of a nutritive form, a form actualizing hearing, one actualizing sight, one actualizing taste. That soul is a unitary actuality which actuates the matter it informs on differing levels depending on the object for which the matter is the capacity to be actuated. There is not one soul separate for locomotion separate from the one for sight, and that from the one for hearing. One soul actuates one matter which is the soul’s capacity to respond to that for which the matter is organized.

56. *Metaphysics* 1041b7-31. Aristotle’s objected to the atomists for their failure to explain how ἄτομα (*atoma*) can coalesce and be a natural object. He looks upon their atomic collisions breeding objects that come to be as περιπαλάξει (“entanglements”), while it is final causality that orders development. (Cf. *De Generatione Animalium* 789b2-5; *De Resp.* 471b30-472a3; *Physics* 196a28-33; 198a10-24; 198b10-16; 196a28-33; *De Partibus Animalium* 641b20-30.) *De Generatione et Corruptione* 317a17-22 in point of fact argues that coming-to-be cannot occur through the σύγκρισσις of Democritus’ indivisible bits. If the atoms (the constituents of bodies) are partless (indivisible), Aristotle goes further to say, they cannot move or change at all (*Physics* VI.10.240b8ff; cf. *De Caelo* 303a20). If they cannot move, how can they coalesce to bring about objects? Aggregation of constituents, Aristotle is clearly asserting, does not equate to the form’s *eidos*. Relating this to the notion of powers in a form increasing as one moves up the scale one would argue that our *Metaphysics* 1041b 7-31 passage means for Aristotle that the higher form is not a collection of subsidiary forms. Cf. *Metaphysics* 1044a3-5 where Aristotle chastises the Platonists for not explaining how a number, different from its units, is nevertheless a unity.

In the *scala natura*, then, species line up in a graded ascent with their limits showing no gaps on the scale between them. The new species begins exactly where the lower species ends. The gradation Aristotle sees is their accomplishment of complexities that increase in achievement and capabilities as one moves up the scale in the beings of Nature. One rock may be seen as an advance in species upon another if what it contains can deliver materials for conductivity that another cannot. A leaf may be higher on the scale of arboreal creatures in that it gives off greater fruit and nutrition when developed than another. A monkey may be seen as higher on the scale of animate beings because it accomplishes tasks that a frog or bird cannot; and so on. It is the orderly sophistication of complexities that provides Aristotle for his view that in Nature as a whole gradation occurs.

This gradation is mirrored in the schema of genus and species. The genus animal has within it all species of the animal kingdom. It contains nothing inanimate, however. The continuity Aristotle sees from the animate to the inanimate is the successive higher ordering of complexity in functions as one sets out from the simplest species to the most complex. Animate existence begins where inanimate has achieved the greatest complexity it can and still remain inanimate.

The gradation within individual existents in Nature is the continuity *τέλος* gives the matter it informs as the matter develops into a complex being. Each form or *telos* is a limit that conveys perfection on the composite, by which form greater powers accrue in each individual successively higher species. A power is specified by its object, by the object to which it is directed and proportioned; and the more complex the object is so also the power the object brings out of that power. The gradation here is that each higher species can perform the functions all the lower can and cannot as we move up the function scale in individual organisms. It is the complexity of the operations an organism can perform that specify its place on the scale of gradation. Continuity in the individual organism is a gradation where a more complex species in Nature shows advance over the less by activities it can undertake that are absent in the less. In the case of the human soul, this means the human soul's activities are not the work of different forms in matter, each directed at differing objects. It is the work of one form whose organization of matter determines the human being's interaction with and response to the beings it encounters in Nature. Varying objects bring about a higher response in man than in other organisms on account of that form, the human soul, and how that soul has organized matter; and in this ascent of higher responses is the gradation thesis seen to be intact.

IX

Is the gradation thesis intact, though? How can the passages in our essay's title hold given the Aristotelian doctrine that human knowledge is an immaterial activity, the presence in the intellect of "form without the matter" (ἐιδῶν ἄνευ τῆς ὕλης)?⁵⁷ The referent for matter in this passage is not its technical meaning of one of the causes in change, one of the ἀρχαί. The referent is the physical, corruptible bulk of the things of common experience. This Aristotle makes clear when he tells us in knowing the form it is not the stone that the mind (νοῦς) becomes, it is the form.⁵⁸

In mind's grasp of the universal, nothing material likewise accounts for that grasp. In becoming identical with the form as universal mind is identical with that which is predicable of many things different except in one sense. Mind in this identity with the form becomes what no material composite can be, sc., predicable of many things different in all ways except one.⁵⁹ If all material composites are destructible, but mind possesses an identity with what is without matter, it possesses an identity with what is not destructible. Through identity with the universal νοῦς becomes what nothing in Nature is, sc., universal. All knowledge is an act of identity, Aristotle holds.⁶⁰ What is universal is totally other than what is singular. Yet singular is what characterizes every individual existent in Nature. Nothing in nature exists separately as a universal. The universal exists only in νοῦς. There is no continuity, though, between the singular and the universal.

If the mind, as grasp of the universal makes plain, is other than what is material, do we not have both discontinuity with the material order, as well as disproportionality between mind and matter? *De Anima* 426a 28-b3 (cf. *De Anima* 412a 27-b4) teaches that powers must be proportioned to one another in order for them to have receptivity of each other. In the case of reaching the universal, however, the mind exhibits a power no material existent has.

Between matter and form, then, is clearly a difference that is irreducible. Neither can ever substitute for the other.

57. *De Anima* 424a 17-19. Here Aristotle speaks of sensation as the sense power taking on the form without matter. That this is also meant in the case of knowledge, i.e., that knowledge is the reception of the form without matter, *De Anima* 425b 25-31, 430a 19-21, 431a 1-2 make clear.

58. *De Anima* 431b28-32a3.

59. The material composite, i.e., any being susceptible to change, does not have this kind of existence. Unlike the form, "it cannot be said of anything else." It is singular. It is neither common to, nor in, anything. "By 'universal' is meant that which is of such a nature as to be predicated of many subjects, by 'individual' that which is not so predicated. Thus 'man' is a universal, 'Callias' an individual" (*De Interpretatione* 17a 39-40). Callias, the material composite, cannot be predicated of any other subject. Form, when conjoined with the material principle, has no such restriction: it can be common to the instances where matter has pluralized it.

60. *Metaphysics* 1074a4-6; *De Anima* 430a3; 430a 19-20; 431b17.

Does this not evince a gap in the natural order? Does Nature act seamlessly in the gradation of animate existence? Or are the passages *Historia Animalium* 588b 4-11 and *De Partibus Animalium* 681a12 indicative of an error in Aristotle's thought?

What gradation is operant in Nature's handiwork if right within its operations is the actuality of immaterial cognition? How can Nature be said to operate in incremental fineness, as it were, up the scale of animate existence when grasp of the universal in human cognition, an act of an animate natural being, exhibits a state of animate existence free of matter? For our *Historia Animalium* and *De Partibus* passages to hold, in the minimum man's intellectual operations, it would appear, can have nothing immaterial about them.

Aristotle, however, in the *De Partibus* and *Historia Animalium* passages does not state that Nature is only that which is materially existent. Principal to every movement of Nature, to every stage of development, for Aristotle is τὸ οὗ ἕνεκα, "that for the sake of which," the final cause or purpose. There is nowhere for Aristotle that it is not operant and governing whatever process occurs in Nature.

The human material composite (matter suitably organized) comes to be for the sake of νοῦς. That is what defines the process as human. Λόγος (*logos*) is what differentiates the human from all other species (*E. N.* 1097b 22-27), and it is in the final cause that what the species is, its definition, becomes evident. The achievement of νοῦς makes the human being human.

We have then in Nature itself a purpose that by Nature's own working is meant to go beyond what is matter but is itself an operation that is completely within the ambits of Nature. Aristotle states as much when in the *Posterior Analytics* 100a13-15 he writes that for the acquisition of the universal man has been constituted by Nature.

Nature, i.e., has within it already an orientation towards that which is immaterial: it is part of the fabric of Nature. It is the way Nature functions. In this respect, then, Nature is not breaking a gradation of fineness when there is movement up the scale from the unicellular organism to the immaterial capacities of human intellection. While matter and the immaterial are totally other, dissimilar, this does not bind Nature to a gradation where continuity in it stops at independence from matter. Within Nature itself is the immaterial capacity, a capacity that is part of the very structure of Nature.

Nature, i.e., for Aristotle, by his own texts, contains within it the immaterial. That immateriality is the activity of νοῦς, for which man has been constituted by Nature. If this is so, then stating there is a gradation in Nature is not identical to stating by Nature is meant all existence that is matter bound. The gradation of which Aristotle speaks in our two passages is in Nature, and not just the material order. The doctrine of gradation holds for Aristotle because Nature, as we see with the presence of human νοῦς, contains within

it that which is free of matter. If this νοῦς is not part of Nature but is the Divine as some, it is well enough known, have opined⁶¹ we have a Divine knowing what man knows. This directly contradicts Aristotle's insistence in *Metaphysics* 1075a10–11 that the Divine knows only Itself.

The identity of νοῦς with the object is an identity with an actuation that drives and powers the different capabilities of the composite to which the form has given being. In separating the form from its individuating matter⁶² νοῦς evinces a power not found in matter. The identity νοῦς achieves with the form in the universal, however, is not a power that occurs outside Nature. It is an exercise in the gradation within Nature by which the material composite becomes definable, reveals its λόγος. If the human soul is that for whose sake the matter suitably organized comes to be ensouled man, and νοῦς is integral to the human soul, is that whose activity *Posterior Analytics* 100a13-15 teaches is the soul's by nature, the separation from matter that constitutes νοῦς' activity is integral to Nature. Transcending material limitations, accordingly, is integral to how Nature functions. The movement from the material to the immaterial is not a discontinuity in its structure. It is what makes the structure complete.

Valley Stream
Nassau County, N.Y.

SUMMARY

The identification of εἶδος (*eidos* [form]) with πέρας (*peras* [limit]) in Aristotle's *Metaphysics* lexicon (*Metaphysics* 1022a3-7;⁶³ cf. *Metaphysics*, 1032b1; 1041b7-10; 1041b27) has received remarkably scant commentary. It is for this reason terra incognita for the present day reader, as is the doctrine Aristotle sets forth

61. See Alexander of Aphrodisias, *De Anima* 89, 9-19; and in our day Thomas De Koninck's remarks in his "Aristotle on God as Thought Thinking Itself," *Review of Metaphysics*, 67 (1994), 471-515); Jonathan LEAR, *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 303; William Keith Chambers GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy, Volume VI: Aristotle: An Encounter*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 309–327; John M. RIST, *The Mind of Aristotle: a Study in Philosophical Growth*, Toronto, University of Toronto Press, 1989, pp. 181–182. Cf. Joseph OWENS, "The Problematic of the Active Mind's Causation in Aristotle, *De Anima* 3.5," *The Journal of Neoplatonic Studies*, 1 (1993), pp. 181–193. That human νοῦς is not the Divine, which I hold, one finds variously expressed in François NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote* and W. David Ross, *Aristotle De Anima*, edited with introduction and commentary, Oxford, Clarendon Press, 1961.

62. *De Anima* 431a 15-16; 431b 2-3; 432a 9, φαντάσματα (cf. 403a9; 432a16-17; 427b16); *De Anima* 430a 16-18.

63. *Metaphysics* 1022a3–7, πέρας λέγεται...τὸ τέλος ἐκάστου (τοιοῦτον δ' ἐφ' ὃ ἡ κίνησις καὶ ἡ πρᾶξις, καὶ οὐκ ἀφ' οὗ – ὅτε δὲ ἄμφω, καὶ ἀφ' οὗ καὶ ἐφ' ὃ καὶ τὸ οὐ ἔνεκα) καὶ ἡ οὐσία ἢ ἐκάστου καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου: τῆς γνώσεως γὰρ τοῦτο πέρας; εἰ δὲ τῆς γνώσεως, καὶ τοῦ πράγματος.

on the equivalence of πέρας with μορφή (*morphē*, shape); also the equivalence of μορφή with φύσις (*physis*, nature). A survey of the literature shows no concentration on these either. We traverse that sparsely tilled terrain here, and unearth four related issues.

SOMMAIRE

Il est remarquable que l'identification de εἶδος (*eidōs* [forme]) avec πέρας (*peras* [limite]) dans le lexique des *Métaphysiques* d'Aristote (*Métaphysiques* 1022a3-7; cf. *Métaphysiques*, 1032b1; 1041b7-10; 1041b27) n'ait guère fait l'objet de commentaires. Aussi bien constitue-t-elle une *terra incognita* pour le lecteur d'aujourd'hui, tout comme la conception avancée par Aristote de l'équivalence entre πέρας et μορφή (*morphē*, figure) et, de même, entre μορφή et φύσις (*physis*, nature). Le parcours de la littérature témoigne d'une faible concentration sur ces questions. L'étude offerte ici explore ce terrain peu labouré et met au jour quatre problèmes qui leur sont liés.

L'ANNÉE DE GRÂCE DU SEIGNEUR SELON IS 61,1-2A ET SA CITATION EN LC 4,18-19

BERNARD GOSSE

L'évangile de Luc, en 4,18-19, nous présente Jésus lisant un passage du prophète Isaïe, dans la synagogue de Nazareth. Dans le cadre de l'évangile de Luc, la citation est faite en grec et suit pour la plus grande partie le texte de la Septante. Dans les Bibles hébraïques ce passage correspond, avec quelques modifications, à Is 61,1-2a. En Luc 4, la mention du livre du prophète Isaïe, a pour objet d'introduire un débat entre la « patrie » et l'« universel », Nazareth / Capharnaüm ; Israël / Nations païennes, thème important dans l'œuvre de Luc, évangile et Actes des Apôtres. On considère parfois que la coupure de la mention du livre d'Isaïe en 61,2a, ne pouvait pas poser de problème aux supposés auditeurs de la citation. Le « jour de vengeance » de 61,2b, ne correspondrait plus à la thématique du salut. Or il n'en est pas ainsi comme en Is 35,4, où la vengeance, la rétribution et le salut apparaissent dans le même mouvement. Toutefois dans le livre d'Isaïe la mention de la « vengeance » ne pouvait pas ne pas faire penser à Édom, avec l'oracle contre Édom d'Is 34, contrepartie du salut d'Israël en Is 35, et l'oracle contre Édom d'Is 63,1-6 qui atteint des sommets littéraires, mais également de violence, et qui apparaît comme la contrepartie du renouveau d'Israël en Is 60-62. Cette violence des oracles contre Édom du livre d'Isaïe, n'est peut-être pas uniquement dépendante du rôle d'Édom lors de la chute de Jérusalem. Dans le Psautier les Coréites et les Ezrahites constatent conjointement la disparition de la dynastie davidique (Ps 84-89)¹. Les Ezrahites sont ensuite passés du côté des Asaphites² en se prétendant avec eux institués par David comme chantres lévites (1 Ch 15-16). Si l'on attribue la rédaction du livre d'Isaïe aux Coréites on comprend la fureur des Coréites. Pour rétorquer aux Ezrahites la racine *zrh* est utilisé trois fois en Is 60,1-3 pour parler de la gloire de Yahvé qui se lève sur Jérusalem en réponse à Dt 33,2 : « Il dit : Yahvé

1. Bernard Gosse, *L'espérance messianique davidique et la structuration du Psautier*, coll. « Suppléments à Transeuphratène » 21, Pendé, Gabalda, 2015.

2. Les Asaphites avaient d'importants pouvoirs dans le temple postexilique comme chantres lévites. Les Coréites ont été officiellement réduits au rôle de portiers, mais ils chantaient quand même et répondaient (Ps 87,2).

est venu du Sinaï. Pour eux, depuis Séir, il brille (*wzrh*) à l'horizon, il a resplendi depuis le mont Parân. Pour eux, il est venu depuis les rassemblements de Cadès, depuis son midi jusqu'aux pentes», les Ezrahites étant originaires d'Édom (1 Ch 1,35-37).

Dans ces conditions l'arrêt de la référence au texte d'Is 61, juste avant la mention de la « vengeance » en Is 61,2a, ne pouvait que faire penser à la volonté de ne pas prendre en compte l'opposition Israël / Édom, opposition intermédiaire par rapport aux précédentes, Nazareth / Capharnaüm et Israël / Nations païennes. Cela ne pouvait que provoquer la fureur des auditeurs, tout au moins de la manière dont la scène est reconstituée.

1. Is 61,1-2a dans le cadre d'Is 61,1-9 et dans la rédaction du livre d'Isaïe

En Is 61,1-2a un personnage sur lequel repose l'esprit de Yahvé, annonce une (bonne) nouvelle et une année de grâce de la part du Seigneur. Is 61,2b introduit le thème de la vengeance, qui a une valeur positive comme nous le verrons (réconfort) mais à coloration anti-édomite dans le livre d'Isaïe. Dans la continuité, Isaïe 61,3 renvoie à la fin du chapitre nationaliste précédent (Is 60). Le texte d'Is 61,4-9 apparaît alors dans cette ligne nationaliste, comme un commentaire, sur les développements à attendre de la bonne nouvelle annoncée, dans la ligne d'Is 60.

1.1 Is 61,1-2a et l'année de grâce de Yahvé

Une bonne nouvelle est annoncée et une année de grâce est proclamée en Is 61,1-2a: «¹L'esprit (*rwh*) du Seigneur Yahvé est sur moi, car Yahvé m'a donné l'onction (*mšh*); il m'a envoyé (*šlhny*) porter la nouvelle (*lšr*) aux pauvres (*'nwym*), panser (*lhbš*) les cœurs (*lb*) meurtris (*lnšbry*), annoncer aux captifs la libération (*lqr' lšbwym drwr*) et aux prisonniers la délivrance (*wl'swrym pqh qwh*), ²proclamer une année de grâce (*šnt ršwn*) de la part de Yahvé³ ». On peut déjà noter des relations avec Is 60, avec *bšr* en 60,6 et *ršwn* en 60,7⁴.10, mais nous verrons que la mention de l'année de grâce d'Is 61,2, fait allusion à des traditions qui vont justement à l'encontre de l'asservissement des nations supposé en 60,10.12⁵. En Is 61,1, la mention de l'action de l'esprit de Yahvé

3. Dans la tradition mésopotamienne, l'année de grâce était décrétée par le roi. Yahvé apparaît ici comme le roi, comme en Is 6.

4. Vocabulaire utilisé en faveur de Yahvé; en Is 61,1, en faveur des pauvres. Les autres emplois du verbe *bšr* dans le livre d'Isaïe en 40,9.10; 41,27; 52,7 concernaient Sion dans son ensemble. Les autres emplois de *ršwn* appartiennent à des passages universalistes en 48,8; 56,7 et à la critique sociale en 58,5.

5. Moshe WEINFELD, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Jerusalem, The Magnes Press; Minneapolis MN, Fortress Press, 1995, p. 95: « Thus we see that the liberation

renvoie à sa puissance contre le chaos lors de la création en Gn 1,2, et contre les eaux lors du passage de la mer en Ex 14,21. La mention conjointe de l'esprit et de l'onction correspond à l'expérience de l'onction de David en 1 S 16,13⁶. Mais Is 61,1-2a se situe surtout dans la continuité de la tradition du « serviteur », avec déjà Is 42,1 : « Voici mon serviteur ('*bdy*) que je soutiens, mon élu (*bhyry*) en qui mon âme se complait. J'ai mis sur lui mon esprit (*rwhy*)⁷, il présentera aux nations le droit⁸. » Ce vocabulaire reprend également, en référence à David, celui de Ps 89,4.21 : «⁴J'ai fait une alliance avec mon élu (*lbhyry*)⁹, j'ai juré à David mon serviteur ('*bdy*). ²¹J'ai trouvé David mon serviteur ('*bdy*), je l'ai oint (*mšhtyw*) de mon huile sainte¹⁰. » Par ailleurs Is 42,4a, « Il ne faiblira ni ne cédera jusqu'à ce qu'il établisse le droit sur la terre ('*d yšym b'rš mšpt*) », est également à rattacher à la tradition de l'année de grâce, avec sur le sujet l'expression akkadienne : *mišaram ina matim šakanum*, « pour établir l'équité sur la terre¹¹. »

Is 61,1-2a se présente également dans la continuité d'un autre passage à rattacher à la tradition du serviteur, celui d'Is 49,8-9 : «⁸Ainsi parle Yahvé : Au temps de la grâce (*b't ršwn*) je t'ai exaucé, au jour du salut (*wbywm yšw'h*) je t'ai secouru. Je t'ai façonné et j'ai fait de toi l'alliance d'un peuple, pour relever le pays, pour restituer les héritages dévastés (*šmmwt*),⁹ pour dire aux captifs (*l'swrym*) : « Sortez », à ceux qui sont dans les ténèbres : « Montrez-vous ». Ils paîtront le long des chemins, sur tous les monts chauves ils auront un pâturage¹². » Nous relevons les deux seuls emplois du verbe '*sr* au participe paül dans le livre d'Isaïe en 49,9 et 61,1, et le seul autre emploi du verbe est au pual en Is 22,3. Quant à l'emploi du terme *ršwn*, il apparaît comme une caractéristique de l'ensemble qui va de 49,8 à 61,2, avec : Is 49,8 ;

year, when land reverted to its original owner and slaves returned home, was an institution in Mesopotamia from the old-Babylonian period (...). According to 2Kings 25:27, Evil Merodach king of Babylon freed Jehoiachin king of Judah from prison upon his ascent to the throne ».

6. Walter BRUEGGEMANN, *Isaiah 40-66*, Louisville KY, Westminster John Knox Press, 1998, p. 213.

7. Nous relevons une tradition parallèle en Is 59,21.

8. Paul D. HANSON, *Isaiah 40-66*, coll. « Interpretation », Louisville KY, John Knox Press, 1995, p. 223.

9. En dehors de 2 S 21,6 et 1 Ch 16,13, citation de Ps 105,6 (comme participation à la discussion sur le thème), le terme *bhyr* se rencontre uniquement dans le Psautier à partir de Ps 89,4, les autres attestations (Ps 105,6.43 ; 106,5.23) pouvant en être considérés comme une conséquence, et dans le livre d'Isaïe à partir de 42,1, les autres attestations (43,20 ; 45,4 ; 65,9.15.22) apparaissant comme un développement du thème.

10. Le livre d'Isaïe s'enracine dans les psaumes coréites (Ps 42-49 ; 84-85 ; 87-88) et ezrahites (Ps 88-89). Voir Bernard GOSSE, *Isaïe : Le livre de la contestation*, coll. « Suppléments à Transeuphratène », 17, Pendé, Gabalda, 2012 ; Bernard GOSSE, « Les lévites au retour de l'exil dans les livres d'Ezéchiel, Jérémie et Isaïe », *Transeuphratène*, 48 (2016), p. 47-80.

11. Moshe WEINFELD, *Social Justice*, p. 45-46.

12. Moshe WEINFELD, *Social Justice*, p. 45, n. 3 : « The redeemer in Isa 42:1-7 is very similar to the liberator in Isa. 61:1-3 ; cf. also 49:9, the continuation of the Servant song which begins at 49:1. »

56,7; 58,5; 60,7.10¹³; 61,2. Le texte d'Is 49,8 se situe dans la continuité de ce qu'il est convenu d'appeler le second chant du serviteur (Is 49,1-6) et présente des points communs avec Is 42,6 qui se situe lui-même dans la continuité du premier chant du serviteur (Is 42,1-4). Le personnage d'Is 61,1-2 se trouve donc ainsi rattaché à la tradition du « serviteur ». L'expression « panser les cœurs meurtris (*lnšbry*) », d'Is 61,1, correspond bien à celle d'Is 42,3 : « Il ne brise pas (*l'yšbwr*) le roseau froissé ». Les liens avec les passages traitant du « serviteur », assurent une ouverture aux nations avec particulièrement Is 42,6 et 49,6. Le thème du retour des captifs correspond également à la perspective de l'année de grâce.

Le texte d'Is 48,16 : « Approchez-vous de moi et écoutez ceci : dès le début je n'ai pas parlé en cachette, lorsque c'est arrivé, j'étais là, et maintenant le Seigneur Yahvé m'a envoyé avec son esprit (*šlhny wrwḥw*)¹⁴ », doit avoir également été pris en compte au début d'Is 61,1. Dans les deux cas, non seulement on retrouve le verbe *šlh* appliqué au prophète avec Yahvé comme sujet de l'action, mais encore la mention de la *rwh* donnée au prophète. De plus le personnage envoyé avec l'esprit du Seigneur Yahvé en 48,16¹⁵, correspond bien à celui dont parle Yahvé en 49,8-9, dont nous venons de relever l'influence en Is 61,1-2.

En ce qui concerne le thème de la bonne nouvelle, l'utilisation du verbe *bšr* en Is 61,1, permet une inclusion avec Is 40,9 : « Monte sur une haute montagne, messagère (*mbšrt*) de Sion; élève et force la voix, messagère (*mbšrt*)¹⁶ de Jérusalem; élève la voix, ne crains pas, dis aux villes de Juda : « Voici votre Dieu ! » », et l'usage du verbe *bšr* dans le livre d'Isaïe (Is 40,9,9; 41,27; 52,7; 60,6; 61,1). Dans les attestations précédentes, la bonne nouvelle concernait la libération des exilés; en 61,1 la bonne nouvelle concerne les pauvres¹⁷.

Mais Is 61,1-2a, doit également se comprendre en rapport à la première partie du livre d'Isaïe et plus spécialement la question de la mission du pro-

13. En Is 56,7; 58,5; 60,7.10, il s'agit de savoir ce qui est agréable à Yahvé en retour. En 56,7 la réponse est favorable aux étrangers, en 60,7.10 la réponse est plus agressive. En 58,5 il s'agit de la question sociale.

14. John GOLDINGAY, *Isaiah 56-66*, London *et al.*, Bloomsbury, 2014, p. 293 : « 'He sent me' comes from 48.16 (see also 42.19) ». Joseph BLENKINSOPP, *Isaiah 56-66*, coll. « The Anchor Bible », New York NY, Doubleday, p. 221 : « The giving of the spirit and sending on a mission is anticipated in the fragmentary saying in 48:16. »

15. Sur les liens entre ces différents passages, voir également la remarque de Shalom M. PAUL, *Isaiah 40-66*, Grand Rapids MI – Cambridge UK, Eerdmans, 2012, p. 538 : « (Is 61,1) : The verse begins with a first-person address by the prophet (a rare phenomenon; cf. 40:6...48:16; 49:1-6,8), who declares that the spirit of the Lord was conferred on him ».

16. John GOLDINGAY, *Isaiah 56-66*, p. 293 : « "Bring news" comes from 40.9-10; 41,27; 52,7. »

17. John GOLDINGAY, *Isaiah 56-66*, p. 299 : « The word 'anaw did not occur in Isaiah 40-55, but 'ani (essentially a synonym) come in 41.17; 49.13; 51.21; 54.11, then in 58.7. In chapters 40-55 it referred to the community as a whole, in 58.7 to afflicted groups within the community (...). The description of those to whom the good news comes contains many 'resonances and repetitions' of the description of the afflicted *within* the community in Isaiah 58. ».

phète en Is 6. De ce point de vue Is 61,1-2 renvoie à Is 6,8: « Alors j'entendis la voix du Seigneur qui disait: « Qui enverrai-je (*'t my 'šlh*)? Qui ira pour nous? » Et je dis: « Me voici, envoie-moi (*hmy šlhny*) ». » Le prophète Isaïe avait été envoyé pour accompagner catastrophes et châtement, le personnage d'Is 61,1-2 se situe une fois parvenu à l'accomplissement du « Jusques à quand, Seigneur? », d'Is 6,11. En Is 6,11 il est précisé que la mission du prophète est jusqu'à la désolation (*šmmh*). Cette désolation est constatée en Is 1,7 (*šmmh* deux fois) et 17,9 avec un rappel en 64,9. Par contre, en Is 62,4 il est mis fin à la désolation. En Is 61,1, il est remédié à l'absence de soins constatée en Is 1,6 (*hbš*: Is 1,6; 3,7; 30,26; 61,1). Le cœur (*lb*) d'Is 6,10 peut être enfin soigné. La question des étrangers en Is 61,5, a également une résonance en 1,7.

L'usage du verbe *šbh* en 61,1, peut apparaître comme une allusion au retour de l'exil avec le seul autre usage de ce verbe dans le livre d'Isaïe en 14,2. Par contre l'usage du verbe *mšh* en Is 61,1, a pour seul équivalent dans le livre d'Isaïe l'usage de *mšyh* en Is 45,1, au sujet de Cyrus. Il doit être renvoyé au-delà du livre d'Isaïe, à la question du messie royal, auquel se substitue le « serviteur » dans le livre d'Isaïe.

Un renvoi au delà du livre d'Isaïe, apparaît avec l'usage de *drwr*: Is 61,1; Lv 25,10¹⁸ et cinq autres emplois bibliques¹⁹. Nous notons un renvoi à l'année sainte, célébrée au bout de 50 ans selon Lv 25,10: « Vous déclarerez sainte (*wqdštm*) cette cinquantième année (*šnt*) et proclamerez l'affranchissement (*drwr*) de tous les habitants du pays. Ce sera pour vous un jubilé: chacun de vous rentrera dans son patrimoine, chacun de vous retournera (*tšbw*) dans son clan. » Cela correspond avec la date de la prise de Jérusalem et la déportation en 587 et l'édit de Cyrus en 538 qui invitait à retourner à Jérusalem²⁰. Cela correspond même exactement, aux sept semaines d'années, soit quarante-neuf années de Lv 25,8. Ainsi la référence à l'année de grâce, en renvoyant à l'époque de l'exil et du retour de l'exil est conforme à la rédaction du livre d'Isaïe qui se réfère à l'expérience du retour de l'exil, avec la fin de la royauté. Les 49 ans de l'année de grâce correspondent justement au temps de l'exil. Cette référence

18. Shalom M. PAUL, *Isaiah 40-66*, p. 538: « The expression *lqr' drwr*, which appears also in Lev 25:10 (there in reference to the Jubilee Year) and in Jer 34:8, 15, 17 (twice) (cf. Ezek 46:17: *šnt drwr*). » Moshe WEINFELD, *Social Justice*, p. 75-96: « Proclamations of "Freedom" in Mesopotamia and their Reflections in Ancient Israel », p. 95: « This is similar to the situation described in Leviticus 25:14-24. »

19. En Jr 34,8.15.17, il s'agit de la remise en cause de la libération des esclaves lors du siège de Jérusalem. En Ez 46,17 le don du prince à un serviteur est valable jusqu'à sa libération. En Ex 30,23 il s'agit de myrrhe.

20. Moshe WEINFELD, *Social Justice*, p. 211: « The prophecy in Isaiah 61:1-3, whose source is connected with the Jubilee of years which passed between the destruction of the Temple (586) and the declaration of Cyrus (536), acquires mystical-apocalyptic significance during the period of the Second Temple being motivated by calculations of the end of seventy sabbatical years (Daniel) and ten Jubilees (Midrash Melchizedech). It thus became a focus for the longings for redemption in both Judaism and Christianity. »

au Lévitique est donc étroitement associée à la question de la rédaction du livre d'Isaïe.

1.2 L'introduction du thème de la vengeance en Is 61,2b et la relation Jérusalem-Édom.

La mention du « jour de vengeance » en Is 61,2b, « et un jour de vengeance (*wywm nqm*) pour notre Dieu, pour consoler tous les affligés (*lnhm kl 'blym*)²¹ », permet d'effectuer une autre inclusion avec Is 34,8: « Car c'est un jour de vengeance (*ywm nqm*) pour Yahvé, l'année de la rétribution (*šnt šlwmym*), dans le procès (*lryb*) de Sion », et *nqm* dans le livre d'Isaïe [Is 34,8 (*ywm nqm*); 35,4; 47,3; 59,17; 61,2; 63,4]²². Le texte de 63,4 contre Édom: « Car j'ai au cœur un jour de vengeance (*ywm nqm*), c'est l'année de ma rétribution (*wšnt g'wly*) qui vient », prolonge jusqu'en Is 63,1-6, oracle particulièrement virulent contre Édom, le thème de la vengeance, *nqm*. Il s'agit de « sauver » (63,1), mais au détriment des nations et plus particulièrement symboliquement d'Édom (voir le jeu de mots sur la racine *'dm*: rouge). L'emploi de *nqm*, permet de prendre en compte le dyptique, jugement d'Édom (Is 34), salut de Jérusalem (Is 35). C'est pour cela qu'en Is 61,2, l'annonce de la « vengeance » peut apparaître comme une bonne nouvelle²³, mais l'aspect anti-édomite apparaît en contradiction avec le concept de l'année de grâce. Dans cette continuité, le texte d'Is 35,1: « Que soient pleins d'allégresse (*yššwm*) désert et terre aride, que la steppe exulte (*wtgl*) et fleurisse comme l'asphodèle », peut également être rapproché d'Is 61,10: « Je suis plein d'allégresse (*šws 'šys*) en Yahvé, mon âme exulte (*tgl*) en mon Dieu, car il m'a revêtu de vêtements de salut, il m'a drapé dans un manteau de justice, comme l'époux qui se coiffe d'un diadème, comme la fiancée qui se pare de ses bijoux », avec *šws* dans le livre d'Isaïe (Is 35,1; 61,10.10; 62,5; 64,4; 65,18.19; 66,10.14). Le texte d'Is 35,10, « Ceux qu'a libérés Yahvé reviendront, ils arriveront à Sion criant de joie, portant avec eux une joie éternelle. La joie et l'allégresse les accompagneront, la douleur et les plaintes cesseront », trouve un relais en Is 51,11, « Ceux que Yahvé a libérés reviendront, ils arriveront à Sion criant de joie, portant avec eux une joie

21. John GOLDINGAY, *Isaiah 56-66*, p. 304: « Comfort is another expression taken up from Isaiah 40-55. The chapters indeed began (40,1) with Yhwh's commissioning comfort for Jerusalem. »

22. Shalom M. PAUL, *Isaiah 40-66*, p. 540: « *And a day of vengeance for our God* – It shall be a year of the Lord's favor for the nation, but the very opposite for the Lord's enemies, as in 63:4: "For I had planned a day of vengeance, and the year of redemption arrived", cf. also 34:8: "For it is then Lord's day of vengeance, the year of vindication for Zion's cause"; 35:4; 59:17 ».

23. Shalom M. PAUL, *Isaiah 40-66*, p. 565 (Is 63,4): « The reason for this graphic vengeance is now explicated: The Lord spends His wrath upon His enemies in order to expedite Israel's redemption; cf. Isa 61:2: "To proclaim a year of the Lord's favor and a day of vengeance of our God"; 34:8: "For it is the Lord's day of vengeance, the year of vindication for Zion's cause". God's enemies are Édomite, both in 34:8 and here. »

éternelle; la joie et l'allégresse les accompagneront, la douleur et les plaintes cesseront», qui est préparé par le rappel de la sortie d'Égypte en 51,9-10. Le lien avec la dernière partie du livre apparaît avec *g'l* (participe paül) [Is 35,9 (retour d'exil); 51,10 (passage de la mer); 62,12; 63,4; Ps 107,2 pour toute la Bible²⁴].

La vengeance (*nqm*) contre Édom d'Is 34,8 est présentée dans le même verset comme l'année de la rétribution pour Sion (*šnt šlwmym*), et, dans le dyptique Édom / Israël des chapitres 34-35, a pour correspondant en 35,4 la vengeance (*nqm*), rétribution divine (*gmwl 'lhym*), en faveur de ceux qui retournent à Sion (35,10), avec *gmwl* en Is 3,11; 35,4; 59,18; 66,6, et *nqm* en Is 59,17. Ainsi Is 34-35 apparaît comme une réponse à Is 59,17-18²⁵, en détournant les causes du mal sur Édom. Il en est de même pour l'expression d'Is 61,2b: «pour consoler tous les affligés (*lnhm kl 'blym*)», avec le terme *'bl* repris en 61,3, et qui n'apparaît par ailleurs dans le livre d'Isaïe qu'en 57,18: «consolation pour lui et les affligés (*nhmym lw wl 'blyw*)», passage où le mal provenait également de la communauté elle-même et non d'Édom. Le retournement contre Édom s'oppose aux passages universalistes du «serviteur» auxquels renvoie Is 61,1-2a. L'année de grâce doit correspondre au rétablissement de la justice en Israël même et également pour les nations et ne peut correspondre à une vengeance contre Édom.

1.3 Is 61,3 comme renvoi au chapitre 60, pour interpréter Is 61,1-2

Le passage d'Is 61,3, «pour mettre aux affligés (*l'bly*) de Sion, pour leur donner un diadème (*p'r*) au lieu de cendre, de l'huile de joie (*ššwn*) au lieu d'un vêtement de deuil (*'bl*), un manteau (*m'th*) de fête au lieu d'un esprit abattu (*rwh khh*); et on les appellera térébinthe de justice, plantation (*m't'*) de Yahvé pour se glorifier (*lhtp'r*)», permet de renvoyer au contexte immédiat en Is 60,20-21. Nous relevons en 60,20: «les jours de ton deuil (*'blk*)», et *'bl*, apparaît encore avec une autre vocalisation en Is 61,2-3. Le terme *p'r* de 61,3 semble nouveau, mais il faut le rapprocher de l'usage du verbe *p'r* (inf. hitpaël) (Is 60,21; 61,3). L'image de la plantation, *m't'*²⁶, apparaît en 60,21 et 61,3, avec, en 60,21, «rejeton (*nšr*) de sa

24. John GOLDINGAY, *The Message of Isaiah 40-55*, London – New York NY, T&T Clark International, 2005, p. 434: «The restored' is the last word of the verse, and it opens a repetition from 35.9-10, which runs through to the end of v. 11. These two passages are the only occurrences of the passive participle in its absolute form (it comes in other forms in 62.12; 63.4; Ps 107.2); perhaps it was this link that triggered the repetition.»

25. En Is 59 nous relevons une dénonciation des injustices sociales. Moshe WEINFELD, *Social Justice*, p. 18: «This same prophet elsewhere defines *drwr* "freedom" in the national area as the year of the Lord's favour (Isa. 61:1-2). In another chapter, he speaks about the drawing back from justice and righteousness, in connection with which he mentions lying, exploitation, speaking ill and uttering false words (Isa 59:13-14) – things similar to those mentioned in Jeremiah 9:3-5.»

26. *m't'*: Is 60,21; 61,3; Ez 17,7; 31,4; 34,29; Mi 1,6. Dans le livre d'Ézéchiel l'usage du terme est lié à la question de la royauté, dont le sort est incertain.

plantation (*mṭ'w*)²⁷.» Le lien établi avec le chapitre 60, n'est pas purement anecdotique. Nous allons voir que cela implique une relecture d'Is 61,1-2, en fonction des préoccupations d'Is 60.

Mais par ailleurs l'image de l'esprit abattu avec *khh* (Is 42,3; 61,3; Lv 13,6.21,26.28.39.56²⁸; 1 S 3,2, pour toute la Bible, avec unique usage du verbe dans le livre d'Isaïe, en Is 42,4), va dans le sens du rattachement du personnage d'Is 61,1-2, à la tradition du serviteur. On note Is 42,3-4aα: «³il ne brise pas le roseau froissé, il n'éteint pas la mèche qui faiblit (*khh*), fidèlement, il présente le droit: ^{4a}il ne faiblira (*l'ykhh*) ni ne cédera ... ».

L'image de la joie, *śšwn* (12,3; 22,13; 35,10; 51,3.11; 61,3) correspond à la reprise antérieure de 35,10 et 51,11. De même l'usage de *thlh* (Is 42,8.10.12; 43,21; 48,9; 60,6.18; 61,3.11; 62,7; 63,7) est conforme à la prise en compte de l'ensemble Is 40-66.

L'établissement de liens avec Is 60, n'est pas sans importance pour l'interprétation des perspectives ouvertes par Is 61,1-2, en Is 61,4-9, car si la référence au « serviteur » donnait une ouverture aux nations, Is 60 est nettement plus nationaliste, et va à l'encontre de la thématique de l'année de grâce. On peut relever Is 60,12: « Car la nation et le royaume qui ne te servent pas périront, et les nations seront exterminées. »

1.4 Is 61,4, et le programme de restauration

Dans la continuité des liens d'Is 61,1-2 avec 49,8-9²⁹, Is 61,4 (« Ils rebâtiront (*wbnw*) les ruines (*hrbwt*) antiques (*'wlm*), ils relèveront (*yqwmmw*) les restes désolés (*šmmwt*) d'autrefois (*r'šnym*); ils restaureront (*wḥdšw*) les villes (*'ry*) en ruines (*hrb*), les restes désolés (*šmmwt*) des générations passés (*dwr wdwr*) ») reprend le programme de l'héritier du serviteur en 49,8: « pour restituer les héritages dévastés (*šmmwt*) », avec *šmm*, participe poël: Is 49,8.19; 54,1; 61,4.4. Le programme d'Is 61,4 est également conforme à Is 58,12a: « On reconstruira, chez toi les ruines antiques (*wbnw mmk hrbwt 'wlm*), tu relèveras (*tqwmm*) les fondations des générations passés (*dwr wdwr*)³⁰. »

27. John GOLDINGAY, *Isaiah 40-66*, p. 307: « Their being the plantation of Yhwh reexpresses the point: *maṭṭa'* is taken up from 60.21. » En 60,21, le possessif suivant est « moi », allusion à Yahvé, d'où des propositions de corrections.

28. Dans le Lévitique ce terme est lié à l'exclusion.

29. Ulrich BERGES, *Jesaja 49-54*, coll. « Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament », Freiburg-Basel-Wien, Herder 2015, p. 47: « Dass die Aufnahme von 49,8 in 61,2 aus der „Zeit des Wohlgefallens“ ein „Jahr des Wohlgefallens“ macht, zeigt, wie intensiv die Restauration erwartet wurde – und zwar in Anspielung an das Jubeljahr (vgl. Lev 25,10.13). »

30. John GOLDINGAY, *Isaiah 40-66*, p. 307: « Verse 4aα repeats 58,12aα, at least in the order that we have these chapters (...) 'Raise up' also occurred in 58.12... ». Benjamin D. SOMMER, *A Prophet Reads Scripture. Allusion in Isaiah 40-66*, Stanford CA, Stanford University Press, 1998. p. 234, note 91: « Isa 58.12 and 61.4 may represent a confirmation of Jer 25.9 and 49.13. Jeremiah announced there that God would bring the Babylonians to make the land and its

Dans l'étude d'Is 61,1-2, nous avons relevé la relation de ce passage aux rédactions de la fin du livre, mais également à celle du livre d'Isaïe dans son ensemble. De ce point de vue l'usage des termes *r'swn* et *hdš*, dans le livre d'Isaïe, est particulièrement instructif. Le terme *hdš*, apparaît uniquement dans la deuxième partie du livre (Is 41,15; 42,9.10; 43,19; 48,6; 62,2; 65,17; 66,22; avec usage unique du verbe en Is 61,4). Le terme *r'swn*, est présent également essentiellement dans la deuxième partie du livre (Is 41,4.22.27; 42,9; 43,9.18.27; 44,6; 46,9; 48,3.12; 52,4; 60,9; 61,4; 65,7.16.17). Mais il faut y ajouter les occurrences de Is 1,26; 8,23.

Dans le cadre de la deuxième partie du livre d'Isaïe, il faut comprendre ces deux termes en fonction d'Is 42,9: « Les premières choses (*hr'snwt*), voici qu'elles sont arrivées, et je vous en annonce de nouvelles (*whhdšwt*)³¹, avant qu'elles ne paraissent, je vais vous les faire connaître. » Après les prémices de ce qui allait permettre le retour de l'exil, Yahvé annonce de nouveaux développements.

Mais dans la rédaction d'ensemble du livre d'Isaïe et en prenant également en compte l'usage du terme *'hrwn* (Is 8,23³²; 30,8; 41,4; 44,6; 48,12), nous relevons une perspective beaucoup plus large. La promesse d'Is 8,23, « Car n'est-ce pas la nuit pour le pays qui est dans la détresse? Comme le passé (*k't hr'swn*) a humilié le pays de Zabulon et le pays de Nephtali, l'avenir (*wh'hrwn*) glorifiera le chemin de la mer, au-delà du Jourdain, le district des nations », signifiée pour plus tard selon Is 30,8, « Maintenant va, écris-le sur une tablette, graves-le sur un document, que ce soit pour un jour à venir (*'hrwn*), pour toujours et à jamais », trouve sa promesse d'accomplissement en Is 41,4: « Qui a agi et accompli? Celui qui dès le commencement appelle les générations; moi, Yahvé, je suis le premier (*r'swn*), et avec les derniers (*'hrnym*) je serai encore »; Is 44,6: « Ainsi parle Yahvé, roi d'Israël, Yahvé Sabaot, son rédempteur: Je suis le premier (*r'swn*) et je suis le dernier (*'hrwn*), à part moi, il n'y a pas de dieu », et Is 48,12: « Écoute-moi, Jacob, Israël que j'ai appelé, c'est moi, moi qui suis le premier (*r'swn*) et c'est moi aussi le dernier (*'hrwn*). »

Dans ces conditions, en 61,4, *r'swn* doit être interprété comme une référence à Is 8,23, et le temps de la dévastation, et le verbe *hdš*, de 61,4, doit être interprété comme la participation de ceux qui reviennent d'exil à l'œuvre de

inhabitants an "eternal ruin" (*hrbwt wlm*). These words appear elsewhere in the Bible only in the verses from Deutero-Isaiah.»

31. Benjamin D. SOMMER, *A Prophet Reads Scripture*, p. 308: « Further, Isaiah 40-55 sometimes sets the 'former things' over against 'new things' (42.9; 43.18-19; 48.3-6), which fits the present reference to 'renewing' ruined cities; 'cities' in the plural were the object of restoration in 44.26; 54.3. ».

32. Bernard Gosse, « Isaiah 8,23b and the Three Great Parts of the Book of Isaiah », *Journal for the Study of the Old Testament*, 70 (1996), p. 57-62.

renouveau voulue par Yahvé. L'écrit de 30,8 constitue une pierre d'attente pour ce qui doit advenir³³.

1.5 Is 61,5-6, l'asservissement des migrants étrangers et les bénéfices du culte réservés aux israélites

La perspective est très différente de celle de l'année de grâce d'Is 61,2a, et des textes internationalistes du « serviteur » auxquels renvoie le début du chapitre. En Is 61,5, « Des étrangers (*zrym*) se présenteront pour paître vos troupeaux (*š'nykm*), des immigrants (*wbny nkr*)³⁴ seront vos laboureurs (*'krymkm*) et vos vigneron (*wkrmykm*) », nous relevons la double référence aux immigrants et aux étrangers. Le suffixe possessif deuxième personne du pluriel, au profit de ceux qui reviennent d'exil, souligne la domination sur les étrangers. La mention des immigrants est propre à la seconde partie du livre d'Isaïe, avec *bn- nkr* (Is 56,3,6; 60,10; 61,5; 62,8). Les mentions d'Is 56,3,6 sont particulièrement favorables aux étrangers, avec la promesse d'une participation au culte en Is 56,6-7 : «⁶Quant aux immigrants (*wbny hnkr*), attachés (*hnlwym*)³⁵ à Yahvé pour le servir (*lšhtw*), pour aimer le nom de Yahvé, devenir ses serviteurs (*lw l'bdym*)³⁶, tous ceux qui observent le sabbat sans le profaner, fermement attachés à mon alliance, ⁷je les mènerai à ma sainte montagne, je les comblerai de joie dans ma maison de prière. Leurs holocaustes et leurs sacrifices seront agréés sur mon autel, car ma maison sera appelée maison de prière pour tous les peuples³⁷. » Toutefois la perspective est moins favorable aux migrants en 60,10 et 62,8. La mention des étrangers renvoie à la première partie du livre avec Is 1,7 : « Votre pays est une désolation, vos villes sont la proie du feu, votre sol, sous vos yeux des étrangers (*zrym*) le ravagent, c'est la désolation comme une dévastation d'étrangers (*kmhpkzrym*). » L'expression *kmhpkzrym*³⁸, est particulièrement forte; en dehors de ce passage le terme *mhpkh* est toujours

33. Bernard Gosse, « Isaiah 8,23b », p. 62 : « It therefore appears that the context of 8.23b has not only inspired the justification for the relations between First Isaiah and Second Isaiah, but also the relations of Third Isaiah to the other two parts. »

34. John GOLDINGAY, *Isaiah 56-66*, p. 309 : « The ending of foreign domination over Israel does not mean its replacement by Israelite domination over foreigners. So there is some ambiguity about what is said about the role of strangers and foreigners here; it can be read more positively or more restrictively. The following lines will point to some resolving of the ambiguity. » Mais l'usage du possessif souligne le lien de dépendance.

35. *lwh* : Is 14,1 ; 24,2,2 ; 56,3,6. Is 56 répond aux perspectives d'asservissement d'Is 14,1-2.

36. Le possessif est au profit de Yahvé et non des Israélites de retour d'exil.

37. John GOLDINGAY, *Isaiah 56-66*, p. 309 : « But 56,1-8 has attributed a 'ministerial' role to foreigners and Isaiah 66 will be more positive in its description of their role. On the usual assumption that this chapter is part of the earliest core of Isaiah 56-66, then, 56,1-8 might be seen as an anticipatory modification of the expectation expressed here, though other differences between the passages point away from seeing 56,1-8 as exactly a correction of this passage... »

38. Le verbe *zwr* (Is 1,4,7,7 ; 17,10 ; 25,2,5 ; 28,21 ; 29,5 ; 43,12 ; 61,5) sert le plus souvent à désigner ce qui est étrange.

utilisé pour signifier la destruction de Sodome (Is 13,19; Dt 29,22; Jr 49,18; 50,40; Am 4,11). En Is 61,5, la mention première des «étrangers» sert à annihiler les perspectives favorables qui pourraient être rattachées à la mention des immigrants dans la deuxième partie du livre.

Nous relevons un phénomène semblable, à la suite de la mention du statut des étrangers-migrants du verset précédent, avec le rôle attribué aux auditeurs en Is 61,6: «Mais vous, vous serez appelés prêtres (*khny*) de Yahvé, on vous nommera ministres (*mšrt*) de notre Dieu. Vous vous nourrirez des richesses des nations, vous leur succéderez dans leur gloire.» La mention première du statut de prêtre (*khn*) suivie de celle du ministre (*mšrt*) sert à corriger l'interprétation favorable aux étrangers-immigrants, qui pouvait être faite du *lšhtw* d'Is 56,6³⁹. Dans le livre d'Isaïe les seuls emplois du verbe *šrt*, se rencontrent en Is 56,6; 60,7,10; 61,6. Après Is 56,6, les emplois d'Is 60 sont déjà beaucoup moins favorables aux étrangers, avec particulièrement Is 60,10: «Les immigrants (*bny nkr*) rebâtiront tes remparts, et leurs rois te serviront (*yšrtwnk*). Car dans ma colère je t'avais frappée, mais dans ma bienveillance j'ai eu pitié de toi.» Or nous avons vu qu'Is 61,3 établissait un lien avec la fin du chapitre 60. Il n'est donc pas étonnant que le commentaire d'Is 61,1-2 donné en Is 63,1-9, soit dans la ligne du chapitre 60⁴⁰.

1.6 Is 61,7-9 et le rétablissement des droits des habitants du pays

Après la contestation des droits des immigrants étrangers, la réaffirmation des droits de la descendance locale se poursuit en Is 61,7-9. Le retournement de situation en leur faveur, au double (*mšnh*), dans leur pays (*b'ršm*), est affirmé en Is 61,7: «Au lieu de votre honte (*bštkm*), vous aurez double (*mšnh*) part, au lieu de l'humiliation (*wklmh*), les cris de joie (*yrrnw*) seront leur part (*hlqm*); aussi recevront-ils double (*mšnh*) héritage (*yrršw*) dans leur pays (*b'ršm*) et auront-ils une joie (*šmht*) éternelle.»

Le texte d'Is 61,8, «Car moi, Yahvé, qui aime (*'hb*) le droit (*mšpt*), qui hais (*śn'*) le vol (*gzl*) dans le sacrifice (*b'wlh*), je leur donnerai fidèlement leur récompense (*p'ltm*) et je conclurai (*'krwt*) avec eux (*lhm*) une alliance (*wbryt*) éternelle (*'wlm*)», correspond à la réaffirmation de l'alliance d'Is 55,3b: «Je conclurai avec vous une alliance éternelle (*w'krth lkm bryt 'wlm*), réalisant les faveurs promises à David⁴¹.» Une manière de contester dans la suite de ce qui

39. Goldingay fait remarquer que c'est peut-être Is 56 qui corrige Is 61, contrairement à l'ordre des textes.

40. Shalom M. PAUL, *Isaiah 40-66*, p. 543: «The status of the nation of Israel as a whole vis-à-vis the foreigners will be similar to the status of the priestly class within Israel, as promised at Sinaï.»

41. Claus WESTERMANN, *Isaiah 40-66*, London, SCM Press, 1996, p. 370: «Now, however, as is her due, Israel is compensated for her long years of suffering, and the new salvation is destined to be permanent, assured by a covenant in perpetuity (as 55.3).»

précède, le rattachement à l'alliance selon Is 56,6: « Quant aux migrants (*bny hnkr*), attachés à Yahvé pour le servir (*lšrtw*), pour aimer (*wl'hbh*) le nom de Yahvé, devenir ses serviteurs, tous ceux qui observent le sabbat sans le profaner, fermement attachés à mon alliance (*bbryty*). »

La double référence à la race et à la descendance en Is 61,9, souligne la mise à l'écart des étrangers et la réaffirmation des droits de la descendance locale, avec Is 61,9: « Leur race (*zr'm*) sera célèbre parmi les nations, et leur descendance (*wš'š'yhm*) au milieu des peuples; tous ceux qui les verront les reconnaîtront comme une race (*zr'*) que Yahvé a bénie. » Dans cette ligne, on peut relever à propos de Jacob-Israël (Is 48,12), la réaffirmation de 48,19: « Ta race (*zr'k*) serait comme le sable, et comme le grain (*wš'š'y*), ceux qui sont issus de toi! Ton nom ne serait pas retranché ni effacé devant moi. »

1.7 Conclusion sur l'arrêt de la citation en Is 61,1-2a

En Is 61,1-2, la mention de la « vengeance » en 61,2b fait intégralement partie de l'annonce de la venue du salut. Mais dans le livre d'Isaïe le salut d'Israël et de Sion est indissociablement lié à la « vengeance » contre Édom. De plus le contexte de ce passage est nettement nationaliste, aussi bien pour le chapitre 60 que pour la suite du chapitre 61, qui interprète Is 61,1-2.

2. La citation d'Is 61,1-2a en Luc 4,18-19

Dans l'évangile de Luc, la citation d'Is 61,1-2a, se situe dans un récit (Lc 4,16-30) que l'auteur a situé à Nazareth qualifiée de « ta patrie » en 4,23, en opposition à Capharnaüm où Jésus a commencé son ministère. Le terme « patrie » est repris en 4,24, dans le dicton selon lequel un prophète n'est jamais bien reçu dans sa patrie. Dans l'œuvre de Luc ce point prépare Ac 28,26-27, citation d'Is 6,9-10, pour souligner en écho le refus de la foi par les Juifs justifiant ainsi l'ouverture aux païens⁴². On peut noter que les deux citations relèvent du livre d'Isaïe, et que le ministère du serviteur d'Is 61, suppose l'accomplissement préalable des désastres annoncés en Is 6. L'opposition Nazareth-Capharnaüm prépare donc l'opposition Juifs-païens, comme cela est déjà suggéré dans le récit de Luc 4, avec l'exemple de la sidonienne puis du général syrien⁴³.

42. Loveday C. ALEXANDER, « Reading Luke-Acts From Back to Front », in Joseph VERHEYDEN (éd.), *The Unity of Luke-Acts*, Leuven, University Press – Peeters, 1999, p. 433; Jacques DUPONT, « La conclusion des Actes et son rapport à l'ensemble de l'ouvrage de Luc », in Jacob KREMER (éd.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie*, coll. « BETL », 48, Gembloux, Duculot – Leuven, University Press, 1978, p. 359-404.

43. Joseph VERHEYDEN, « Introduction » in Jacob KREMER (éd.), *Les Actes des Apôtres*, p. XXIV: « to read an allusion to the Gentile mission in the reference to Elijah and Elisha in vv. 25-27 ».

Dans l'évangile de Luc la citation d'Is 61,2-a est préparée par Luc 3,22, avec la mention de la descente de l'Esprit Saint sur Jésus lors de son baptême et la citation de Ps 2,7, suivie de Lc 4,1: «Jésus rempli d'Esprit Saint, revint du Jourdain et il était mené par l'Esprit Saint à travers le désert.» Le lien entre le don de l'Esprit et l'onction apparaît dans l'œuvre de Luc, dans l'expression d'Actes 10,38: «Dieu l'a oint de l'Esprit Saint⁴⁴.» En Lc 4,18-19, la mission liée à ce don de l'Esprit est ensuite précisée en s'appuyant sur le texte d'Isaïe. Toutefois, dans la suite de l'évangile, Jésus n'apparaît plus comme possédé par l'Esprit⁴⁵. Ce point ressurgit dans les Actes, au sujet des disciples, lors de la Pentecôte, avec une citation de Joël 3,1-2 en Ac 2,17-21.

Si l'on compare Lc 4,18-19, «¹⁸L'esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a consacré par l'onction, pour porter la bonne nouvelle aux pauvres. Il m'a envoyé annoncer aux captifs la délivrance (et aux aveugles le retour à la vue,) renvoyer en liberté les opprimés, ¹⁹proclamer une année de grâce du Seigneur», à Is 61,1-2, «¹L'esprit (*rwḥ*) du Seigneur Yahvé est sur moi, car Yahvé m'a donné l'onction (*mšḥ*); il m'a envoyé (*šlḥny*) porter la nouvelle (*lbśr*) aux pauvres (*'nwym*), (panse les cœurs meurtris), annoncer aux captifs la libération (*lqr' lšbwym drwr*) et aux prisonniers la délivrance (*wl'swrym pqḥ qwḥ*), ²proclamer une année de grâce (*šnt ršwn*) de la part de Yahvé (et un jour de vengeance (*wywm nqm*) pour notre Dieu, pour consoler tous les affligés (*lnḥm kl 'blym*))», on relève tout de suite la disparition de la référence au «jour de vengeance».

Les exégètes du Nouveau Testament ont pu considérer que Luc a voulu mettre en avant la «libération» et garder le thème du jugement pour plus tard⁴⁶. Toutefois dans le livre d'Isaïe la «vengeance» peut avoir une valeur positive comme en Is 35,4: «Dites aux cœurs défaillants: "Soyez forts, ne craignez pas: voici votre Dieu. C'est la vengeance (*nqm*) qui vient, la rétribution divine. C'est lui qui vient vous sauver.» De même en Is 34,8: «Car c'est un jour de vengeance (*nqm*) pour Yahvé, l'année de la rétribution dans le procès de Sion⁴⁷.» Ces versets sont à comprendre dans un diptyque, où la

44. John NOLLAND, *Luke 1-9:20*, coll. «Word Biblical Commentary», 35^a, Dallas TX, Word Books Publisher, p. 196. Voir également Ac 4,27.

45. Christopher M. TUCKETT, «The Christology of Luke-Acts», in Joseph VERHEYDEN (éd.), *The Unity of Luke-Acts*, p. 144: «But after the Nazareth scene, Jesus never appears specifically as Spirit-possessed, rather seems to reserve the gift of the Spirit for the post-Easter situation.»

46. Darrell L. BOCK, *Luke 1:1-9:50*, coll. «Baker Exegetical Commentary on the New Testament», Grand Rapids MI, Baker Books, 2002, p. 405: «The omission is theologically significant in that Jesus characterizes the current time as one primarily of release and not of judgment though he does have a warning later (Luke 4:24-27).» John NOLLAND, *Luke 1-9:20*, p. 198: «salvation now, judgment in the future.»

47. Claus WESTERMANN, *Isaiah 40-66*, p. 367 (Is 61,1-3): «'The day of vengeance of our God' takes up the old concept of the 'Day of Yahweh', Isa. 2.12; 13.6; Joel 2.1ff. It is also called the 'day of vengeance' in Isa 34.8; 63.4; Jer. 46.10. Here there is no idea of God's taking vengeance on Israel's foes. As the parallel shows, the word is to be taken in the sense of 'for' and not 'against' – restoration as is also true of the original meaning of 'revenge' in the days before Israel became

dévastation d'Édom au chapitre 34, est présentée comme la condition du renouveau de Jérusalem au chapitre 35. Ce point suppose les relations très compliquées avec les Édomites au retour de l'exil. Ces derniers accusés d'avoir profité de la chute de Jérusalem, ont dû eux-mêmes se réfugier à Jérusalem et ont même pu exercer des fonctions dans le temple ce qui n'était pas du goût de tous⁴⁸. Par rapport à Is 61, le thème de la vengeance et de « l'année de la rétribution » est repris en Is 63,4, dans un passage faisant référence à Édom. La non-citation d'Is 61,2b en Lc 4,19, doit donc correspondre au refus de jouer sur l'opposition Édom-Jérusalem, le salut de Jérusalem étant lié à la destruction d'Édom. Ainsi l'opposition Édom-Jérusalem apparaît comme une étape intermédiaire entre celle de Nazareth et Capharnaüm et celle des Juifs et des païens. La non-mention du thème de la « vengeance », favorable à Israël, aux détriments d'Édom, ne pouvait que heurter les interlocuteurs. De plus, en Lc 4,18 est introduit la mention de la guérison des aveugles, point mentionné en Is 35,5, juste après celle de la mention de la vengeance salvatrice en Is 35,4.

En Lc 4,18-19⁴⁹, la citation d'Is 61,1-2a est faite d'après la Septante, comme cela apparaît ci-dessous :

Lc 4,18-19	Is 61,1-2a LXX
¹⁸ Πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἔμε οὐ εἶνεκεν ἐχρισέν με εὐαγγελισασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέν με	¹ Πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἔμε οὐ εἶνεκεν ἐχρισέν με εὐαγγελισασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέν με ιάσασθαι τους συντετριμμένους τῆ καρδία
κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἀφесιν καί τυφλοῖς ἀνάβλεψιν και ἀποστείλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει	κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἀφесιν τυφλοῖς ἀνάβλεψιν (absent hébreu) (Is 58,6) ἀποστελλε τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει hébreu: et aux prisonniers la délivrance
¹⁹ κηρύξαι ἐνιαυτον κυρίου δεκτόν	² καλέσαι ἐνιαυτον κυρίου δεκτόν

La Septante a déjà introduit « et aux aveugles le retour à la vue ». Ce point est parfaitement en continuité avec l'influence des traditions sur le serviteur avec un passage comme Is 42,7: « pour ouvrir (*lqḥ*) les yeux des aveugles (*'wrwt*)⁵⁰, pour extraire du cachot (*mmsgr*) le prisonnier (*'syr*), et de la prison (*mbyt kl'*) ceux qui habitent les ténèbres (*hšk*) ». Ce point confirme l'interpré-

a state: 'the restoration of wholeness'. Similarly also Mendenhall, followed by Muilenburg, in the light of Ugaritic usage. The prophet's task is, finally, 'to comfort all who mourn'.

48. Nissim AMZALLAG, *Esau in Jerusalem. The Rise of a Seirite Religious Elite in Zion at the Persian Period*, coll. « Cahiers de la Revue Biblique », 85, Pendé, Gabalda, 2015.

49. François BOVON, *L'Évangile Selon Saint Luc (1,1-9,50)*, coll. « Commentaire du Nouveau Testament », IIIa, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 207: « L'offre de Jésus va inaugurer l'année du Jubilé (Lv 25.8-54). »

50. *'wr*: Is 29,18; 35,5; 42,7.16.18.19.19; 43,8; 56,10; 59,10.

tation d'Is 61,1-2 dans la ligne du « serviteur », et donc également l'ouverture aux nations. La mention des aveugles a pour contrepartie la disparition dans la Septante d'un équivalent de « et aux prisonniers la délivrance ». En Lc 4 nous relevons par contre « renvoyer en liberté les opprimés », en provenance d'Is 58,6, où il est question cette fois d'une libération de l'oppression sociale à l'intérieur même de la communauté du retour de l'exil⁵¹. Mais par ailleurs la mention de la guérison des aveugles (*wr*), déjà présente dans la Septante, ne pouvait que faire penser à Is 35,5a : « Alors se dessilleront les yeux des aveugles (*wrym*) », ce qui souligne la non mention de la vengeance (*nqm*) d'Is 35,4, cf. 34,8 la vengeance contre Édom d'Is 34 assurant le salut d'Israël en Is 35. La rétribution (*gmwl*) d'Is 35,4, réinterprète celle de 59,18 contre Édom et en faveur d'Israël. Alors qu'en Is 59, c'est l'injustice qui est dénoncée, y compris et surtout dans la communauté postexilique. Cette injustice va à l'encontre de la proclamation de l'année de grâce.

La non-mention de la vengeance en Lc 4,19 a pu être interprétée comme une distinction entre le temps de la délivrance et celui du jugement. Mais elle peut être interprétée comme le refus d'associer le salut de Jérusalem au désastre d'Édom. Or, nous relevons que d'une part en 4,26, il est fait mention des faveurs dont a bénéficié une sidonienne à travers l'intervention d'Elie, et d'autre part en 4,27 de celles dont a bénéficié un général syrien à travers l'intervention d'Elisée. Il s'agit de ressortissants du pire ennemi religieux (Phénicie) et du pire ennemi militaire (Syrie), tout au moins pour le royaume du Nord. Le renversement opéré apparaît alors comme une réponse qui confirme le dicton de Lc 4,24. A l'époque postexilique et particulièrement dans le livre d'Isaïe, Édom apparaît comme le pire ennemi du royaume du Sud, tout au moins pour certains. Ainsi l'opposition Édom-Jérusalem, avec le thème de la vengeance, trouve sa place entre l'opposition Nazareth-Capharnaüm et celle des Juifs et des païens dans le cadre de Luc 4.

Conclusion

Si en Lc 4, on a pu justifier l'arrêt de la référence au texte d'Is 61,1-2a, juste avant la mention de la « vengeance », ce dernier point concernant plus le thème du salut, il n'en est pas ainsi. La « vengeance » fait partie du salut, quitte à proposer une autre traduction comme « rétribution ». Mais dans le cadre du livre d'Isaïe la « vengeance », favorable à Israël, est totalement inséparable d'oracles particulièrement violents contre Édom.

51. Sur le lien de la citation d'Is 58,6 avec le « Jubilé », voir John NOLLAND, *Luke 1-9:20*, p. 197. Darrell L. BOCK, *Luke 1:1-9:50*, p. 406 : « The two passages belong together because the release pictured in Isa 58 has Jubilee overtones and also describes release in Sabbath terms, an event much like the year of Jubilee. »

En conséquence l'arrêt de la citation en Lc 4, juste avant la mention de ce thème, ne pouvait que faire penser au refus de prendre en compte l'opposition Israël-Édom. Dans la présentation de la suite de la controverse, ce refus est confirmé par l'abolition de l'opposition Sidon-Israël et Syrie-Israël, encore plus parlantes pour le royaume du Nord. Au delà, Luc travaille à l'abolition de l'opposition Israël-nations païennes, point important de Luc et Actes.

La scène est présentée artificiellement dans le cadre de Nazareth pour pouvoir jouer sur une première opposition entre Nazareth, la « patrie » de Jésus, et Capharnaüm.

4, Résidence Opéra
9160 Antony
France

SOMMAIRE

Le texte de Luc 4,18-19 se présente comme la lecture par Jésus d'un passage du prophète Isaïe, même si la citation est en grec, principalement d'après la Septante. Luc situe cette scène dans le cadre de Nazareth pour préparer une controverse sur la relation entre la « patrie » et l'« autre », en commençant par Capharnaüm. Ultimement il vise à l'abolition de l'opposition Israël-nations païennes, point important dans l'ensemble de son œuvre. En Lc 4, cette abolition des distinctions apparaît déjà avec l'exemple d'Élie et de la veuve de Sarepta ou d'Élisée et de Naaman le Syrien. Ce point permet de comprendre la coupure de la référence à Is 61,1-2, juste avant la mention de la « vengeance ». Celle-ci ne relève pas d'un autre thème que celui de la venue du salut, comme on a pu le faire valoir. La vengeance fait parfaitement partie de la venue du salut, quitte à proposer une autre traduction du terme. Mais dans le livre d'Isaïe le salut d'Israël est indissociablement lié à la vengeance contre Édom. Cette omission de l'opposition Édom-Israël, fait alors partie du processus de la controverse de Lc 4.

SUMMARY

The text of Luc 4,18-19 presents Jesus who reads a passage of the Book of Isaiah, but it gives the quotation in Greek, more or less the text of the Septuagint. Luke presents this scene in Nazareth, because he prepares a controversy upon the relation "homeland"-universality, first Nazareth-Capernaum. Ultimately he has in mind the abolition of the opposition Israel-Nations. This aspect appears with the examples of Elias and the widow at Sarepta and of Elisha and Naaman the Syrian. But this point allows to understand the end of the citation before the mention of the "vengeance" in Is 61,2. The "vengeance" was part of the salvation, even if it is possible to propose another translation. But in the Book of Isaiah the salvation of Israel has a strict relation to the vengeance against Edom. In consequence the abolition of the opposition Israel-Edom made part of the controversy of Luke 4 about the opposition "homeland"-universality.

RECENSIONS ET COMPTES RENDUS

PHILOSOPHIE

Hent de VRIES, **Religion et violence. Perspectives philosophiques de Kant à Derrida**, coll. « Philosophie & théologie ». Paris, Cerf, 2013, 13,5 × 21,5cm, 544 p., ISBN 978-2-204-09900-4.

Et onze ans plus tard, la traduction française arriva au Cerf. Enfin ! L'ouvrage de Hent de Vries paru en anglais en 2002 avait beaucoup fait parler de lui et ses analyses étaient reprises par plusieurs auteurs. Il faisait suite, en quelque sorte, à *Philosophy and the Turn to Religion* de 1999 sur un tout autre ton et dans une tout autre perspective que la question du « tournant théologique » de la phénoménologie par Janicaud (1991). Depuis, les ouvrages s'étaient succédés sur la religion et les média, sur les théologies politiques, sur l'au-delà du concept de religion !

Deux couples structurent ce livre : religion et violence ainsi que témoignage et sacrifice nouant un lien fort [« pas de violence sans (au moins quelque) religion et pas de religion sans (au moins quelque) violence » (p. 33)] qui est exploré tout au long de l'ouvrage. Ce nœud peut servir de fil rouge aux propositions sur Kant, Kierkegaard et Benjamin amenées dans un écrin herméneutique construit patiemment sur les propos derridiens (*in-*)fidèlement accueillis par Hent de Vries. L'écriture de de Vries intrigue, inspire et trouble, du trouble même et des oscillations et tensions qu'il trouve et décèle à l'œuvre dans les écritures kantienne, kierkegaardienne et benjaminienne. Au fil des pages, le lecteur doit dire adieu et délaissier bien des approches exégétiques et herméneutiques classiques des œuvres lues par H. de Vries. Ce dépaysement est l'optique qui permet à ce dernier de faire ressortir les potentialités sémantiques et symboliques encore importantes dans la « tradition religieuse » pour exciter à penser en dehors d'elle, dans la philosophie, la théorie sociale et l'analyse culturelle (p. 35), sans pour autant faire de la théologie ou arracher un domaine propre à cette discipline.

Kant, Kierkegaard et Benjamin ont déjà travaillé la tradition religieuse ! Hent de Vries veut attraper au vol le fil de cette tradition, après avoir lu Lévinas et Girard mais, surtout, Derrida. Son travail signale de la violence potentielle, virtuelle, partout, à la source de tout. Des liens seraient à faire avec des thèses de Foucault, d'Agamben, de Schmitt... Faire la part de la chance et du risque, mieux mettre en lumière le tressage et le tissage de la chance, du risque, de la perte et du salut, voilà l'ordre du jour de l'ouvrage de H. de Vries. Le livre a laissé divers lecteurs insatisfaits à cause de ce que certains désignaient comme l'ambivalence, voire la paralysie éthique auxquelles les propos aboutiraient. Je ne partage pas cette lecture. L'ouvrage ne se termine-t-il pas sur une invitation à poursuivre la recherche et l'action en tenant compte des contraintes pragmatiques, loin de la « complaisance de la bonne conscience »

ou de «l'indifférence de l'indécision», tant celles de la philosophie que celles de la démocratie à venir (p. 495), avec le risque «d'erreurs indispensables quoique corrigibles» (p. 496)? De plus, les titres de H. de Vries et son champ de recherche depuis cet ouvrage signalent allègrement les implications «pratiques» de la réflexion qu'il livre ici! Mais il n'offre pas un livre de recettes, c'est certain!

Je ne crois pas que cet ouvrage puisse servir d'introduction à la lecture de *La religion dans les limites de la simple raison*, du *Le Conflit des facultés* (Kant), de *Crainte et tremblement* (Kierkegaard) ou des divers essais de Benjamin convoqués tant à cause du style que de l'angle d'approche. Je crois par contre que ce livre pourra inciter des relectures de ces ouvrages tant par les philosophes et les théologiens que par les sociologues de la religion. Il en montre l'actualité! Il donne à penser hors des ornières actuelles – médiatiques et populaires – sur les rapports entre la violence et la religion. Il suggère surtout que des termes qui deviennent à la mode – comme hospitalité – ne sont pas aussi simples qu'on veut souvent le faire croire.

En ce sens, la traduction française apporte de l'air frais dans cette aire linguistique!

Maxime ALLARD, o.p.

Faculté de philosophie
Collège universitaire dominicain
Ottawa

Philippe CAPELLE-DUMONT, Yannik COURTEL (dir.), **Religion et liberté**, coll. «Philosophie de la religion». Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2014, 16,5 × 24 cm, 269 p., ISBN 978-2-86820-905-4.

This book is the result of a symposium held from 5th to 7th of September, 2013 at the University of Strasbourg, France. It was organized by the French Society of Philosophy of Religion (*Société francophone de philosophie de la religion*) and the Group of Philosophy of Religion of the University of Strasbourg. It is a very interesting, as well as dense, book on the relationship between the notions of religion and freedom, within the discipline of Philosophy of Religion itself. Even though the subject of the book focuses particularly on the Christian religion, it is also interested in other religious traditions such as Islam, Judaism, Hinduism and Buddhism.

Philippe Capelle-Dumont, co-editor of the present work, notes how there is a certain audacity in dealing with and relating the concepts of freedom and religion (p. 5). Philosophy of Religion can be understood both as an exercise of rational objectification of religion or as a conceptual exercise inspired by a specific religious tradition. In the present case, the philosopher confronts the two notions, freedom and religion, in order to posit fundamental questions regarding the status of religion itself. In modern philosophy, the concept of freedom was employed to criticize religion (take Baruch Spinoza, for example), and was presented as a radical alternative to religion (in a more contemporary context, this is the case with Jean-Paul Sartre, for example). Even today, religion is seen as being the depositary of a doctrine contrary to the consideration of ideas and free human actions (p. 7).

In his opening address, Alain Beretz, president of the University of Strasbourg, states that the words “religion” and “freedom,” put together, may be an oxymoron to some, or a kind of pleonasm to others. These words can effectively be deployed in situations of both violence and peace, submission and subjugation, release or emancipation, as well as in different religious contexts. Beretz also mentions that there is an apparent “tension” between these two terms. Can there be freedom in the context of religion? Or does freedom mean the absence of religion?

Jean-Luc Marion, from the French Academy, notes that there is a real need to address the relationship between freedom and religion. The evidence is imposed by the conflict between religion and secularism. Secularism presents freedom as being opposed to religion. However, the notion of freedom originated as an authentically theological question: freedom of conscience has always been claimed as the first condition in accepting the faith of revelation (this doctrine is found in the teaching of Lactance, Justin, Augustine, among others, all the way to the Second Vatican Council). In order to believe, one must be free (p. 11). Thus, Marion notes how religion, in a sense, imposes the practice of freedom, both individual and social, political and communitarian. Christianity has proclaimed that it is the truth that will set one free. It was Christ who dared to say: “I am the way and the truth” (John 14: 6). Religious adhesion implies not only the freedom to believe (religious freedom), but also the freedom to think freely, to reason about one’s faith. This freedom, however, is not autonomous from truth, for it is truth that sets us free. In the Christian religion, freedom is conceived in relation to the essence of truth. It is the truth of Christ and one’s adhesion to him that frees the human person (p. 13).

Marion also emphasizes that the relationship between religion and freedom, in reference to the Christian religion, “cannot be understood only from a meditation on the essence of the truth” (p. 13). It is important, he states, to define at least three concepts: religion, truth and freedom, in terms of Philosophy of Religion, and from the point of view of various complementary philosophical approaches (such as phenomenology, ethics, theology, and analytical philosophy).

Since it is not possible to identify and synthesize all the contributions offered in this work, I will focus on a selected few thought provoking aspects and approaches.

The first part of the book, encompassing seven chapters, occupies itself with the concept of freedom according to the religious corpus and the relevant philosophical systems. The second section, which comprises five chapters, valorizes the idea of freedom in the context of inter-religious dialogue. The next two sections deal with the issue of religious and spiritual traditions in the contemporary civic space (five chapters), and philosophical approaches to the religious phenomenon (four chapters). For reasons of brevity, consistency, and personal interest, I will focus exclusively on the first part of the book which deals with the concept of religious freedom.

Freedom is presented as difficult to accomplish. In fact, as Jean Greisch notes, about 70% of the world population lives in areas where religious freedom is restricted or inexistent altogether. In order to examine the origin as well as the operability of religious freedom, Greisch makes use of contributions by Hannah Arendt, Paul Ricoeur (often cited in other sections of the book) and Emmanuel Levinas.

Philosophy of Religion, according to Jean-Louis Vieillard-Baron, is located in between Theology (confessional speech) and the Science of Religion (positivist dis-

course on religious content). However, Philosophy of Religion is not to be confused with Sociology of Religion or Theology; it is but a type of metaphysics where everything is “rediscovered” (p. 51). We must remember that the dual separation between philosophy and theology is far from being effective in practice: the theologian is not a thinker whose thought is completely controlled by a religious group, and the philosopher is not always freed from the modes of collective thoughts. Vieillard-Baron recalls that freedom is not only a religious concept; it is a concept which simultaneously affects psychology, morality and metaphysics (p. 51). He also presents the act of conversion and faith as the expression of ontological liberty.

In this section we also find two articles on non-Western religions, namely, Buddhism and Hinduism. Joseph S. O’Leary, theologian and professor at Tokyo’s Sophia University and an expert on Mahayana Buddhism, offers an original contribution entitled “Break Free from the Views of Buddhism” (p. 59). O’Leary shows a desire to bring Christianity and Buddhism together by comparing Buddhism to both Western philosophy and Christian doctrine. He is also involved in interreligious dialogue and religious pluralism, which motivated him to study Madhyamaka philosophy (founded by Nagarjuna between the year 150 and the year 250 AD) in the first place. Some of the doctrinal principles of Madhyamaka include double truth (a relative and conventional truth, and an absolute truth) as well as the concept of emptiness. In the conclusion to his chapter, O’Leary notes that the philosophy of Madhyamaka proposes to cultivate the correct view on truth and thus serves as a liberating principle; it is in this way, he states, that Buddhism can inspire Christianity. He also stresses that for both, Buddhism and Christianity, truth does not repress freedom, but rather truth makes freedom possible (p. 69).

Francois Chenet, Professor of Philosophy and a specialist on Indian Philosophy, offers a contribution entitled: “And India Teaches: Know the Truth, and the Truth Will Set You Free.” He recalls that the concept of freedom, in the socio-political sense, is nonexistent in traditional India (p. 84). In contradiction with the West, which defines freedom in terms of operation or action (the effective action/work will transform the world), Indian philosophy proposes the following postulate: any activity and action is considered to be alienating and enslaving for it proceeds from desire. Authentic freedom, then, is reached through the discipline of yoga.

In his paper on “Liberty and Liberation,” Francis Jacques states how war is not the means to gain political freedom when the consequences are devastating for a nation, as is the case with the Syrian war. He also warns against making a categorical dilemma between freedom, and the truth that supposedly sets one free.

Marcel Henaff centers his contribution on rituals, symbols and freedom, criticizing the views that consider religion only as a written tradition. According to Henaff, we have to rethink the symbolism and rituals that ground an intelligible order.

Yannick Courtel, in the last chapter before the conclusion of the book, notes that religion and freedom converse differently: religion educates the freedom it does not institute; freedom grounds religion, of which it is not a substitute because it needs to rise itself. He insists that religion and freedom entertain each other (p. 258).

In the conclusion to the book, Jean Grondin invites us to reflect on further questions to be addressed at a second conference (which took place in October of 2015 at the University of Montreal and McGill University). He mentions the “anti-philosophy

of religion” still present in France and the francophone world (linked to the very history of philosophy and its co-dependent relationship with religion) which makes it a difficult task for philosophers to create a space for religion within philosophy. The issues raised by the conference are significant: is it that all religious truths are equal? To what extent does religious truth depend on reason? It seems to me that by posing these questions, thus, Philosophy of Religion revives one of its former tasks, that of offering reasons to believe, and as a consequence, to exist.

The book is thus highly recommended to specialists of philosophy and religious studies, and to those venturing on the subject of religious freedom.

Pablo Muñoz ITURRIETA

*Graduate Studies, Philosophy
Dominican University College
Ottawa*

Philippe CAPELLE-DUMONT (dir.), **Philosophie et théologie à l'époque contemporaine. Anthologie**, tome IV, vol. I: De Charles S. Peirce à Walter Benjamin; vol. II: De Henri de Lubac à Eberhard Jüngel, coll. « Philosophie & Théologie »; volume dirigé par Jean GREISCH et Geneviève HÉBERT. Paris, Cerf, 2011, 13,5 × 21,5 cm, 416 et 340 p., ISBN 978-2-204-09429-0 et 978-2-204-09430-6.

Ces deux volumes du tome IV poursuivent l'immense projet ouvert il y a quelques années sur les apports de la philosophie et de la théologie depuis l'antiquité et l'ère patristique jusqu'à l'époque moderne en passant par le Moyen âge. Ils portent sur le XX^e siècle avec tout ce que cela implique quant à l'explosion des méthodes en philosophie tout autant qu'en théologie mais aussi quant à la place critique et instable qu'y tiendront les « sciences humaines », l'historicité, l'œcuménisme. La relation philosophie-théologie peut y être comprise à l'aune de l'idée de « refondation », participant ainsi à un large mouvement qui, bien au delà de la « relation philosophie-théologie comme telle » traverse diverses institutions sociales et politiques au XX^e siècle depuis tous les discours sur les crises entre la fin du XIX^e siècle et la première décennie du XX^e siècle. Mais « refondation » est aussi le mot qui définirait bien, à cause de sa répétition après la seconde guerre mondiale et Auschwitz, puis après le tournant linguistique et herméneutique des années soixante-dix, l'accélération de la vie sociale et intellectuelle actuelle.

La longue introduction au volume I, intitulée « Déplacement et réorientations », offre au lecteur des critères de sélection des auteurs retenus, certes. Mais elle offre surtout quelques fils rouges et propositions heuristiques pour parcourir la liste des auteurs retenus. À elle seule, cette introduction, qui porte la griffe distinctive de la finesse herméneutique de Jean Greisch, mérite d'être méditée longuement, tant par les spécialistes que par des personnes qui s'engageraient une première fois sur les sentiers et les carrefours complexes de la « relation philosophie-théologie comme telle ». Elle offre au lectorat francophone les bienfaits des ouvrages allemands classiques de Schaeffler et Hummel augmentés des productions anglophones et francophones. Elle met en lumière quelques questions « disputées » dans l'« espace du

pensable» au XX^e siècle (vol. 1, p. 63). De la même manière, biens des chapitres peuvent être tenus pour de brèves, élégantes et utiles introductions à la production de l'auteur auquel ils sont consacrés. Pour plusieurs de ces auteurs (James, Rosenzweig, Rahner, Tillich, Bloch, Husserl, Heidegger, Ricoeur et Henry), les pages que leur consacrait Jean Greisch dans *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison* constitueraient un complément stimulant pour poursuivre la réflexion.

Le choix des auteurs est très intéressant. On y trouve, chronologiquement, les «grands noms», ceux dont on parle encore. On y trouve aussi des gens oubliés mais qui avaient marqué leur époque, pris des positions critiques qui ouvrirent bien des brèches dans des contextes ecclésiaux qui n'étaient pas toujours favorables à ces questionnements. Les présentations sont systématiquement suivies d'une brève bibliographie bien choisie. Une palette impressionnante de collaborateurs a été constituée pour présenter les auteurs retenus et les textes choisis pour chacun. Car l'exercice de monter une anthologie est un exercice périlleux car on pourra toujours déplorer l'absence d'un courant (féministe américain, par exemple) ou le choix d'un texte au détriment d'un autre. D'autant plus dangereux, de fait, que l'espace consacré à chaque auteur est relativement restreint (une dizaine de pages en général). Le produit final est impressionnant. Relire quelques grands classiques et le faire en les enserrant de textes inconnus ou oubliés incite les lecteurs à un travail historique, herméneutique et créateur de philosophie et de théologie!

On peut regretter le fait que les Éditions du Cerf n'aient pas eu l'autorisation de reproduire les textes de Heidegger retenus par Philippe Capelle-Dumont pour illustrer les positions de cet auteur (p. 337-339)!

Maxime ALLARD, o.p.

Faculté de philosophie
Collège universitaire dominicain
Ottawa

Jacques JULIEN, François NAULT, **Plus d'une voix. Jacques Derrida et la question théologico-politique**, coll. «La nuit surveillée». Paris, Cerf; Montréal-Paris, Médiaspaul, 2011, 13,5 × 21,5 cm, 332 p., ISBN 978-2-204-09556-3; 978-2-89420-869-4.

Plus d'une voix! L'ouvrage ouvre bien des voies, explore bien des pistes de réflexion sur le politique. Il les offre dans le sillage de la production derridienne, dans l'effet et l'impact de ses propositions, dans les marges, les blancs et l'interligne des textes signés Derrida. L'ouvrage incite à une déambulation dans un péristyle. D'ailleurs, de partie en partie, il s'agit de rester «autour» (*peri*), d'aborder par la bande comme si à chaque fois la déconstruction, la démocratie, la religion, l'autre ne pouvait qu'être approché qu'avec tact, crainte et tremblement. Comme si c'était là, à deux+n, la seule manière de faire justice à ces mots derridiens, à ces «sujets», à ces quasi-concepts. *Exeunt* les graphes cartésiens et les tableaux classificatoires ou les récits trop fidèles aux schémas de Propp, si chers à bien des propositions quant à la situation de Derrida dans l'histoire des idées et de la philosophie!

Jacques Julien et François Nault font ainsi discrètement œuvre d'exégèse du corpus d'après 1994, surtout (p. 31). Subtilement ils se font aussi herméneutes. Parfois ils prennent même des airs de rhapsodes, donnent de la voix et font entendre des amis de Derrida et des auteurs avec qui il a longuement conversé (Lévinas, Nancy, Adorno, Schmitt, etc). Jamais ils ne proposent une doctrine, une lecture qui se voudrait orthodoxe ou autorisée ou définitive. Grâce leur en soit rendue. Pourtant, patiemment, sans en avoir l'air, ils désenchevêtrent l'écheveau serré des « sources », des textes de Derrida sur des sujets qui ont traversé et hanté son œuvre. Dans ce jeu des voix, ils manifestent la résistance à l'esprit de système qui fut un des gestes chéris de Derrida.

La forme de l'ouvrage n'est pas un soliloque, pas tout à fait un dialogue à deux. Plutôt l'enchevêtrement de deux voix qui appellent celles de lecteurs, qui les invitent à entrer, silencieusement, dans le cercle de la discussion. Un ouvrage qui ouvre des pistes, qui n'a pas peur des chemins qui mènent nulle part...

Plus d'une voix s'adresse à qui? À des spécialistes de l'œuvre signée Derrida? Certes. Mais je veux aussi croire que le texte pourrait être lu comme un exercice dans un certain style de pensée et que cet exercice pourra valoir comme une initiation à ce style. En ce sens, *Plus d'une voix* pourrait être lu au commencement d'un parcours philosophique et/ou théologique, comme un hors-d'œuvre pour donner le goût de plonger dans une œuvre aux harmoniques complexes, comme une initiation, pour permettre de regarder, de sentir, de penser et agir autrement dans un monde où religion et politique se rencontrent, tentent de s'auto-immuniser l'une contre l'autre sans toujours voir comment elles se sont déjà, depuis très longtemps, contaminées, vivifiées, pour le meilleur comme pour le pire. En ce sens, un livre très actuel malgré l'écart qu'il maintient avec les manières habituelles, médiatiques, politiciennes ou « religieuses » d'en traiter.

Maxime ALLARD, o.p.

Faculté de philosophie
Collège universitaire dominicain
Ottawa

Daniel INNERARITY, **La société invisible**, traduit de l'espagnol par Blanca NAVARRO PARDIÑAS et Luc VIGNEAULT. Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, 15 × 23 cm, 163 p., ISBN 978-2-7637-8971-2.

Avec *La société invisible*, Daniel Innerarity se place dans le grand canyon où résonnent les cris du post-modernisme. Nous entendons par cela un discours qui s'aligne dans le sillon de ceux et celles qui ont développé le champ lexical de la décentralisation, de l'absence d'absolus, de la fragmentation, de l'incertitude et de l'ouverture. D'un ton critique mais non alarmiste, Innerarity argumente pour une critique sociale qui prenne en compte la complexification et la pluralité des réalités et des buts sociaux et politiques de nos communautés. Et pour articuler cette critique de ce qu'il appelle notre « temps polycontextualisé » (p. 152), il propose le concept de « société invisible » (p. 4).

Innerarity décrit cette « société invisible » comme représentant conceptuellement le fait que « les sociétés complexes sont celles où il y a non des problèmes seulement de lisibilité, mais aussi d'opacité irréductible. Bien que cette désignation vise à ordonner des phénomènes qui résistent à l'unité conceptuelle, il demeure toutefois difficile de se faire une idée de l'ensemble ou de sa totalité. » (p. 4) Nous n'aurions donc aucune façon d'embrasser le dynamisme de nos sociétés et il faudrait abandonner le désir stérile d'y arriver conceptuellement. Innerarity s'appuie sur le principe que personne, ni un individu, ni un État, ni aucun groupe ne peut proclamer détenir le promontoire qui permettrait d'avoir la « société invisible » en son pouvoir absolu.

Voilà pourquoi l'auteur commence à élaborer la structure tripartite de son œuvre en défendant une attitude de suspicion (chapitres 1 à 3). La société – toutes sociétés d'ailleurs – est invisible parce qu'elle est paradoxalement opaque. Il n'y a pas de décret universel et inattaquable qui la dirige, il n'y a pas de pouvoir centralisé qui puisse la contrôler totalement. Autrement dit, il n'y a pas de point focal qui puisse permettre la transparence. Étant donné un tel terrain, Innerarity choisit la stratégie de la suspicion. Il entend par ce terme une posture de questionnement, une attitude active qui ne se laisse pas duper par les atours transparents et unis de réalités décidément complexes et plurielles. Il ne s'agit pas de développer une paranoïa, mais Innerarity soutient que, si nous voulons espérer faire une critique de notre monde tel qu'il est, nous devons nous habituer à ne pas prendre la réalité pour acquise. Cette attitude passive mène non seulement à une compréhension du monde inadéquate mais également à une fermeture face aux changements possibles.

La deuxième partie du livre est la plus longue (chapitres 4 à 8) et contient le plus grand nombre de thèmes. Après avoir présenté sa grille herméneutique de la suspicion et de l'espionnage, Innerarity disserte sur la diffusion de la violence, la virtualisation politique, l'économie de l'attention et la construction culturelle de la peur. Dans chaque chapitre, il cherche à exposer comment la fragmentation des centres de pouvoir affecte la structure dynamique de nos sociétés. Malheureusement, cette exposition n'est pas très mémorable malgré le fait qu'elle s'auto-proclame comme étant « nouvelle ». Innerarity décrit très clairement et de manière concise ce que d'autres avant lui avaient relevé : l'absence de principes de cohésion totale et l'utilisation de la peur pour contrôler les masses. Il est dommage que les thèmes les plus intéressants de l'identité trans-territoriale des citoyens et du rôle des médias dans l'économie de l'attention soient dépourvus de références plus contemporaines.

La troisième partie (chapitres 9 et 10) forme une boucle par rapport à la première partie en proposant une apologie de l'utopie. Comme il avait employé la suspicion comme concept englobant une attitude active et ouverte pour critiquer notre monde, Innerarity remodèle l'idée d'utopie pour en faire une armure anti-repliement pour la société. Selon son histoire de l'utopie, celle-ci avait un temps représenté un idéal monolithique qui réagissait à la réalité de la société actuelle. Ce manque d'ancrage avait fait tomber le concept en désuétude, mais Innerarity veut le ressusciter sous la forme de ce qui maintiendrait toujours l'opacité sur notre horizon. Innerarity s'appuie sur la prémisse que nous serons toujours tentés de nous rabattre sur le statu quo et de ne pas envisager d'améliorer nos communautés en déclarant d'emblée tout progrès « irréalisable ». En se réappropriant l'utopie, l'auteur de *La société invisible* se réclame de l'espoir post-moderne, c'est-à-dire d'un horizon non-transcendant mais

vers lequel nous devons toujours, sinon progresser, au moins croire en la *possibilité* de notre progression. L'usage non-ironique de l'utopie devient donc le garant de cette posture qui alimente et soutient activement l'ouverture aux changements possibles.

Cette œuvre d'Innerarity se présente sans ambages, ce qui, pour un auteur qui discute de l'opacité et de l'invisibilité, n'est pas un accomplissement qu'il faille sous-estimer. Cependant, comme nous y avons fait allusion plus haut, la nouveauté de son propos ne rejoint pas les attentes qui sont exprimées au début du livre. Nous ne pouvons pas tenir rigueur à l'auteur de ne pas inclure une analyse des média sociaux dont l'envergure a explosé depuis la publication de l'ouvrage, mais il nous semble malheureux que la publication la plus récente citée par Innerarity date de 2004. Cela nous laisse un peu sur notre faim, comme le documentaire de Werner Herzog sur l'internet qui aurait pu être filmé il y a une douzaine d'années.

Élaine GAUTHIER-MAMARIL

Études supérieures, philosophie
Collège universitaire dominicain
 Ottawa

Jean-François THIBAUT, **De la responsabilité de protéger les populations menacées. L'emploi de la force et la possibilité de la justice**, coll. « Dikè ». Québec, Presses de l'Université Laval, 2013, 13,5 × 21,5 cm, VI-169 p., ISBN 978-2-7637-1776-0.

La responsabilité de protéger, concept-clé du présent ouvrage, est un principe relativement nouveau dans le vocabulaire et la sémantique classiquement utilisés par les experts en politique(s), (droit, relations) internationale(s). On le retrouve pour la première fois dans les articles de Francis M. Dieng en 1996 (p. 5).

La question centrale qui préoccupe Thibault et qui a été à l'origine même de ce concept est de connaître le comportement que devraient adopter les États « membres de la communauté internationale si l'un d'entre eux n'assume plus les fonctions de protection qui seraient les siennes, mais qu'il use et abuse au contraire de son pouvoir, se retourne contre sa population et utilise les moyens dont il dispose pour fomenter, inciter ou encore laisser perpétrer des crimes et violations de masse systématiques. » (p. 1)

Avant l'analyse que lui consacre Thibault, la question avait déjà été soigneusement étudiée par d'autres institutions notables, entre autres, la Commission Internationale de l'Intervention et de la Souveraineté des États (CIISE) qui a produit et publié un rapport sur ses travaux en 2001 (p. 5)¹. Le travail de Thibault, dans cet ouvrage, apparaît donc comme un effort de vulgarisation du principe de la responsabilité de protéger plutôt qu'un questionnement critique sur ses enjeux et répercussions dans les rapports internationaux et surtout dans les relations entre l'Ouest et le Tiers-monde.

1. Ce rapport est disponible (en anglais) sur le site internet suivant: <http://responsibilitytoprotect.org/ICISS%20Report.pdf>. Consulté le 27/9/2016.

Le contenu des cinq chapitres témoigne de ce projet. Dans les deux premiers, Thibault rappelle « les circonstances qui ont présidé à la mise en place d'un système de maintien de la paix en marge du système de sécurité collective prévu dans la charte des Nations Unies mais que la dynamique propre à la guerre froide aura rendu inopérant » (p. 14).

Le premier chapitre est un exposé, relativement détaillé, des tractations et motivations qui ont conduit à l'adoption de la charte des Nations Unies au lendemain de la deuxième guerre mondiale, dont l'objectif principal était d'éviter que le monde sombre encore une fois dans un conflit aussi global et dévastateur qu'avaient été les deux guerres mondiales.

C'est ainsi que des décisions collectives interdisant l'usage unilatéral de la force par un État contre un autre furent adoptées et formulées dans l'article 2, paragraphe 4, de la charte (p. 17). Dans le cas où un État ne respecterait pas cet engagement de tous les membres, des mesures contraignantes seraient prises, dans l'intérêt commun, par le Conseil de Sécurité des Nations Unies, pour ramener cet État à respecter l'ordre établi par le droit international. Bien évidemment, tout ceci devait être fait dans le respect du principe de la souveraineté de chaque État membre. Le reste du chapitre traite de ces questions en détail et plus spécifiquement de la sécurité collective et du maintien de la paix (p. 20), de la souveraineté, du consentement et non-intervention (p. 28), et de la question des droits humains (p. 34).

Dans le deuxième chapitre, Thibault fait un grand saut en avant dans son exposé historique de l'évolution de la mission de maintien de la paix de la part de l'Organisation des Nations Unies. A partir des années 1990, une nouvelle donne va changer la manière dont cette mission était conçue et exécutée jusqu'alors. Alors que la préoccupation majeure avait été de lutter contre des conflits interétatiques, la période des années suivant 1990 sera caractérisée par de multiples et complexes conflits intra-étatiques, notamment en Somalie, au Libéria, en Sierra Leone, dans l'ex-Yougoslavie, au Rwanda, au Congo, au Soudan, en Lybie, etc.

Par suite de ces « nouvelles menaces » (p. 46), le Conseil de Sécurité mettra de l'avant le thème de l'intervention humanitaire armée pour protéger les populations civiles (p. 45). Ce changement de vocabulaire, mais aussi de mécanisme, dans les missions de maintien de la paix a soulevé beaucoup d'inquiétudes et de protestations, surtout de la part des organisations humanitaires qui étaient déjà sur le terrain et qui concevaient mal comment une intervention armée pouvait avoir un caractère humanitaire. Ceci est amplement développé par l'auteur dans ce qu'il a intitulé « Le tournant du Kosovo » (p. 53-60) et dans le reste du chapitre.

Ce « nouvel interventionnisme » ainsi que la « vague solidariste » (p. 14) ont été à l'origine du changement de terminologie et de l'adoption de nouveaux concepts comme le droit d'ingérence, le droit d'intervention, et enfin la responsabilité de protéger. Cet auteur consacre les chapitres trois et quatre à cette évolution dans la conceptualisation et l'application de nouvelles méthodes d'intervention des Nations Unies dans les conflits à travers le monde.

S'appuyant largement sur les documents et rapports officiels de l'Organisation des Nations Unies, du rapport de la CIISE, ainsi que du contenu du *Document final* (p. 95), Thibault retrace le parcours historique du concept de responsabilité de protéger. Très fidèle à ces textes, et ne faisant que très rarement allusion aux nombreux

travaux en opposition à la démarche onusienne, il revient, non seulement sur les différentes questions analysées une décennie avant par la CIISE, mais aussi sur les circonstances historiques et le contexte politique dans lesquels la commission elle-même a vu naissance.

Le chapitre trois revient sur le concept de souveraineté, et en introduit deux nouveaux, à savoir, le concept de responsabilité et de redevabilité (p. 70). La notion de souveraineté se trouve ainsi redéfinie et perd son caractère absolu. Elle devient dorénavant liée au concept de responsabilité. Ainsi, un État perdrait sa souveraineté s'il était reconnu coupable de crimes graves contre sa population ou s'il s'avérait incapable d'assurer la sécurité sur son territoire (p. 82). C'est ainsi que l'usage de la force armée, par la communauté internationale, serait justifiée pour secourir les populations dans le cas où leur État n'assumait pas, volontairement ou involontairement, sa responsabilité de les protéger. Dans l'esprit des précurseurs de la responsabilité de protéger, une telle intervention serait morale et même parfaitement légale (p. 84-85). Même si Thibault reste muet, jusqu'ici, sur les conséquences graves qu'une telle conception aurait sur les relations entre les États et surtout sur les rapports de force entre les grandes puissances économiques et militaires et le reste du monde, de nombreuses voix se sont élevées tant à l'intérieur même du système des Nations Unies que dans le monde diplomatique et académique contre une démarche que certains ont qualifié d'hypocrite et voilée pour justifier une intervention militaire comme celle qui eut lieu en Lybie en 2011.

Dans le chapitre quatre, Thibault qualifie le cas Libyen d'exceptionnel (p. 115) mais reste très évasif sur la nature de cette exception et les raisons qu'il avance pour la justifier, à savoir, « la nature tout à fait explicite des menaces proférées par Kadhafi ainsi que la surprise que cette crise aura provoquée et qu'aucun signe précurseur n'auront véritablement permis d'anticiper » (p. 115), sont contestables et même tout simplement inauthentiques. L'intervention de l'OTAN en Lybie – avec l'aval du conseil des Nations Unies à travers sa résolution 1973 du 17 mars 2011 qui fait explicitement mention de la responsabilité de l'État libyen de protéger les populations civiles mais en ajoutant que les groupes en conflit armé ont la responsabilité de protéger les populations civiles – a été très controversée dès le départ et le principe de responsabilité de protéger, dans la formulation et la justification adoptées dans le *Document final*, n'était pas du tout applicable à la Lybie. Si la nature exceptionnelle dont fait état Thibault se rapportait au fait que les Nations Unies, avant d'autoriser l'usage de la force militaire, n'avaient pas eu le temps de vérifier, par des commissions indépendantes, les allégations de violation des droits de l'homme et de violence faite aux civils par les autorités libyennes, son analyse serait alors véridique. En effet, dans sa résolution 1970 du 26 février 2011, le Conseil des Nations Unies a « estimé que les attaques systématiques et généralisées visant les populations civiles pourraient constituer des crimes contre l'humanité » (p. 114-115). D'autres thèmes, tels que « une culture de prévention » (p. 98), « des promesses à la pratique » (p. 105), « indétermination et volonté politique » (112), sont encore traités au chapitre quatre.

Quelques critiques du concept de responsabilité font finalement leur apparition au chapitre cinq en commençant par le caractère imprécis de la signification du concept lui-même. Chaque État-nation est fondé sur un contrat ou tout au moins une promesse que les dirigeants vont assurer la protection tant physique que matérielle

de leurs citoyens. Le concept de responsabilité de protéger n'ajoute donc rien au devoir de protection qu'ont toujours eu les États envers leurs populations. Thibault se demande si la communauté internationale considère, dans le cas de défaillance d'un État, que leur mission de secourir les populations est un devoir, une obligation, un droit, ou une assurance (p. 119). Ceci est d'autant plus imprécis que, traditionnellement, les États ont toujours eu un devoir moral de s'aider les uns les autres quand ils sont plongés dans des difficultés d'ordre politique, économique, social, etc. Thibault estime même que « compris ainsi, le concept de responsabilité de protéger ne fixe donc en lui-même aucune solution substantielle spécifique, mais il dépend entièrement de la volonté de ceux qui pourraient vouloir l'assumer. » (p. 119)

Comment juger correctement qu'une forme d'action donnée constitue un usage arbitraire du pouvoir dont dispose un État? L'auteur estime que ceci « demeura toujours une question fondamentalement controversée » (p. 122). Si l'on revient brièvement à l'exemple du bombardement de la Libye par l'OTAN, le gouvernement libyen a toujours clamé haut et fort qu'il était en train de rétablir la sécurité sur son territoire après que des groupes rebelles, dont des militants d'Al-Qaeda, aient pris les armes contre l'autorité légitime de l'État. Ainsi, ce n'était pas des civils qui étaient visés par la répression des instances de sécurité libyenne mais des combattants armés. Thibault pose une autre question fondamentale autour de la finalité et de l'essence même du principe de la responsabilité de protéger, une question qui laisse penser à des motivations impérialistes des grandes puissances pour justifier leurs attaques, occupations, ou changements des régimes qu'ils jugent « gênants » : « (...) le concept de responsabilité de protéger ne contribue-t-il pas (...) à relancer et à nourrir une logique de différenciation culturelle analogue à celle que la notion de standard de civilisation aura engendrée au 19^e siècle et qui perdurera plus ou moins jusqu'à l'adoption de la charte en 1945? » (p. 137)

L'hypothèse d'un agenda caché derrière l'introduction du concept de responsabilité de protéger ne se poserait pas si les membres permanents du Conseil des Nations Unies avaient la même appréciation des situations de crise dans les États qui ne veulent pas ou ne sont pas à mesure de protéger les populations civiles. Si le concept de responsabilité relevait seulement de l'ordre éthique ou juridique et non exclusivement de l'ordre politique (p. 143), on concevrait mal les divergences idéologiques quant à l'urgence et au devoir de secourir des êtres humains menacés de crimes graves comme ceux qui sont répertoriés dans le rapport de la CIISE. C'est justement parce que ce concept est un produit de l'ordre politique international qu'il pose problème et la crainte demeure que « subrepticement réinstaurée une division entre des nations et cultures bien ordonnées, décentes et possédant donc un État 'responsable' et des nations et cultures entravées, indécentes, et dotées d'un État que l'on pourra cette fois raisonnablement considérer comme 'irresponsable' et potentiellement menaçant pour une population. » (p. 140) Ce type de raisonnement est on ne peut plus adéquat, spécialement si on l'applique à la situation actuelle en Syrie et si l'on se demande pourquoi le Conseil de Sécurité des Nations Unies n'a pas utilisé le concept de responsabilité de protéger pour autoriser une intervention militaire là-bas, alors que le gouvernement syrien est accusé des mêmes crimes que le gouvernement libyen.

L'auteur nous invite à réfléchir sur les questions suivantes. Devrait-on attendre du concept de responsabilité de protéger un nouvel horizon où seraient éliminées les

disparités philosophiques et politiques liées aux rapports de domination entre les puissances mondiales et le reste des États? Ou alors faudrait-il être de ceux qui «estiment que l'enjeu de la protection des populations menacées confine au tragique, c'est-à-dire en conflit avec la souveraineté, mais qu'il est malgré tout impératif de tout tenter pour parer aux crimes et violations de masse toujours susceptibles de survenir» et qu'un «tel concept a au moins le mérite de mettre en évidence les 'compromis pourris'» (p. 146)?

Salvator Stanley NDAYIZEYE

*Études supérieures, philosophie,
Collège universitaire dominicain
Ottawa*

THÉOLOGIE

Sebastiano PINTO, *L'incantatore di serpenti. Il sapiente secondo Qoèlet*. coll. «Bibbia per te», 18. Padova, Edizioni Messagero, 2014, 12 × 21 cm, 77 p., ISBN 978-88-250-3049-5.

Cet ouvrage de Sebastiano Pinto, spécialiste de la tradition sapientiale, n'est pas un commentaire des douze chapitres du livre de Qohélet. Divisé en quatre chapitres, il se présente plutôt comme une étude de Qo 10,11 et plus généralement de Qo 9,13-11,6. C'est d'ailleurs le verset énigmatique de Qo 10,11 qui est à l'origine du titre du livre et des titres des chapitres deux («Incantateurs, sages, mages et prophètes»), trois («Qohélet l'incantateur») et quatre («La mimique de l'incantateur»).

Dans le premier chapitre, intitulé «En dehors des règles», Pinto aborde quelques grands thèmes classiques du livre de Qohélet. À l'instar de maints exégètes, il date le livre des alentours de 250 avant l'ère chrétienne. Pour justifier cette datation, il fait essentiellement appel à la langue du livre, notamment les nombreux aramaismes, les deux mots d'origine perse en Qo 2,5 et 8,11 et la trentaine de termes propres au livre de Qohélet, qui apparaissent par la suite dans la Mishnah (p. 10; 13). S'il est vrai que l'argument linguistique permet de dater le livre de Qohélet à la période du second Temple, il ne permet pas à lui seul de le dater avec précision au milieu du troisième siècle avant l'ère chrétienne. Sans aucun argument à l'appui, Pinto affirme également que Jérusalem est le lieu de composition du livre de Qohélet (p. 10). Comme l'auteur ne commente pas l'ensemble des douze chapitres, il n'est pas confronté à l'épineux problème des contradictions apparentes ou réelles qui abondent dans le livre de Qohélet. Par ailleurs, il affirme que Qo 1,1 et 12,9-14 proviennent «clairement» de la main d'un éditeur (p. 8-9; 71-72). À mon avis, cette hypothèse rédactionnelle, bien connue mais de plus en plus contestée, n'explique pas de manière satisfaisante la présence de ces sept versets. Il me semble également abusif d'évoquer une «école sapientiale» sur la seule base de Qo 12,9 (p. 8). En effet, il est impossible de prouver l'existence d'une école à partir du seul verbe *lmd* au piel. C'est du moins ce qu'indique un examen de tous les emplois de ce verbe dans la Bible hébraïque, au piel aussi bien que dans les autres formes. La prudence à ce sujet est d'autant plus

importante que nous ne savons pratiquement rien des écoles judéennes à l'époque perse ou au début de l'époque hellénistique. Comme tous ses prédécesseurs, Pinto a dû se prononcer au sujet de l'organisation et de la cohérence du livre. À ce sujet, à la p. 11, il propose une division du livre par sections thématiques : 1,1 : titre ; 1,2 et 12,8 : devise relative au programme de recherche de Qohélet ; 1,3-11 : frontispice : l'homme dans le cosmos et l'histoire ; 1,12-2,26 : le pseudo-Salomon et son expérience ; 3,1-4,16 : la société humaine et ses contradictions ; 4,17-6,9 : les institutions de la société ; 6,10-8,14 : Qohélet et la sagesse traditionnelle ; 8,15-12,7 : invitation à la joie et à l'action ; 12,9-14 : épilogue. Bien entendu, une telle division du livre et de tels intitulés sont fortement discutables. Par exemple, le rattachement de Qo 1,3 à 1,4-11 n'est pas évident ; c'est d'ailleurs pourquoi, plus loin, Pinto identifie Qo 1,4-7 comme un poème (p. 42). Toutefois, là encore, il me semble nettement préférable de délimiter la péripécie entre les v. 4 et 11. L'identification du livre à une « autobiographie », ou à une sorte de « testament » qui vise à instruire la jeune aristocratie (p. 7), me semble tout aussi discutable. En effet, le livre de Qohélet ne se réduit pas à un seul genre littéraire. Du point de vue des formes littéraires, il me semble abusif d'identifier Qo 1,14 (à moins qu'il ne s'agisse de 2,14?) et 9,2.8 comme des proverbes détachées ou des proverbes en vrac (p. 42) ; quant aux soi-disant proverbes de Qo 5,27.16-17, il s'agit vraisemblablement de Qo 5,2 et 7,16-17. Enfin, la dernière partie du premier chapitre est consacrée à l'histoire de la réception du livre de Qohélet dans les traditions juive et chrétienne (p. 18-26). À ce sujet, Pinto fait remonter la lecture du livre de Qohélet lors de la fête des Huttes au douzième siècle (p. 20). Cette date ne fait pas l'unanimité, car de nombreux auteurs font plutôt remonter cette pratique liturgique au onzième siècle (par exemple, Michael V. Fox, *Qhlt. Ecclesiastes*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 2004, p. xv), voire un peu avant (par exemple, Eric S. CHRISTIANSON, *Ecclesiastes through the Century*, Malden, Blackwell Publishing, 2007, p. 30). En ce qui concerne la tradition chrétienne, Pinto ne présente les interprétations que de trois auteurs : Origène, Filippo Neri (1515-1595), fondateur de la congrégation de l'Oratoire et figure importante de la Réforme catholique, et Luther. Ce choix est d'autant plus étonnant que les deux premiers auteurs n'ont laissé à la postérité aucun commentaire du livre de Qohélet, alors que celui de Jérôme, qui est ici passé sous silence, a marqué toute l'exégèse chrétienne jusqu'à Luther.

Le chapitre 2 est consacré à l'étude de Qo 10,11 (p. 27-39), tandis que le chapitre 3 traite de l'ensemble qui va de Qo 9,13 à 11,6 (p. 41-56). Enfin, une partie du chapitre 4 porte sur la symbolique du serpent en Qo 10,11 (p. 57-60). En isolant Qo 10,11 de son contexte immédiat (p. 27-39 ; 57-60) ou en le rattachant au seul v. 10 (p. 55-56), Pinto est incapable de constater que Qo 10,8-11 forme une unité bien délimitée par la reprise du mot *nḥš* et du verbe *nšk* aux v. 8b et 11a. Les thèmes qui retiennent l'attention de la péripécie qui précède et de celle qui suit justifient également cette délimitation. En effet, les v. 12-15 opposent, pour l'essentiel, le sage et le fou, tandis que les v. 5-7 sont structurés autour d'oppositions qui expriment une certaine hiérarchie sociopolitique : hauteur et abaissement, à cheval et à pied, stupidité et richesse, esclaves et princes. Outre cette première erreur, Pinto en commet une deuxième lorsqu'il réduit le message de Qo 10,8-9 au conseil suivant : si tu prends une initiative, tu dois te préparer à avoir des difficultés (p. 55). Il a certes raison de

souligner que le v. 11 n'est pas sans lien avec le monde de la magie (p. 33-39), mais il me semble problématique de réduire le message de Qo 10,10-11 au conseil suivant : use bien de la sagesse et tu obtiendras un profit (p. 56). À mon avis, loin de simplement valoriser la sagesse, les versets 10,8-11 visent plutôt à défendre, non sans ironie, des thèses chères à Qohélet : la justice est loin d'être infaillible et l'être humain ne contrôle rien avec certitude (cf. aussi 9,11-12) ; l'être humain est semblable à une bête (cf. aussi 3,18-21 ; 7,26 ; 9,11-12 ; 12,11) et, face au monde animal, il est non seulement inférieur en sagesse pratique, mais aussi en sagesse spéculative.

Pinto a sans doute raison d'affirmer que le livre de Qohélet est le livre le plus scandaleux de la Bible (p. 27 et 72) – c'est d'ailleurs là le titre d'un bon livre de Gianfranco RAVASI : *Qohélet. Il libro più originale e 'scandaloso' dell'Antico Testamento*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2008 –, mais ce n'est assurément pas son interprétation de Qo 10,8-11 qui met en évidence ce caractère scandaleux du livre. Ce n'est pas non plus son interprétation de Qo 10,4-7, encore une fois réductrice, qui souligne le caractère choquant des propos de Qohélet : ne laisse pas ta place, même si tu as eu tort, car ton chef aura encore confiance en toi (p. 53). Ce n'est pas davantage en affirmant que tout est vide (*hbl*) – le tout faisant référence à la vie de l'être humain dans le monde, la société, l'histoire et la création, mais non au Christ (p. 73) – que Pinto arrive à nous convaincre que le livre de Qohélet « est important parce qu'il purifie la vie religieuse » (p. 5).

Jean-Jacques LAVOIE

*Département des sciences des religions
Université du Québec à Montréal*

Nicolas Thomas WRIGHT, **The Paul Debate: Critical Questions for Understanding the Apostle**. Waco TX, Baylor University Press, 2015, 14,5 × 22 cm, xi-110 p., ISBN 978-1-4813-0417-7.

L'auteur, N.T. Wright, ne fait pas l'unanimité et il le sait très bien. Aussi, d'entrée de jeu, prend-il acte des critiques qui lui ont été adressées, surtout en ce qui a trait à sa grande œuvre sur l'Apôtre : *Paul and the Faithfulness of God*. D'ailleurs, il dresse la liste de ces recensions à partir desquelles il construit sa réponse (p. 109-110). Choissant sciemment d'ignorer les commentaires plus personnels sur lui-même ou son style, il cerne cinq enjeux autour desquels on a commenté ou critiqué son œuvre. Il les aborde ici avec un surcroît de précision et de clarté. Il évite le piège d'une « contre-attaque » personnelle ou pointue pour situer le tout dans une perspective plus large, seule capable à ses yeux de donner une réponse satisfaisante et d'alimenter positivement le « débat sur Paul ».

Chacun de ces cinq enjeux fait l'objet d'un chapitre d'une vingtaine de pages : 1) *Paul and the Messiah* (la cohérence interne de l'apôtre) ; 2) *How to begin with Jesus* (la christologie de Paul) ; 3) *Apocalyptic* (conciliation, théologie de l'alliance, la création et la croix) ; 4) *The Justified People of God* (l'Église et le salut) ; 5) *Theology, Mission and Method* (développer et valider une approche). Tout au long de l'ouvrage, il mettra en évidence certaines questions qui, à ses yeux, cristallisent les débats sur Paul.

Ainsi, pour le premier chapitre, lorsque vient le temps de conclure, il expose les positions les plus courantes sur le sujet (p. 19-20): 1) Paul est-il seulement un penseur juif qui heureusement connaît le nom du Messie? 2) Paul est-il un penseur hellénistique qui a construit une architecture de pensée dont certains éléments proviennent du monde juif, sans en influencer la charpente? 3) Ou Paul était un penseur juif dont la pensée a été radicalement renouvelée de l'intérieur par un événement qui, situé dans un cadre de référence juif ou scripturaire, était déterminant. L'auteur, bien sûr, penche pour cette dernière option. Paul était un penseur juif et est resté un penseur juif (p. 11)

C'est donc à l'intérieur de la foi juive qu'il cherche la « nouveauté » de Paul – tant pour comprendre ce qui s'est passé en Jésus que le genre de vie qui en découle – ; tout tourne autour de l'expression « Messie » ou « Christ »: « For him [Paul], having the Messiah's mind meant bringing a whole new world of Jewish thinking into new focus, a new frame. The Messiah was the catalyst for Paul's rethought theology, just as he was the intimate focus of Paul's reconceived life of prayer. » (p. 11) Ce qui le différencie: « First he believed that Israel's Messiah had been crucified, and that this was not simply a strange, dark incident, a blip in the divine purpose, but what it was indicative of, and centrally instrumental in, the purpose that Israel's God had in mind all along (...). Second, he believed that, in the line with many of the scriptural prophecies, that if and when Israel's Messiah showed up, he would be the ruler of the nations. (...) Paul was articulating and working out a *Jewish message for the non-Jewish world*, even as he was articulating a *messianic critique of the Jewish world* of his day. » (les italiques sont de l'auteur, p. 11-12) Paul reste donc un Juif qui voit les espérances messianiques se réaliser et qui les expose aux nations. Il partage donc ces grands axes traditionnels, monothéisme, élection, eschatologie (« One God; one people; one future for God's world »): « These, I suggest, are the central pillar of Paul's thought, each redesigned (but not, he would insist, abandoned) around Messiah and Spirit... » (p. 13)

Le chapitre 2, qui traite principalement de la christologie de Paul, cerne dès le départ le débat autour de deux enjeux: 1) Paul avait-il une foi « robuste » à propos de Jésus (selon laquelle, par exemple, Jésus était Dieu) ou pouvons-nous la trouver seulement après Paul? 2) La pensée de Paul représente-t-elle une « innovation » dans la pensée juive ou est-il possible de trouver des catégories ou des outils préexistants dans cette même pensée?

Après un rapide commentaire de quelques textes (1 Co 8,6, Phil 2,6-11 et Is 45,22-25), N.T. Wright met en évidence la confession de la seigneurie du Christ dans le cadre d'une très forte affirmation de l'unicité et de la souveraineté de Dieu. Paul ne semble pas en situation de devoir expliquer une matière controversée, mais plutôt d'exposer quelque chose qui semble acquis pour la communauté à laquelle il s'adresse. Pour Wright, la Seigneurie du Christ ou même sa divinité ne met pas en crise le monothéisme fondamental de Paul et des communautés auxquelles il s'adresse. Par exemple, c'est dans un contexte de versets de l'A.T. très centrés sur le monothéisme que Paul place Jésus (p. 25-27). La matière n'est pas vraiment débattue; on avait donc une foi « robuste ». Pour ce qui est de la deuxième partie de la question, Wright trouve beaucoup d'éléments traditionnels du judaïsme du second Temple, relus à l'intérieur de la foi nouvelle en Jésus (p. 38-39). Il réaffirme ici l'un des points centraux du livre: la foi de Paul est juive, et l'élément central – la mort et la résurrection de Jésus – lui

donne un nouveau point de repère, un nouveau focus. La « messianité » de Jésus donne naissance à une foi juive relue et corrigée.

Au chapitre 3, l'auteur aborde une question qui occupe une grande partie des débats sur Paul: le lien entre la nouveauté de la Croix et l'alliance avec Israël. Comment s'articulent la Nouvelle alliance et l'Ancienne? Et comment s'articule la fin des temps par rapport à l'événement de la Croix? Ici, l'auteur expose une position plus classique où, après une bonne réflexion sur ce qu'est le genre « apocalyptique », il conclut que Paul n'est pas un « apocalypticien », au sens moderne du terme (p. 52). L'irruption de l'intervention divine en Jésus dévoile plus que le « problème » de la Loi. Le péché, totalement présent en toute humanité, même celle qui prétend s'en dissocier par la pratique de la Loi, est mis au jour par la Croix et reçoit sa condamnation définitive. « L'Évangile apocalyptique » de Paul, selon Wright, est si radical qu'il échappe aux catégories des débats modernes; il ne rend pas inutile ou inopérant « the conventional narrative ». En fait, il en est le point central (p. 64-65).

Au chapitre 4, l'auteur aborde certainement l'un de ses thèmes de prédilection et nous propose ses plus belles pages: « The Justified People of God: Messianic Israel or Saved Sinners? » (p. 65-77). Reprenant sa thèse des deux premiers chapitres, il explique bien comment Jésus en tant que Messie ou Christ est central et provoque un « basculement ». Face à cette crainte qu'ont les *scholars* modernes de parler en termes de « nouvel Israël » ou de « véritable Israël », Wright suggère de centrer notre attention sur la figure du Messie, telle que mise en forme par Jésus, totalement juif. À la naissance de l'Église correspondrait un judaïsme « qui a un focus » en la personne de Jésus: « Israel is not replaced but *represented*, by the Messiah. And *then all those who belong to the Messiah are themselves part of the single people of God*. This is how Romans 2:25-29 works. That is how Galatians 3 and 4 make sense. That is why Paul's language about the church in 1 Corinthians 10 means what it means. » La résurrection d'Israël s'est réalisée en Jésus: « Jesus, thereby declared to be Messiah, was therefore Israel-in-person. Once again, the resurrection is the epistemological starting point (...) For Paul, the Church is what it is, and means what it means, because it is “in the Messiah”, who has summed up Israel in himself: Israel's Identity, Israel's Vocation, Israel's destiny. This remains scandalous, but we must be sure to locate the scandal at the right point. For Paul, it is focused on the cross. » (p. 78)

Au chapitre 5, après avoir rappelé que Paul était avant tout un missionnaire et un pasteur, l'auteur tente de faire le lien entre la « mission » et la théologie, la vie et la pensée, hier et aujourd'hui. Comme il l'a dit à plusieurs reprises aux chapitres précédents, la pensée de Paul est « informée » par sa foi, sa conviction et sa prière. Ainsi, l'auteur met en garde les chercheurs et les croyants contre la tentation de séparer les champs de la vie du croyant. On ne peut pas vraiment séparer les « hymnes pauliniennes » de la théologie de Paul, pas plus que l'on peut séparer sa mission de sa théologie. Une profonde unité existe chez Paul, et devrait demeurer chez ceux qui cherchent à le comprendre aujourd'hui.

C'est dans ce contexte qu'il situe sa quête pour expliquer l'emploi du schéma du *long exile* pour comprendre Paul. N.T. Wright sait que l'Exil comme schéma interprétatif de la pensée de l'apôtre a prêté le flanc à beaucoup de critiques, d'autant que l'usage explicite de cette vision de foi par l'apôtre lui-même est difficile à défendre. Mais, pour Wright, la valeur d'une hypothèse se vérifie quand elle s'expose clairement,

qu'elle se vérifie dans le détail et qu'elle permet d'expliquer l'ensemble des données. Et même s'il ne donne pas davantage de raisons d'adhérer à cette vision, il explique qu'en bonne méthode, il faut expliquer en quoi elle est fautive, plutôt que de la rejeter seulement parce que Paul n'utilise pas ces mots de manière explicite. La vraie question, en fait, et le vrai débat devraient se situer ailleurs.

* * *

Au plan du contenu, NT Wright ne fait pas œuvre innovatrice. Il expose un point de vue que certains qualifient de «classique» : il n'y a pas chez cet auteur une volonté de présenter des opinions ou des conclusions audacieuses qui mettraient radicalement en question des idées communément admises, surtout dans les milieux protestants. Nous sommes moins en face d'un argumentaire que d'une présentation plus développée, sereine et intelligente de positions qu'il n'aurait pas suffisamment exposées par le passé. Il y a un grand mérite chez Wright : il prend le temps de lire ce qu'on dit de son œuvre, de reconnaître les limites de ce qu'il a fait et d'exposer sa pensée avec courage. Les chapitres 1 sur le Messie Jésus et 4 sur la justification sont particulièrement intéressants et méritent d'être lus avec attention. L'auteur synthétise et présente clairement plusieurs des grandes questions débattues actuellement dans les études pauliniennes. Ne serait-ce que pour les questions qu'il met en évidence, la plupart du temps en début de chapitre, elles valent le détour. Un auteur sérieux écrivant sur Paul doit pouvoir y répondre. Il y en a d'autres, bien sûr, mais celles-là, sont incontournables. Pour clarifier et présenter les grandes questions pauliniennes, Wright s'avère très pertinent.

Malheureusement, il cite peu ou pas ceux qui l'interpellent ; il prend rarement le temps d'exposer le point de vue de ses détracteurs. Aussi, on a moins l'impression d'être mis au milieu du «débat sur Paul», que de lire «la position de Wright» sur certaines grandes questions qu'il avait insuffisamment développées. En fait, il s'agit plutôt d'un débat sur son œuvre, où Wright explicite sereinement sa position. Le lecteur se sent rarement «contraint» d'adhérer à la position de l'auteur, car ce n'est pas le style qu'il emprunte – argumentaire serré, nombreuses citations, conclusion qui s'impose, etc. Il est plutôt en présence d'un exposé serein et intelligent sur des conclusions qu'il a déjà lues par ailleurs.

Si ce qui est dit du style de Wright par ses détracteurs est vrai – et que l'auteur admet dans son avant-propos –, cet ouvrage en est la contrepartie. Il n'y a pas ici de phrase à l'emporte-pièce ni de généralisations à outrance ; point de grandiloquence ou d'excès de langage. Non. Le livre est concis, précis, clair et je dirais même «humble». En exposant clairement et brièvement sa position sur plusieurs questions difficiles concernant l'apôtre Paul, N.T. Wright ouvre un chemin inattendu et prometteur : «Voici, bien modestement, ma contribution aux questions pauliniennes. Je n'attaque personne et ne réplique à personne de manière personnelle. Recentrons-nous sur le débat et les vraies questions, et tentons d'y trouver une réponse.» On aurait préféré un dialogue plus franc et ouvert avec les autres grands auteurs sur Paul, mais somme toute, pour les raisons exposées ci-haut, ce petit livre mérite qu'on lui accorde attention.

Guylain PRINCE, o.f.m.

Ronald CHARLES, **Paul and the Politics of Diaspora**, coll. «Paul in Critical Contexts». Minneapolis MN, Fortress Press, 2014, 16 × 23,5 cm, xii-305 p., ISBN 978-1-4514-8802-9.

L'introduction du livre définit les termes, le but du travail et les méthodes utilisées. Le terme «politique» signifie la participation dans la formation sociale et se réfère à un agent de désordre dans les relations sociales et culturelles (p. 2). Comment définir la diaspora? Le sens de la diaspora a évolué dans le temps; après l'exil à Babylone, on en est venu à considérer positivement cet état de fait car, dès le 4^e siècle avant J.C., il y avait plus de Juifs qui vivaient en dehors de la Palestine qu'il n'y en avait en Palestine (p. 6). Aujourd'hui, Cohen (p. 11-12) distingue trois types de diaspora: la diaspora des victimes, la diaspora impériale en vue du travail et des échanges commerciaux et la diaspora déterritorialisée qui englobe une série d'expériences diverses de diaspora (p. 12). Paul ne se voit jamais comme une victime (p. 12-13) mais, comme dans la diaspora impériale, il voyageait et cherchait du travail pour subvenir à ses propres besoins; l'étude de ce genre de diaspora permet d'analyser les difficultés de relations avec les sociétés d'accueil, l'idéalisation de la patrie ancestrale, les discours et la rhétorique des immigrés (p. 14-19). Enfin, l'évolution du concept en arrive à une diaspora dynamique, mobile et fluide (on parle alors de diaspora hybride) (p. 19-21). Il semble bien que la condition de diaspora soit centrale dans la vie de Paul. Charles utilise deux disciplines, les études de la diaspora et l'exégèse biblique, pour réinterpréter trois situations que Paul a vécues: le conflit à Antioche, sa relation avec les Galates et la collecte (p. 4).

Les deux premiers chapitres mettent en place les éléments théoriques de cette étude socio-historique. C. utilise en les adaptant les concepts des études postcoloniales (p. 48-50; et la note 98, p. 40-41, sur l'adaptation d'une méthode moderne pour une étude ancienne); le concept analytique d'hybridité permet de comprendre une littérature particulière du passé: il permet de saisir comment négocier la vie et le discours dans une situation coloniale où l'on retrouve un mélange de cultures et de traditions (p. 50-53). Par exemple, la *Lettre à Aristée* orchestre tout pour montrer d'abord la relation avec la figure du roi qui exerce l'autorité et qui cherche la connaissance et la sagesse. Ce roi réunit 70 sages de Jérusalem pour traduire la Torah. Le texte exprime son admiration pour le roi et la culture grecque, tout en manifestant implicitement de la résistance puisque les sages juifs sont consultés et participent au pouvoir du roi. Cette lettre a pour but d'informer et d'expliquer aux lecteurs non-juifs le sens des coutumes juives et de rendre les Juifs moins intolérants envers la culture grecque (p. 60). Le texte crée ainsi un troisième espace d'énonciation entre celui des Grecs et celui des Juifs (p. 51). Plus tard, l'historien juif Flavius Josèphe résume cette lettre dans les *Antiquités* en omettant deux passages. Pourquoi cette omission? Josèphe vivait dans une autre situation; il devait manœuvrer pour présenter l'histoire juive d'une manière qui soit en accord avec les intérêts de Rome; c'est pourquoi il ne pouvait pas trop insister sur le statut spécial des Juifs (p. 69-83). Dans le deuxième chapitre, l'A. procède à une revue critique des méthodes et des modèles analytiques de Smith, Harland et Barclay en les critiquant du point de vue de l'approche postcoloniale pour aider à situer Paul dans la matrice et les complexités de la diaspora juive du premier siècle. Cela permet aussi de créer des modèles permettant de

discerner différents degrés d'acculturation et d'assimilation ou encore des niveaux de maintenance de la culture d'origine d'un groupe minoritaire. Enfin, ces analyses permettent de voir comment des individus de la diaspora négocient les espaces et les identités (p. 87-123). Paul assume des identités contraires et conflictuelles : il est Juif, de culture grecque, artisan fabriquant de tentes et prédicateur itinérant du Christ ressuscité. Il va modeler, adapter et redéfinir son message pour pouvoir identifier l'appartenance au groupe en distinguant ceux du dehors de ceux du dedans.

Comment considérer l'incident d'Antioche (Ga 2,11-14) du point de vue de la politique de la diaspora ? Il y a deux groupes juifs à Antioche qui entrent en conflit de pouvoir (p. 125). Nous n'avons que le récit de Paul qui montre son courage pour défendre les principes de l'unique Évangile ; mais cette confrontation s'est soldée par une défaite pour Paul parce qu'il a perdu son autorité à Antioche de Syrie (p. 126). Alors que s'est-il passé ? Paul s'est retrouvé dans une situation conflictuelle : d'une part, il est convaincu d'avoir un mandat pour aller vers les nations et, d'autre part, il veut maintenir une solidarité avec les autres Juifs de la diaspora qui se méfient de lui parce qu'il accepte la diversité culturelle et remet en question la nécessité de la circoncision. De plus, son message incorporait le Christ comme Fils de Dieu ; et, pour un Juif adhérent à un monothéisme strict, cela ajoutait sûrement une raison supplémentaire de se méfier de lui (p. 129). La question que soulève ce conflit est : pourquoi le groupe de Jacques a-t-il réagi au sujet du partage de la table commune avec les Gentils et non pour une autre raison ? (p. 133-134). C. commence par décrire la diaspora à Antioche (p. 134-138) ; ensuite, il applique une grille d'analyse sur Ga 2,11-14 pour faire ressortir les éléments de la politique de la diaspora restés implicites dans le texte (p. 138-158). Sans nier la dimension théologique du texte, C. fait ressortir que le conflit semble aller plus loin qu'une dispute sur l'observance de la Loi ; pour lui, la question concrète qui se posait alors est : qui détenait l'autorité dans la communauté d'Antioche ? Paul ou Pierre ? (p. 144-145) La réaction de Paul montre qu'il voudrait garder le contrôle sur le territoire des gentils qui est le sien (p. 154). Et il se pourrait bien que la question concerne plus les Juifs de la diaspora qui veulent continuer de décider eux-mêmes comment vivre dans les limites de leur propre territoire que les païens convertis et leur admission dans des communautés pauliniennes (p. 158). Au lieu d'une explication théologique du texte, C. resitue le conflit dans la réalité des interactions mondaines quotidiennes (un conflit de pouvoir) en utilisant comme grille les modèles d'analyse présentés dans les deux premiers chapitres (p. 162).

Je ne relèverai que quelques points dans les deux derniers chapitres. Pour C., la rhétorique de *Galates* dérange le pouvoir de résistance de tous ceux dans la communauté qui voudraient suivre les rivaux de Paul (p. 180). Paul utilise le langage rhétorique et l'arsenal idéologique de l'empire romain qui a soumis les Galates et les Juifs alors qu'il contemple une nouvelle création et une nouvelle humanité (p. 185) et qu'il prêche une libération (p. 199). Il transfère l'idéologie impériale du pouvoir romain à celui d'un autre empire, celui du Christ (p. 199).

Enfin, dans les textes sur la collecte pour les pauvres de Jérusalem, Paul redéfinit ce qu'est pour lui le « chez soi » (*home*) : « Home is where he hopes to be, and strives for ; home is out of this realm of existence. » (p. 240) Dans les études de la diaspora, *home* n'est pas une entité géographique mais plutôt un processus d'imagination, une

mémoire qui soupire après quelque chose et qui se résume simplement dans une relation, qui est pour Paul la relation avec le Christ et avec ceux qui suivent le Christ (p. 240). Quand Paul visite une de ses communautés, il est chez lui.

L'auteur est conscient des limites d'une telle méthode (p. 40-41, note 98). Cette étude socio-historique n'ajoute pas grand chose à la connaissance de Paul comme telle mais permet de voir les implications des données historiques dans le quotidien de la vie au premier siècle. Le chapitre 4 porte sur la relation de Paul avec les Galates. Ce chapitre intègre les résultats des études de genre (*gender studies*) à la problématique de la diaspora. À mon avis, c'est le chapitre le plus faible parce qu'il manque d'appui historique et les hypothèses se multiplient. Les chapitres 3 et 5 partent de fondements historiques pour les réinterpréter à travers la grille de la diaspora tandis que, pour le chapitre 4, on connaît moins la situation historique des Galates; on doit s'appuyer sur la rhétorique du texte qui crée sa propre situation rhétorique et la déconstruire. De plus, on se demande s'il est vraiment nécessaire d'ajouter la grille des études de genre à celle de la politique de la diaspora. Ce livre jette un éclairage intéressant sur ce que pouvait signifier vivre dans la diaspora au premier siècle.

Jean DOUTRE, o.p.

Faculté de théologie
Collège universitaire dominicain
Ottawa

Camille FOCANT, **Les lettres aux Philippiens et à Philémon**, coll. « Commentaire biblique: Nouveau Testament », 11. Paris, Cerf, 2015, 15,3 × 23 cm, 263 p., ISBN 978-2-204-10393-0.

Camille Focant, dont le commentaire sur Marc a inauguré en 2004 la collection « Commentaire biblique: Nouveau Testament », situait la rédaction du deuxième évangile à Rome au cours des années 64-69. Selon l'introduction du commentaire de la lettre aux Philippiens qu'il nous offre maintenant, celle-ci aurait elle aussi été rédigée à Rome (plutôt qu'à Éphèse, Césarée ou Corinthe) et peu auparavant, aux alentours de 62, lors de la captivité décrite au dernier chapitre des Actes (p. 34-37). L'auteur (dans la suite: A.) hésite cependant à suivre la tradition qui a situé à la même époque et dans les mêmes circonstances la lettre à Philémon, dont il présente ensuite un bref commentaire d'une vingtaine de pages (p. 219-238). Il considère en effet que l'hypothèse d'une origine éphésienne antérieure, datant de la seconde moitié des années 50, a également de bons indices en sa faveur, mais, souligne-t-il, « (p)ourquoi trancher plus ou moins arbitrairement, alors que, dans ce cas-ci, le choix d'un lieu et d'une date de rédaction n'a pratiquement aucune incidence sur la compréhension de la lettre? » (p. 210)

L'introduction au commentaire de Ph (p. 29-53) aborde les questions habituelles (intégrité de la lettre, auteur, lieu et date de rédaction, destinataires, genre littéraire et structure, objectif) en prenant position sur chacune, après avoir retracé de façon concise l'état de la recherche s'y rapportant. L'A. soutient sans hésitation l'authenticité paulinienne de la lettre, ce qui rejoint une position générale, et favorise l'intégrité de

la lettre, ce qui apparaît comme l'option dominante aujourd'hui, « peut-être sous l'influence des approches synchroniques plus sensibles à une vue holistique et plus réservées à l'égard des hypothèses de dissection des textes » (p. 31). En faveur de cette unité, il souligne la présence dans l'ensemble de la lettre de thèmes importants comme ceux de la communion (*koinônia*) et du partage (*koinôneô*, *synkoinôneô*), des dispositions et des façons de penser exprimées à travers le verbe *phroneô*, de même que le thème de la joie qui revient pas moins de quinze fois en quatre chapitres. Il signale dans le même sens de multiples parallèles lexicographiques entre la proclamation christologique de 2,6-11 et l'ensemble du chapitre 3 (p. 32). Il indique en outre, à l'instar de quelques auteurs, qu'il n'a survécu de l'Antiquité « aucun exemple de lettres ou de fragments épistolaires combinés et re-rédigés sous forme de lettre » (p. 33). La recherche récente, pour discerner la structure des lettres pauliniennes, a fait appel aux procédés de la rhétorique, en essayant de dégager, soit une construction en chiasme à partir des parallélismes et des répétitions verbales, soit l'application des règles et des dispositions de la rhétorique classique. Illustrations à l'appui, l'A. montre que, dans le cas de Ph, les efforts déployés dans ces deux directions ont abouti à des résultats divergents et se sont révélés peu convaincants. Il préfère pour sa part proposer pour le corps de la lettre (1,12-4,20) une structuration souple, comportant une alternance, du point de vue du genre littéraire, entre des sections plus brèves faisant part de nouvelles et d'exemples (1,12-26; 2,19-30; 4,2-3) et des sections plus élaborées formulant instructions et exhortations (1,27-2,18; 3,1-4,1; 4,4-9), suivies en finale d'une section de remerciements (4,10-20). L'objectif de la lettre lui paraît consister dans la formation continue d'une communauté fondée par Paul et à laquelle l'apôtre se montre très attaché. Se définissant en fonction du Christ, cette formation consiste dans l'approfondissement de la relation à ce dernier et des orientations fondamentales qui en découlent pour l'existence croyante (p. 50-51).

L'adresse initiale de Ph présente deux traits originaux. L'un concerne la désignation des destinataires (1,1a), Paul et Timothée, comme « esclaves (*douloi*) du Christ Jésus ». La particularité par rapport à l'adresse de Rm (1,1), où Paul se désigne de la même manière, est qu'ici il ne fait pas état à la suite de sa condition d'apôtre. L'adresse se trouve ainsi à anticiper l'idée de conformité à la kénose du Christ sur laquelle insistera le chapitre 3, après la proclamation centrale de 2,7, selon laquelle celui qui était en « forme de Dieu » a pris « forme d'esclave » (*morphè doulou*). L'autre particularité concerne les destinataires de la lettre : à la mention des « saints qui sont à Philippiques » s'ajoute en effet celle des *episkopoi* et des *diakonoi*, le premier des deux termes ne figurant qu'ici dans la correspondance protopaulinienne et le second n'étant utilisé ailleurs – sauf en Rm 16,1 où il paraît désigner une fonction officielle – qu'au sens général de « serviteurs ». Pour bien marquer que les termes ne possèdent pas encore le sens technique qu'ils auront en 1 Tm 3 et doivent renvoyer à « une fonction de leadership aux contours mal définis et sans doute pas encore institutionnalisée » (p. 63), la formule de 1,1b, *syn episkopois kai diakonois*, est rendue par la périphrase « avec ceux qui sont établis pour veiller et pour servir » (57). Avec des auteurs lisant Ph à la lumière de la rhétorique ancienne (p. 44-45), l'A. voit en Ph 1,27-30 la *propositio* de la lettre où se trouve précisée la thèse qui sera défendue, tout en reconnaissant que cette section où les Philippiens sont exhortés à mener une vie digne de l'Évangile du Christ ne possède pas les caractéristiques techniques d'une *propositio* (p. 85).

Près de 20% du commentaire de Ph – 30 pages sur 159 – accorde un traitement de faveur aux six versets de ce que l'on désigne couramment comme « l'hymne christologique ». Dans la première des cinq sections de la note très élaborée (p. 109-115) consacrée à l'ensemble de 2,5-11, l'A., traitant du genre littéraire, explique qu'il lui paraît difficile de parler d'un hymne au sens spécifique et liturgique du terme et, à la suite de K. Berger (1984) et de J. Reumann (2008), il estime plus juste d'y voir un *encomium*, entendu au sens d'un éloge exprimé sous forme poétique et retraçant à la manière d'un exemple à imiter les dispositions du Christ Jésus. Concernant le caractère pré-paulinien du passage, il estime qu'il est « extrêmement difficile de trancher » (111). Mais la façon dont il s'exprime çà et là paraît bien indiquer qu'il en attribue à Paul lui-même la composition. Ainsi s'interroge-t-il par exemple sur la formulation du v. 7c (*en hômoiômati anthrôpôn genomenos*): « Pourquoi Paul utilise-t-il une périphrase quelque peu mystérieuse? » (p. 104) Ou encore à propos du v. 6: « Mais il n'était pas possible à Paul de parler de *doxa doulou*. » (p. 116) Et plus loin, de nouveau, à propos du v. 9: « Alors que le verbe *hypsoô* est utilisé dans le NT (Ac 2,33; 5,31) pour parler de l'exaltation du Christ, Paul lui préfère le verbe *hyperypsoô* qui constitue un hapax néotestamentaire. » (p. 120) La même position perce à travers sa façon de conclure après avoir retracé les diverses hypothèses concernant l'arrière-fond culturel et religieux du passage: « En conclusion de ce rapide parcours, aucune dépendance littéraire précise ne s'impose. Mais parmi les thématiques évoquées, trois peuvent avoir influencé la forme que Paul, familier de la Bible, a donnée à son éloge du Christ: la figure du Serviteur souffrant, l'inversion du parcours d'Adam, la critique des rois qui usurpent la dignité humaine. Cela ne doit toutefois pas oblitérer l'originalité de cet éloge qui n'est réductible à aucune de ces influences. » (p. 112-113) La note particulière portant sur le v. 6 (p. 116-117) livre un exposé dense et bien articulé au sujet des trois interprétations majeures du terme *morphè* utilisé en relation avec Dieu au v. 6a et avec l'esclave au v. 7b et opte pour le sens de « manière d'être » ou « condition, statut ». Sur la signification très discutée du substantif *harpagmos*, inconnu de la Septante et dont l'unique attestation néotestamentaire se trouve au v. 6b, l'A. se laisse convaincre par la proposition soumise par R.W. Hoover au terme d'une enquête philologique effectuée en 1971, y voyant « quelque chose à utiliser à son propre avantage », en l'occurrence « le refus de considérer comme avantageux d'être traité à l'égal d'un dieu (ou de Dieu) » (p. 118). Appliqué au Christ au chapitre 2, le genre littéraire de l'éloge se retrouve encore au chapitre suivant (3,4-14), appliqué cette fois à Paul lui-même, sous la forme de la « périautologie » ou éloge de soi, retraçant « deux versions de Paul: Paul, le pharisien (v. 5-6) et Paul, le disciple du Christ (v. 7-14) » (p. 144).

Très bref, nous l'avons déjà signalé au passage, le commentaire de Phm se refuse à déborder les perspectives du billet lui-même et souligne d'entrée de jeu que celui-ci « ne traite pas de la question de l'esclavage en général mais seulement du sort d'un esclave particulier, Onésime » (p. 209). Les interprétations varient selon que celui-ci est considéré ou non en situation délicate par rapport à son maître. Dans le premier cas, la lettre sera vue tantôt comme intercession de Paul en faveur d'un esclave en fuite, faute très grave et passible de lourdes sanctions, tantôt comme la réponse de Paul à une sollicitation d'Onésime lui-même venu lui demander d'intervenir en sa

faveur en tant qu'ami de son maître dans un différend l'opposant à ce dernier. Tout bien pesé, cette seconde hypothèse est finalement retenue (p. 215).

Ce commentaire clair, concis, précis et bien documenté sera particulièrement bienvenu en milieux francophones. Parmi les 42 commentaires de Philippiens signalés dans la bibliographie initiale (p. 17-19), il ne s'en trouve guère que trois en français (Aletti 2005; Bonnard 1950; Collange 1993), mise à part la traduction du commentaire de Calvin paru en 1965. De même, la liste des 32 commentaires de Philémon repérés aux p. 203-204 n'en trouve qu'un seul (Collange 1987) à relever en français.

Peut-être sur certains points des lecteurs ne seront-ils pas convaincus d'emblée. Par exemple, l'un des motifs invoqués à l'encontre de la désignation courante de Ph 2,6-11 comme hymne tient au fait que celui-ci, adressé à qui fait l'objet de la louange, se présente normalement à la deuxième personne. Il suffit sans doute de s'entendre sur le sens des mots mais il reste que tel n'est pas le cas notamment d'un bon nombre de psaumes de l'A.T. classés traditionnellement comme «hymnes», par exemple toute la série des Ps 96-100. Par ailleurs, le terme *encomium* utilisé pour rendre compte du genre littéraire de la proclamation christologique de Ph 2 découle du terme grec *enkômion* dont le sens premier indiqué dans les dictionnaires est celui d'«hymne» ou «panégyrique», l'éloge renvoyant à l'objet et au contenu plutôt qu'au genre lui-même. Dans la présentation qui est faite de la structure du passage aux p. 100 et 115, pourquoi ne pas séparer les v. 7c et 7d, le premier entrant en parallèle avec le v. 6a et le second avec le v. 6b? Est-ce sur ce point que porte la nuance à la structure proposée par Jeremias (p. 114)? Ou est-ce dans l'intégration au v. 8b de la clause *thanatou de staurou* (120)? Du point de vue littéraire, le *parallelismus membrorum* entre les strophes constituées des v. 6a-7b et 7c-8b (jusqu'à *mechri thanatou*) ne fait-il pas ressortir à l'évidence que cette clause s'intègre mal au réseau des correspondances et qu'elle vient briser le rythme, quoi qu'il en soit de sa pertinence du point de vue théologique? Si l'on attribue à Paul lui-même la rédaction du passage, comment expliquer que le vocabulaire et les expressions y soient aussi recherchés et différents du sien?

Tel qu'il est formulé dans l'explication de Ph 2,17, l'énoncé «la libation s'ajoutait à d'autres sacrifices» (p. 133) laisserait croire que la libation constituait elle-même un sacrifice plutôt qu'un rite complémentaire effectué dans le cadre de ce dernier et pouvant prendre place à divers moments de son déroulement. Pour traduire *eispēdomai epi tēi thysia, kai leitourgia, tēs pisteōs hymōn*, au lieu de «si je suis répandu en libation sur le sacrifice et la liturgie de votre foi» il est proposé «même si je suis versé en libation en plus du sacrifice et du service de votre foi». Pour comprendre ainsi la préposition *epi* suivie du datif au sens de «en plus de, avec» plutôt qu'au sens local («sur») plus courant, on se réfère à la terminologie culturelle de Nb 15,5: «Vous offrirez du vin en libation *en plus de* l'holocauste ou *en plus de* l'offrande.» Il faut cependant noter que, dans la LXX, la préposition *epi* n'est pas suivie du datif mais du génitif. L'A. écarte l'idée qu'en Ph 2,17, l'image de la libation fasse allusion, comme en 2 Tm 4,6, à la mort imminente de Paul, évoquant ainsi le rite terminal d'un sacrifice comme c'était le cas dans l'holocauste quotidien. Cette éventualité d'une mort prochaine n'a-t-elle pas été exprimée auparavant en Ph 1,20-24 et notamment, en 1,23, à travers le verbe *analyō*, «partir, s'en aller», comme en 2 Tm qui recourt au substantif correspondant (*analysis*)? En 3,9a, l'expression *pistis Christou* est comprise

au sens subjectif de la foi, entendue au sens de la fidélité, du Christ, dans la ligne de l'obéissance évoquée auparavant en Ph 2,8 : « être trouvé en lui, non avec ma justice à moi, celle (qui vient) de la loi, mais avec celle (qui vient) par *la foi du Christ...* ». Dans la suite de la même phrase cependant *pistis* renvoie bien à la foi des croyants : «...la justice (qui vient) de Dieu (et qui s'appuie) sur *la foi* ». Et au verset suivant (2,10), un génitif semblable (*koinônia pathêmatôn autou*) est rendu sans discussion au sens objectif, « la communion à ses souffrances » (p. 147). Dans son introduction à Ph (p. 53) et de nouveau dans celle à Phm (p. 216), l'A. explique : « Alors que plusieurs traductions courantes actuelles tentent de rejoindre le langage courant de leurs lecteurs par le recours à la paraphrase ou à l'équivalence dynamique, il s'agira plutôt ici de coller au plus près au texte grec. » Et c'est bien cette pratique qui prévaut en effet, quitte à sacrifier à l'élégance et parfois à l'intelligibilité. N'y a-t-il pas dérogation cependant ici et là, par exemple en Ph 3,20 dans la traduction du grec *politeuma* : « Car notre *force constitutive* se trouve dans les cieux » ; ou encore en Phm 6 où *hè koinônia tês pisteôs sou* est rendu par « ta participation à la foi » ? Au v. 7 puis au v. 12, une traduction littérale n'aurait-elle pas dû rendre le terme *splanchna* par « entrailles » au lieu de « cœur », d'autant plus que, dans le second cas, cela irait très bien après l'affirmation qu'Onésime a été « engendré » à la foi par Paul ?

Il faut se féliciter de posséder désormais ce commentaire en français et souhaiter que ceux qui restent à paraître dans la même collection témoignent de la même rigueur et de la même qualité.

Michel GOURGUES, o.p.

*Faculté de théologie
Collège universitaire dominicain
Ottawa*

Michael B. DINKLER, **Silent Statements: Narrative Representations of Speech and Silence in the Gospel of Luke**, coll. « Beihefte zur Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft », 191. Berlin, De Gruyter, 2013, 16 × 24 cm, ISBN 978-3-11-033114-1.

Comme le suggère le titre, l'A. invite à écouter les silences dans l'évangile de Luc, à partir d'une approche narrative. L'ouvrage se présente comme une révision de la thèse doctorale de l'A. défendue à *Harvard Divinity School* en 2012, et dirigée par François Bovon. Ce dernier mourut l'année suivante. L'ouvrage est donc un témoin de la dernière thèse réalisée sous sa direction. C'est le premier livre publié par l'A.

Le point de départ est le suivant : comment une attention particulière aux silences et aux paroles permet-il de mieux comprendre le troisième évangile ? La question est traitée à deux niveaux. Sous l'angle de la narration (*telling*), l'A. cherche à défendre qu'en Lc, les silences et les paroles façonnent le cheminement proposé par le narrateur au lecteur, en vue d'une identité chrétienne particulière, caractérisée par la parole et par le silence. Dans la perspective de l'histoire racontée (*story*), l'A. met en évidence les stratégies du silence et de la parole. Elles sous-tendent le déroulement des faits à travers les intrigues et façonnent les personnages en évolution.

La démarche proposée est présentée avec clarté dans une introduction étoffée (49 pages). Celle-ci inclut d'abord une présentation du silence en général, comme un phénomène multiforme et peu exploré dans les textes bibliques. Ensuite, l'A. expose le silence dans le domaine particulier de l'évangile de Luc et esquisse des grands axes d'analyse: la relation entre le narrateur et le lecteur, ainsi que la « rhétorique narrative » de la caractérisation liée aux personnages. Des concepts narratologiques sont également définis, permettant à des non-initiés de comprendre l'argumentation. Découpé en quatre parties, l'ensemble de l'évangile de Luc est parcouru à travers le prisme du silence et de la parole, avec un souci de revisiter certains thèmes théologiques. À chaque étape, la réflexion synthétique est illustrée par l'étude d'une péripécie particulière.

Des commentaires linguistiques apparaissent occasionnellement et reflètent une bonne connaissance des finesses et des subtilités du grec biblique. Les notes de bas de page traduisent une intégration minutieuse de la littérature secondaire et de plusieurs sources anciennes, principalement classiques (grecques et latines). Le style de l'A. est animé d'un féminisme dialogal qui soulève des questions et éclaire certains débats concernant notamment le statut des femmes dans l'évangile de Luc.

La caractérisation des disciples et leur transformation progressive font partie d'une des pistes particulièrement originales explorée par l'A. Premièrement, durant le ministère de Jésus en Galilée (Lc 4,14-9,50), les disciples ne parlent que rarement de leur propre initiative et manifestent régulièrement une incompréhension fondamentale. Ainsi, après la Transfiguration, ils « gardèrent le silence et n'annoncèrent à personne, en ces jours-là, rien de ce qu'ils avaient vu » (9,36). De même, lorsque Jésus annonce pour la deuxième fois sa passion: « ils ne comprenaient pas cette parole, et elle était cachée d'eux, afin qu'ils ne l'entendissent pas, et ils craignaient de l'interroger sur cette parole. » (9,45) De plus, ils reçoivent de Jésus l'injonction de se taire lors de la confession de Pierre reconnaissant en Jésus le Messie (9,20-21). Quand ils parlent avec autorité pour guérir les malades et proclamer le royaume de Dieu, ils ont été expressément invités par Jésus à le faire (9,1-2; 10,9). S'il leur arrive de parler de leur propre chef, ils révèlent bien souvent un décalage à l'égard de Jésus. Exemple: la parole de Pierre au moment de la Transfiguration: « Pierre dit à Jésus: 'Maître, il est bon que nous soyons ici; et faisons trois tentes, une pour toi, et une pour Moïse et une pour Élie', ne sachant ce qu'il disait. » (9,33) Ou encore, la parole de Jean pour aviser Jésus que lui et les autres disciples ont empêché quelqu'un de chasser les démons « parce qu'il ne suit pas avec nous » (9,49). La réponse de Jésus manifeste que leur jugement et leur agir étaient inappropriés. Deuxièmement, dans la section centrale (Lc 9,51-19,44), Jésus s'adresse davantage à ses disciples et se montre préoccupés de les consolider dans leur choix à sa suite. Lors de l'entrée ultime de Jésus à Jérusalem, ils s'exclament « joyeux [...] d'une voix forte » (19,37): « Béni celui qui vient, le roi, au nom du Seigneur » (19,38). Alors que des Pharisiens demande à Jésus de faire taire ses disciples (19,39), il leur répond: « Je vous (le) dis, si eux se taisent, les pierres crieront » (19,40). Finalement, dans la dernière section (Lc 19,45-24,53), les disciples sont d'abord plongés dans un silence qui n'est ni imposé par Jésus, ni conforme à ses enseignements concernant la persécution (12,11-12; 21,12-19). Leurs quelques paroles reflètent à nouveau une incompréhension flagrante (22,23-24.49) et finalement, une trahison (22,57-60). Dans les moments cruciaux de la passion de Jésus, ils se tiennent

à distance (22,54; 23,49) ou sont absents du récit. À l'aube de la résurrection, un contraste apparaît dans les réactions des disciples. En effet, les premières personnes à se rendre au tombeau (24,1) et à témoigner de la résurrection de Jésus sont des femmes (24,8-9). Les disciples qui manifestent une difficulté à croire cette nouvelle sont des hommes (24,11). Jésus interpellera deux d'entre eux: « Esprits sans intelligence, cœurs lents à croire tout ce qu'ont déclaré les prophètes! [...] » (24,25-26). À la fin de l'évangile, les uns comme les autres, sans distinction, bénissent Dieu (24,53).

L'exkursus sur la technique littéraire du monologue intérieur (p. 123-130) est une autre contribution singulière. L'A. commence par présenter le phénomène dans la littérature grecque ancienne où il est bien attesté (p. 123-124), puis dans la Bible hébraïque où il se rencontre occasionnellement dans des psaumes, rarement dans des récits (p. 125). Comme dans la littérature grecque, en Lc, les pensées non verbalisées servent à accentuer le caractère dramatique d'une situation. Comme dans la Septante, elles servent aussi à mettre en évidence la personnalité spécifique de celui (Jésus) qui est en mesure de lire ces paroles non vocalisées. Lc 7,36-50 sert à illustrer ces propos.

Une difficulté demeure inexplorée. Faut-il à tout prix interpréter chaque silence selon les deux plans de l'analyse narrative (*story* et *telling*)? N'avons-nous pas à respecter certains types de silence, liés à l'histoire (*history*)? Nous sommes convaincue avec Dinkler que les silences parlent. Leur fonction ne serait-elle pas parfois d'indiquer que l'essentiel n'est pas dans la question posée? Prenons deux exemples de silence interprétés par l'A.

Tout d'abord, entre la fin de Lc 2 et le début de Lc 3, le narrateur opère un saut temporel (p. 59-61). En effet, Lc 2 se termine par le récit de l'expérience de Jésus à 12 ans, après la fête de la Pâque célébrée au Temple de Jérusalem et Lc 3 commence par l'entrée en scène de Jean, adulte, contemporain de Jésus. Que s'est-il passé entre l'enfance et la vie adulte de Jésus, comme entre celles de Jean?

With the one exception of Jesus' boyhood appearance in the Temple (2.41-52), the narrator skips Jesus' and John's childhoods altogether, a particular oddity when one considers that contemporary Greco-Roman biographies often included these crucial years in a hero's training. (p. 59) [...] By collapsing the timeline of some thirty years into the space between two verses, the narrator makes Gabriel's and Zechariah's prophecies about John the Baptist appear to be fulfilled instantaneously; the text thereby subtly reinforces the Lukan theme of divine fulfillment. (p. 61)

L'hypothèse de Dinkler présuppose que ce silence est intentionnel et, plus concrètement, que le narrateur lucanien disposait d'éléments pour ajouter des récits intermédiaires, mais a choisi de ne pas le faire. Or, d'après l'étude de Meier sur les récits de l'enfance de Lc et de Mt, rien ne peut *a priori* assurer un tel présupposé¹. Lc 1-2 appartient à « un genre de littérature (en l'occurrence les récits d'enfance dans

1. « On ne peut rien dire ou presque avec certitude ou même avec forte probabilité concernant la naissance, la petite enfance et les premières années de la grande majorité des personnages historiques du monde méditerranéen de l'Antiquité. Il se trouve que, dans cette perspective, Jésus est mieux placé que beaucoup de ces personnages (...). » [John P. MEIER, *Un certain juif Jésus. I. Les sources, les origines, les dates: les données de l'histoire* (coll. « Lectio Divina »), traduit par Jean-Bernard DEGROCE, Charles EHLINGER, et al., Paris, Cerf, 2004, p. 151]

le monde méditerranéen antique) où les annonces angéliques et les naissances miraculeuses étaient des thèmes courants²». Cependant, ces récits se sont construits à partir d'un noyau historique³. Le fondement historique a été un critère déterminant dans la composition des évangiles, comparée à celle des récits apocryphes chrétiens où le merveilleux est plus abondant et pas aussi historiquement assuré. Ainsi Lc 1-2 constitue sans doute tout ce que l'auteur lucanien a pu trouver, après s'être « informé avec précision de tout depuis les origines » (Lc 1,3), concernant ce qui précède la vie adulte de Jésus. L'essentiel, permettant de rendre « bien compte de la solidité des paroles [...] reçues » (1,4), est là. Bien des paroles pourraient être intéressantes mais pas nécessairement inspirantes. Le silence pousse le lecteur à chercher ce que le texte livre pour consolider sa foi, comme dans une chasse au trésor comportant parfois des fausses pistes à déceler et à laisser de côté.

Voici brièvement un autre exemple: le nom de Jean dans la bouche d'Élisabeth (Lc 1,60). D'où Élisabeth tient-elle ce nom? Selon l'A: "*We might assume that she has received her own heavenly revelation, though the narrator does not say this explicitly.*" (p. 82) Est-il plus facile de supposer une révélation divine qu'une communication conjugale? Puisque Zacharie a pu aisément communiquer avec une tablette pour annoncer le nom de l'enfant au voisinage, ne pouvait-il pas en faire autant avec Élisabeth? Ce silence suggère que la clé du récit n'est pas dans le moyen par lequel Élisabeth a été amenée à appeler son fils Jean.

De plus, certains raccourcis dans l'argumentation minimisent le rôle de la parole permettant d'intégrer de façon féconde et constructive le silence. Ainsi l'A. attribue à l'absence de Jésus mort et ressuscité la possibilité pour ses disciples de se souvenir de ses paroles et de parler en son nom (p. 180, idée reprise à la page 187). Cependant, à la page suivante (p. 181), elle insinue que cette double action n'est devenue possible pour les disciples qu'après avoir été rencontrés et avoir échangé avec un tiers, ou quelqu'un qui leur semblait tel (sur le chemin d'Emmaüs).

Pourquoi, en Lc 9,21, Jésus ordonne-t-il à ses disciples de garder le silence sur son identité messianique et, en 19,40, les laisse-t-il l'acclamer publiquement? L'A. l'explique en raison de la transformation, certes encore incomplète, que les disciples ont vécue durant la montée à Jérusalem. Cependant, ne pourrait-on pas en dire autant de Jésus? L'hypothèse de Dinkler demeure au stade d'une intuition qui repose sur peu de fondement textuel. Cette hypothèse mériterait une recherche approfondie pour qu'on à la confirmer, à l'infirmier ou encore à reconnaître que l'éventuelle insuffisance des données du texte ne permettent pas de répondre à la question avec assurance.

Nonobstant les nuances que nous avons apportées, ce livre demeure de grande qualité exégétique et théologique. L'A. est pionnière en intégrant les silences comme élément crucial de l'exégèse lucanienne. Une conjugaison des méthodes narratives et historiques permettrait d'ajuster certains points.

Marie de LOVINFOSSE, CND

Études supérieures, théologie
Collège universitaire dominicain
Ottawa

2. John P. MEIER, *Un certain juif Jésus. I. Les sources, les origines, les dates...*, p. 131.

3. John P. MEIER, *Un certain juif Jésus. I. Les sources, les origines, les dates...*, p. 136.

Régis BURNET, **Les douze apôtres. Histoire de la réception des figures apostoliques dans le christianisme ancien**, coll. « Judaïsme ancien et origines du christianisme », 1. Turnhout, Brepols Publishers, 2014, 15 × 23,5 cm, 835 p., ISBN 978-2-503-55119-7.

R. Burnet publie une thèse d'habilitation à diriger des recherches à l'Université de Tours. L'introduction présente d'abord le cadre et le but de l'enquête (p. 14-44) et les sources de l'histoire de la réception relative aux Douze (p. 44-66). Les études sur l'historicité du mouvement de Jésus s'accordent pour affirmer que celui-ci prit l'initiative de rassembler des disciples qui le suivraient (p. 17-27) et qu'il en choisit douze (p. 31-33). Toutefois, l'identification des apôtres aux Douze s'est faite chez Luc en Ac 1,21-22 et date des années 80 (p. 29). D'une part, les Douze ont ensuite été utilisés comme figures de légitimité et, d'autre part, l'importance des apôtres devint plus considérable au 4^e siècle, lors de la reconnaissance du christianisme où l'on procéda à une sorte de mise en ordre des traditions sur les Douze (p. 36). Les récits de ces traditions créent des personnages littéraires « en consonance avec la mémoire de son public » (p. 39) et ces personnages sont devenus des figures d'autorité (p. 40-42). L'enquête de Burnet n'est donc pas une recherche historique mais elle « cherche avant tout à savoir comment et pourquoi on a *utilisé* les apôtres » dans le christianisme ancien (p. 40).

Les deux premiers chapitres portent sur Judas (p. 67-130) et Pierre (p. 131-255), deux cas d'école pour la problématique de la réception des figures. Chaque étude commence par une présentation des données du N.T. sur l'apôtre (p. 67-107) et continue par l'analyse de la réception qui aborde les données de la tradition de l'Église et des traditions locales, le ou les textes qui ne font pas partie de la tradition ecclésiastique (l'Évangile de Judas, p. 111-119) et la réception iconographique. Dans le cas de Judas, Burnet déballe toutes les possibilités de signification des textes néotestamentaires pour mettre en lumière les questions qu'ont retenues les représentants de la réception et les traits de la figure du N.T. qui ont été occultés pour enfin créer une figure qui sera retenue au cours des siècles.

Dans les évangiles, la trahison de Jésus par Judas est présentée selon deux points de vue : le point de vue du dessein de Dieu et celui de l'acteur humain qui livre Jésus (p. 72). Marc ne condamne pas Judas qui « s'affirme comme l'ultime représentant de l'incompréhension des disciples » (p. 104) et qui participe à une œuvre qui le dépasse largement (p. 75); Matthieu présente un Judas avare qui porte une responsabilité dans la mort de Jésus mais qui n'est pas le seul coupable; toutefois, « il le dédouane un peu en montrant clairement que toutes ses actions faisaient partie du plan de Dieu » (p. 105). Luc le qualifie de traître et n'hésite pas à charger un Judas possédé par le diable; enfin, Jean développe une conception très élevée de Jésus qui est Fils de Dieu et cela conditionne la conception de celui qui le livre: « Judas ne peut être que le traître par excellence, le fils du diable, sinon Satan lui-même » (p. 105). Les Pères vont tracer un portrait à charge. Pour Irénée de Lyon, Judas commet une apostasie (p. 108); Papias décrit sa mort ignominieuse (p. 108-111) et les apocryphes le maudissent (p. 110-111). Origène est le premier à présenter Judas de manière approfondie. Il tente d'expliquer l'irruption du mal dans l'âme de Judas qui est d'abord blessé par le diable à cause de son relâchement. Judas est une « figure

d'homme faillible et engagé dans le temps: Judas n'est ni bon, ni mauvais, il est simplement fragile, accessible au péché» (p. 123). Enfin, Origène tient compte du fait que «le disciple n'a fait qu'accélérer le processus du salut, un processus qui lui échappe largement» (p. 123). Bien que Judas soit tenu pour responsable de son geste, Origène voit toute l'ambiguïté de la trahison de Jésus en analysant le verbe *paradidomi* (p. 123). Cependant, Jean Chrysostome et Augustin focalisent l'attention exclusivement sur la culpabilité de Judas car, «en désespérant de la miséricorde de Dieu, il s'est fermé la voie à un repentir salutaire» (p. 129). Ces derniers auteurs ne tiennent plus compte du point de vue du salut et Judas n'est pas seulement tenu responsable mais il devient coupable: il représente désormais le méchant (p. 130). L'histoire de la réception textuelle subséquente et celle de la réception iconographique retiendront ces derniers traits de la figure de Judas (p.130, note 247). Par ailleurs, l'Évangile de Judas présente une figure qui «doit tout d'abord sacrifier l'homme qui supporte le Christ» (p. 115), puis être rejetée et souffrir (p. 116) et enfin passer par une série d'épreuves pour connaître la gnose parfaite et être exaltée (p. 117). Bref, Judas, c'est Jésus! Cette dernière compréhension de la figure de Judas n'a pas une grande importance parce qu'elle dépend trop de la communauté marginale qui l'a produite (p. 119).

Quand il présente la figure de Pierre, B. ne suit pas le même ordre que pour Judas; il considère Mt avant Mc sans expliquer l'inversion. La référence à Eusèbe de Césarée ne justifie pas ce choix (p. 156). Pourquoi inclure la *deuxième épître de Pierre* dans la réception au lieu de la placer avec les écrits du N.T. (p. 219-220)? Même si, par hypothèse, elle date du début du 2^e siècle, peut-elle être placée sur le même pied que les autres écrits de la réception? Cela dit, ces remarques ne changent rien à la valeur de la démarche méthodologique de Burnet. L'exégèse suit les courants des études bibliques actuelles: B. ne parle pas du secret messianique comme une thématique importante dans Marc et respecte la structure particulière de Jean.

Après avoir présenté les éléments communs aux trois Synoptiques (p. 133-146), Burnet montre comment Matthieu décrit Pierre comme un disciple exemplaire avec ses fragilités (p. 147-156) alors que Marc le considère comme un exemple d'incompréhension (p. 156-161). Luc le présente comme quelqu'un qui devient témoin à travers un long processus de conversion, et Jean comme une figure diminuée en le comparant à Judas et au disciple bien-aimé (p. 182-189). *Les Actes des Apôtres* permettent de retracer le parcours des déplacements de Pierre de Jérusalem à Antioche; il y apparaît sous quatre figures: celles d'un prédicateur, d'un continuateur charismatique des actes de Jésus, d'un missionnaire et d'un successeur apatride du Christ (p. 177-182).

B. présente les dates des textes appartenant à l'histoire de la réception, les problèmes de critique littéraire et les controverses liés à chaque écrit ainsi que le contexte de chaque texte en lien avec la figure de Pierre qui s'y dégage. Il regroupe les textes par régions géographiques. Les premiers témoignages sur Pierre décrivent son martyre et témoignent de la suppression du différend entre Pierre et Paul. Pierre devient comme martyr un modèle pour le comportement chrétien (p. 196) mais non pas une figure de pouvoir de l'Église (p. 197). Dans les régions de Syrie, Pierre est un témoin aux tendances extatiques; dans ses visions, il se pose en intercesseur entre le Christ et les disciples (p. 209). Dans des écrits gnostiques, Pierre est associé à une contro-

verse contre la hiérarchie de l'Église (p. 213). Dans la légende romaine, Pierre devient un super-apôtre qui continue le ministère du maître (p. 220); il devient une figure ultime d'autorité (p. 232-233) et une figure d'unité pour la grande Église. Ces traits de la figure de Pierre s'imposeront en Orient mais seront contestés dans des écrits gnostiques (p. 235-239). Aux 3^e et 4^e siècles, l'Église de Rome se met à revendiquer Pierre comme son fondateur (p. 239-248) et des lieux de culte liés à Pierre émergent (p. 241-248). L'hagiographie et l'iconographie confirment les traits de cette figure.

Le N.T. ne dit que peu de choses sur André mais l'étude de la réception réserve des surprises. André est d'abord présenté comme un apôtre hétérodoxe et ensuite récupéré par le christianisme majoritaire. Les *Actes d'André* réalisent la première synthèse d'importance sur André (p. 263). Il y est décrit comme un double chrétien d'Ulysse dans ses voyages (p. 269) et comme une figure qui se superpose à Socrate (p. 270), sauf que Socrate discerne et André aime. Il joue surtout le rôle d'amant dans un adultère ascétique d'un triangle amoureux: la femme du proconsul d'Asie devient chrétienne et se refuse à son mari par ascétisme car elle est liée d'amour avec André, un apôtre prêchant la chasteté; ce dernier doit alors subir la jalousie du gouverneur (p. 273). Cette narration joue un rôle symbolique: «en dénouant les liens du mariage et en se proposant comme l'être à aimer d'un amour spirituel, l'apôtre dénonce implicitement les liens de la chair, mais aussi l'ordre social romain qui repose sur la législation maritale et une certaine morale mise en place antérieurement au christianisme» (p. 274). Cette histoire se termine par un récit de martyr spectaculaire. Cette figure d'André fut condamnée par Eusèbe; de plus, un tel message ne pouvait convenir aux chrétiens de la cour impériale de Constantinople. La figure d'André fut donc réhabilitée comme héros monastique dans les *Actes d'André et Mathias* et elle devint parfaitement conforme au christianisme majoritaire de Constantinople (p. 280). Burnet décrit bien les phases de cette récupération officielle de la figure d'André (p. 283-301).

Jacques le majeur est l'un des premiers disciples; frère de Jean et de caractère impétueux, c'est le seul apôtre dont le N.T. raconte la mise à mort qui aurait eu lieu vers l'an 44 (p. 305-320). La *Passio Magna* (texte du monde latin) le décrit comme un apôtre puissant en actes (dans le récit de son martyr) et en parole (la composition de son discours aux Juifs reprend des données traditionnelles) (p. 323). Plus tard, au 7^e siècle, surgit la tradition du voyage de Jacques en Espagne (p. 331-332). Comment expliquer cela? Le *Breviarium Apostolorum* (composé en Gaule vers 600) dit que Jacques fut enseveli en Achaïe Marmarique; en latin cette région est désignée comme «l'arc marmarique». Une erreur de graphie se serait glissée et l'on aurait alors obtenu *arca marmorica*, ce qui signifie «enclos de marbre». Il suffisait alors de trouver un tel enclos (p. 331-334). On 'invente' un tombeau autour de l'an 850 et on fait de Jacques un patron de l'Espagne (p. 334, 340-341). Voilà donc l'explication de cette légende.

Le N.T. ne permet pas à lui seul d'identifier les quatre figures de l'apôtre Jean, fils de Zébédée, du voyant de l'Apocalypse, du presbytre auteur de 2 Jn et 3 Jn et du disciple bien-aimé (p. 359-360). Toutefois, dès le 2^e siècle, la confusion entre le fils de Zébédée et le voyant de l'Apocalypse semble avérée (p. 360-363). Par ailleurs, Irénée de Lyon n'assimile pas le disciple bien-aimé au fils de Zébédée mais il fait de ce disciple l'auteur du quatrième évangile, de la première épître de Jean et de l'Apocalypse;

de plus, il le nomme Jean (p. 366-368). Ce n'est qu'au 3^e siècle que Jean devient la figure composite que l'on connaît (p. 373) et Eusèbe de Césarée fixe cette légende (p. 384-386). Par ailleurs, l'Église syriaque fixe sa propre légende selon laquelle Jean serait mort martyr (p. 386-390). Au cours des 5^e et 6^e siècles, trois récits pieux fixent cette légende et produisent des récits qui deviennent 'officiels' et qui témoignent du culte populaire de la figure de Jean, souvent liée au culte de la Vierge Marie dans l'Église syriaque (p. 390-407). Burnet met donc en lumière un processus d'assimilation de plusieurs figures pour produire une figure composite, un processus de création d'une légende et un processus de fixation de la figure officielle.

Le N.T. connaît l'apôtre Philippe et le diacre Philippe dans les *Actes des Apôtres* (p. 409-419). Une série de témoignages relie Philippe avec la Phrygie (p. 420-430); ensuite, les *Actes de Philippe* font de lui un apôtre de l'encratisme (p. 430-437); et enfin, les écrits gnostiques disent qu'il a poursuivi sa carrière chez les gnostiques (p. 430-440). Il fallait donc récupérer cet apôtre. Des textes latins essaient de le dissocier de la Phrygie, des textes grecs lisent les *Actes de Philippe* dans un sens parfaitement conforme à la doctrine de l'époque et le monde oriental place Philippe en Afrique du Nord (p. 440-444). Selon une croyance partagée par presque tous, Philippe fut enterré à Hiéropolis et il restera lié à la Phrygie, terre des hérésies, pour le meilleur et pour le pire (p. 448). L'analyse de la réception de cette figure d'apôtre met en lumière un processus plus ou moins réussi de récupération d'une tradition.

Barthélémy n'est pas identifié avec Nathanaël dans le N.T. mais la réception les réunit en une seule figure. Alors que le N.T. ne dit presque rien sur cet apôtre, la tradition prit de l'ampleur par suite des déclarations d'Eusèbe de Césarée et de Rufin d'Aquilée (p. 455-548). De nombreuses Églises s'approprièrent Barthélémy pour en faire un missionnaire modèle (p. 458-483) tandis que d'autres en firent un visionnaire (p. 483-486). On le représente missionnaire aux Indes, puis il est récupéré par l'Arménie et la Parthie. L'iconographie le représente avec sa peau dans les mains à la suite de son martyre par écorchement (p. 486-487). Burnet présente d'abord Barthélémy comme un 'petit' apôtre (p. 451) puis, au dernier chapitre, dans la liste des apôtres 'moyens' (p. 677).

Le N.T. présente surtout Thomas comme celui qui doute (p. 489-495) mais la réception va retenir son nom de 'jumeau', en croyant qu'il était apparenté à Jésus, et son apostolat aux Indes (p. 675). Burnet suit les phases de la tradition sur Thomas: 1) Thomas étant apparenté à Jésus; l'Évangile de Thomas en fait le dépositaire de paroles inaudibles à ses confrères (p. 502-514); 2) Thomas le jumeau devient le double de Jésus et, en s'identifiant à l'apôtre, c'est à Jésus lui-même que l'on s'identifie (p. 515-528); 3) le *Livre de Thomas l'athlète* fait du jumeau l'image de l'initiation gnostique (p. 529-531). La tradition ultérieure reprend ces éléments en corrigeant ce qui ne lui semblait pas s'intégrer dans sa conception des choses (p. 532-542).

Très tôt, Matthieu fut considéré comme un évangéliste (p. 561-565). Ayant étudié les textes de la tradition, Burnet conclut qu'on ne peut prouver l'impossibilité que Matthieu ait participé à la rédaction du texte du premier évangile (p. 565) et « rien n'empêche de penser que Matthieu, l'un des Douze, ait été à l'origine d'un travail de compilation des paroles de Jésus, rédigé en hébreu » (p. 566). Toutefois, par rapport à l'histoire de la réception liée à la figure de Matthieu, quatre traditions issues de diverses régions parlent de son martyre (p. 567-578) et, pour Burnet, cela signifie

qu' « il n'y a pas eu de tradition universellement reconnue concernant son ministère post-pascal » (p. 579).

Le N.T. connaît cinq Jacques. Toutefois, Jacques le frère du Seigneur est le plus célèbre et il a tout simplement remplacé Jacques, fils d'Alphée, l'un des Douze (p. 591-596). Alors, comment concilier la tradition voulant que Marie soit demeurée vierge avant et après la naissance de Jésus avec le fait que Jacques soit nommé le frère du Seigneur (p. 597-598)? Il y eut deux solutions: pour Épiphané de Salamine, Jacques serait le fils de Joseph par un premier mariage (p. 598-601) alors que, pour Jérôme, il serait le cousin de Jésus (p. 604). Le monde oriental a maintenu la solution d'Épiphané et le monde latin celle de Jérôme (p. 609-914).

L'apôtre Jude ou Thaddée est celui qui échappe le plus à l'investigation (p. 618). Les *Actes de Thaddée* et le *Martyre de Thaddée* arménien datent du 5^e au 7^e siècle. Les évangiles ne sont pas clairs quand à celui qui serait le titulaire du dixième fauteuil des Douze (p. 618). Serait-ce Thaddée, Lebbée ou Jude? (p. 620). L'apôtre Jude ne semble pas avoir laissé beaucoup de traces dans la mémoire des communautés (p. 624). Après le 5^e siècle, les écrits créent une figure par une série d'assimilations qui font de lui « un *melting-pot* de plusieurs personnages » (p. 635). « Dès la fin du 1^{er} siècle, plus personne ne savait rien de la personnalité du dixième apôtre. Cela aurait dû nettement jouer en sa défaveur: en réalité, cela le rendait disponible pour toutes les expéditions vers les terres lointaines manquant cruellement de 'saints patrons' » (p. 641).

Simon le Zélote vient confirmer la loi observée pour Jude: « Plus un apôtre a été inconnu des premières communautés, et plus grande est la facilité de le confondre avec d'autres personnages » (p. 641). Simon est confondu soit avec Thaddée, soit avec Simon le frère du Seigneur ou soit avec Nathanaël (p. 649-652). Différentes traditions placent sa mission soit en Égypte, soit en Maurétanie ou soit en Perse (p. 652-659). Ce sont les auteurs modernes qui ont cherché à comprendre ce que signifiait « le zélote » (p. 644-649).

Matthias a remplacé Judas et les données à son sujet sont peu nombreuses. Il aurait prêché et serait mort soit en Éthiopie, soit à Jérusalem (p. 664-665). Il n'a laissé que peu de traces (p. 670-671).

Ce livre ne fournit pas seulement une information 'presque' complète sur l'histoire de la réception de figures des Douze qui sont en fait treize mais Burnet met aussi en place une méthodologie diachronique, à la fois rigoureuse et flexible, qui peut servir de modèle pour faire de telles études. Dans son traitement des sources, à savoir le N.T. et la réception, Burnet opère un décloisonnement des corpus littéraires habituels: la *Deuxième Épître de Pierre* est présentée dans la réception comme écrit tardif du N.T. et les sources de la réception incluent des textes apocryphes, gnostiques et hétérodoxes ne faisant pas partie du corpus patristique 'classique'. Tantôt il met en lumière la formation de la figure à partir des éléments du N.T., tantôt il présente les différents courants de la réception et les « corrections » faites par certains pour adapter la figure aux besoins d'une communauté particulière. C'est l'appropriation des apôtres selon les différentes époques qui présente un intérêt (p. 680-685). Burnet propose parfois de nouvelles approches: par exemple, il se distingue des exégètes des *Actes d'André* en proposant une autre lecture de l'apôtre comme 'patron' de communauté (p. 271-273). La flexibilité de son approche lui

permet de montrer la diversité des figures composites des apôtres (p. 674-677). Au cours de la réception, l'autorité apostolique est démontrée en présentant l'apôtre comme homme de Dieu (p. 678-679) ou comme héros (p. 678-680). Enfin, les apôtres se sont-ils divisé le monde pour l'évangélisation ? L'étude de Burnet montre que cette légende ne fonctionne pas : les textes apocryphes forment tout sauf une division du monde (p. 687). Cette étude est remarquable et fournit une bibliographie énorme sur le sujet.

Jean DOUTRE, o.p.

Faculté de théologie
Collège universitaire dominicain
Ottawa

Élian CUVILLIER, **Marie, qui donc es-tu? Un regard protestant**, coll. « Parole en liberté ». Bière, Éditions Cabédita, 2015, 15 × 22 cm, 91 p., ISBN 978-2-88295-740-5.

Cet ouvrage est une révision en profondeur d'un livre publié en 1994. Il jette un regard sur Marie du point de vue d'un exégète protestant (p. 7). Dans un premier temps, Cuvillier rappelle sur quoi se fonde la différence d'interprétation que catholiques et protestants ont du personnage de Marie. La *sola Scriptura* (Écriture seule) des Réformateurs s'articule avec le Christ seul, la foi seule, la grâce seule et à « Dieu seul la gloire » (p. 9). Ceci dit, les Réformateurs n'ont jamais discrédité la Tradition de l'Église mais ils ne la mettent pas sur un pied d'égalité par rapport à l'Écriture : ils la soumettent à celle-ci (p. 11). Les théologiens protestants rejettent un certain nombre de développements de la Tradition sur Marie parce qu'ils ne leur semblent pas correspondre à l'Écriture (p. 12)¹.

L'interprétation des textes du NT permet aux exégètes catholiques de voir jusqu'à quel point leurs présupposés entrent en jeu quand ils interprètent ces mêmes textes. L'exégèse ouvre parfois des pistes intéressantes pour tout croyant. De plus, certains commentaires sont de véritables homélies (par exemple, p. 18-19 ; p. 44-54).

Paul (Ga 4,4) nous apprend que Marie est d'abord une sœur en humanité. Selon C., Mc 6,1-6 affirme clairement que d'autres enfants sont nés de l'union de Joseph et de Marie, si l'on oublie les débats postérieurs autour de la virginité perpétuelle de Marie (p. 29). Par ailleurs, si l'on compare l'attitude de Marie en Mc 6,3 et celle devant la croix (Mc 15,40), on peut en conclure que Marie a connu le doute mais qu'elle a finalement accepté la mission de son fils puisqu'elle le suivait et le servait (Mc 15,41). Marie appartient alors à la vraie famille de Jésus selon les critères que celui-ci avait donné au début de l'évangile (Mc 3,35). Matthieu présente la maternité comme quelque chose qui sort de l'ordinaire (p. 38) ; Marie est une croyante graciée de Dieu (p. 87). Quand Dieu intervient, une responsabilité découle de cet appel pour Joseph et pour Marie ainsi que pour tout croyant dans une circonstance semblable (p. 42). Dans le récit de l'annonciation chez Luc, Marie est une jeune fille fiancée dont le

1. Il y a une erreur à la page 12 : le dogme de l'Immaculée Conception a été proclamé en 1854 par le pape Pie IX et non par Pie XI !

destin est fixé par ceux qui l'on précédée dans sa famille. Mais, quand l'ange la visite, Marie ne peut plus se contenter de subir la volonté des autres, elle doit alors acquiescer au dessein de Dieu sur elle (p. 44). Marie joue un rôle symbolique dans l'évangile de Jean; à cause de sa foi en Jésus Christ, elle devient garante de la «fidélité des promesses de Dieu envers son peuple» (p. 61, 87). Pour C., Marie n'est pas directement présente dans le texte d'Ap 12; mais «elle est invitée à devenir membre de la communauté nouvelle qui met/donne au monde le Messie» (p. 70).

Enfin, l'auteur choisit de présenter deux textes de la tradition d'interprétation, l'un du *Protévangile de Jacques* et l'autre de l'*Évangile du Pseudo-Matthieu*, qui fournissent l'essentiel des informations extrabibliques dont se nourrira la piété mariale au cours des siècles (p. 72). Il souligne aussi que les témoignages du Nouveau Testament ne participent pas à la vision des évangiles apocryphes (p. 77). Pour Luther dans son *Commentaire sur le Magnificat*, «Marie doit s'effacer devant celui qui agit en elle. C'est Dieu qu'elle désigne par sa louange et surtout pas elle» (p. 83). Dans son commentaire sur les évangiles (*Harmonie évangélique*), Jean Calvin s'élève contre les dérives du culte marial dans l'Église de son temps (p. 84).

En conclusion, C. se demande s'il y a une seule représentation de Marie dans le Nouveau Testament parce que les informations que nous y trouvons sont au service de projets théologiques différents qui se résument dans la proclamation de la Bonne Nouvelle. Et ces projets dépassent de loin le simple souci historique (p. 86). Ce livre propose un parcours de lecture qui pose des questions fondamentales sur l'identité de Marie et nous fait découvrir à maints endroits comment on peut parler de la foi de Marie.

Jean DOUTRE, o.p.

Faculté de théologie
Collège universitaire dominicain
Ottawa

Marie-Anne VANNIER, **Cheminer avec Maître Eckhart. Au cœur de l'anthropologie chrétienne**. Paris, Artège, 2015, 13 × 20 cm, 201 p., ISBN 978-2-360403-738.

Patrick LENS, **Que votre fruit demeure. Croissance spirituelle et développement humain chez Maître Eckhart**, traduit du flamand. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2015, 13 × 20 cm, 167 p., ISBN 978-2-7122-1372-5.

Ces deux livres n'appartiennent pas au genre de l'érudition. Ils s'adressent à un public désireux d'apprendre à mieux prier, à l'école de Maître Eckhart.

Marie-Anne Vannier a publié plusieurs études sur Eckhart. Nous avons recensé deux volumes dont elle avait assumé la direction: un premier, intitulé *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues* (voir *Science et Esprit*, 2006) et le second, intitulé *La christologie chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues* (voir *Science et Esprit*, 2012).

Cette fois-ci, Vannier nous offre douze entretiens spirituels, donnés aux moines de Chevetogne en 2014. Elle situe Eckhart dans la lignée des Pères de l'Église et

d'auteurs médiévaux ; elle cite Irénée, Origène, Augustin, Thomas d'Aquin, Tauler et bien d'autres ; elle présente deux chapitres sur Nicolas de Cues – l'un en comparaison avec Eckhart et l'autre uniquement sur Nicolas – et elle se réfère à des penseurs modernes. Je suggère aux lecteurs de commencer par la très bonne «Présentation d'Eckhart», qu'on trouve à la fin du volume (p. 191-196).

Bref, on lira ici un livre plus accessible qu'un livre érudit, mais composé par une personne qui connaît bien l'œuvre de Maître Eckhart. Vannier nous parle de thèmes fort intéressants : anthropologie chrétienne, création et liberté, expérience trinitaire, naissance éternelle, conversion et détachement, fruits à retirer, Noël et Pâques, trois naissances du Christ, filiation divine. La brève section sur l'apparente absence de théologie morale chez Eckhart (aux p. 67-68) est particulièrement éclairante ; de même, la longue section sur la naissance de Dieu dans l'âme (p. 105-113).

Quelques critiques mineures. L'auteur ne fournit pas une liste d'abréviations pour les œuvres d'Eckhart. Ainsi, à la p. 20, note 9, certains lecteurs se demanderont ce que AH signifie ; il s'agit de la traduction des sermons faite par Ancelet-Hustache. À la p. 36, la note donne la référence complète, mais sans le titre, qui est *Les traités*. Ou encore, à la p. 36, certains lecteurs auront du mal à comprendre les termes allemands : ils verront peut-être que *Bild* signifie *image*, tout en étant perplexes devant la notion de *Überbildung*, non expliquée. À la p. 42, aucune référence n'est offerte à la traduction, qui est, à peu de mots près, la même que celle d'Alain de Libera et non plus celle d'Ancelet-Hustache. À la p. 67, note 48, que veut-dire P. 98 ? Et à la p. 99, à quel ouvrage d'Eckhart le « n 67 » et le « n. 64 » renvoient-ils ? On pourrait signaler un bon nombre d'autres cas de référence incomplète ou imprécise.

Le livre de Patrick Lens, assez mal écrit, avec des fautes de grammaire, est le fruit d'un dominicain qui se donne pour but d'aider ses lecteurs à cultiver des attitudes libératrices, telles que proposées par Eckhart, qu'il cite abondamment, bien qu'il s'en éloigne considérablement assez souvent, par exemple quand il traite du « baptême dans des eaux sales » (p. 80-82).

Il ne faudrait cependant pas s'étonner que les réponses proposées dans cet ouvrage non théologique soient parfois plutôt courtes et qu'il y ait, de temps à autre, des inexactitudes historiques. Par exemple, à la p. 132, l'auteur n'aurait pas dû écrire que la vision d'Eckhart influença « le protestantisme », puisque sa vision s'avère la parfaite antithèse de ce que pensaient Luther et Calvin. En fait, l'influence d'Eckhart se limite à *quelques* protestants (on peut évoquer ici Böhme, Schelling et Schleiermacher, mais bien peu d'autres). En outre, Lens parle d'accepter le temps et l'espace (p. 32-34), alors que la pensée néoplatonicienne d'Eckhart est une montée qui sort résolument du temps et de l'espace, comme de toute multiplicité ; Eckhart va jusqu'à dire que la multiplicité est « une chute en dehors de l'Un et donc du Bien » (*Commentaire de l'Évangile selon Jean*, § 114). On trouve même des contradictions dans ce livre de Lens. Par exemple, oubliant avoir dit que Eckhart recommandait d'aller par-delà le Dieu créateur jusqu'à la Dêité d'avant la création (p. 131-133), il écrit également que Eckhart trouvait Dieu dans la création (p. 161).

Malgré tout, Lens nous offre en des mots simples une bonne actualisation, souvent inspirée par la psychologie et très proche des difficultés de nos contemporains dans la prière. Il se questionne, par exemple, sur la souffrance humaine et l'idée

de la volonté de Dieu (p. 105-116) ou sur la possibilité que le Dieu d'Eckhart soit panthéiste et impersonnel (p. 133-139), et la plupart du temps ses explications sont convaincantes.

Louis ROY, o.p.

Faculté de théologie
Collège universitaire dominicain,
Ottawa

Nabeel QURESHI, **Seeking Allah, Finding Jesus: A Devout Muslim Encounters Christianity**. Grand Rapids MI, Zondervan, 2014, 14 × 22 cm, 296 p., ISBN 13: 978-03105-1502-9.

Nabeel Qureshi speaks for Ravi Zacharias International Ministries. He possesses a medical degree from Eastern Virginia Medical School, a M.A. in Christian apologetics from Biola University, and a M.A. in Religion from Duke University.

Seeking Allah, Finding Jesus is a touching account of Qureshi's spiritual and intellectual journey from Islam to Christianity. He chronicles the internal turmoil he went through in choosing between his "heavenly father" and his "earthly father." Although he became convinced through historical evidence that Christianity is true, it took him quite some time to overcome the emotional difficulty of denying his family's faith for the sake of Christ.

Qureshi was raised in the Ahmadiyya Islamic sect, which is a very peaceful version of Islam. Many Muslims consider this sect to be heretical because of its eradication of military Jihad and its unique interpretation of two words in the Quran.

The book consists of ten parts. The first two deal with Qureshi's experiences as a Muslim and issues related to the Islamic faith. From his parents' teaching, as well as from sermons at the mosque which were supposedly based on the *sirah* (biographies of Muhammad's life) and *hadith* (Muhammad's words and actions recorded in tradition), he learned that Muhammad lived an exemplary life and that Muslims resorted to arms solely in order to defend themselves against attacks by non-Muslims. He also writes about a particular type of Islamic apologetics known as "Muhammad in the Bible," developed by Muslim scholars as a means of interpreting biblical texts as prophecies of Muhammad.

Qureshi devotes an entire chapter to the numerous divisions within Islam, showing how they contradict the claims of unity put forth by many Muslims in their dealings with non-Muslims. The chapter serves as an argument against the many Muslims who, in addition to questioning the genuineness of Qureshi's conversion, claim that the Ahmadis are *kafir* (infidels) because they interpret "Khatam an-Nabiyyin" (the seal of the prophets) differently from other Muslims. Ahmadis believe that Mirza Ghulam Ahmad is the promised Messiah of latter days and have suffered great persecution because of that belief. According to Qureshi, Ahmadis should be considered Muslims, since they "adhere to the central doctrines and practices of Islam" and "are virtually indistinguishable from Sunnis" (p. 57).

Qureshi writes fondly of his friend and philosopher David Wood (pp. 120-123), who played a significant role in his conversion by challenging Qureshi's Islamic beliefs and explaining central doctrines of the Christian faith. He notes that this was something entirely new to him, most of the Christians he had encountered never provided a rational defense of their faith.

Qureshi came to realize that the charge made by Muslims about the corruption of the New Testament was ultimately without foundation. He was particularly struck by the fact that one can trace collections of all New Testament books to the fourth century, collections which themselves were based on early manuscripts from the second century. As for the Quran, it does not appear until the seventh century. Moreover, the Quran states that the Injil (often considered the gospels of the New Testament which were sent to Jesus by Allah) is the word of Allah (p. 135). However, what is said about Jesus in the Quran originates in part from gnostic gospels, such as the Infancy Gospel of Thomas, many of which came much later than the first century canonical gospels and are considered by the majority of scholars to be a-historical.

Qureshi also deals extensively with the "swoon theory," according to which Jesus did not die on the cross, but merely fell unconscious and was later revived in the tomb. Unlike most Muslims, Ahmadis do not deny Jesus' crucifixion, although they do deny his death by crucifixion. Qureshi describes a meeting he and his father had with two specialists on the historicity of the resurrection, Gary Habermas and Michael Licona. The latter systematically dismantled every argument Qureshi's father could provide against Jesus' death by crucifixion. As Licona notes: "Scholars are virtually unanimous: the death of Jesus on the cross is among the surest facts of history" (p. 153). After this meeting, notes Qureshi, "I realized I could no longer uncritically trust what my parents had taught me (...) maybe, just maybe, I should start considering it a remote possibility that the Christian message could be possibly true" (p. 154). Qureshi also refers to a debate he attended on Jesus' resurrection which, he thought, indicated that the evidence for Jesus' resurrection was quite strong. The debate was between Licona and Shabir Ally – one of the best apologists and debaters the Islamic world has to offer. The fact that Qureshi was swayed towards the evidence for the resurrection speaks volumes for the Christian case (p. 168). However, he remained convinced that Islam had many good arguments in its favour.

Through reading the *hadith*, he discovered a very different portrait of Muhammad than the one he was taught by his parents and imams. He read about Muhammad beheading hundreds of men and teenage boys while selling the women and children into slavery (p. 222). He also read about Muhammad marrying Aisha, a six year old girl, and consummating the marriage three years later when he was fifty-two (pp. 224-24), having more wives than the Quran permits other Muslims to have, he admitted that some verses revealed to him were from Satan (p. 225) and forcing his adoptive son to divorce his wife so he could marry her (p. 225). Aware of so many examples of corruption, Qureshi now faced a dilemma: "I realized that if I kept dismissing the reliability of the traditions [*hadith* and *sirah*], I had no basis for calling [Muhammad] a prophet in the first place. I could no longer proclaim the *shahada*, not unless there was something else, something other than history that could vindicate Muhammad (...) the Quran." (p. 226)

Qureshi then examined the so-called scientific miracles of the Quran (pp. 232-235). In 1973, Maurice Bucaille, a secular French gastroenterologist who served the Saudi Arabian king, published a book titled *The Bible, The Qur'an and Science*, which argued that the Bible was chalk full of scientific errors whereas the Quran described verifiable scientific facts – scientific facts that had only been discovered in recent years. Qureshi notes that “[t]he technique of referring to the Quran for the miraculously advanced scientific truths soon became so commonplace that a term for the method was coined: Bucailleism” (p. 232). Bucaille further argued that Muhammad could not have known the prescriptions of the Quran unless God had revealed them to him. Upon examining these claims, Qureshi discovered many problems raised by Bucaille’s exegesis and logic. An example can be found in the Quran’s verses 23:13-14, “Then we made him a sperm in a fixed lodging. Then we made the sperm a hanging (thing), then we made the hanging into a chewed (thing), then we made the chewed into bones, then we clothed the bones with flesh, then we developed it into another creation, so blessed be Allah, the best of creators.” Bucaille here agrees that the language used by the Quran is problematic to the modern biologist or medical doctor but that once we substitute primitive language with modern scientific language the issues are resolved (p. 232). However, Qureshi is not convinced since the verse seeks to explain the gradual development of the embryo but the steps are wrong. The embryo does not first become bones then later turn into flesh, rather modern medicine has demonstrated that “the mesoderm, differentiates into bone and flesh at the same time” (p. 234). Bucaille glossed over the verse without explaining this inaccuracy. Instead what had transpired is, as Qureshi realized “this verse could not defend the inspiration of the Quran. Far from it, we had to assume the inspiration of the Quran to defend the verse” (p. 234). Qureshi considers verses 86:6-7 of the Quran where sperm is said to be gushing “from between the backbone and the ribs.” Qureshi was incredulous that such a verse was in the Quran since it is so blatantly false and the justification to defend the scientific accuracy of this verse was the same as the previous. As Qureshi states: “And that was the pattern that emerged. Whether proclaiming scientific miracles or defending scientific inaccuracies, the protocol always called for redefining the clear statements of the Quran to say something they did not say and then glossing over any strain” (p. 235). Qureshi realized the lack of objectivity in this approach. This is what many Muslims and even outsiders consider the strongest evidential basis for the Quran but it does not seem to hold up to scrutiny, at least not in these examples.

Eventually more doubts crept in and Qureshi abandoned his belief in the doctrine of the perfect preservation of the Quran. The remainder of the book focuses on his spiritual journey towards Christ. He begged God to reveal Himself through a series of dreams, which is a common form of revelation for Muslims. Aware of the great costs of accepting Christianity, he had initially hoped that the God of Islam would reveal himself to him. Specifically, he asked for three dreams as a sign and his request was granted over a period of several months. His conversion crushed his parents and this tore him apart emotionally. But at one point he felt incredibly regenerated. He came to a life transformative insight: “This is not about me. It is about Him and His love for His children (...). Now I knew what it meant to follow God. It meant walking boldly by His Spirit of grace and love, in the firm confidence of everlasting life

given through the Son, with the eternal purpose of proclaiming and glorifying the father. Now I had found Jesus.” (p. 283)

This work can serve many different individuals who are seeking answers about Christianity. First it could help Muslims understand why someone would want to follow Jesus. Second, it can edify your faith if you have uncertainties about the divinity of Christ and other important doctrinal issues. Third, it could help individuals learn how to build bridges of communication between Christians and Muslims. And finally, it can help those who are not sure about God’s existence.

Qureshi’s book is a remarkable story about how God, regardless of our life circumstances, unfailingly draws us closer to Himself when our will is open to His action. Qureshi’s testimony will provide Muslims thinking about conversion the courage necessary to follow Christ.

Scott VENTUREYRA

Graduate Studies, Theology
Dominican University College
Ottawa

LIVRES REÇUS

Ouvrages publiés par des professeurs du Collège universitaire dominicain

- Aurélié CALDWELL, *Paul, misogyne ou promoteur de l'émancipation féminine? Étude de 1 Co 11, 2-16*, coll. « Études bibliques. Nouvelle Série », 72. Leuven – Paris – Bristol, CT, Peeters, 2016, 16 × 24 cm, VI-432 p., 80 €, ISBN 978-90-429-3408-5.
- Emmanuel DURAND, *L'être humain, divin appel. Anthropologie et création*, coll. « Cogitatio fidei », 301. Paris, Cerf, 2016, 13,5 × 21 cm, 259 p., 29 €, ISBN 978-2-204-11495-0.
- Gilles ROUTHIER, Daniel CADRIN, Lorraine CAZA, *La vie religieuse. Regards sur l'avenir*. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2016, 11 × 18 cm, 79 p., 8 €, ISBN 978-2-89760-086-0.

Philosophie

- The Aristotelian Society*. The Symposia Read at the Joint Session of the Aristotelian Society and the Mind Association at Cardiff University July 2016, coll. « The Aristotelian Society », Supplementary Volume, XC. London, Oxford University Press, 2016, 14,3 × 22 cm, 309 p., s.p., ISSN 0066-7374.
- Jason P. BLAHUTA, *Fortune and the Dao. A Comparative Study of Machiavelli, the Daodejing, and the Han Feizi*, coll. « Studies in Comparative Philosophy and Religion ». Lanham, Boulder, New York, London, Lexington Books, 2015, 15,5 × 23,5 cm, xi-228 p., s.p. ISBN 978-1-4985-0052-4.
- Philippe CAPELLE-DUMONT, Souleymane BACHIR DIAGNE, *Philosopher en islam et en christianisme*. Entretiens recueillis par Damien Le Guay. Paris, Cerf, 2016, 14 × 21,5 cm, 258 p., 24 €, ISBN 978-2-204-11485-1.
- Annick JAULIN, *Eidos et Ousia. De l'unité théorique de la Métaphysique d'Aristote*, coll. « Les Anciens et les Modernes – Études de philosophie », 25. Paris, Classiques Garnier, 2015, 14,5 × 22 cm, 352 p., s.p., ISBN 978-2-8124-5034-1.
- Salomon MALKA (dir.), *Le dictionnaire Franz Rosenzweig. Une étoile dans le siècle*, postface d'Alexis LACROIX. Paris, Cerf, 2016, 17 × 23 cm, 424 p., 30 €, ISBN 978-2-204-10560-6.
- Anna MARMODORO, David YATES (eds.), *The Metaphysics of Relations*. Oxford, Oxford University Press, 2016, 16 × 24 cm, xvi-282 p., s.p., ISBN 978-0-19-873587-8.
- Thomas D. SENOR, Michael DEPAUL (eds.), *Selected Papers in Honor of William P. Alston*. Special Supplement *Journal of Philosophical Research*. Charlottesville VI, Philosophy Documentation Center, 15,2 × 22,8 cm, ix-129 p., 2016, s.p., ISBN-13 978-1-63435-019-8.

Jennifer WILSON MULNIX – M.J. MULNIX, *Happy Lives, Good Lives. A Philosophical Examination*. Peterborough, Broadview Press, 2015, 15,5 × 23 cm, xiv-323 p., s.p., ISBN 978-1-55481-100-7.

Bible et judaïsme

Jean-Noël ALETTI, *Jésus. Une vie à raconter. Essai sur le genre littéraire des évangiles de Matthieu, de Marc et de Luc*, coll. « Le livre et le rouleau », 50. Namur, Éditions jésuites, 2016, 14,5 × 20 cm, 155 p., 15 €, ISBN 978-2-87299-291-1.

Régis BURNET, *Les Apocryphes. Témoins pluriels d'une Église plurielle*, coll. « Parole en liberté ». Bière, Éditions Cabédita, 2016, 15 × 22 cm, 95 p., s.p., ISBN 978-2-88295-770-2.

Joseph CHÉHAB, *Le Père peut-il juger ses enfants? Essai biblique sur le jugement et la miséricorde de Dieu*, coll. « Cerf Patrimoines ». Paris, Cerf, 2016, 15 × 22,9 cm, 327 p., 34 €, ISBN 978-2-204-11376-2.

Édouard COTHENET, *L'eucharistie au cœur des Écritures*; préface de Bernard SESBOUÉ, coll. « Bible en main ». Paris, Salvator, 2016, 14 × 21 cm, 223 p., 20 €, ISBN 978-2-7067-1414-6.

Henri DE LA HOUGUE, Saeid JAZARI MAMOEI, *Dieu est-il l'auteur de la Bible et du Coran?*, préface de Pierre LORY. Paris, Salvator, 2016, 14 × 21 cm, 219 p., 20 €, ISBN 978-2-7067-1374-3.

Michael B. DINKLER, *Silent Statements: Narrative Representations of Speech and Silence in the Gospel of Luke* (coll. « Beihefte zur Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft », 191). Berlin, De Gruyter, 2013, 16 × 24 cm, 119,95 €, ISBN 978-3-11-033114-1.

Odile FLICHY, *L'évangile de Matthieu*, coll. « Mon ABC de la Bible ». Paris, Cerf, 2016, 13,5 × 19,5 cm, 163 p., 14 €, ISBN 978-2-204-10558-3.

André GAGNÉ, Alain GIGNAC, Gerbern OEGEMA (éds), *Constructing Religious Identities during the Second Temple Period. Construction des identités religieuses à l'époque du Second Temple. Festschrift for Jean Duhaime on the occasion of his 68th Birthday*, coll. « Biblical Tools and Studies », 24. Leuven, Peeters, 2016, 16,5 × 24,5 cm, XIII-267 p., 84,00 €, ISBN 978-90-429-3372-9.

Marc GIRARD, *Symboles bibliques, langage universel. Pour une théologie des deux Testaments ancrée dans les sciences humaines*. Vol. I: Éléments de terminologie. Les choses symboliques. Les couleurs symboliques. Les chiffres symboliques. Vol. II: Les réalités humaines en tant que symboles. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2016, 15 × 22,5 cm, 2040 p. (p. 1-1175 et 1176-2040), 70 €, ISBN 978-2-89760-058-7.

Richard B. HAYS, *Echoes of Scripture in the Gospels*. Waco TX, Baylor University Press, 2016, 16 × 22,7 cm, xix-504 p., s.p., ISBN 978-1-4813-0491-7.

Larry W. HURTADO, *Destroyer of the Gods. Early Christian Distinctiveness in the Roman World*. Waco TX, Baylor University Press, 2016, 14,5 × 22 cm, xiv-290 p., s.p., ISBN 978-1-4813-0473-3.

Philippe LEFEBVRE, *Propos intempestifs de la Bible sur la famille*. Paris, Cerf, 2016, 12,5 × 19,5 cm, 184 p., 15 €, ISBN 978-2-204-11493-6.

- Laila LUCCI, *Sapienza di Israele e Vicino Oriente antico. Introduzione alla lettura degli scritti biblici sapienziali*. Milano, Edizioni Terra Santa, 2015, 15 × 24 cm, 256 p., s.p., ISBN 978-88-6240-330-6.
- Daniel MARGUERAT (éd.), *La lettre à Philémon et l'ecclésiologie paulinienne. Philemon and Pauline Ecclesiology*, coll. « Colloquium Oecumenicum Paulinum », 22. Leuven, Peeters, 2016, 17 × 23,3 cm, VIII-218 p., 68 €, ISBN 978-90-429-3348-4.
- Jean MASSONNET, *L'épître aux Hébreux*, coll. « Commentaire biblique: Nouveau Testament », 15. Paris, Cerf, 2016, 15,5 × 23 cm, 493 p., 39 €, ISBN 978-2-204-11065-5.
- Étienne NODET, *La porte du ciel. Les esséniens et Qumrân: quelles origines? quelles postérités?*, préface de Jean-Sébastien REY. Paris, Cerf, 2016, 13,5 × 21 cm, 354 p., 24 €, ISBN 978-2-204-11481-3.
- Bertrand PINÇON, *Le livre de Job*, coll. « Mon ABC de la Bible ». Paris, Cerf, 2016, 12,5 × 19,5 cm, 151 p., 14 €, ISBN 978-2-204-10619-1.
- Sebastiano PINTO, *L'incantatore di serpenti. Il sapiente secondo Qoèlet*. coll. « Bibbia per te », 18. Padova, Edizioni Messagero, 2014, 12 × 21 cm, 77 p., s.p., ISBN 978-88-250-3049-5.
- Jean-Louis ROURA MONSERRAT, *La conception paulinienne de la foi en Romains 4*, coll. « Cerf Patrimoines ». Paris, Cerf, 2016, 15 × 22,9 cm, 298 p., 35 €, ISBN 978-2-204-10996-3.
- Benoît STANDAERT, *Le ministère de Paul. Parole, prière, miséricorde*. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2016, 13,5 × 21 cm, 207 p., 18 €, ISBN 978-2-7122-1399-2.
- Jean-Luc VESCO, *Psaumes. Dieu de miséricorde célébré par des hymnes et des supplications*. Marseille, La Thune, 2016, 14 × 21 cm, 18 €, ISBN 978-2-913847-62-0.
- Catherine VIALLE, *L'arbre*, coll. « Ce que dit la Bible sur... ». Bruyères-le-Châtel, Éditions Nouvelle Cité, 2016, 11,5t × 17,8 cm, 13 €, ISBN 978-2-85313-850-5.

Théologie, sciences religieuses et spiritualité

- Raniero CANTALAMESSA, *Le regard de la miséricorde. Petit traité sur la miséricorde de Dieu et celle de l'homme*, traduit de l'italien par Cathy BRENTI. Paris, Éditions des Béatitudes, 2016, 13 × 21 cm, 212 p., 19 €, ISBN 979-10-306-0015-5.
- Nicole CROTEAU, *Heureux les pauvres?*, préface de Françoise DAVID. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2016, 12,6 × 19 cm, 158 p., 15 €, ISBN 978-2-89760-074-7.
- Anne FORTIN, *Comment vivre? Naître à la suite de Jésus*, préface de Jean-Pierre LONGEAL. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2016, 13x 20 cm, 253 p., 22 €, ISBN 978-2-7122-1407-4.
- Joseph FAMERÉE, Pierre GISEL, Hervé LEGRAND (eds.), *Évangile, moralité et lois civiles. Gospel, Morality and Civil Law*. Proceedings of the Colloquia at Bologna (2012) and Klingenthal (2014), Académie internationale des sciences religieuses, coll. « Christianity and History », 13. Zürich, LIT Verlag, 2016, 16 × 23,3 cm, 370 p. s.p., ISBN 978-3-643-90684-7.

- François PAPE, *La joie de l'amour. Exhortation apostolique Amoris laetitia sur l'amour dans la famille*. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2016, 11,5 × 21 cm, 260 p., 4,50 €, ISBN 978-2-7122-1421-0.
- Christophe GRIPON, *L'éros, un chemin vers Christ-Sophia. Approches bibliques et théologiques*, préface de François NAULT. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2016, 13,5 × 21 cm, 237 p., 20 €, ISBN 978-2-7122-1401-2.
- Ray L. HART, *God Being Nothing. Toward a Theogony*, coll. «Religion and Post-modernism». Chicago, University of Chicago Press, 2016, 15,5 × 23,5 cm, xii-282 p., 45,00 \$ USA, ISBN 978-0-226-35962-5.
- Philip HEFNER, Ann MILLIKEN PEDERSON, Susan BARRETO, *Our Bodies are Selves*. Cambridge, Lutterworth Press, 2015, 15 × 22,8 cm, ix-205 p., 33 £, ISBN 978-0-7188-9422-1.
- Jean-Pascal HERVY, *Des jeunes dans l'Église? Leurs attentes, leurs pratiques, leurs soifs*. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2016, 13,5 × 21 cm, 110 p., 12 €, ISBN 978-2-7122-1411-1.
- François-Marie HUMANN, *Règle de saint Augustin. Texte intégral et commentaire*, coll. «Petite bibliothèque monastique SALVATOR. Paris, Salvator, 2016, 13 × 20 cm, 154 p., 13,90 €, ISBN 978-2-7067-1407-8.
- Michel LABOURDETTE, *La charité. "Grand cours" de théologie morale / 10*, coll. «Bibliothèque de la Revue Thomiste»; traduction des passages en latin par Bruno de la FORTELLE; avant-propos de Thierry-Dominique HUMBRECHT. Paris, Parole et Silence, 15 × 23,5 cm, 450 p., 35 €, ISBN 978-2-88918-748-5.
- Ramon MARTINEZ DE PISON, *Le Dieu qui tient parole. Petite histoire du salut pour aujourd'hui*. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2016, 12,7 × 20,3 cm, 122 p., 13 €, ISBN 978-2-89760-076-1.
- Yves de MONTCHEUIL, *Leçons sur le Christ*, coll. «Les classiques de Lessius»; présentation par Bernard SESBOUÉ. Namur, Éditions Lessius, 2016, 14 × 20 cm, 223 p., 22 €, ISBN 978-2-87299-281-2.
- Thomas MORE, *La tristesse du Christ*, coll. «Spiritualité»; introduction et commentaires de Jacques MULLIEZ et Xavier de BENGY; postface de Xavier de BENGY. Paris, Nouvelle Cité, 2016, 15 × 22 cm, 233 p., 19 €, ISBN 978-2-85313-826-0.
- Yvon-Joseph MOREAU, *Écouter Dieu*, présentation de Nicole PARADIS. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2016, 11 × 17,9 cm, 122 p., 12 €, ISBN 978-2-89760-073-0.
- Amanda C. OSHEIM, *A Ministry of Discernment. The Bishop and the Sense of the Faithful*, coll. «A Michael Glazier Book». Collegeville MN, Liturgical Press, 2016, 15 × 23 cm, xxii-221 p., 24,95\$ USA, ISBN 978-0-8146-8319-4.
- Guylain PRINCE, *L'humble prière. À l'école des premiers chrétiens et de la tradition hésychaste*. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2016, 14 × 20,3 cm, 118 p., 14,65 €, ISBN 978-2-89760-077-8.
- Bernard SESÉ, *Élisabeth de la Trinité*, coll. «Petite vie de...»; préface de Dominique POIROT. Paris, Éditions Artège, 2016, 11 × 17,7 cm, 189 p., 9,90 €, ISBN 979-10-336-0164-7.

Stéfan THÉRIAULT, *Revivre comme Lazare*. Paris, Éditions Salvator, 2016, 14 × 21 cm, 283 p., 21 €, ISBN 978-2-7067-1350-7.

Autres

Robert DUTTON, Émile ROBICHAUD, Stéfan THÉRIAULT, Patrick VINAY, *Pour une écologie intégrale*. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2016, 12,5 × 19 cm, 124 p., 16,65 €, ISBN 978-2-89760-071-6.

1. Conditions de soumission d'un manuscrit

- 1.1 Le manuscrit doit être inédit.
- 1.2 Le manuscrit sera envoyé par courrier électronique en format Microsoft Word ou en format *RTF (Rich Text Format)* à l'adresse science-et-esprit@udominicaine.ca ou science-et-esprit@dominicanu.ca. Si le texte contient de l'hébreu ou du grec, il sera aussi envoyé en format PDF.
- 1.3 Le manuscrit ne doit pas excéder une longueur de 5000 à 7000 mots.
- 1.4 Le texte de l'article sera suivi d'un sommaire d'une dizaine de lignes au maximum, rédigé en français et en anglais.
- 1.5 Le texte, sur lequel ne doit pas figurer le nom de l'auteur, sera précédé d'une page frontispice contenant les informations suivantes : a) le titre de l'article tel qu'il figure au début du manuscrit ; b) le nombre de mots, incluant le texte et les notes ; c) le nom, l'adresse postale et l'adresse électronique de l'auteur.

2. Évaluation du manuscrit

- 2.1 Le manuscrit sera soumis à deux arbitres pour une évaluation à l'aveugle.
- 2.2 Les arbitres sont invités à remettre leur rapport un mois après la réception du manuscrit.
- 2.3 Dans le cas d'une acceptation conditionnelle ou d'un refus de publication, les rapports des arbitres seront acheminés à l'auteur.
- 2.4 Une fois l'article accepté pour publication, l'auteur remplira le formulaire de cession de droits disponible sur le Site WEB de la revue (www.udominicaine.ca/rse ou www.dominicanu.ca/rse) et attestant que le texte est inédit.

