

***De l'anthropos : Se savoir humain, entre foi et savoir***

par Alain Christophe BIHAN

Département de Littérature comparée, Faculté des Arts et des Sciences,

Université de Montréal

et

École doctorale, Connaissance, langage, modélisation,

Université de Paris Ouest, Nanterre, La Défense

*De l'anthropos : Se savoir humain, entre foi et savoir*

par Alain Christophe BIHAN

Thèse de doctorat effectuée en cotutelle

au

Département de Littérature comparée, Faculté des Arts et des Sciences,

Université de Montréal

et

à l'École doctorale, Connaissance, langage, modélisation,

Université de Paris Ouest, Nanterre, La Défense

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal

en vue de l'obtention du grade de Philosophiæ Doctor (Ph. D)

en Littérature comparée, option théorie et épistémologie de la littérature

et à l'Université de Paris Ouest Nanterre La Défense

en vue de l'obtention du grade de Docteur

en Philosophie

Juillet, 2013

## RÉSUMÉ EN FRANÇAIS

Le phénomène de laïcisation, qui, dans nos sociétés occidentales, cherche à s'affranchir du sacré, a contribué à l'émergence d'une figuration de l'*humain* au centre de l'univers. Malgré ce progrès, perdurent aujourd'hui, sur le terrain même de la laïcité, des traces du sacré qui induisent des tensions entre foi et savoir. Deux universaux, qui légitimement s'attirent et se repoussent, interrogent plus fondamentalement l'humain, allant jusqu'à remettre en question l'élaboration ontologique dont il a fait l'objet. Un constat qui pose le diagnostic de sa propre fin. En effet, la question de l'*anthropos* persiste malgré tout à s'articuler à l'intérieur de la tradition de la religion. Si la modernité, notamment amorcée par l'anthropologie kantienne, pose les premières tentatives d'une émancipation du sacré en prônant l'autonomie de la raison, il reste que l'idéal de cet humain, dit laïc, ne renonce pas vraiment au monde de Dieu. Et, pour cause, il se représente toujours sur le terrain de la laïcité en contraste avec l'humain religieux. Cherchant à dépasser les résistances relatives au monde de Dieu, je propose de faire émerger et de se représenter, au travers d'une expérience de la pensée, l'humain laïc par-delà le geste interprétatif imposé par l'institutionnalisation de la religion. Je remonte donc aux premières traces de l'humain qui persistent dans ses testaments, ses métarécits, avant tout humains. Des testaments qu'on pourrait croire oubliés, mais non perdus. Je remonte comme un archéologue de la langue au moment des premières nominations dans l'écriture qui surgissent de la Genèse. À ces Écritures qui, en définitive, viennent aussi rappeler que le syndrome de Babel plonge toujours l'humain dans sa propre dissémination, celle de son nom propre. Surgit la nécessité de se traduire comme une oeuvre, à nouveau, dans sa propre langue, pour survivre. Se traduire, pour « se savoir » humain, plutôt pour « se savoir anthropos ». Pour

en comprendre la tâche, j'ai convoqué trois anciens : Paul de Tarse, Sénèque et Clément d'Alexandrie. J'ai scruté et croisé les mises en scène des nominations de l'humain à partir des occurrences du mot « anthropos » et « homo » dans l'écriture en écartant le plus possible le prisme interprétatif imposé par l'institutionnalisation de la religion. Je me suis inspiré d'un dispositif interprétatif stoïcien à partir d'Épictète pour faire surgir, au travers d'une mise en dialogue de ces trois anciens, la traduction d'un humain laïc. Une traduction qui relève d'une anthropologie du bonheur fondée sur la cohérence des disciplines du jugement, du désir et de l'action. Une traduction, certes, mais aussi une expérience d'écriture qui a amené à penser, en dernière instance, qu'au demeurant, avant la lettre, il y a lieu de penser l'émergence d'un *anthropos*, ni profane, ni sacré, ni religieux, ni laïque, qu'il y a lieu de « se savoir » *anthropos*.

**Mots Clés :**

1. Anthropos, humain, laïcité, langue, foi, savoir, stoïcisme
2. Écriture, traduction, Benjamin, Blanchot, Bataille
3. Épictète, Saint-Paul (Paul de Tarse), Sénèque, Clément d'Alexandrie

## ENGLISH ABSTRACT

The secularization phenomenon, which in our western societies seeks to free itself from the sacred, has contributed to the emergence of a *human* figuration at the centre of the universe. Despite this progress, traces of the sacred that induce tensions between faith and knowledge continue to prevail today within secularization. These two universal concepts, which legitimately attract and repel each other, fundamentally question the human, to the point of putting into question the human's underlying ontology. An observation that poses its own diagnosis. In fact, the question of the *anthropos* continues to articulate itself within the tradition of religion. If modernity, initiated by Kantian anthropology, poses the first attempts of an emancipation of the sacred by advocating the autonomy of reason, this idealized secular human does not renounce the world of God. And with good reason, as it is always represented as secular in contrast with the human of the religious sphere. Seeking to overcome all forms of resistance regarding the divine dimension, I propose letting the human emerge and come to be represented by means of a thought experiment that extends beyond the interpretative gesture imposed by the institutionalization of religion. I will go back to the first traces of the human that persist in early documents and texts that precede the concept of human as we understand it. This legacy may have been forgotten, but it was not lost. In the manner of an archaeologist of languages, I return to the first moments of naming in writing that takes place in Genesis. In these writings, which recall the event of Babel that plunges the human into the dissemination of its proper name, emerges the need for the human being to translate itself anew, as a work, in its own language, just to survive. Translate itself in order to know itself as human rather than as "anthropos". To understand the modalities of this task, I've

brought together the ancient thinkers Paul of Tarsus, Seneca, and Clement of Alexandria. In analyzing these writings, I have scrutinized and cross-referenced the nominations of the human from the occurrences of the words "anthropos" and "homo", while avoiding as much as possible the interpretive prism imposed by the institutionalization of religion. I sought inspiration from a stoic interpretive framework deriving from Epictetus to create, through dialogue with these three ancient thinkers, the translation of the secular human. A translation that stems from the anthropology of happiness based on the coherence of the disciplines of judgment, desire and action. A translation, has ultimately led to thinking that, *avant la lettre*, before writing, there is a way to think the emergence of anthropos, neither profane, sacred, religious or secular, that there is a way to "know oneself" as anthropos.

**Key Words:**

1. Anthropos, the human, humankind, humanity, secularism, language, faith, knowledge, stoicism
2. Writing, translation, Benjamin, Blanchot, Bataille
3. Epictetus, Saint-Paul (Paul of Tarsus), Seneca, Clement of Alexandria

## TABLE DES MATIÈRES

<b>RÉSUMÉ EN FRANÇAIS</b> .....	<b>i</b>
<b>ENGLISH ABSTRACT</b> .....	<b>iii</b>
<b>TABLE DES MATIÈRES</b> .....	<b>v</b>
<b>REMERCIEMENTS</b> .....	<b>vii</b>
<b>PROLOGUE</b> .....	<b>1</b>
<b>I. LIEUX DU RAPPORT ENTRE FOI ET SAVOIR</b> .....	<b>9</b>
<i>Résistances du sacré</i> .....	9
<i>Dogmes</i> .....	18
<i>Liens sacrés du dogme</i> .....	20
<b>II. DIAGNOSTIC</b> .....	<b>23</b>
<i>Homme</i> .....	25
<i>Regard</i> .....	31
<i>Nom propre</i> .....	37
<i>Dissémination</i> .....	49
<b>III. ŒUVRE</b> .....	<b>53</b>
<i>Tâche</i> .....	53
<i>Survie</i> .....	56
<i>Traduire</i> .....	61
<i>Expérience d'écriture</i> .....	63
<i>Quête du bonheur</i> .....	67
<b>DIALOGUES</b> .....	<b>2</b>
<b>I. MISE EN SCÈNE</b> .....	<b>73</b>
<i>Paul de Tarse</i> .....	73
<i>Sénèque</i> .....	84
<i>Clément d'Alexandrie</i> .....	100
<b>II. Trois anciens</b> .....	<b>109</b>
<i>Tous trois</i> .....	109
<i>Un d'entre eux</i> .....	111
<i>Tous</i> .....	113

<b>III. Disciplines.....</b>	<b>116</b>
<i>Discipline du jugement</i> .....	120
1. Chez Paul de Tarse.....	138
2. Chez Sénèque .....	148
3. Chez Clément d’Alexandrie.....	160
<i>Discipline du désir</i> .....	188
1. Chez Paul de Tarse.....	207
2. Chez Sénèque .....	216
3. Chez Clément d’Alexandrie.....	236
<i>Discipline de l’action</i> .....	250
1. Chez Paul de Tarse.....	257
2. Chez Sénèque .....	260
3. Chez Clément d’Alexandrie.....	279
<b>IV. Cohérence du tout.....</b>	<b>292</b>
<b>ÉPILOGUE .....</b>	<b>294</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>310</b>



## REMERCIEMENTS

Je tiens à exprimer toute ma reconnaissance et mes remerciements à mes directeurs de thèse, Messieurs Terry Cochran et Alain Milon qui, tout au long de mon cheminement doctoral, ont su me prendre la main pour, chaque fois, m'encourager et me conduire toujours plus loin dans le travail des idées. Leurs analyses critiques et la pertinence de leurs conseils ont, dans une très large mesure, contribué à la réalisation de ce projet. Plus encore, ils m'ont initié à une véritable expérience de la pensée.

Je veux aussi adresser mes sincères remerciements aux membres du jury, Alain Mons, Rémy Ponty et Simon Harel, président-rapporteur et représentant du doyen, pour avoir bien voulu jeter leurs lumières sur ma recherche. Parmi eux aussi, je tiens à aussi remercier Livia Monet, qui m'a ouvert les portes du département de littérature comparée en m'invitant à rencontrer celui qui allait diriger mes travaux, Terry Cochran, suivi d'Alain Milon, mais aussi qui m'a soutenu et suivi avec ses précieux conseils.

L'écriture de cette thèse a été rendue possible grâce au support de la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université de Montréal, avec le Département de Littérature Comparée, qui m'ont offert la bourse de fin d'études doctorales.

Pour terminer, un remerciement spécial à ma famille, en particulier à ma mère Liliane, à ma compagne dans la vie, Joëlle, à mes proches et amis, pour leur présence et leur soutien, sans qui cette thèse n'aurait simplement pas vu le jour.

## PROLOGUE

Il est largement reconnu que le phénomène de laïcisation, qui, dans nos sociétés occidentales, cherche à s'affranchir du sacré, a contribué à l'émergence d'une figuration de l'*humain* au centre de l'univers. Ce soi-disant *progrès* prône l'autonomie de la raison par un effacement plus ou moins radical du spirituel. Une antinomie qui a donné lieu à des tensions entre foi et savoir. Les facultés de la raison, dès qu'associées avec l'idée de la foi, et dans le même ordre d'idées de la spiritualité, seraient incompatibles et inversement. Cette tension est aujourd'hui inscrite dans une persistance impossible-possible. Foi et savoir se côtoient dans un rapport semblable à deux aimants, qui, en raison des propriétés des pôles négatifs et positifs, peuvent s'attirer et se repousser en même temps. Dans ce rapport, leur prétention légitime relative à l'universalité est déstabilisée dès que la force de l'un interfère avec l'autre. Ce phénomène paradoxal, que je viens d'imager, est bien connu dans l'histoire, ne serait-ce qu'avec les croisades. Il est même encore d'actualité. Pour s'en convaincre, il suffit de prononcer « 11 septembre » ou « 9/11 ». La plupart du temps, ce genre d'évènements cataclysmiques résulte de tensions latentes entre les pouvoirs religieux et temporels qui proviennent de revendications formulées, soit au nom de l'*humain*, soit au nom d'un *dieu*.

Sous la pression de ces revendications, de multiples conflits surgissent à répétition et affectent inéluctablement l'*humain*. L'*humain* est en crise. Pour comprendre cette crise, et pour éclairer notre compréhension sur le rapport entre foi et savoir, il importe d'abord de remonter à des traces lointaines du langage, manifestées dans l'écriture des anciens, car c'est dans ce langage que l'*humain* a organisé ses mondes et ses réalités. Un langage

qui, en plus d'être par excellence le médium de communication à soi, fait advenir l'*humain* dans son for intérieur. Il « se » nomme dans ce qui lui est propre, c'est-à-dire dans le nom : *humain*. Un nom propre qui « se » communique justement pour « se » savoir *humain*. Comparativement au savoir rationnel dit scientifique, qui lui implique la plupart du temps une construction empirique<sup>1</sup>, ce savoir réflexif de l'*humain* dans son langage est à la base d'essence spirituelle<sup>2</sup>. Il n'implique pas forcément la nécessité d'une démonstration ou d'une articulation empirique pour « se » savoir *humain*. Pour cette raison, je suggère de remonter aux écritures de soi des anciens afin d'investir à nouveaux frais ce champ de l'*humain*, et même temps, comprendre l'émergence du questionnement sur la foi ou le savoir. Plus fondamentalement, il n'y a pas vraiment, au stade embryonnaire de « se » savoir *humain*, de rapport conflictuel entre la foi et le savoir. Ce n'est qu'après coup que, dans l'histoire *humaine*, les tensions entre la foi et le savoir surgissent. Elles se sont traduites dans le langage *humain* par un rejet radical du spirituel, lequel persiste encore aujourd'hui en Occident. En effet, l'essence spirituelle qui anime l'*humain* dans son langage s'est trouvée, à un moment de l'histoire, brimée par l'utopie moderniste d'un *humain* de la raison, et de la raison seulement. Cela est d'autant plus problématique que ce rejet du spirituel soustrait dans la foulée certaines facultés naturelles de l'*humain*. Parmi ces facultés de l'esprit, celle de la foi, minimalement réduite à la plus simple expression de croire, est évincée du langage *humain* alors que, fondamentalement, elle n'est ni distinctive ni opposée au savoir. Dans ces conditions, un premier questionnement se pose : comment à rebours du temps appréhender l'*humain*

---

<sup>1</sup> Le savoir empirique relève d'une rationalité organisée par les facultés de la raison humaine. Il correspond  
<sup>2</sup> Walter Benjamin. « Sur le langage en général et sur le langage humain ». *Œuvre I*. Paris : Gallimard, 2000, p. 142.

contemporain, qui, en se traduisant au travers de l'écriture avec le nom, en arrive malgré tout à tenir, d'une main, le profane et, de l'autre, le sacré ? En définitive, n'y a-t-il pas, dans cet entre-deux, la foi et le savoir, une quête plus profonde dont la manifestation relève d'une expérience spirituelle constitutive de « se » savoir *humain* ? Manifestement, il en va d'un rendez-vous intergénérationnel entre les humanités ; comme l'écrit Benjamin : « il y a un rendez-vous mystérieux entre les générations défuntes et celles dont nous faisons partie nous-mêmes »<sup>3</sup>. Utopie ou illusion, l'à-venir le montrera, mais il faut oser ouvrir autrement le testament des humanités oubliées, mais pas perdues !

Pour honorer ce rendez-vous, je vise une exploration translinguistique de l'*humain*. Et, en ce sens, l'objet de cette thèse entend prendre à témoin certains textes fondateurs de l'*humanité* pour, à partir de là, proposer en même temps d'en comprendre l'étendue dans l'optique de la laïcité, mais, cette fois, amalgamée à la tradition occidentale qui était au départ inscrite dans ce qu'on qualifierait aujourd'hui de sacré. Autrement dit, je cherche à appréhender plus l'*humain* contemporain, qui, en se traduisant au travers de l'écriture dans son nom propre, en arrive malgré tout à tenir, d'une main, le profane et, de l'autre, le sacré. Cette investigation du champ de l'humain, je l'articule rhétoriquement en deux sections, l'une intitulée *prologue*, l'autre *dialogues*. Dans ce prolongement suit en guise d'intégration de ces mouvements analytiques, un *épilogue*.

Avec le *prologue*, je pose dans cette première section le cadre théorique de la thèse. Je le problématiser en même temps autour du concept d'*anthropos*. Je le fais en fonction du

---

<sup>3</sup> Walter Benjamin. « Sur le concept d'histoire ». *Écrits français*. Paris : Gallimard, 1991, p. 340.

rapport entre foi et savoir, que je ramène plus fondamentalement à la question du langage en m'appuyant essentiellement sur Benjamin. Pour ce faire, j'amorce dans un premier temps une quête de l'*humain* en pointant quelques manifestations actuelles qui mettent en évidence des enjeux contemporains relatifs au rapport entre foi et savoir. Je mets en relief la présence de *résistances* explicites ou implicites au sacré aujourd'hui. Ces résistances se traduisent, entre autres, par une persistance des symboles et rites religieux sur le terrain même de la laïcité, allant jusqu'à outrepasser l'amnésie anathématisée d'une modernité dépassée. Je tiens à préciser qu'ici je ne cherche pas à entrer dans le fond des débats portant sur les passages entre la croyance et la connaissance ou encore sur la relation entre foi et savoir à la manière de Jean Pouillon, de Jean-Pierre Dupuis, de Giorgio Agamben ou encore de Michel De Certeau<sup>4</sup>. En revanche, mes investigations visent plutôt à mettre en évidence les éléments, qui en rappelant la problématique de la crise du champ de l'humain, suggèrent à rebours du temps un retour vers l'héritage des anciens, et par la même occasion, renseigne la quête de l'*anthropos contemporain*. En l'occurrence, les résistances du sacré aujourd'hui, en temps de crise spirituelle, s'avèrent suffisamment fondamentales aujourd'hui pour justifier la nécessité de revisiter à rebours du temps les textes des anciens. Nombre d'entre eux ont fait l'objet d'un processus de dogmatisation, lequel a dans une certaine mesure conduit à un enfermement de la pensée critique. D'où l'importance d'aborder la question du *dogme*. En effet, elle se trouve à la base des résistances du sacré. De la sorte, il sera plus aisé de comprendre ensuite les *liens sacrés du dogme* tel qu'amalgamé avec la tradition. Dans un deuxième temps, je pose un

---

<sup>4</sup> Cf. Jean Pouillon. *Le cru et le su*. Paris : Seuil, 1993 ; Jean-Pierre Dupuis. *La Marque du sacré*. Paris : Carnets Nord, 2008. Giorgio Agamben. « Le pouvoir souverain et la vie nue ». *Homo sacer*. Paris : Seuil, 1997 ; *Enfance et histoire*. Paris : Payot, 2000. Michel de Certeau. *La faiblesse de croire*. Seuil : Paris, 1987 ; *La culture au pluriel*. Paris : C. Bourgois, 1980.

diagnostic par rapport à la foi et au savoir que je ramène à la condition de l'*homme* contemporain en termes de *fins de l'homme*. Pour en comprendre la portée et ainsi en proposer une sorte d'archéologie à partir du langage, je suggère en creux un décloisonnement des multiples anthropologies ou ontologies relatives aux désignations « *Humain* », « *humain* », « être », « être *humain* » et « être-*humain* ». Pour ce faire, je convoque le texte de la Genèse que je considère comme un témoin des premières écritures de soi de l'*humain*. Il en va de prime abord d'un retour aux sources. En déterrants des catacombes de l'histoire les fragments oubliés, qui ont été malgré tout conservés religieusement, il s'agit de saisir les surgissements du savoir *humain*, présents dans l'écriture des anciens. Car, à bien y penser, il semblerait que les persistances du sacré sur le terrain de la laïcité ressuscitent de ces fragments ancestraux. En effet, il y a là les traces des premières manifestations de « la vie de l'esprit *humain* »<sup>5</sup>. Sur un plan plus conceptuel, cela me conduit aussi à poser un autre *regard*, une autre lecture de la Genèse pour en apprécier, autour du nom propre de l'*humain*, ses différentes mises en scène primitives. Dans cette lancée, je cherche à comprendre ensuite comment, théoriquement, sur le plan du langage, la *dissémination* de ce nom propre opère dans la langue. Autrement dit, au travers des récits de la Genèse, à voir comment, à partir de ce terreau linguistique, l'*humain* est arrivé à mettre, au fil du temps, sous forme de tensions, le monde du sacré avec celui du profane. Et, conséquemment, comment nous en sommes venus à opposer foi et savoir, à partir d'une situation d'écriture où ces distinctions ne se posent pas vraiment. C'est bien à ce titre que les récits de la Genèse m'interpellent en particulier, tout comme ce fut d'ailleurs le cas pour Walter Benjamin. Il s'est aussi

---

<sup>5</sup> Benjamin. « Sur le langage en général et sur le langage humain », p. 142.

intéressé à la question du langage en accordant un intérêt tout particulier à la Genèse<sup>6</sup>. Cela me conduit, dans un troisième temps, à appréhender plus méthodologiquement cette écriture de l'*humain*. Comme une *tâche* où il est, en définitive, question de se traduire. Analogiquement comme une œuvre, littéraire ou pas, l'*humain* parvient à en assurer dans la langue la *survie* depuis l'original du nom propre. En d'autres termes, j'appréhende ici la nécessité de la survie de l'œuvre *humaine* dans le nom propre comme une œuvre à *traduire* à nouveaux frais. Il en va d'une *expérience*, celle d'une écriture de soi, comme d'un exercice spirituel<sup>7</sup>, voire encore comme d'une expérience intérieure. Expérience intérieure qui se veut, au travers de cette écriture de la thèse, une expérience de la pensée où j'explore le rapport entre foi et savoir. Elle naît « du non-savoir »<sup>8</sup> et conduit « à une mise en question (à l'épreuve), dans la fièvre et l'angoisse, de ce qu'un homme sait du fait d'être »<sup>9</sup>, de ce qu'un *humain traduit*.

Ces trois temps d'investigation du cadre conceptuel d'analyse, qui est en même temps renforce la problématisation de l'*anthropos*, préparent méthodologiquement au traitement de la section suivante de la thèse avec les *dialogues*. Il s'agira d'examiner, dans les textes de trois penseurs clés de la tradition occidentale (cf. Paul de Tarse, Sénèque et Clément d'Alexandrie), lesquels je croise avec ceux du stoïcisme d'Épictète, les articulations et les interprétations de l'*humain* à l'antiquité. En tant qu'acteurs historiques et protagonistes

---

<sup>6</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>7</sup> Une expression qui renvoie à la contribution de Pierre Hadot et à partir de laquelle la lecture des textes en question permet de baliser, tout au moins au début, les premières analyses discursives du corpus de *Paul de Tarse*, de *Sénèque* et de *Clément d'Alexandrie*. Voir Pierre Hadot, Carlier Jeannie & Davidson Arnold Ira. *La philosophie comme manière de vivre*. Paris : Librairie générale française, 2004.

<sup>8</sup> George Bataille. « L'expérience intérieure ». *Œuvre I*. Paris : Gallimard, 2009, p. 16.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 17.

conscients de leur place dans le monde et dans un ordre sacré, ces anciens nous permettront ensuite de saisir les implications de l'*anthropos* contemporain.

Après le *prologue* viennent les *dialogues*. Dans cette seconde section de la thèse, les pages se tournent pour voir comment, dans le prolongement d'une écriture primitive de soi dans la Genèse évoquée dans le *prologue*, l'*humain* s'est ensuite mis en scène en conjuguant ou en opposant la foi et le savoir à un moment de l'histoire qui coïncide avec l'avènement de l'ère chrétienne. Un moment, certes critique, car, à partir de là, les distinctions et disparités explicites entre foi et savoir ont lancé les premières hostilités. Pour cette raison, je propose donc de faire dialoguer trois *humains*. Trois *humains* parmi tant d'autres qui ont entrepris aussi à leur manière cette quête de l'*humain* entre foi et savoir. Ils ont traduit leurs tiraillements dans une écriture de soi circonscrite comme une sagesse de vie qui, en fait, relève d'une expérience spirituelle et donne lieu à une manière de vivre. De ces trois *humains*, tous sont-ils vraiment philosophes, théologiens, ou les deux à la fois ? Cette question, qui renvoie plus fondamentalement à celle de l'*anthropos* lui-même, pose le problème tout au long de son argument dans cette thèse. Elle sous-tend une opposition entre foi et savoir qui est en définitive au carrefour où se confrontent l'épistémologie et le langage. Une opposition qui se situe entre « ce qu'on sait par intuition, immédiatement, et ce qu'on sait par articulation, par la médiation du langage »<sup>10</sup>. Cette médiation, interroge à la base la posture de l'humain désigné comme philosophe ou du théologien. Et si, en définitive, ils n'étaient ni l'un ni l'autre ?

---

<sup>10</sup> Terry Cochran. « Extrait du rapport de soutenance de thèse de Paris X du 17 décembre ». Paris : Université de Paris Ouest Nanterre - La défense, 2014, p. 2-3.



Simplement *humain*, *humains* pour qui la quête du nom est celle du propre et en même temps une expérience spirituelle. Une quête qui en assigne sa propre tâche, celle de « se » traduire au travers du nom propre *humain*.

Le geste d'exploration comparatiste que j'opère ici, en tant qu'expérience de la pensée, aura choisi donc d'investir la zone discursive dans les écritures des anciens, de *Paul de Tarse*, de *Sénèque* et de *Clément d'Alexandrie*. En dessinant ainsi les traits de visages *humains*, je suis attentif à ses figurations et, au-delà, je tente de dépasser les querelles disciplinaires de la théologie, de la philosophie, voire avec les deux en même temps. Avec cette mise en dialogue des anciens, je ne cherche pas simplement à présenter une autre figuration de l'*humain* au travers de l'expérience spirituelle de l'écriture, mais aussi à en faire ressortir ses multiples expressions à un moment crucial de l'histoire et, à partir de là, à parler en dernière instance de l'*humain* contemporain.

## I. LIEUX DU RAPPORT ENTRE FOI ET SAVOIR

On se questionne aujourd'hui sur le bien-fondé des persistances du sacré dans nos sociétés fortement sécularisées. Les interventions politiques et mesures juridiques se multiplient dans le but de résoudre ou d'amoindrir les tensions entre les États laïcs et les instances religieuses - il faut, autant que possible, maintenir l'ordre et l'autorité des pouvoirs institutionnels très sécularisés. Une tension qui, plus fondamentalement, donne lieu de part et d'autre à un brouillage *des dogmes* tant philosophiques que théologiques, lequel entretient, malgré tout, un lien étroit avec la tradition.

### *Résistances du sacré*

À plusieurs égards, nous sommes forcé de constater que de nombreuses expressions du sacré résistent encore au phénomène de désacralisation initié par la modernité. Bien que les symboles religieux soient *a priori* vidés de leurs messages dogmatisants dans la mémoire collective, leurs foncteurs et représentations perdurent. Et, très souvent, ces symboles parlent plus fort que les valeurs de la laïcité elles-mêmes. En conséquence, il faut bien admettre que le sacré, qu'on le veuille ou non, cohabite avec la laïcité.

Au mieux, il y a une résistance, ne serait-ce que par la présence des livres sacrés : vestiges des témoignages d'un croire, expériences mystiques ou mystiques véhiculées ou non par une tradition orale ou écrite d'un dire du divin, d'un Dieu, de ses actes envers une humanité, envers un *humain*. Quoi qu'il en soit, ces témoignages contribuent malgré tout au testament de l'humanité. Pour la tradition du judaïsme, ce testament raconte

l'avènement de la Loi, la Torah au travers de la voix Moïse et des Prophètes. Pour la tradition chrétienne, ce testament culmine vers l'incarnation du Christ. Pour la tradition de l'Islam, ce testament raconte la venue de Mahomet et en donne ses prescriptions. Pour la laïcité, ce testament raconte l'avènement des droits de l'homme. Peu importe la tradition, il y a un testament. Qu'il provienne de l'*humain* ou d'un dieu, la distinction est toujours ambiguë. Dans tous les cas, ces testaments interpellent dans le secret non seulement l'*humain*, mais aussi toutes ses communautés respectives. Ils renferment toujours une « bonne nouvelle ». La plupart du temps, elle est fondée sur des décrets et prophéties divines avec, à la clé, la promesse d'un autre monde, d'un monde meilleur. Une séduction qui anime encore les esprits, à en croire le succès médiatique que remportent les dernières productions cinématographiques comme *Da Vinci Code*<sup>11</sup> et *Anges et démons*<sup>12</sup>, ou encore, *La passion du Christ*<sup>13</sup>. Il y a manifestement un attrait pour le mystique, le mystérieux, voire pour le messianique. Les évocations du sacré, qui en définitive persistent malgré le sécularisme ambiant, ouvrent tour à tour à leur manière les testaments des *humains*. Un legs dont il importe de préserver les traces en les actualisant. Pour cela, la production cinématographique est un outil médiatique très puissant. Elle fait renaître de leurs cendres les oracles sacrés et les prophéties mystérieuses, quand bien même désincarnées par la technologie.

---

<sup>11</sup> Ron Howard, dir. *The Da Vinci Code*. Perfs. Hanks Tom, Tautou Audrey & McKellen Ian. Columbia Pictures, 2006.

<sup>12</sup> Ron Howard, dir. *Angels & Demons*. Perfs. Hanks Tom, McGregor Ewan & Ayelet Zurer. Columbia Pictures Industries, 2009.

<sup>13</sup> Mel Gibson. *The Passion of the Christ*. Perfs. Caviezel Jim, Bellucci Monica & Gerini Claudia. Icon Distribution, Inc., Icon Productions, 2004.

Au-delà des productions cinématographiques, les traditions religieuses elles-mêmes par l'entremise des rites et coutumes en assurent la conservation. Elles en perpétuent la légitimité du message par l'annonce et sa propagation. Il faut veiller, au-delà des actualisations des productions cinématographiques, à ne pas trop compromettre les dires du divin et ses interprétations. Dans ces milieux, une économie bidirectionnelle, qui est une économie de l'échange fondamentalement expérientielle, pour ne pas dire spirituelle, est alimentée par un va-et-vient perpétuel entre l'*humain* et la communauté d'*humains* qui en accueille et actualise le legs. Cette économie de l'échange est surinvestie par l'expérience de la lecture des écritures *saintes*, du discours, de l'homélie ou de la prière ; un recueillement dont le « dialogue » intérieur ressemble étrangement à un monologue avec l'au-delà. Cette économie de l'échange ambitionne une touche du divin tant sur le plan personnel que collectif, notamment lors des rassemblements de masses où en particulier s'instaure une ronde pulsionnelle des esprits. Cette dernière donne lieu à une amplification des affects spirituels à l'infini. Un phénomène observable, entre autres, lors des manifestations œcuméniques telles que les rassemblements de la jeunesse sous l'emblème *Journées Mondiales de la Jeunesse* (JMJ). La papauté romaine et le Pape en personne se déplacent dans plusieurs grandes villes de la planète. Les évocations à l'esprit et à la foi qui se succèdent ne sont pas des moindres ; en 1991, Częstochowa, (Pologne) avec 1 600 000 personnes : « Vous avez reçu un esprit de fils » (Rm 8.15)<sup>14</sup>. En 2008, à Sydney, avec 450 000 participants, alors que les pronostiques étaient initialement très pessimistes : « Vous allez recevoir une force, celle de l'*Esprit* Saint qui

---

<sup>14</sup> Le Saint Siège. « Benoît XVI ». Web. Septembre 2010.  
<[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/messages/youth/index\\_fr.htm](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/youth/index_fr.htm)>.

descendra sur vous. Vous serez alors mes témoins » (Act. 1,8)<sup>15</sup>. Plus explicitement, il faut être « scellé par l'Esprit ». Ce qui signifie : « ne pas avoir peur de défendre le Christ, laissant la vérité de l'Évangile pénétrer notre manière de voir, de penser et d'agir, pendant que nous travaillons au triomphe de la civilisation de l'amour »<sup>16</sup>. Il y a aussi Madrid, en 2011, avec le thème de la foi annoncé : « enracinés et fondés en Christ, affermis dans la foi » (Col. 2,7)<sup>17</sup> ; un maître mot qui sert d'incitatif où manifestement « Le Pape veut que tu viennes à Madrid »<sup>18</sup>. Dans le même esprit aussi, il faut citer les manifestations et rassemblements des protestantismes évangéliques qui, aux États-Unis et au Brésil en particulier, battent leur plein, certes de manière plus diffuse. Dans tous ces milieux, une sorte de frénésie des esprits envahit toutes les sphères de l'*humain* : corps, âme et esprit. Il en va d'une véritable *dunamis* de la spiritualité comme d'un phénomène d'auto-amplification d'un trop-plein toujours en attente d'une touche de l'au-delà, séduction irrésistible du transcendant. Une *dunamis* de la spiritualité aussi qui pointe vers un au-delà, promesse d'un monde meilleur, non seulement sur terre, mais aussi au ciel. Au pire, il y a une résistance du sacré au sein même des lieux institutionnels de l'État, que ce soit dans les palais de justice, à la mairie ou dans les écoles. Ces témoignages oubliés d'une époque qui, au-delà du temps, perdure sous la forme symbolique de fragments sacrés, s'ils évoquent l'effritement des traditions religieuses du point de vue des tenants de la laïcité, ils rappellent en même temps le rôle fondateur qu'elles ont eu dans l'émancipation de l'*humain*. Car, bon gré, mal gré, ces fragments ont permis à une

---

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Journées Mondiales de la Jeunesse. « Le Pape veut que tu viennes à Madrid ». Web. Septembre 2010. <[http://fr.madrid11.com/JMJ2011FRA/REVISTA/articulos/GestionNoticias\\_308\\_ESP.asp](http://fr.madrid11.com/JMJ2011FRA/REVISTA/articulos/GestionNoticias_308_ESP.asp)>.

société occidentale fortement sécularisée de poser les fondements de son rapport à la justice comme au droit. Ces fragments ont largement inspiré les constitutions et les lois pour légiférer et organiser la vie des *humains* entre eux. Les palais de justice, hauts lieux de la laïcité, demeurent encore aujourd'hui parmi les institutions de l'État où les objets religieux sont utilisés quotidiennement. Au Québec, par exemple, on s'étonne que, dans une société laïque, l'amendement à la loi fédérale C-44<sup>19</sup> donne toujours le choix de prêter serment en posant la main sur la Bible et parfois sur le Coran. Une pratique, qui jadis était systématiquement utilisée dans les cours de justice, permettait de valider les déclarations pour garantir la véracité des faits. Il fallait mettre un sceau sur la vérité en jurant. Il fallait poser la main sur le livre en prononçant la phrase : *Je jure de dire toute la vérité, rien que la vérité*. Selon Charles Belleau, professeur à la Faculté de Droit civil de l'Université d'Ottawa, on devrait plutôt aujourd'hui s'en tenir uniquement à la déclaration solennelle du 1<sup>er</sup> janvier 1994 pour prêter serment<sup>20</sup>. La loi fédérale canadienne devrait, avance-t-il, changer pour qu'il y ait une uniformité des pratiques dans toutes les provinces. Or, dans la pratique, il en est tout autrement. C'est justement là où la résistance du sacré persiste. Car la plupart des témoins ou des accusés qui se présentent devant un juge de la cour criminelle continuent toujours à vouloir poser la main sur la Bible, voire sur le Coran, souvent par réflexe<sup>21</sup>. Comme si l'*humain* avait besoin d'en appeler à un Dieu pour certifier la vérité qu'il se prépare à déclarer ou à la parole qu'il est en train de donner. Le geste se perpétue toujours ! Il y a comme une sorte de légitimation

---

<sup>19</sup> Parlement du Canada. *Projet de loi C-44 : Loi modifiant la Loi canadienne sur les droits de la personne*. Ottawa : Publications de recherche de la Bibliothèque du Parlement, 2007.

<sup>20</sup> Ebacher Louis-Denis. « Retrait de la Bible exigé des palais de justice ». *Le droit*. 23 janvier 2009. Web. Mars 2010. <<http://www.cyberpresse.ca/le-droit/actualites/justice-et-faits-divers/201003/05/01-4257945-retrait-de-la-bible-exige-des-palais-de-justice.php>>.

<sup>21</sup> *Ibid.*

par l'histoire, certes en référence à la religion. En France, il en est autrement. Le serment qui induit fondamentalement un acte religieux a été aboli dans le processus de séparation entre l'Église et l'État, notamment suite à la loi du 9 décembre 1905<sup>22</sup>.

Outre le livre comme objet, mentionnons aussi le crucifix, ce symbole du christianisme qui est au cœur même de la foi chrétienne. Bien que les palais de justice n'accrochent plus de crucifix sur leurs murs, au-dessus du trône dans l'Assemblée nationale à Québec par exemple, il s'y trouve toujours. Il s'agirait d'une question morale, selon le porte-parole du diocèse de Gatineau, René Laprise : « On ne peut pas être contre, on prêche »<sup>23</sup>. La directrice de la Conférence des évêques catholiques du Canada, Christine Choury, à propos de l'usage des symboles sacrés, s'en tient au fait que « ces pratiques sont ancestrales. Ce n'est pas l'église qui décide cela ! »<sup>24</sup> Pour cette raison, elle se dit : « Surprise, car cela n'a jamais été une question de droit ! »<sup>25</sup> En effet, le droit n'empêche pas la pratique ni même la pratique des rites sacrés - entre autres, celui du baptême républicain ou civil, nommé aussi parrainage. En France, il semblerait qu'il remonte à la loi du 20 prairial an II, soit en date du 8 juin 1794. Cette pratique est relative aux actes d'état civil réservés aux municipalités, bien que ses fondements historiques et juridiques soient controversés selon une étude en ethnologie réalisée par Rachelle Guidoni<sup>26</sup>. Quoi qu'il en soit, ce rituel est encore en vigueur en France dans certaines municipalités. Il marque l'entrée d'un enfant ou d'un adulte dans la communauté de la république pour

---

<sup>22</sup> Assemblée Nationale. « La séparation des Églises et de l'État. Loi du 9 décembre 1905 ». Web. Août 2010. <<http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/eglise-etat/sommaire.asp>>.

<sup>23</sup> Louis-Denis Ebacher. « Retrait de la Bible exigé des palais de justice ».

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Rachelle Guidoni. « Le parrainage civil : une pratique française révisée ». *Regards ethnologiques* 28 (2004). Ateliers du laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative. Web. Août 2010 <<http://ateliers.revues.org/8452>>.

porter les valeurs de liberté, d'égalité et de fraternité<sup>27</sup>. Rachelle Guidoni explique en fait que le baptême républicain « est une cérémonie pratiquée à la mairie qui introduit l'enfant dans la communauté laïque en tant que 'filleul(e) de la République' »<sup>28</sup>.

Au-delà des rites, il y a aussi le port de signes ostentatoires dans les écoles. En 1989, l'affaire de Creil en France a manifestement ouvert les écluses des revendications<sup>29</sup>. Avant cela, la question du port de signes ostentatoires ne se posait pas de manière aussi problématique. Un simple fait divers qui a donné lieu à des débats, pour le moins houleux, aujourd'hui encore controversés. Cette fois, la laïcité est confrontée aux résistances du sacré sur son propre terrain. Pour contreenir à ce fait divers, une loi a même été promulguée pour interdire le port ostensible des signes religieux à l'école en date du 15 mars 2004<sup>30</sup>. Paradoxalement, si la loi interdit de porter à l'école tout signe religieux ostensible, Bayrou, à l'époque ministre de l'Éducation en France, préconise le port, si nécessaire, « d'une petite croix ou d'une étoile de David discrète, mais pas un

---

<sup>27</sup> Le baptême républicain désigne aussi, de manière non officielle, des personnes responsables de veiller sur l'éducation morale et physique de l'enfant, et ce, aussi dans le cas où les parents arrivaient à disparaître. *Ibid.*, p. 26.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>29</sup> À Creil (dans le Val d'Oise), trois collégiennes, âgées de 13 et 14 ans, se présentent voilées dans leur établissement. Le principal du collège réagit immédiatement et envoie un courrier à leurs parents leur expliquant que le port du voile est incompatible avec le bon fonctionnement d'une école laïque. Les parents refusent cet avertissement et leurs filles sont renvoyées le 18 septembre du collège. À cette époque, le vice-président de SOS racisme, Malek Boutih, défend ces parents en s'indignant de l'attitude de ce principal qui ne respecte pas les croyances personnelles. Gisèle Halimi, qui fait partie de l'association, démissionne. Le port du voile n'est pas qu'un problème de foi, c'est aussi une soumission de la femme. Le ministre de l'Éducation nationale, Lionel Jospin, intervient dans la polémique, rappelant que l'école est laïque et que, par conséquent, il ne faut pas afficher de manière ostentatoire des signes religieux tout en répétant que « l'école est faite pour accueillir les enfants et pas pour les exclure » (« Devoirs religieux et cas de conscience laïcs » dans *Libération*, mardi 10 octobre 1989). Par conséquent, les trois élèves réintègrent leur collège après avoir trouvé un arrangement : « (...) elles n'ont pas le droit d'assister à leurs cours en foulard, mais ont la permission de le remettre dès leur sortie de classe. » *NA*. « Du foulard au voile intégral, histoire d'un débat très politique ». Web. Septembre 2010. <<http://www.politique.net/2010071403-voile-foulard-debats-et-lois.htm>>.

<sup>30</sup> Ministère de l'Éducation nationale. « Enseignements élémentaire et secondaire ». *Bulletin officiel*. Web. 2 septembre 2010. <<http://www.education.gouv.fr/bo/2004/21/MENG0401138C.htm>>.



foulard ou une kippa »<sup>31</sup>. Décidément, le sacré colle à la peau ! Tout ce débat ramène encore une fois sur la scène publique le conflit entre le profane et le sacré, entre la foi et le savoir. Autant de résistances qui démontrent en même temps toute la complexité de l'affirmation d'un état dit laïc. À juste titre, Étienne Balibar parle de « dissonances de la laïcité »<sup>32</sup>. Selon lui, les débats et les solutions radicales qui ont été apportées auraient dû être une occasion de repenser l'histoire de l'idée de la laïcité :

Il est tragique que, confrontée à un conflit politique sur son propre terrain, à la fois délimitée et mettant en cause la plupart de ses fonctions et de ses conditions d'exercice, l'institution enseignante doute à ce point de ses propres capacités et de son avenir qu'elle s'empresse de réduire à sa dimension la plus restrictive, la moins intellectuelle, d'en confier implicitement la théorisation à des idéologues doctrinaires qui brandissent leur Condorcet ou leur Kant comme d'autres leur Bible ou leur Coran, et d'en demander la solution fictive à un pouvoir politique devenu coutumier du rôle de pompier pyromane, et dont le sens de l'État, aujourd'hui, ne va pas beaucoup plus loin que la lecture des sondages d'opinion<sup>33</sup>.

Dans ce climat de guerre de « clochers » de la laïcité, le réflexe, certes primaire, des intervenants a été de se réfugier derrière leurs canons, derrière leurs dogmes pour fonder leurs argumentations. On était pris au dépourvu ! Il fallait éteindre le feu médiatique et calmer au plus vite les esprits, pour éviter une guerre ouverte des religions sur le territoire même de la laïcité. Les solutions adoptées avec les promulgations de Lois ne sont en fin de compte que des solutions d'appoint ponctuelles, car la question du port ostensible est toujours à l'ordre du jour. Comparativement à la France, le Québec adopte une posture plus modérée et moins radicale face à ce débat. Il faut dire aussi qu'il n'y a pas eu vraiment de manifestations au Québec comme en France. Le mot d'ordre est donc au Québec plus à la cohabitation. Cela est à l'image des valeurs nationales canadiennes, dites « valeurs communes », qui prônent, entre autres, la démocratie, le respect universel

---

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Étienne Balibar. « Dissonances dans la laïcité ». *Mouvements* 33–34 (May–August 2004), p. 158.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 154.

des droits de la personne, l'équité, la diversité et la solidarité. Ainsi, le Québec cherche à aborder plus sereinement la question. Le débat a été instruit avec les accommodements raisonnables dans le cadre de la Commission Bouchard-Taylor. La loi a statué dans le sens de la protection de la liberté religieuse de tous les étudiants, sauf contraintes excessives. Ainsi, la mission de l'école est de transmettre et de faire vivre aux étudiants ces valeurs. Cette posture diplomatique face au port ostentatoire des signes religieux est à l'image de l'histoire dans les pratiques politiques au Québec. Sans entrer dans ce débat politico-religieux de ces deux pays, il suffit de rappeler que, si la France a fait la Révolution de 1789 à tout casser dans les rues, le Québec lui a fait une Révolution tranquille (1960-1966)<sup>34</sup>. En conséquence de quoi, le rapport à la laïcité n'est pas basé sur le même construit idéologique. Comme le précise Pierre Bosset<sup>35</sup> :

Le Québec ne connaît pas la norme de laïcité. Il existe une certaine obligation de neutralité religieuse de l'État qui découle de la garantie de la liberté de conscience et de religion. On trouve encore dans la Constitution canadienne des idées qui semblent aller à l'encontre de l'idée de laïcité. On peut s'attendre à la disparition de ces vestiges confessionnels<sup>36</sup>.

Manifestement, la France et le Canada, de même que le Québec en particulier, traitent du port des signes religieux ostentatoires avec des postures différentes. Il n'en demeure pas moins que les résistances du sacré persistent au Canada comme en France.

---

<sup>34</sup> Sans entrer dans le débat du post-colonialisme, il est important de rappeler que les postures socio-historiques du Canada et de la France sont très différentes. Si la France de la vieille Europe est un pays colonisateur, au même titre que l'Angleterre et l'Espagne, le Canada, lui, émerge de ces mouvements. Par la force des choses, il a développé des pratiques culturelles d'accueil et de tolérance de l'étranger dans un esprit très pacifique, étant lui-même à l'origine habitant d'une autre terre. Cela peut expliquer, dans une certaine mesure, que le Québec, par exemple, prenne beaucoup plus de recul pour traiter de ces questions sur le port du voile.

<sup>35</sup> Pierre Bosset est directeur de la recherche à la Commission des droits de la personne du Québec.

<sup>36</sup> Myriam Jézéquel. « L'accommodement raisonnable à l'école. Quand « Minuit chrétien » chasse les élèves du cours de musique ». *Le Journal* 37/16 (2005). Barreau du Québec. Web. Août 2010 <<http://www.barreau.qc.ca/publications/journal/vol37/no16/dossier1.html>>.

## *Dogmes*

Les résistances du sacré sur le terrain de la laïcité sont à la base déterminées par une économie du dogme et de la croyance. Sur le principe, le dogme relève d'un processus, plus ou moins subjectif, selon lequel une institution, religieuse ou non, détermine un corpus de textes comme paradigme de centralité et, à partir de là, elle circonscrit en Loi le tout dans un canon « sacré »<sup>37</sup>. La croyance en ce canon est déterminée à la fois par un langage plus ou moins ancestral, mais aussi par un impérialisme institutionnel qui, en même temps, en impose le geste interprétatif.

Avec le langage, pour prendre le cas des textes bibliques, ces derniers circulent dans une communauté d'*humains* selon une économie de l'étranger. Ces textes sont originalement écrits dans un autre langage que celui de réception du message annoncé, autre que celui communément parlé dans la communauté. Par exemple, le Premier Testament est écrit en hébreu et repris en grec avec la LXX et le Second en grec koinê et en araméen. Après coup, les pères de l'Église, surtout les Latins<sup>38</sup>, pour ne pas les citer, ont véhiculé en leur temps ces manuscrits. Ils les ont commentés, traduits et interprétés. Saint Jérôme (v. 347 - 420) – docteur de l'Église – s'est affairé à traduire plusieurs textes bibliques en latin à partir des versions grecques ; ce qui a donné naissance à la Vulgate. Dans cette entremise, l'*ecclésia*, dans son rapport au sacré, s'est appropriée un langage, le latin, qui, en plus de ne pas être le langage vernaculaire immédiat des croyants, a de surcroît la prétention d'être celui de « Dieu ». Ce rapport au langage d'en haut – on retrouve le même

---

<sup>37</sup> Le principe de canon est attribuable tant au Coran, à la Bible, à la Torah, qu'aux Droits de l'homme ou encore à la bible kantienne, par exemple.

<sup>38</sup> Tertullien (v. 155 - ap. 220) ; Minucius Félix (v. 200 - ?) ; Saint Cyprien de Carthage (v. 200 - 258) ; Lactance, appelé aussi le Cicéron chrétien (v. 260 – v. 325).

phénomène avec les Pères grecs<sup>39</sup> de l'Église – donne au texte un caractère très secret et mystique au point qu'il arrive, dans certaines communautés, que ces textes fassent l'objet d'adoration. Rendus « sacrés » par le processus de canonisation, les multiples rituels cultuels en amplifient la mystification. Ce fut, par exemple, le cas dans l'Église catholique romaine. Pas plus tard qu'au siècle dernier, la lecture des Évangiles, qui est des plus « sacrée », ne pouvait être faite par le commun des mortels. Ces textes « sacrés » sont surinvestis par l'intouchable. Leur caractère normatif est légitimé par la répétition de rites cultuels organisés autour du livre allant jusqu'à réguler la vie d'une communauté et des *humains* qui la composent. Le texte est « transcendant », voire « autotranscendant ».

Sur le plan interprétatif, en imposant un paradigme de centralité par le processus de canonisation des textes, une économie de sens est circonscrite et imposée par l'institution. Elle consiste à répéter toujours et encore le même geste interprétatif, si bien que toute possibilité de penser autrement le sens du texte « sacré » est *a priori* écartée et jugée hérétique. Quand bien même une lecture ou interprétation des textes sacrés s'avérait nécessaire pour des raisons d'actualisation interprétatives, par exemple, elle donne toujours lieu, par appel à la communauté, à une nouvelle centralité : des textes et interprétations plutôt que d'autres sont à ce moment-là choisis. Il y a un mini canon à l'intérieur d'un canon. Il y a toujours un consensus, un contrat par rapport à un sens qu'on peut donner, et ça devient loi ! L'institution se l'approprie et la diffuse au-delà du grand canon. En dehors de cet impérialisme dogmatique, il ne peut y avoir de salut. Il en

---

<sup>39</sup> Origène (185 - 254) ; Clément d'Alexandrie (v. 150 - ? On perd sa trace vers 202) ; Denys d'Alexandrie (? - 264/265) ; Pierre d'Alexandrie (? - 311).

va d'une véritable économie du dogme, qui se veut, quoi qu'on en dise, à bien des égards fondamentalistes.

### ***Liens sacrés du dogme***

L'économie du dogme est à la base des résistances du sacré dans les sociétés actuelles. On pourrait, d'ailleurs, en parler comme d'un contrat socioreligieux extrêmement puissant. Même les efforts de la modernité, qui certes ont permis d'émanciper l'*humain* de l'obscurantisme religieux ambiant en le raisonnant un tant soit peu, n'ont pas pu éradiquer des esprits *humains* ce rapport au dogme. D'autant plus que ce rapport implique en même temps un enchevêtrement puissant avec la croyance. L'un alimente l'autre à l'infini. La croyance, par effet de réitération du geste dogmatique, se sédimente et devient tradition. De cette économie, l'*humain* ne s'en détache pas si facilement. En fait, il n'y a pas fondamentalement d'*humain* sans croyance, pas d'*humain* sans tradition. Difficile d'en renier l'emprise ! D'un côté, la croyance colle à la peau de l'*humain* ; de l'autre, la tradition l'anime d'un feu du sacré. Croyance et tradition sont des référents sociohistoriques fondamentaux qui permettent à l'*humain* de se projeter au-delà de mondes finis, avec ou sans raison d'ailleurs, pour donner l'espoir d'un monde meilleur. Les croyances en véhiculent l'espoir et la tradition en perpétue l'idée par répétition des rites au-delà du temps, même du temps *humain*. C'est là qu'est la séduction des séductions, outrepasser le temps, le transcender pour un goût d'infini, un goût d'éternité. Dans ce jeu, croyance et tradition sont de surcroît unies par les liens sacrés du dogme. Quand bien même le rapprochement des mondes donne lieu à un brouillage des dogmes, ils persistent malgré tout aux manœuvres législatives de la laïcité. Un vrai capharnaüm

des dogmes ! Leur cohabitation s'inscrit très souvent comme un geste diplomatique, non seulement entre les croyances et traditions elles-mêmes, mais aussi entre l'ensemble des traditions et la laïcité. Pour ce qui est strictement des rapports entre les traditions religieuses elles-mêmes, cette cohabitation des dogmes est très souvent entreprise par les multiples initiatives du dialogue interreligieux<sup>40</sup>. Pour ce qui est du rapport des religions face à la laïcité, cette cohabitation ramène historiquement sur la table les disputes entre les pouvoirs temporels et les pouvoirs religieux. En l'occurrence, la laïcité, en tant que tradition humaniste, laquelle dispose aussi de ses propres dogmes, se donne pour mandat de faire cohabiter les dogmes des traditions religieuses sur un terrain qui est certes le sien, mais aussi, en même temps, celui des traditions religieuses multiples. Ce défi, que la laïcité tente de relever malgré elle, est à bien des égards périlleux.

D'une part, il lui faudrait être capable de comprendre et de s'appropriier, à la fois depuis l'intérieur et de l'extérieur, les essences et les rites culturels des traditions religieuses, ce qui est problématique, car, aux yeux des traditions, la laïcité n'en a ni les compétences ni la crédibilité. De plus, elle est historiquement très jeune comparativement aux traditions ancestrales qui occupent le champ de l'*humain* depuis des millénaires. La logique institutionnelle impérialiste de l'économie des dogmes intrinsèque à chaque tradition est réfractaire à une régulation de pouvoir autre que le pouvoir religieux. Idéalement, et c'est là que la prétention de la laïcité est irraisonnable, il lui faudrait faire partie à la fois du même terreau historico-religieux de chaque tradition religieuse et, en même temps, qu'elle reconnaisse et adopte l'ensemble des dogmes respectifs. Ce qui lui est impossible,

---

<sup>40</sup> Pour plus de détails sur la question, voir la synthèse sur la question dans : Jean-Claude Basset. *Le dialogue interreligieux : chance ou déchéance de la foi*. Cogitatio fidei. Paris : Éditions du Cerf, 1996.

compte tenu des circonstances historiques particulières à chaque tradition religieuse ; je fais allusion notamment aux Croisades !

D'autre part, pour relever ce défi, la cohabitation des dogmes en contexte de mondialisation complexifie les rapports de l'*humain* avec l'ensemble des grands récits. Le brouillage des dogmes emporte aussi avec lui une certaine légitimation des métarécits qui contiennent les figurations que l'*humain* s'était donné de lui au travers de ses écritures. D'où une certaine confusion des valeurs et des croyances fondamentales, surtout de celles qui ont donné aux *humains* dans leurs traditions respectives des lunettes pour se représenter leurs mondes. Avec ce brouillage des dogmes, les règles du jeu sont manifestement changées. Comme l'explique Jean-François Lyotard : « nous ne formons pas des combinaisons langagières stables nécessairement, et les propriétés de celles que nous formons ne sont pas nécessairement communicables »<sup>41</sup>. Ce qui signifie que la performance langagière des textes fondateurs, qu'elle soit narrative, dénotative, ou encore descriptive, n'assure que très difficilement ses fonctions normatives pour maintenir le lien social entre la communauté d'*humains* et l'*humain* comme tel. La laïcité ne peut pas, à elle seule, s'inscrire comme l'ultime instance englobant et administrant toutes les économies dogmatiques des traditions religieuses en même temps. La structure métaphysique d'un humanisme ontico-théologique qui faisait cohabiter dans la persistance les existentialismes monothéistes et athées, sans que pour autant l'un ne se démarque de l'autre, est remise en question.

---

<sup>41</sup> Jean-François Lyotard. *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*. Paris : Minuit, 1979, p. 8.

## II. DIAGNOSTIC

Avec le phénomène de la modernité et dans ce prolongement de la postmodernité<sup>42</sup>, ce sont en même temps toutes les incertitudes historiques qui brouillent la vision que l'*humain* se donnait de lui et de son monde au point qu'il en perd son latin ! L'*humain* contemporain est en crise ! Au mieux, on en parle comme d'un *humain* « opaque à lui-même »<sup>43</sup>, au pire, on annonce *les fins de l'homme*<sup>44</sup>. D'où la nécessité de procéder à un retour aux sources à rebours du temps au travers de l'écriture sur les traces de l'*humain*. Le texte de la Genèse est à ce titre un incontournable<sup>45</sup>. Bien que mystique, fantastique ou symbolique à plusieurs égards, il permet de néanmoins remonter aux balbutiements *humains*, et ainsi de saisir après coup l'émergence des conflits du savoir en lien avec la foi. De plus, le texte de la Genèse contient les premières inscriptions des noms de l'*humain* dans l'écriture. Il importe d'être attentif à leurs surgissements linguistiques. Dans un après-coup de l'histoire, ces occurrences ont paradoxalement servi les utopies de la modernité, comme celles des religions du livre. Il ne faut pas oublier qu'époque après époque, elles ont donné à l'*humain*, au judéo comme au chrétien, avec trait d'union ou sans, au musulman comme à l'homme moderne, ses figurations les plus diverses. Toutes

---

<sup>42</sup> Le terme « postmoderne » est compris dans le sens que Jean-François Lyotard y donne : « Le postmoderne serait ce qui dans le moderne allègue l'imprésentable dans la présentation elle-même ; ce qui se refuse à la consolation des bonnes formes, au consensus d'un goût qui permettrait d'éprouver en commun la nostalgie de l'impossible ; ce qui s'enquiert de présentations nouvelles, non pas pour en jouir, mais pour mieux faire sentir qu'il y a de l'imprésentable... *Postmoderne* serait à comprendre selon le paradoxe du futur (*post*) antérieur (*modo*). » Cf. Jean-François Lyotard. *Le postmoderne expliqué aux enfants : correspondance 1982-1985*. Paris : Galilée, 1988, p. 31.

<sup>43</sup> Expression utilisée par Vincent Descombes dans *Le complément sujet : enquête sur le fait d'agir de soi-même*. Paris : Gallimard, 2004, p. 9.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> Il est à préciser que, tout au long de la thèse, l'appel aux textes anciens liés à une tradition religieuse ou à une autre se départit de toute forme d'adhésion religieuse.



les ontologies philosophiques, anthropologiques, théologiques, etc., ont puisé étrangement dans ce même terreau linguistique. Elles ont élaboré de la sorte leurs épistémologies. Or, à la croisée des mille et une traditions, ces noms de l'*humain* sont aujourd'hui remis en question par un effet de saturation dans le langage. Aux prises de bavardages sans fin, ils se dispersent à l'infini dans le langage *humain*. Cette dispersion sous-tend en arrière-plan la déconstruction du signe, de la signification du nom et du nom propre. Ruse du langage ! Car, seul administrateur et garant de son savoir, l'*humain* met le comble à son sort ; celui qui nomme, seul locuteur dans le nom de « se » savoir *humain*<sup>46</sup>, a perdu sa capacité de se nommer. Et c'est en même temps la capacité de l'*humain* à être maître de son histoire et de *lui-même* qui lui glisse entre les doigts. En conséquence de quoi un autre *regard* s'impose au-delà même des prédispositions ontico-théologiques des noms de l'*humain*. Ce regard suggère un décloisonnement épistémologique qui, à la manière de Benjamin, suggère que l'on soit attentif à « toutes manifestations de la vie de l'esprit » dans le langage de l'*humain*. En remontant les traces du *nom propre humain*, la programmation des récits de la Genèse qui enchevêtre les diverses figurations de l'*humain* à partir de l'hébreu אָדָם (*Adam*) instruit la présente quête sur les premières mises en scènes des figurations de l'*humain* dans une écriture de soi. Il importe d'apprécier à partir de là l'incidence de la *dissémination* du nom propre dans le langage quant à « se » savoir *humain* qui coïncide avec l'expulsion symbolique de l'Éden. Une expulsion qui induit un rapport à la connaissance en fonction du bien et du mal ! Mais aussi, en même temps, une *dérive* du nom qui conduit l'*humain* à justement « se » savoir *humain*. Cette *dérive* à quelque chose à voir avec un certain diagnostic qui

---

<sup>46</sup> *Ibid.*

fatalement semble conduire à une penser que « l'homme » est arrivé à un épuisement, une saturation de lui-même.

### ***Homme***

Un diagnostic est posé. On annonce *Les fins de l'homme*<sup>47</sup> ! Triste topique que de vouloir à rebours du temps interroger la « réalité-humaine » alors que, depuis les temps anciens, l'*humain* s'est toujours apprécié dans une unité ontico-théologique. D'autant plus que, dans l'histoire des concepts de l'*humain*, cette unité n'a jamais vraiment été interrogée<sup>48</sup>. De Hegel, avec les concepts de « fin de la finitude de l'homme, l'unité du fini et de l'infini, le fini comme dépassement de soi » à Husserl, avec ceux de « la fin de l'homme fini<sup>49</sup> », ou encore, de la « fin ou du *télos*<sup>50</sup> », la fin de l'homme [comme limite anthropologique factuelle] et son vis-à-vis *les fins de l'homme* [comme principes déterminés par un *télos*] traduisent toujours une unité de l'homme ; « celle de sa mort, de son achèvement, de son accomplissement, tel que déplié dans la pensée grecque du *télos*, discours qui est aussi celui de l'*eidos*, de l'*ousia* comme de l'*alétheia* ; encore des expressions de persistances ontico-théologiques. Et, même au-delà des tergiversations phénoménologiques, entre points de suspension ou guillemets, la persistance de l'affirmation d'un humanisme transcendantal ne s'en retrouve paradoxalement que renforcée. Pour ce qui est de saisir la « réalité-humaine<sup>51</sup> », quand bien même on chercherait à soustraire la pensée de l'essence à l'existence, une proposition selon

---

<sup>47</sup> Jacques Derrida. « Les fins de l'homme ». *Marges de la philosophie*. Paris : Gallimard, 1972.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*

laquelle « l'homme ek-siste n'est pas une réponse à la question de savoir si l'homme est réel ou non ; elle est une réponse à la question portant sur l'« essence » (*Wesen*) de l'homme<sup>52</sup> », ce qui revient encore une fois à réaffirmer, serait-ce avec le principe d'origine, la *fin de l'homme*, puisque *fin* renvoie à son envers, un *début*. Là encore, le motif ontico-théologique met en évidence toute la difficulté de penser « une fin de l'homme qui ne soit pas organisée par une dialectique de la vérité et de la négativité, une fin de l'homme qui ne soit pas une téléologie à la première personne du pluriel »<sup>53</sup>, et plus précisément un *nous* qui implique encore une fois la persistance d'une unité entre l'homme et Dieu. Cela signifie que, dans la pensée et la langue de l'être, la fin de l'homme a depuis toujours été prescrite. Cette prescription n'a jamais fait que moduler l'équivoque de la fin dans le jeu du *telos* et de la mort.../en d'autres termes /... : « la fin de l'homme est la pensée de l'être, l'homme est la fin de la pensée de l'être, la fin de l'homme est la fin de la pensée de l'être »<sup>54</sup>. L'homme est depuis toujours sa propre fin, c'est-à-dire la fin de son propre. L'être est depuis toujours sa propre fin, c'est-à-dire la fin de son propre<sup>55</sup>.

Avec ce verbiage surchargé d'oxymores interminables qui vise à dire l'*humain* dans son unité, à dire la « réalité-*humaine* », ce qui est problématique, justement, c'est la surdétermination de l'*humain* comme « être », être du verbe « être ». Sa conjugaison l'épuise dans une pléthore sans fin. Le savoir, sans le savoir, le verbe « être » est l'instance de prédilection à partir de laquelle les traditions, tant philosophiques que théologiques, élaborent leurs ontologies. Toutes se sont emparées de la conjugaison du

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p.144.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>55</sup> *Ibid.*

verbe être pour dire l'*humain*. Pour comprendre l'essence, il importe de revisiter ces récits afin de saisir d'où vient cette surdétermination, cette inflation, des noms de l'*humain*. Un des textes, certes sacré, est l'héritage de prédilection qui en stigmatise les traces, celui de la Genèse, un parmi tant d'autres, certes. Celui-ci en particulier, car il permet de remonter à un moment originaire de l'*humain* où ses premiers noms surgissent de son écriture. Il importe maintenant de voir comment, dans le frayage des termes, il en est arrivé à « se » nommer l'*humain* : « être-(H)umain ». En effet, les mots « *Humain* », « *humain* », « être », « être *humain* », « être-*humain* » – on ne sait plus comment l'écrire pour le, pour « se », dire ! –, relèvent de présuppositions épistémologico-langagières glissantes. Et, pour cause, ces désignations sont toutes aussi génériques que les précédentes, qu'il s'agisse de « (H)omme avec majuscule ou de son corollaire sans majuscule « homme », tout comme de l'opposition « homme/femme », « hommes/femmes ». Ces indices ont servi les utopies de la modernité, comme les idéaux laïcistes, tout comme les impérialismes dogmatiques des religions les plus divers. Ils ont servi de prémices aux ontologies les plus diverses. Qu'elles soient philosophiques, théologiques, anthropologiques, etc., toutes ont creusé étrangement dans ce même terreau linguistique pour élaborer leurs épistémologies. Implicitement ou explicitement, elles ont instruit dans le nom leurs savoirs sans toujours prendre conscience qu'elles recouraient à ces essences tant linguistiques que spirituelles, voire les deux en même temps, telles que conceptuellement disposées dans l'archipel des noms de l'*humain* dans un creusé linguistique à l'origine sacré. Une préoccupation de la plus haute importance, puisque, sur cette base, des noms de l'*humain* en même temps que le diagnostic de *fins de l'homme* est posé. Une lecture provisoire de la Genèse permet d'expliquer, à partir des

indices linguistiques du texte, le tricotage des noms de l'*humain* dans l'archipel désigné par les termes « être-(H)umain », l'H(h)omme/(f)emme :

1) Homme/homme : le mot אָדָם surgit dans le texte au moment où « Dieu créa l'homme<sup>56</sup> (אָדָם) »<sup>57</sup>. Ce mot est couramment traduit par « homme ». Dans la majorité des cas, « homme » induit le principe générique de l'*humain* au sens large d'humanité<sup>58</sup> et, par métonymie, celui de l'« Homme » avec une majuscule. Dans une lecture traditionnelle, le vocable « être » est d'emblée implicite à la notion d'homme ou d'Homme, si bien que « être » et « homme » s'inscrivent indistinctement dans l'usage de la langue, écrit ou parlé, et ce, au-delà même de la distinction de genre entre *femme* אִשָּׁה ('ishshâ) et *homme* אִישׁ ('iysh) ; on serait comme au neutre.

2) homme/femme : avec l'occurrence אָדָם, une autre instance linguistique est utilisée : « Il (אֱלֹהִים) créa l'homme זָכָר (zakar) » (Gn. 1,27). De manière surprenante, le terme אָדָם, qui fait référence au principe de l'*humain*, cède la place à זָכָר<sup>59</sup>. Comme si זָכָר était une répétition de אָדָם. D'une part, זָכָר parvient substantiellement à faire exister l'*humain* dans sa forme « animale », donc en analogie avec les animaux, lesquels auraient, selon le

---

<sup>56</sup> Dans cette partie de la thèse exclusivement, les traductions retranscrites sont extraites de la version : Alliance Biblique Universelle. *La nouvelle Bible Segond*. Paris : Société biblique française, 2002.

<sup>57</sup> « Dieu créa les *humains* (אָדָם) à son image : il les créa à l'image de Dieu, homme (זָכָר) et femme (אִשָּׁה). Dieu les bénit ; leur dit : Soyez féconds, multipliez-vous, remplissez la terre, et soumettez-la. Dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, et sur tous les animaux qui fourmillent sur la terre ». Gn. 1,27-28.

<sup>58</sup> Le terme est au singulier (cf. Gn. 5,1) ou au pluriel. La traduction du mot a donné, dit-on dans le reste de la Bible, le nom propre אָדָם qui sera souvent rendu par *homme* ou *hommes*. Ce mot hébreu est ici avant tout un collectif qui désigne le genre humain. Du reste, le verbe qui suit « qu'ils dominent » est au pluriel dans le texte.

<sup>59</sup> Dans la LXX, ce terme est traduit par זָכָר (זכרי) et désigne le mâle animal.

fil du récit, déjà été créés<sup>60</sup> ! D'autre part, זָכָר désigne étrangement l'aspect mâle, certes animal de אָדָם. Une connotation qui induit le vis-à-vis animal femelle de אָדָם. Cependant, le texte reste muet à cet égard. Le lien n'est pas *a priori* explicite dans la programmation du récit à ce stade. En fait, les genres sont en premier lieu introduits sous la forme animale avec זָכָר. En revanche, ce n'est que plus tard dans le récit que la femme, proprement dite *humaine*, est mise en scène avec אִשָּׁה (Gn. 2,22). L'homme mâle *humain*, à la distinction du mâle animal, advient plus loin dans le récit sous le vocable אִישׁ (îsh) (Gn. 2,23). On aurait pu s'attendre à voir apparaître, dans l'optique du principe d'*humanité* implicite à אָדָם, la dualité homme/femme (אִשָּׁה/אִישׁ), d'abord dans le sens *humain*, et ensuite éventuellement dans le sens animal. Or, ce n'est pas le cas.

3) Être : ce mot, pris dans le sens « d'être en présence de... », provient du vis-à-vis discursif אָדָם et אֱלֹהִים (Élohîm) : « אֱלֹהִים créa אָדָם »<sup>61</sup>. Cette première occurrence de l'*humain* comme vis-à-vis de Dieu induit dans les traductions classiques le principe d'un *à exister* (Gn. 1,26), à savoir que אָדָם parvient à existence comme « être » (Gn. 1,27). Le souffle de אֱלֹהִים se communique à אָדָם, de sorte qu'il est « créé à l'image » de Dieu אֱלֹהִים (Gn. 1,26). Il en va de la possibilité d'un *être-là*, certes *à venir* ; être *humain* face à face, image à image avec l'Être-Dieu, matérialisé physiquement dans un corps qui

---

<sup>60</sup> Gn. 1,21 ; 26.

<sup>61</sup> « Dieu créa les *humains* (אָדָם) à son image : il les créa à l'image de Dieu, homme (זָכָר) et femme (אִשָּׁה). Dieu les bénit ; leur dit : Soyez féconds, multipliez-vous, remplissez la terre, et soumettez-la. Dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, et sur tous les animaux qui fourmillent sur la terre » (Gn. 1,27-28).

surgirait dans le temps d'un *chronos humain*. D'où, selon la tradition tant philosophique que théologique, le principe de l'*humain* comme être à l'image de l'être אֱלֹהִים.

4) « Être » et « *humain* »; autrement dit, « être-*humain* » : ces constructions laissent présumer une distinction ou une précision conceptuelle de l'« être » qui renvoie, avec ou sans le trait d'union, plus directement à la question du *qu'est-ce que*, du *qui suis-je* : un « *humain* » dans l'« être », ou encore, un « être » dans l'« *humain* » ? Le trait d'union entre « être » et « *humain* » suggère un lien possible entre les deux termes, en ce que *humain* caractérise l'« être » et l'« être » caractérise l'*humain*. La présence du trait d'union permet d'amalgamer, voire de juxtaposer, les noms de l'*humain* pour désigner en définitive la somme des termes : אִשָּׁה-אִישׁ-זָכָר-אָדָם.

Tous ces noms, amalgamés ou non de l'*humain*, déterminent certes l'*humain* comme présence, présence à soi, être ou étant. Plus encore, ils désignent indistinctement le propre de l'*humain* : l'être « est » le propre de l'*humain*<sup>62</sup>. Dans cette logique אֱלֹהִים, nom propre, *nomme* אָדָם de sorte qu'il devient, par l'entremise de l'« être », à son tour, nom propre, serait-ce encore là par analogie avec l'image : « créé à l'image de Dieu ». Si rien n'en prouve le contraire, rien n'empêche de « se » savoir *humain* en dehors de cette invasion intempestive dans le langage où l'omnipotence du verbe envahit toutes les sphères de l'*humain*. Car, en dehors du champ de l'« être », la conjugaison du propre outrepassa l'interprétatif classique de la conjugaison de la Genèse ; c'est-à-dire au-delà des déterminations qui enferment l'*humain* dans l'« être ».

---

<sup>62</sup> Jacques Derrida. « Les fins de l'homme », p. 161.

## ***Regard***

Un autre regard, une autre lecture de la Genèse, s'impose. Dire, en premier lieu, et, pour l'instant, lire l'*humain* dans les noms, le nom et dans le nom propre, en cessant de poser d'emblée le « propre » comme une prescription relative à un quelconque *telos* de l'*humain* conjugué par le verbe « être ». Voilà qui contrevient aux idées de *fins de l'homme*, ce qui ouvre d'une manière nouvelle la question, celle du « nom » et du « propre » de l'*humain* ! À sa manière, Benjamin a travaillé les notions de nom et de nom propre en relisant le texte de la Genèse. Sa théorie *Sur le langage en général et sur le langage humain*<sup>63</sup> permet d'arrimer épistémologiquement le cadre conceptuel nécessaire à la présente démarche, qui consiste à un décloisonnement des indices de l'*humain* dans son langage. En prenant appui sur certaines de ses intuitions à propos du *langage humain et du langage des choses*, il serait possible d'outrepasser une lecture ontico-théologique, bien que Benjamin n'en aie pas l'intention, et ainsi d'écarter d'emblée tout rapport épistémologique de la présence de l'être, telle que prédéterminée par l'interprétation traditionnelle d'un *logos* préexistant (Gn. 1,1). Il s'agit de découvrir l'*humain* dans son nom propre sans que le verbe être ne vienne le précipiter encore une fois *vers les fins de l'homme*. À contre-courant, tout simplement le découvrir dans l'écriture en étant attentif à « toute manifestation de la vie de l'esprit »<sup>64</sup>. L'affirmation benjaminienne est le point de départ qui motive la quête de l'*humain* dans son langage. Benjamin situe cette notion de

---

<sup>63</sup> Walter Benjamin. « Sur le langage en général et sur le langage humain », p. 142.

<sup>64</sup> *Ibid.*



« manifestation de la vie » telle que « conçue comme une sorte de langage »<sup>65</sup>. Ce langage, en tant que langage *humain*, est constitué d'un certain nombre de mots congruents les uns avec les autres qui s'inscrivent dans des réseaux sémantiques particuliers ; ils manifestent un domaine d'expression, un lieu, ou mi-lieu, de « la vie de l'esprit *humain* »<sup>66</sup>. Au-delà, le langage « s'étend absolument à tout »<sup>67</sup>, si bien qu'on peut affirmer que tout est langage ! Il déborde même du cadre restreint imparti à l'*humain*, puisque ce langage s'étend aussi au langage des choses ; est sous-entendu que la nature animée ou inanimée prend elle aussi part à ce langage tant dans les manifestations de l'esprit *humain* que dans la nature, animée ou non. Toutefois, ce qui « se » communique *dans*, et non *par* le langage, « ne peut être mesuré du dehors »<sup>68</sup>, car ce qui se communique dans le langage est d'essence spirituelle, ce qui d'ailleurs ne peut être appréciée que de l'intérieur. En fait, dans la communication, ce qui est exprimé constitue toujours « une connaissance pleine de contenu »<sup>69</sup>. Cette connaissance se communique simultanément au moyen de l'expression, en autant que cette dernière « communique des contenus spirituels »<sup>70</sup>. Certes, en conjonction avec une essence linguistique, et ce, non pas avec des contenus verbaux qui en définiraient uniquement sa limite, par exemple avec le verbe être. D'où l'importance de se poser la question, comme le suggère Benjamin : « de quelle essence spirituelle,.../ une essence linguistique /... est

---

<sup>65</sup> Il importe de distinguer le langage de la langue, laquelle est reliée avec une identité linguistique culturelle et géographique, comme le français, l'allemand, le chinois ou d'autres langues ou dialectes. En tant que langue, sa mission est de « communiquer des contenus spirituels » dans un langage, celui de la justice ou de la religion par exemple. *Ibid.*

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>70</sup> *Ibid.*

l'immédiate expression ? »<sup>71</sup>, et, en l'occurrence, celle de l'*humain*. Poser une telle question revient à faire une distinction entre les deux essences. Un « grand abîme où *un* risque » originaire prend au piège toute théorie du langage. Il s'agit d'une séduction de l'*arché* comme du *télos*. Car cet abîme constitue : « un paradoxe profond et incompréhensible qui est sans solution dès lors qu'elle est posée [l'origine] au départ de la théorie du langage »<sup>72</sup>. Un grand abîme parce que l'essence linguistique, qui ne relève pas *a priori* d'une essence spirituelle, ne peut pas communiquer d'essence spirituelle, comme telle, à moins que l'essence spirituelle ne se communique immédiatement à l'essence linguistique. Ce qui n'est pas d'emblée le cas. Par exemple, une langue comme le français ou l'allemand, qui « n'est aucunement l'expression de tout ce que *par ... /ces* langues de l'*humain* /... croit exprimer, est une expression immédiate de ce qui dans le français ou l'allemand »<sup>73</sup> « se » communique : le *se* qui se communique en tant qu'essence spirituelle. Il y a une immédiateté dans la communication. Dans cette immédiateté, le langage *se* communique immédiatement par lui-même et « se » communique *en* lui-même<sup>74</sup>. À ce titre, le langage devient le *médium*. Il constitue l'*immédiateté* de toute communication spirituelle, qui *se* communique. En de telles circonstances, l'immédiateté propre au *médium* relève de la magie. Elle implique un double sens du *logos*<sup>75</sup>, et pas forcément au sens d'un *logos* originaire, mais au sens d'une expression immédiate de l'essence spirituelle distincte de l'essence linguistique. Ce qui fait que le *logos* relève à la fois d'une essence linguistique et spirituelle, donc d'un

---

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 144.

seul terme ; il s'agit plus d'une *identification* des essences que d'une *distinction*. Ainsi, identifier l'essence spirituelle à l'essence linguistique dans le *logos* revient à mettre en question « ce rapport de proportionnalité inverse entre l'une et l'autre » de ses essences<sup>76</sup>; de là vient le concept de révélation. Il procède bien d'une identification « entre l'exprimé et l'exprimable [essence linguistique] d'une part, l'inexprimable et l'inexprimé [essence spirituelle] de l'autre »<sup>77</sup>. Plus l'esprit [essence spirituelle] ouvre sur une intensité dans la communication, c'est-à-dire authentique, plus il devient exprimable et exprimé [à savoir qu'il décrit linguistiquement la réalité dans sa totalité], puisque c'est le sens même de cette identification de rendre absolument univoque la relation entre l'esprit et le langage, en sorte que l'expression linguistique la plus existante, à savoir la mieux établie, celle qui linguistiquement s'inscrit comme la plus exprimée devient en même temps le pur spirituel<sup>78</sup>. Ainsi arrimée, la théorie *sur le langage humain* de Benjamin implique une théorie de la révélation basée sur l'*identification* des essences spirituelles et linguistiques. Mais plus qu'une identification entre les essences, il s'agit d'une théorie de la fusion entre l'essence spirituelle et linguistique. Parler de fusion revient en même temps à parler d'indistinction des essences ; d'où la puissance du concept de révélation. Ce même concept s'applique au premier nom propre donné à l'*humain*. Dès l'instant, le conflit épistémologique entre philosophie et religion ou, plus exactement, décliné entre foi et savoir émerge. Il surgit de la rencontre contradictoire entre une théorie *sur le langage en général*, laquelle repose sur la *distinction* entre les essences [spirituelles et linguistiques] et une théorie *sur le langage humain*, laquelle

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> *Ibid.*

repose sur l'*identification* fusionnelle des deux essences [spirituelles et linguistiques]. Entre ces deux théories, il y a en fait un abîme qui sépare le savoir de la foi.

Avec le savoir, le langage de l'*humain* procède d'un langage fondamentalement matériel et tend à écarter toute dimension de révélation ; le principe du savoir, ouvert à toute manifestation de l'*humain*, repose certes, d'une part, comme avec la foi, sur le nom de l'*humain* et, d'autre part, sur le langage en lui-même, mais cette fois sur la base d'une communauté matérielle d'essence qui en définit matériellement sa limite.

Avec la foi, toute manifestation de l'*humain* repose, d'une part, sur le nom de l'*humain*, d'autre part, sur une essence linguistique déterminée dans le nommé par une communication avec des mots. Certes, mais en même temps de manière simultanée avec la foi, toute manifestation de l'esprit *humain* repose sur un langage intérieur, entendu comme essence spirituelle de la révélation du nom propre. Cette révélation opère dans une communauté magique immatérielle et purement spirituelle. D'où le fait que le langage du *logos*, par cette fusion des essences, constitue le « propre » de l'*humain*, dans un « langage pur ». Dans ces conditions, le principe du « nom » de l'*humain* et du « nom propre » relève de la révélation. Certes, pas dans un sens ontico-théologique, contrairement à ce que les interprétations classiques tant philosophiques que théologiques ont jusqu'alors suggéré. La programmation discursive du récit de la Genèse met en scène ce phénomène. Le nom propre אֱלֹהִים fait advenir en premier lieu אָדָם (Gn. 1,26) dans le langage par la nomination. Dès cet instant, il devient à son tour nom propre analogiquement à « l'image de Dieu » (Gn. 1,26). L'*humain* advient initialement dans le

langage qui le communique dans le nom propre : אֱלֹהִים est *nommé* dans le récit par l'*humain* qui écrit et, dans ce récit, son auteur dit que אֱלֹהִים le *nomme* אָרָם. Cette mise en scène primitive de l'*humain* ne relève pas en premier lieu de la présence, mais rend compte dans l'écriture d'une manifestation d'essence spirituelle de l'ordre de la révélation, par la médiation d'un souffle, d'une respiration, d'un *pneuma* dans le langage *humain*. La première occurrence de אָרָם (Gn. 1,26) désigne provisoirement l'*humain* ; le présent du mot « créer » ou « faire » a, selon les traductions, une connotation atemporelle<sup>79</sup>. Contrairement à ce que la tradition a toujours avancé, dans une interprétation fondamentaliste du texte, la substance « être » en tant qu'*humain* dans sa corporéité n'est pas d'entrée de jeu mise en scène dans le langage de l'*humain*. Et, pour cause, sur le plan discursif, le premier geste de nomination (Gn. 1,26) en appelle à un autre ; il relève provisoirement d'une intention : « Nous ferons Adâm (אָרָם) le Glébeux à notre réplique, selon notre ressemblance<sup>80</sup> » (Gn. 1,26). Pour que l'*humain* advienne corporellement, et ce, analogiquement avec la création des animaux, il faudra que le nom de l'*humain* revienne à nouveau dans le récit (Gn. 1,27). On se situerait donc initialement sur le plan du langage dans l'expression de la manifestation de la vie d'un esprit ; אֱלֹהִים *nomme* de manière intentionnelle et formule la promesse à venir d'un אָרָם ; l'*humain* n'a pas pris encore sa forme corporelle. Ce qui revient à dire que, dans le langage *humain*, l'*humain* « se » *nomme* avant même que la conjugaison du verbe « nommer » n'en suggère le surgissement. Ce qui implique que la première occurrence אָרָם (Gn. 1,26)

<sup>79</sup> Comme déjà spécifié, בָּרָא (אָרָא) est au Qal imparfait et indique une action répétitive qui, dans le contexte du récit, outrepassa par la réitération les idées de futur, de passé ou de présent.

<sup>80</sup> André Chouraqui. *Bible Chouraqui*. Un pacte neuf. Web. Octobre 2010. <<http://www.spiritualland.org>>.

désigne discursivement l'être *humain* à partir d'une essence spirituelle dans le langage qui procède du souffle avant même que l'*humain* n'advienne physiquement dans le temps *chronos humain*. À noter que le présent du mot « créer », ברא (bara), se conjugue au Qal imparfait et indique en fait une action répétitive, indépendamment des notions spécifiques de temps futur, passé ou présent, qui transcende la temporalité du *chronos*. Telle que présentée, l'activité discursive de la création de l'*humain* se veut donc atemporelle. Elle ne désigne ni commencement ni fin, ce qui évacue le principe du *telos*. Cette nomination, dans l'écriture, fait advenir l'*humain* à lui-même dans un « se » savoir *humain*, après coup comme d'une traduction de soi dans son langage. L'« *Humain* », comme désignation de l'*humain*, advient dans ces conditions dans le langage en dehors de l'existence, comme si l'idée de l'« être » surgissait dans un déjà-là d'essence spirituelle (Gn. 1,26). C'est depuis ce topos de prédilection, sis dans l'immédiateté de toute manifestation de l'esprit, qu'il importe d'investiguer plus en détail dans le texte de la Genèse pour mieux comprendre la mise en scène du « propre » pour dire l'*humain*.

### ***Nom propre***

Étrangement, il y a quatre mises en scène de l'*humain*<sup>81</sup>. Chacune d'entre elles donnent lieu en même temps à quatre figurations et ouvrent le champ du propre dans le nom comme « manifestation de la vie de l'esprit ». L'*humain*, et en particulier l'auteur ou les auteurs du texte de la Genèse, « se » communique(nt) dans la langue en « se » faisant advenir dans la nomination.

---

<sup>81</sup> Ces trois mises en scènes correspondent dans une perspective historico-critique à des strates de rédactions que la critique des sources associe, en fonction de l'usage du nom de Dieu, à la tradition Yahviste (vers 950 av. J.-C), à la tradition Élohiste (vers 950 av. J.-C) et à la tradition sacerdotale (vers 600 av. J.-C).

Le premier récit présente les actes de création en fonction d'une progression temporelle chronologique de sept jours. Au sixième jour, l'*humain* « se » communique. Après lui, le cycle de la création se termine, le septième jour, par le repos. Le souffle caractérise, comme révélation à soi, le propre de l'*humain* dans une dimension spirituelle pure. Cette première figuration met en scène l'*humain* dans une dimension où le souffle, l'esprit, comme expression et manifestation de la ressemblance du divin, anime le propre de l'*humain*.

Le deuxième récit met en scène l'*humain* en relation avec son milieu naturel si bien que la glèbe caractérise le propre de l'*humain*. L'*humain* est responsable de la terre. Ce deuxième récit, qui figure l'*humain* dans son milieu de vie de la nature, implique en même temps l'*humain* en tant que corps, matière sensible.

Le troisième récit présente un *humain* en fonction d'un autre vivant que lui, son vis-à-vis (Gn. 2,22), ce qui introduit le rapport à l'altérité.

Ces trois épisodes anthropologiques du propre de l'*humain* avec le souffle, la glèbe et autrui culminent vers un quatrième récit, celui du jardin d'Éden, עֵדֶן. Un lieu de tentation où ensuite l'*humain* parvient à nommer son premier nom propre à un *humain*, celui de אָדָם (Gn. 3,4 ; 4,1). Dès cet instant, l'*humain* entre dans un rapport à la connaissance qui se distingue d'un « se » savoir *humain* et qui relève initialement de la révélation.

### **Premier récit (Gn. 1,1-2.3)**

אָדָם est le premier nom qui désigne l'*humain* (Gn. 1,26). La version Chouraqui ne traduit pas ce mot par Adam, comme de nombreuses traductions le font, mais par Glébeux ; une forme substantivée de glèbe אֶדְמָה qui désigne une motte de terre sèche). Cette substance

caractérise le propre de l'*humain* dans son langage ; l'*humain* comme produit de la glèbe **הָאָרֶץ**. Ce mot, dès le départ, nomme l'*humain* en fonction son propre topos, la terre **אֶרֶץ** ; un autre terme plus générique que la glèbe **הָאָרֶץ**. Cette mise en scène de l'*humain*, du glébeux, s'inscrit comme intention, voire comme une promesse formulée par **אֱלֹהִים** : « nous ferons Adâm le Glébeux » (Gn. 1,26)<sup>82</sup>.

1.26<sup>84</sup>: Elohîms (**אֱלֹהִים**) dit : « Nous ferons Adâm le Glébeux (**אֶרֶץ**) à notre réplique, selon notre ressemblance. Ils assujettiront le poisson de la mer, le volatile des ciels, la bête, toute la terre, tout reptile qui rampe sur la terre. »

1:26 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ  
וַיְרַדּוּ בְרִנַּת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְבְהֵמָה וּבְכָל-הָאָרֶץ  
וּבְכָל-הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל-הָאָרֶץ:

**אֱלֹהִים** se présente dans le récit comme l'unique agent qui a le pouvoir de nommer<sup>83</sup>, et de nommer l'*humain* (Gn.1, 1). Ce pouvoir, qui relève du souffle, ne connaît aucune limite. Une particularité qui rejoint la théorie du nom propre selon Benjamin. À savoir que le nom propre, et ici le nom propre de l'*humain*, se situe à « la limite du langage fini [celui de l'*humain*, le nommé] par rapport au langage infini [**אֱלֹהִים**, celui qui nomme] »<sup>84</sup>. **אָדָם** procède *a priori* d'un signifiant pur. En ce sens, il s'inscrit dans le récit comme l'ultime nom propre de l'*humain* manifesté pour la première fois dans le langage (Gn. 1,26) entre un langage fini, au travers de l'écriture, et un langage infini manifesté par le souffle de **אֱלֹהִים**. Un nom propre, aussi, qui situe l'*humain* non seulement dans sa singularité, mais

<sup>82</sup> La BHS est la version de référence pour l'ensemble des citations de la tora : Karl Elliger et Wilhelm Rudolph. *Biblia Hebraica Stuttgartensia. BHS [or WTT]*. Hebrew Bible, Masoretic Text or Hebrew Old Testament. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft (German Bible Society). 1966, 1977, 1983, 1990 (version électronique).

<sup>83</sup> **אֱלֹהִים** nomme et la chose advient comme acte de « création » du début de la genèse jusqu'à ce que l'*humain* nomme ultérieurement les bêtes. Il est intéressant de constater que les bêtes adviennent sur terre avant l'*humain* sans être pour autant nommées immédiatement, la responsabilité de les nommer incombe à l'*humain* plus tard dans le récit.

<sup>84</sup> Benjamin. « Sur le langage en général et sur le langage humain », p. 155.



aussi dans son universalité<sup>85</sup>. Singularité en ce qu'il désigne exclusivement l'*humain*. Universalité en ce qu'il désigne en même temps, sans distinction, tous les *humains*. Une singularité et une universalité déterminées comme la « réplique » de אֱלֹהִים (Gn.1,26-27). D'une part, il y a un seul référent qui sert de « réplique » (Gn.1,27) pour que אָדָם advienne dans le langage. D'autre part, אָדָם comme « réplique » de אֱלֹהִים procède du souffle רִיחַ<sup>86</sup> dont l'essence spirituelle se meut dans le nom אָדָם pour ensuite se métamorphoser, par la puissance du souffle de אֱלֹהִים, la chose non animée (Gn.1,26), la glèbe pour que survienne l'*humain* comme un vivant (Gn.1,27).

1.27 [Adonai] Elohîms (בָּרָא אֱלֹהִים) crée le glébeux (אָדָם) à sa réplique, à la réplique d'Elohîms (אֱלֹהִים), il le crée, mâle (זָכָר) et femelle (נְקִיבָה) il les crée.

1:27 וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצַלְמוֹ אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וְנִקְבָּה בָרָא אֹתָם:

À la nomination du nom propre, suit une action « de faire » (Gn.1,27), autrement traduite par « créer ». Elle met en scène l'*humain* comme vivant, le définit comme mâle זָכָר, ce qui implicitement renvoie au genre femelle נְקִיבָה. Pour ne pas se méprendre sur ces deux termes, il faut préciser qu'ils n'ont rien à voir avec des noms propres. Ils déclinent en deux catégories le nom propre אָדָם. À ce stade, aucun *humain* n'a encore donné de noms propres à un de ses semblables. Le seul nom אָדָם que l'*humain* reçoit désigne d'office le féminin et le masculin, la femme et l'homme, sans aucune distinction de genre.

<sup>85</sup> Il est important de faire remarquer aléatoirement que singularité et universalité sont d'emblée constitutives à l'*humain* selon le récit de la Genèse. Elles sont des caractéristiques du propre de l'*humain*.

<sup>86</sup> Gn. 1,1-2 « le souffle d'Elohîms planait sur les faces des eaux ».

## Deuxième récit (Gn. 2,4 -14)<sup>87</sup>

Le nom propre אָדָם ne s'introduit pas comme dans le premier récit (1,27)<sup>88</sup> où le propre de l'*humain* fait préalablement l'objet d'une intention et d'une ressemblance à אֱלֹהִים (IHVH-Adonaï Elohîms)<sup>89</sup>.

2.4 Voilà les enfantements des ciels et de la terre en leur création, au jour de faire IHVH-Adonaï Elohîms terre et ciels.

5 Tout buisson du champ n'était pas encore en terre, toute herbe du champ n'avait pas encore germé : oui, IHVH-Adonaï Elohîms (יְהוָה אֱלֹהִים) n'avait pas fait pleuvoir sur la terre et de glébeux (אֲדָמָה) point, pour servir la glèbe (אֲדָם).

6. Mais une vapeur monte de la terre (אֲרֶז), elle abreuve toutes les faces de la glèbe (אֲדָמָה).

2:4 אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבְרָאָם בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וּשְׁמַיִם:

2:5 וְכֹל שִׁיחַ הַשָּׂדֶה טָרָם יְהוָה בְּאֲרֶץ וְכָל-עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טָרָם יִצְמַח כִּי לֹא הִמְטִיר יְהוָה

2:6 וְאֵר יַעֲלֶה מִן-הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת-כָּל-פְּנֵי-הָאֲדָמָה:

אָדָם est nommé en fonction des choses animées et non-animées (les buissons, la terre, l'herbe du champ, la glèbe) envers lesquelles une responsabilité en tant qu'*humain* se trouve impliquée. De manière plus générique, cette responsabilité consiste à « servir la glèbe », une caractéristique qui en même temps relève du propre de l'*humain* dans son langage.

2.7 IHVH-Adonaï Elohîms (יְהוָה אֱלֹהִים) forme (אֲדָם) le glébeux Adâm (אָדָם), poussière de la glèbe Adama (אֲדָמָה). Il insuffle (נָפַח) en ses narines haleine de vie : et c'est le glébeux (אֲדָם), un être [âme vivante] vivant [âme vivante] (לְנַפְשׁ חַיָּה).

2:7 וַיִּצְרֹף יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם עֹפָר מִן-הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נְשָׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנַפְשׁ חַיָּה:

<sup>87</sup> Ce récit, selon les exégètes, provient de la tradition sacerdotale.

<sup>88</sup> La scénarisation du premier récit diffère de celle de ce récit, puisqu'à partir du nom propre אָדָם le premier récit met en scène l'humain comme mâle et femelle en fonction du principe d'une nature animée, donc au même titre que les animaux.

<sup>89</sup> IHVH-Adonaï Elohîms (יְהוָה אֱלֹהִים) : cette occurrence du nom de Dieu marque le début du deuxième récit et correspond selon les exégètes à la tradition Elohist.

Le récit met l'accent sur la condition et l'environnement physique de l'*humain*. D'une part, אֱלֹהִים façonne אָדָם comme on façonne un objet, un vase, une statue avec les mains, avec de la terre glaise. D'autre part, la vie se communique par l'insufflation de l'haleine (נִפְחָה) de אֱלֹהִים dans les parties du corps de l'*humain* « ses narines » ; un souffle, une haleine divine, ce qui dénonce d'ailleurs un anthropomorphisme. Il ne s'agit pas, comme dans le premier récit, d'un souffle de l'esprit רוּחַ. Le résultat de cette intervention donne ici lieu à un אָדָם, un « être vivant », selon la version Chouraqui. La traduction présuppose l'être, alors que l'hébreu utilise נֶפֶשׁ qui signifie âme<sup>90</sup>. Il est préférable, pour éviter la détermination de l'être, qui procède d'une construction métaphysique ontico-théologique annonçant *les fins de l'homme*, de s'en tenir au mot « âme ». Ce terme outrepassé toutes déterminations du *telos*, puisque l'âme désigne une expression de l'infini, et pas forcément celle de l'« être ». Conséquemment, l'haleine de אֱלֹהִים ne fait pas advenir l'être, mais l'âme de l'*humain* et plus précisément l'âme vivante נִיֶּפֶחַ בְּאַפָּיו.

### Troisième récit (Gn. 2,15-24)

Le nom propre אָדָם se met en scène pour la première fois sans aucune instance préalable, sans que אֱתֵתְהָ אָדָם n'en mentionne l'intention comme dans le premier récit. אָדָם se nomme dans l'indication d'un déplacement venant d'un endroit, inconnu, vers le jardin : « Elohîms prend le glébeux » vers un jardin : « et le pose au jardin d'Édèn ». Il n'y a aucun geste de création, on ne sait pas d'où אֱלֹהִים prend le glébeux avant ce

---

<sup>90</sup> Chouraqui a traduit par « être vivant ». La Lxx (cf. version de la Septantes) aussi confirme la traduction « âme vivante » avec נַאֲסוּת נְהִיָּה. L'idée de l'être n'est pas un principe que le langage humain appréhende encore.

moment. Avec cette nomination, le propre advient immédiatement dans le nom. Une fois nommé, le nom propre parvient simultanément à la vie.

**2.15** IHVH-Adonāi Elohîms (יְהוָה אֱלֹהִים) prend le glébeux (הָאָדָם לְאִמֹר) et le pose au jardin d'Édèn, pour le servir et pour le garder. **16** IHVH-Adonāi Elohîms (אֱלֹהִים יְהוָה) ordonne au glébeux (הָאָדָם) pour dire: « De tout arbre du jardin, tu mangeras, tu mangeras, **17** mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu ne mangeras pas, oui, du jour où tu en

**2.15** וַיִּקַּח יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם וַיִּנְחֵהוּ בְּגֶן-עֵדֶן לְעִבְדָהּ וּלְשִׁמְרָהּ:  
**2.16** וַיֹּצֵא יְהוָה אֱלֹהִים עַל-הָאָדָם לְאִמֹר מִכָּל עֵץ-הַגֶּן אָכַל תֹּאכַל:  
**2.17** וּמֵעֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ כִּי בַיּוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת:

Le nom אָדָם se décline (i.e. récit 2) en fonction du milieu naturel et, dans cet environnement, אָדָם y trouve le moyen de subsistance. Par ailleurs, אָדָם reçoit l'ordre de ne pas « manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal » (Gn. 2,17) sous peine de mort en cas de transgression de l'ordre. Dans cette optique, l'arbre conditionne symboliquement en même temps tout le rapport à la connaissance. Les principes du bien et du mal déterminent cette connaissance, comme si la connaissance consistait à discriminer le bien du mal. S'ensuit l'intention de אֱלֹהִים de nommer un vis-à-vis à אָדָם (Gn. 2,18)<sup>91</sup>.

**2.18** IHVH-Adonāi Elohîms (יְהוָה אֱלֹהִים) dit : « Il n'est pas bien pour le glébeux (אָדָם) d'être seul ! Je ferai pour lui une aide contre lui. »

**2.18** וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים לֹא-טוֹב הָיְתָה הָאָדָם לְבַדּוֹ אֶעֱשֶׂה-לּוֹ עֹזֵר כַּנְּגִדּוֹ:

À ce stade dans la nomination, aucun nom propre autre que celui de אָדָם n'a été mis en scène par יְהוָה אֱלֹהִים pour faire advenir, en dehors des caractéristiques « femelle » ou

<sup>91</sup> Il est à noter que le premier récit l'a fait implicitement avec les notions mâles et femelles qui ne font d'ailleurs que décliner deux caractéristiques du propre de אָדָם analogiquement avec les animaux. Quant au deuxième récit, il n'introduit aucunement cette possibilité.

« mâle » en אָדָם, le nom propre de l'humain associé avec celui d'une « aide ». Cette nomination fait l'objet d'une intention : « Je ferai pour lui une aide contre lui » (Gn.2, 18). Étrangement, le récit suspend l'acte de création de « l'aide » de אָדָם et redirige l'attention sur אָדָם en lui attribuant les fonctions d'administrateur de son lieu naturel. À la ressemblance de יהוה אֱלֹהִים (i.e. le premier récit), אָדָם reçoit à son tour la faculté de nommer, celles des choses animées ou non, comme les animaux (Gn. 2,9-20). Ensuite, la narration reprend son cours en introduisant la venue d'une aide que יהוה אֱלֹהִים accordera à אָדָם.

2.21 IHVH-Adonai Elohim fait tomber une torpeur sur le glébeux (אָדָם). Il sommeille. Il prend une de ses côtes, et ferme la chair  
 22. IHVH-Adonai Elohim bâtit la côte, qu'il avait prise du glébeux (אָדָם), en femme (אִשָּׁה). Il la fait venir vers le glébeux (אָדָם).  
 23. Le glébeux dit: « Celle-ci, cette fois, c'est l'os de mes os, la chair de ma chair, à celle-ci il sera crié femme Isha : oui, de l'homme Ish celle-ci est prise. »

2.21 וַיִּפֹּל יְהוָה אֱלֹהִים | תְּרִדְמָה עַל-הָאָדָם  
 וַיִּישָׁן וַיִּקַּח אֶחָת מִצַּלְעָתָיו וַיִּסְגֵּר בָּשָׂר תַּחְתָּנָה:  
 2.22 וַיִּבֶן יְהוָה אֱלֹהִים | אֶת-הַצֶּלַע אֲשֶׁר-לָקַח  
 מִן-הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיְבִאָהּ אֶל-הָאָדָם:  
 2.23 וַיֹּאמֶר הָאָדָם | זֹאת הִפְעָם עֵצָם מֵעַצְמִי  
 וּבָשָׂר מִבָּשָׂרִי לְזֹאת יִקְרָא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לִקְחָהּ-זֹאת:

Pour la première fois depuis le début de la Genèse le nom de femme אִשָּׁה apparaît (Gn. 2,22). Son surgissement constitue un véritable évènement dans le champ du propre. Il y a à la fois une coupure et une extraction du nom אָדָם qui modifient l'essence du nom propre אָדָם (Gn 2. 22). Car il se superpose et se décline dans le récit en même temps avec deux autres noms propres, à savoir la femme אָדָם et l'homme אִישׁ ; ce dernier arrivant plus loin dans le récit comme vis-à-vis de la femme אִשָּׁה (Gn, 2.23). Ce nom fait l'objet d'une double nomination, à la fois par l'entremise de אֱלֹהִים et ensuite par אָדָם. אֱלֹהִים nomme אִשָּׁה (Gn. 2,22) et אָדָם réitère cette nomination afin de s'appropriier אִשָּׁה comme

vis-à-vis propre de אִישׁ ; אִשָּׁה devient propre à אִישׁ (Gn. 2,23). Une fusion des noms s'opère dans le langage : « femme Isha : oui, de l'homme Ish celle-ci est prise » (Gn. 2,23). Cette mise en scène du nom propre אָדָם, avec la nomination du couple אִישׁ/אִשָּׁה, diffère ici de celle du premier récit où אָדָם se décline par le duo mâle (זָכָר) et femelle (נְקֵבָה) (Gn. 1,17). De plus, si dans le premier récit les noms mettent אָדָם en rapport avec la nature et la nature animale (זָכָר/נְקֵבָה), ils ne suggèrent par pour autant que les mots אִישׁ/אִשָּׁה désignent le nom propre אָדָם. Enfin, les mots qui induisent le genre mâle (זָכָר) ou femelle (נְקֵבָה) ne s'appliquent forcément pas à tous les vivants, qu'ils soient *humains* ou animaux.

\*\*\*

Ces trois récits correspondent bien à trois figurations du propre de l'*humain*. Le premier le met en scène dans une dimension spiritualiste. Le souffle esprit, comme expression et manifestation de la ressemblance du divin, anime le propre de l'*humain* dans son essence spirituelle. Le deuxième récit figure l'*humain* dans son milieu de vie, la nature. Étrangement, dans ce récit, le propre de l'*humain* en אָדָם ne se décline pas avec d'autres noms, ou dérivés de l'*humain*, comme c'est le cas dans le premier récit avec זָכָר. Enfin, le troisième récit présente une figuration de l'*humain* où le propre se constitue dans une altérité, entre אָדָם et son vis-à-vis, son « aide ». Ils initient à chaque fois le nom propre de l'*humain* à partir du nom propre de Dieu. Provenant de la racine hébraïque, HWH/HYH, ce nom s'inscrit dans le langage comme un nom propre pur imprononçable.

Il est constitutif du secret et devient le *topos* mystique et sublime d'une essence infinie. Il en va d'un mystère révélationnel des noms propres. Chaque fois que l'*humain* se communique son nom propre dans le graphe de l'écriture, il contient systématiquement des lettres du tétragramme יהוה<sup>92</sup> *yōd* (י), *hē* (ה), *wāw* (ו) *hē* (ה)<sup>93</sup>. Tantôt voyelles ou consonnes (*mater lectionis*), tantôt semi-voyelles ou semi-consonnes<sup>94</sup>, dépendamment du point de vue de la langue, ces lettres constituent à elles seules toute la base de l'alphabet hébraïque. Ainsi, le nom propre imprononçable יהוה, outre dans le prolongement de sa déclinaison אֱלֹהִים, s'associe à יהוה et envahit la langue de l'*humain*. Il en diffuse l'essence du sacré dans l'écriture. Sur le plan conceptuel, les traductions les plus courantes associent d'emblée à ce nom de l'*humain* les concepts d'*existence* ou d'*être*. Plus qu'une traduction, il s'agit en fait d'un geste interprétatif déterminé et dogmatisant. En effet, ces deux mots concepts « être et *humain* » emportent avec eux dans la signification l'essence profonde de יהוה<sup>95</sup> dans des déterminations ontico-théologiques qui rappellent encore une fois *les fins de l'homme* et passent sous silence le sens plus profond du principe d'Éternité implicite à l'essence spirituelle ; non seulement le sens d'éternité de la signification de יהוה, mais aussi, en même temps, le terreau linguistique de l'original du nom propre lui-même qui en donne le sens. En effet, le réseau linguistique immédiat de la première occurrence dans la Genèse y associe des mots qui impliquent les notions de suprême, d'au-delà, d'insaisissable et d'infini : «

<sup>92</sup> La racine du tétragramme vient de la forme trilettrée hwh, donc sans le *hē* (ה). Le *hē* (ה) est en fait la forme contractée de Yahweh.

<sup>93</sup> À chacune de ses lettres correspond le nom d'un objet inanimé ou animé. À *yōd* (י) correspond le mot *main*. À *hē* (ה) correspond le mot louange. Et à *wāw* (ו) correspond le mot clou.

<sup>94</sup> Il importe de mentionner qu'à l'instar de ces trois semi-voyelles ou semi-consonnes, la lettre *x aleph* possède la même propriété.

<sup>95</sup> Une forme contractée יה (יהי) Yahweh se retrouve aussi dans le langage hébraïque.

ENTÊTE Elohîms créait *les ciels* et *la terre*, la terre était *tohu-et-bohu* [informe et vide], *une ténèbre* sur les faces de *l'abîme*, mais le *souffle* d'Elohîms planait sur les *faces des eaux* » (Gn. 1,1-2). En un seul mot : « L'Éternel ». Il convient donc d'apprécier ce nom propre ultime, non pas comme une instance ontico-théologique du divin au sens de « l'être dieu », comme les traditions religieuses monothéistes l'entendent, mais plutôt d'en situer les occurrences en termes d'essence linguistique des manifestations ultimes d'une essence spirituelle qui induisent de par nature le principe d'une essence infinie et spirituelle, intrinsèque à l'*humain*.

### Vers le quatrième récit (2,25-3.24)

Ces trois récits ouvrent sur un quatrième récit (Gn. 3), communément appelé le récit de la chute ou de la tentation. Avec l'épisode de la chute<sup>96</sup>, le nom propre donné par אָדָם à אִשָּׁה devient חַוְּוָה (*Chavvah*) ; nom qui signifie « vie » ou « vivant » (Gn. 3,20).

3.20 Le glébeux (הָאָדָם) crie le nom de sa femme: Hava-Vivante (חַוְּוָה). Oui, elle est la mère de tout vivant.

3.20 וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוְּוָה כִּי הוּא הוֹיָה אִם כָּל-חַיִּי:

En changeant de nom propre, אִשָּׁה ne se désigne plus comme la אִשָּׁה de אִישׁ, mais plutôt la mère de tous les *humains* vivants חַוְּוָה. Cette universalité, jadis exclusive à אָדָם, s'étend dès lors au nouveau nom propre Ève חַוְּוָה. Ce qui implique, d'une part, que אָדָם ne correspond plus au nom propre pur de l'*humain*, et ce, bien qu'il en conserve le souvenir de son essence linguistique dans le graphe de l'écriture אָדָם. D'autre part, que toutes les

<sup>96</sup> Il n'y a pas lieu de commenter cette section du récit (Gn. 3,1-19) de la Genèse, puisque la question de nom propre dans sa nomination ne se pose pas directement, comme c'est le cas dans les trois premiers récits.



figurations des noms propres de l'*humain*, comme nommés dans les trois premiers récits par יהוה, perdent leurs particularités du fait de l'expulsion des *humains* du jardin d'Éden<sup>97</sup>.

3.23 IHVH-Adonāi Elohîms (יהוה אלהים) le renvoie du jardin d'Édèn, pour servir la glèbe dont il fut pris.

24 Il expulse le glébeux (אדם) et fait demeurer au levant du jardin d'Édèn les Keroubîm et la flamme de l'épée tournoyante pour garder la route de l'arbre de vie.

3.23 וַיִּשְׁלַחְהוּ יְהוָה אֱלֹהִים מִגֶּן-עֵדֶן לְעִבְרֵי אֶת־הָאָדָמָה אֲשֶׁר

3.24 וַיִּגְרֶשׁ אֶת־הָאָדָם וַיִּשְׁכֵּן מִקֶּדֶם לְגִן־עֵדֶן אֶת־הַכְּרֻבִּים וְאֵת לַהֵט הַחֶרֶב הַמִּתְהַפֶּכֶת לִשְׁמֹר אֶת־הַדֶּרֶךְ עַץ הַחַיִּים: ס

Avec l'expulsion du jardin des deux *humains*, le nom propre de l'*humain* se dissémine et se transforme en de simples mots dans le langage. Il en va d'un jeu où les noms propres de l'*humain*, le pur אדם, ainsi que אש / אשה, n'identifient plus l'*humain*, ce qui le contraint à se re-nommer sous un autre nom pour se re-connaître à nouveau lorsque interpellé. Ce nom ne procède plus du souffle de יהוה, mais de celui de אדם. Il désigne l'*humain* comme un « vivant » avec חיה. À partir de cet instant, l'*humain* se désigne comme « vivant » parmi d'autres *humains* « vivants », et non plus à partir du souffle de יהוה. De la sorte, le quatrième récit modifie tout le rapport au propre mis en scène dans les trois figurations des premiers récits.

<sup>97</sup> Le jardin symbolise le champ du propre de l'humain, un *topos* particulier où יהוה nomme le nom de l'humain en Éden. Ce lieu représente symboliquement le *topos* d'un langage révélationnel.

### ***Dissémination***

Le nom de l'*humain* dérive dans la dissémination des essences, tant spirituelles que linguistiques. D'une part, l'essence spirituelle et l'essence linguistique ne s'*identifient* plus l'une à l'autre. D'autre part, dans la distinction de leurs essences, l'essence linguistique des choses devient si prééminente dans le langage de l'*humain* que l'essence spirituelle s'en trouve altérée. Ce scénario, dans le lointain intérieur de l'histoire du langage de l'*humain*, remémore la comédie de l'expulsion du Jardin d'Éden. Symboliquement, le nom de l'*humain* est chassé du jardin du propre. Le nom dérive vers le mot. Il se compromet dans le langage des choses animées et non animées. À la ressemblance du mot, l'*humain* chosifie la structure essentielle de son langage, pire, l'*humain* dans son langage se chosifie lui-même en mettant sous épochè, radicalement, l'essence spirituelle et dans la foulée, en écartant toute possibilité de révélation, alors qu'initialement inhérente à la langue de l'*humain*. Désormais, son inscription se perpétue dans la chose, dans le graphe, dans la lettre, et non plus dans le nom, encore moins dans le nom propre. Comme *Paul de Tarse* l'exprime : « la lettre tue, mais le souffle (*pneuma*) vivifie » (2 Cor. 3.6). Autrement dit, la lettre tue, le mot disperse le nom dans l'abîme du langage. Car le mot dans la lettre évacue l'essence spirituelle, le souffle, du nom. Il en va d'une inflation du mot dans le langage *humain*. Cet avènement du mot, celui du mot-à-mot, de la chose à chose, dans le langage *humain*, pose problème. Car, dans la communauté des objets animés ou inanimés, les choses elles-mêmes se communiquent réciproquement dans leurs langages entre elles, mais sans jamais se nommer. Or, contrairement au langage des objets, le langage *humain*, comme aucun autre, dispose de cette capacité de nommer. Comme dit Benjamin, il n'y a aucun autre langage qui

nomme<sup>98</sup>, et surtout pas le langage des choses inanimées. Et, pour cause, « nous ne connaissons, en dehors du langage *humain*, aucun langage *qui nomme*<sup>99</sup> ». En flirtant avec le langage des choses, le langage *humain* en perd son essence même. Car il n'y a pas de communication possible entre le langage des choses et le langage *humain*. Plus précisément, l'essence linguistique des choses et celle de l'*humain* ne communiquent pas, ce qui n'exclut pas le fait que les choses « se » communiquent à l'*humain* ; elles se communiquent dans la communication entre les essences linguistiques : par exemple, bien que la connaissance dans l'art se communique à l'*humain*, cette connaissance ne nomme pas<sup>100</sup>. Seul l'*humain* nomme, et nomme les choses. Comme Benjamin l'explique :

Dans les choses mêmes, le langage même n'est pas exprimé de façon parfaite. Cette proposition a un double sens selon qu'on la prend au figuré ou au propre : les langages des choses sont imparfaits, et ils sont muets. Aux choses est refusé le pur principe formel du langage, c'est-à-dire le son (entendu comme faculté de nommer). Elles ne peuvent se communiquer les unes aux autres que par une communauté plus ou moins matérielle. Cette communauté est immédiate et infinie, comme celle de toute communication linguistique ; elle est magique (car la matière a aussi sa magie). Ce qui est incomparable dans le langage *humain*, c'est que sa communauté avec les choses est immatérielle et purement spirituelle, et, de ces caractères, le son est le symbole<sup>101</sup>.

Dans ces conditions, l'*humain* qui communique au mot se communique en nommant de la même manière qu'il communique avec l'art, avec la lettre. La nature spirituelle de son langage lui permet d'initier la communication avec le mot comme chose, ce que la chose ne peut pas faire avec l'*humain*, puisque faisant partie d'une communauté des choses matérielles. Elle n'a pas la faculté de nommer. Le mot ne peut nommer l'*humain*. En revanche, le mot, comme chose, peut communiquer avec d'autres mots dans une

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>101</sup> *Ibid.*

communauté matérielle. Mais l'*humain* n'a pas accès à ce langage, car il ne le connaît pas. Pour cette raison, lorsque l'*humain* communique avec la chose, le mot, quand bien même il s'agirait du graphe « *humain* », sa communication demeure partielle. Le mot, au même titre que l'art, à cause de son mutisme dans la lettre, ne peut communiquer à l'*humain* son nom, et encore moins son nom propre. Reste que l'*humain* se transcrit dans le mot. Le mot en stigmatise le geste et devient, en tant que trace muette, un vestige désincarné d'un nom de l'*humain*. En tant que chose, le mot ne peut en restituer le nom, puisqu'il ne se communique pas à l'*humain*. En revanche, l'*humain* qui se communique aux choses en nommant tente de retrouver, dans une nouvelle communication avec le mot, l'essence de la communication du nom de l'*humain* dont le mot en manifeste le souvenir. Ce faisant, l'*humain* qui accueille le mot sans nom se lance dans une quête du nom avant le mot. Il en va d'une quête, et cette quête relève de la traduction. N'ayant qu'à sa disposition le mot pour retrouver le nom, voire pour retrouver le nom propre, l'*humain* cherche, dans cette nouvelle communication avec le mot, à dire dans son langage *humain* son nom dans le langage du mot qui fait partie d'une communauté matérielle où les choses se communiquent entre elles ; à cette communauté, l'*humain* n'a pas accès. De cette disparité du langage entre le langage *humain* et le langage des choses inanimées, la traduction permet d'outrepasser l'hermétisme qui isole le langage *humain* du langage des choses. Autrement dit : « la traduction du langage des choses dans le langage de l'homme »<sup>102</sup>. Comme dit Benjamin : traduire le langage des choses en langage d'homme, ce n'est pas seulement traduire le muet en parlant, c'est traduire l'anonyme en nom. Il s'agit donc de la traduction d'un langage imparfait en langage plus

---

<sup>102</sup> *Ibid.* p. 157.

parfait»<sup>103</sup>. De là vient la multiplication des langages. Une opération qui rappelle l'évènement de Babel (Gn. 10.), mythe ou réalité, l'évènement évoque l'instant de cette multiplication des langages dans la dispersion des mots. En même temps, cette manifestation dans le langage *humain* rappelle les premières tentatives où l'*humain* cherche à restaurer son nom dans le propre. Voilà en quoi la tâche ultime du traducteur consiste à se réapproprier le propre, à savoir toucher à nouveau l'original. Les milles et une ontologies correspondent à autant de traductions qu'il y a de langages. Le problème avec ces traductions, si on s'en tient au diagnostic des *fins de l'homme*, vient du fait que l'*humain* reste enfermé dans un conditionnement épistémologique du *telos*, alors qu'en fait, l'avènement du propre dans le nom procède initialement de la révélation, du souffle, et non d'un être « Dieu » qui habite les langages. Au-delà de cette détermination interprétative, qui procède du dogme, le nom propre, qui relève du souffle, ne connaît ni début ni fin, et à ce titre, il perdure, voire survit, en tant qu'œuvre au fil du temps.

---

<sup>103</sup> *Ibid.*

### III. ŒUVRE

Ce nom, « se » savoir *humain*, « se » traduit comme une œuvre, symboliquement par analogie comme œuvre, œuvre littéraire dans une écriture de soi. Telle est désormais la *tâche* de l'*humain* pour en assurer sa survie. Cette *survie* est assurée par la nécessité de se *traduire*. Il en va d'une *expérience* spirituelle. Elle consiste à restituer au travers de la traduction, cette écriture de soi, l'*humain* comme œuvre dans son nom propre. Il en va d'une tâche de traducteur.

#### *Tâche*

L'*humain* comme traducteur de son nom propre, voilà une tâche qui consiste à retrouver dans son langage l'originalité propre du nom, celui de l'*humain*. Comme œuvre, ce nom pose la question de sa traductibilité. Il faut savoir dans quelle mesure l'œuvre se traduit. Sur le principe, l'œuvre ne se transfère que difficilement dans un langage des choses, des mots. Et pourtant, l'*humain* poursuit cette quête qui consiste à « se » traduire et, quand il n'y parvient pas, il « se » traduit avec des mots qui convoquent les vestiges de son nom propre. Il en va d'une écriture comme de l'écriture de soi. Comme telle, cette tâche exige le plus haut degré de sincérité dans la transcription du nom en lui-même. Il en va d'une volonté de dire à nouveau le propre de l'*humain*, autrement dit, de redire la « même chose »<sup>104</sup>. Assez pathétique, cet étrange besoin chez l'*humain* que de chercher constamment à traduire l'original qu'il habite en propre, bien qu'il y demeure. Cependant, il ne semble plus s'y reconnaître. Pour cette raison, il lui importe de saisir à

---

<sup>104</sup> Walter Benjamin. « La tâche du traducteur ». *Œuvre I*. Paris : Gallimard, 2000, p. 244.

nouveau ce propre sis entre deux langages, celui de l'original et de sa traduction. Comme si l'*humain* devait se regarder, regarder son original dans un miroir. Comme si la réflexion de soi dans ce miroir, la traduction, la transmission du reflet du propre, image intérieure ou extérieure, ne parvenait plus à toucher son propre. Après tout, cet *humain*, ne devrait-il pas lui-même saisir dans l'immédiateté des essences, spirituelle et linguistique, son original, et ce, sans que la traduction soit nécessaire. Cependant, cette proximité intrinsèque au propre ne semble pas accessible à l'*humain*. Elle ne communique ni ne restitue suffisamment l'authenticité originelle de son propre. Comme si le propre, la demeure dont l'*humain* possède de manière privilégiée les titres de propriété, ne lui appartenait pas en propre. Comme si l'*humain* vivait dans un lieu qu'il n'habitait plus ou qu'il habitait en partie, une sorte d'entre deux Éden, ni en dehors du jardin, ni en dedans. Il semble prisonnier d'une amnésie, il ne « se » sait plus. Devenu étranger à son propre, l'*humain*, quand bien même sa traduction chercherait à transmettre son essentiel, dans tous les cas, ne transmettrait que la communication d'un mot, d'une chose, et donc l'inessentiel, à savoir une essence spirituelle sans essence<sup>105</sup>, à la limite une essence linguistique dont il n'en connaît toujours pas la consistance. Car l'essentiel, à savoir l'essence spirituelle, se trouve dans l'original, dans le propre de l'*humain*. Comme dit Benjamin, cette quête de la traduction, et ici plus précisément du propre dans le nom, c'est aussi la traduction de sa forme : « la traduction est une forme. Pour la saisir comme telle, il faut revenir à l'original, car, par sa traductibilité, l'original contient la loi de cette forme »<sup>106</sup> entendue comme forme originale, entendue comme propre de l'*humain* [soit propre de l'œuvre]. Benjamin poursuit en précisant que la question de la traductibilité

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>106</sup> *Ibid.*

pose problème, et encore plus quand il s'agit de traduire l'*humain*, l'*humain* entendu comme œuvre.

Dire que l'*humain* relève de l'œuvre revient d'autre part à apprécier dans le processus d'écriture de soi la possibilité de la traduction en fonction de l'œuvre et, en l'occurrence, celle qui procède du nom propre original אָדָם. Dès lors, il importe de reconnaître, comme le suggère Benjamin, qu'« en disant que certaines œuvres sont par essence traduisibles, on n'affirme pas /... forcément.../ que la traduction est essentielle pour elles, mais que leur traductibilité exprime une certaine signification, immanente aux originaux »<sup>107</sup>. Cependant, il se peut que cette signification, et en particulier celle du nom propre, « ne puisse rien signifier pour l'original »<sup>108</sup>. Dans ce cas, la traduction augmente en « corrélation avec l'original »<sup>109</sup>. Dépendamment du degré d'intimité, la traduction en arrive à ne plus rien signifier pour l'original lui-même<sup>110</sup>. Cela se passe lorsque la corrélation entre l'original et la traduction va, dans l'immédiateté de la communication entre les essences linguistiques et spirituelles, jusqu'à l'*identification*. Ce qui revient à dire que cette corrélation se constitue comme une révélation. Cette opération rappelle les premiers récits de la Genèse avant Éden où le nom propre de l'*humain* est pour la première fois mis en scène dans une écriture de soi. Après Éden, le nom propre perd de sa « pureté » ; une distance se creuse avec l'original *humain*. L'*humain* אָדָם se trouve dans une situation où il doit désigner autrement sa femme אִשָּׁה, ce qui le conduit à la renommer une seconde fois en utilisant le mot Ève חַוָּה (Gn. 3,20) ; le nom propre fait désormais partie d'une communauté où chaque *humain* comme lecteur de soi s'inscrit en

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> *Ibid.*

<sup>110</sup> *Ibid.*



même temps lecteur de son ou de ses autres vis-à-vis. Dès lors, la question se pose de savoir si, « parmi la totalité des lecteurs, cette œuvre [c'est-à-dire l'*humain* comme œuvre littéraire dès qu'il est circonscrit dans la lettre, dans le mot] trouvera-t-elle jamais son traducteur compétent ? »<sup>111</sup>. Et puis, comme œuvre, comment le nom propre de l'*humain* « de par son essence admet-il, et par conséquent – selon la signification de cette forme [l'original] – appelle-t-il la traduction ? »<sup>112</sup>. Poser ces questions demande de réajuster autrement la problématique de la traductibilité par rapport à la signification de la traduction pour l'original. Car si l'*humain* fait partie d'une communauté de lecteurs, à cause de cette communauté, il faut alors reconnaître que la traduction de l'œuvre du nom propre de l'*humain* ne signifie qu'en partie toujours pour lui comme pour sa communauté de lecteur. Les aléas du vivant, qui remontent à la nomination d'Ève comme mère des vivants, font de l'*humain* une œuvre en mouvement perpétuel ; d'où aussi une distance corrélative entre l'original du nom propre et sa traduction dans le langage. Dans une large mesure, cette distance implique que le nom propre de l'*humain* possède un potentiel de traductibilité. Le potentiel se détermine par la survie de l'œuvre.

### ***Survie***

L'œuvre écrite, comme œuvre de l'*humain*, relève d'une manifestation, fruit de l'esprit *humain*. Cette œuvre implique en amont la traductibilité du propre de l'*humain* אָדָם. Sa survie dépend du passage de l'état d'original vers sa traduction et en appelle potentiellement à une traduction dans un autre langage que son langage initial de

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>112</sup> *Ibid.*

production. Évidemment : « la traduction vient après l'original »<sup>113</sup>. Lorsque ce passage allant de l'original vers la traduction ne se fait pas, l'original אָדָם stagne au stade de la *survie*. Cette question se pose en fait pour assurer la pérennité du nom propre אָדָם en dehors du jardin d'Éden. Une question importante, car, dans l'histoire de l'*humain*, la « survie » du nom propre אָדָם comme œuvre importe plus que sa « vie ». La tâche du philosophe de l'histoire commence ici. Elle consiste à « comprendre toute vie naturelle à partir de cette vie, de plus vaste extension, qui est celle de l'histoire »<sup>114</sup>.

Comprendre l'histoire de la « survie » du nom propre dans le langage revient à s'interroger sur la tâche de la traduction, comme médium de « survie » d'une œuvre constitutive au rapport entretenu dans l'intimité la plus pure possible entre les langages pour traduire l'*humain* dans son nom propre. D'un langage à un autre, le travail de traduction, celui du nom propre de l'*humain*, depuis toujours cherche à exprimer la « représentation d'un signifié par l'essai »<sup>115</sup>, qu'il soit théologique, littéraire ou philosophique. Sur le principe, Benjamin retient que la « représentation d'un signifié par l'essai, par le germe de sa création, est un mode de représentation tout à fait original, qui n'a guère d'équivalent dans le domaine de la vie non langagière »<sup>116</sup>. Il en va d'un rapport particulier entre les langues. De ce rapport, Benjamin en parle comme d'une « convergence originale ». Et cette convergence, au-delà de la démultiplication des langues qui date du temps de Babel, renvoie ultimement à la première occurrence du nom propre de l'*humain*. Convergence, ou croisement, qui, à ce point d'intersection entre l'original et la traduction, tente, après la sortie du jardin d'Éden, de restaurer le statut

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>114</sup> *Ibid.*

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>116</sup> *Ibid.*

original du nom propre dans une langue qui remonte à la manifestation du souffle (Gn 1,26). À un moment atemporel où non seulement toutes les langues, sans véritables distinctions, s'identifieraient réciproquement pour traduire le nom propre avant même l'expulsion du jardin d'Éden. Leurs intimités, comme telles, « ne sont pas étrangères les unes aux autres, mais, *a priori* et abstraction faite de toutes relations historiques, apparentées en ce qu'elles veulent dire »<sup>117</sup>, de ce qu'elles veulent nommer, à savoir le nom propre de l'*humain*.

Cette posture du « vouloir dire » conduit à parler autrement de la parenté des langages. Elle n'a rien à voir avec la notion de ressemblance dans la tâche de traduction<sup>118</sup>. Ou si ressemblance il y a dans la parenté, elle s'exprime dans un « rapport authentique entre original et traduction »<sup>119</sup> du nom propre de l'*humain*. Et, plus précisément, dans un rapport qui implique en même temps : « qu'aucune traduction ne serait possible si son essence ultime était de vouloir ressembler à l'original. Car, dans la survie, qui ne mériterait pas ce nom si elle n'était mutation et renouveau du vivant, l'original se modifie »<sup>120</sup>. En définitive, la survie se superpose au concept de vie de l'original. Sans traduction, et donc sans survie, prise au sens d'une perpétuelle transformation de la restitution de l'essence de l'original, l'original disparaît ; d'où la nécessité de situer la parenté entre les langues, après l'expulsion d'Éden, et dans ce prolongement aussi Babel, entre celle de l'original et sa restitution relative à la traduction de l'œuvre du nom propre de l'*humain* dans une perspective transhistorique, car elle : « repose [...] sur le fait qu'en chacune d'elles [les langues], prises comme un tout, une seule et même chose est visée

---

<sup>117</sup> *Ibid.*

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>120</sup> *Ibid.*

qui, néanmoins, ne peut être atteinte par aucune d'entre elles isolément, mais seulement par la totalité de leurs intentions complémentaires, autrement dit le pur langage »<sup>121</sup>, autrement dit le nom propre אָרָם. Cette totalité, qui implique un « se » [essence spirituelle] originaire implicite au langage de l'*humain*, constitue une visée dans la parenté des langues. Ainsi, la « survie » fait perdurer l'original. De là vient le principe selon lequel les langues de l'original et sa restitution dans la traduction, au-delà même de l'exclusion potentielle d'un mot à un autre, « se complètent dans leurs intentions mêmes »<sup>122</sup>. À ce titre, Benjamin fait une distinction entre « ce qui est visé et la manière dont on vise »<sup>123</sup>. Deux mots, par exemple en hébreu et en grec, peuvent avoir la même visée. En revanche, la manière de viser de ces deux mots, parce qu'ils ne sont pas réciproquement interchangeables, ne peut signifier dans les deux langues la même chose. Il en va d'une complétude de l'intention. Ce que les langues visent dans leur intention, prises une à une, « ne peut jamais être atteint de façon relativement autonome »<sup>124</sup>. Dans ces conditions, « la traduction est une forme propre »<sup>125</sup>, et cette forme, qui vise la langue dans laquelle la traduction opère, consiste à découvrir l'intention « à partir de laquelle on éveille en cette langue l'écho de l'original »<sup>126</sup>. Ainsi, la traduction dans son intention ne vise jamais une langue comme telle, dans sa totalité, mais seulement de façon immédiate, certains ensembles de teneurs langagières<sup>127</sup>. Étant extérieure à l'original, elle ne fait que raisonner dans une langue étrangère, qui n'est pas la sienne, une langue qui n'est pas

---

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 250-251.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>123</sup> *Ibid.*

<sup>124</sup> *Ibid.*

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>126</sup> *Ibid.*

<sup>127</sup> *Ibid.*

propre à l'original. Autrement dit : « la traduction doit [...] amoureuxment, et jusque dans le détail, adopter dans sa propre langue le mode de visée de l'original, afin de rendre l'un et l'autre reconnaissable comme fragments d'une même visée, comme fragments d'un même *langage* plus grand »<sup>128</sup>. Dans ces conditions, la traduction ne peut pas communiquer comme l'original dans son langage communique et se communique. Cette communication entre le langage de l'original et celui de la traduction ne peut avoir lieu. En revanche : « sa langue peut et même doit faire face au sens, se laisser aller, afin de n'en pas faire résonner l'intention sur le mode d'une restitution, mais afin de faire résonner son propre mode d'intention en tant qu'harmonie, complément de la langue dans laquelle cette intention se communique »<sup>129</sup>. À ce propos, il convient d'apporter quelques précisions par rapport aux notions de fidélité et de liberté. La fidélité n'a rien à voir avec la littéralité entendue comme restitution au sens qu'elle se « lise comme une œuvre originale de sa propre langue »<sup>130</sup>. Elle se lit plutôt comme l'original qui se lit comme « une œuvre qui exprime le grand désir d'une complémentarité des langues »<sup>131</sup>. Benjamin explique que : « la vraie traduction est transparente, elle ne cache pas l'original, mais laisse, d'autant plus pleinement, tomber sur l'original le pur langage, comme renforcé par son propre médium »<sup>132</sup>. La liberté, adjacente à la fidélité, ne doit pas son existence au sens de la communication, mais pour « l'amour du pur langage, c'est vis-à-vis de sa propre langue qu'on exerce sa liberté. Racheter dans sa propre langue, ce pur langage exilé dans la langue captif de son œuvre, telle est la tâche du traducteur. Pour

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>129</sup> *Ibid.*

<sup>130</sup> *Ibid.*

<sup>131</sup> *Ibid.*

<sup>132</sup> *Ibid.*

l'amour du pur langage, il brise les barrières vermoulues de sa propre langue »<sup>133</sup>. Parler de liberté, au sens de libérer le sens dans la traduction, revient à faire « du symbolisé en le symbolisant »<sup>134</sup> une instance inhérente au devenir même des langues. La représentation dans le devenir des langues, c'est ce noyau « même du pur langage »<sup>135</sup>; qu'il soit caché ou fragmentaire, il n'en demeure pas loin qu'il habite les œuvres qu'il symbolise. Là se trouve l'ultime essence : traduire le pur langage. Pour le libérer, « du symbolisant faire du symbolisé même »<sup>136</sup>, en le réintégrant dans les langues, tel est le pouvoir de la traduction<sup>137</sup>. Or, ce pur langage, dit Benjamin : « n'exprime plus rien, mais, parole inexpressive et créatrice, correspond à ce que vise toutes les langues. À savoir qu'il y a dans ce jeu un effacement, et cet effacement de la langue entraîne avec lui sa communication, son sens et son intention. Voilà ce que dit la liberté et la fidélité : il faut « racheter dans sa propre langue ce pur langage exilé dans la langue étrangère, en transposant le pur langage captif dans l'œuvre, telle est la tâche du traducteur »<sup>138</sup>.

### ***Traduire***

Traduire à nouveaux frais l'*humain* dans la langue pour en toucher du doigt « l'original de façon fugitive, et seulement dans le point infiniment petit du sens, pour suivre ensuite sa trajectoire la plus propre, selon la loi de la fidélité dans la liberté du mouvement langagier »<sup>139</sup>. Cette traduction de l'original relève de la restitution des essences

---

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>135</sup> *Ibid.*

<sup>136</sup> *Ibid.*

<sup>137</sup> *Ibid.*

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>139</sup> *Ibid.*

spirituelle et linguistique dans l'immédiateté de leur identification. Cette opération renvoie le nom propre à la première occurrence dans les trois premiers récits de la Genèse où le nom propre de l'*humain* relève de la révélation. Un tel retour amène la problématique foi et savoir au centre de la traduction du propre de l'*humain*. Et, pour cause, la philosophie, comme la théologie, a toujours en ce sens cherché à traduire l'*humain*. Et son original, qui se trouve dans les manifestations de l'esprit dans les noms propres de l'*humain*, se détecte d'un mot à un autre, d'un langage à un autre, entre l'hébreu אָדָם, le latin *hōmo* et le grec ἄνθρωπος. Car ces trois langages déclinent dans le langage *humain*, tant avec celui de la théologie, avec la foi, qu'avec celui de la philosophie, avec le savoir, le nom propre de l'*humain* à un moment où les premières élaborations dans sa traduction ont tantôt cherché à dissocier les essences spirituelles, tantôt cherché à les identifier. Ce geste a soustrait du nom propre de l'*humain* son essence révélationnelle. Il aurait plutôt fallu profiter du croisement des langages philosophiques et théologiques pour remonter « jusqu'au terme messianique de leur histoire »<sup>140</sup>, remonter jusqu'au *kairos* du souffle (Gn. 1,1-2), juste avant que ce croisement de la parenté des langues se passe, en l'occurrence, lors de l'événement de Babel. Désormais, c'est à « la traduction, qui tire sa flamme de l'éternelle survie des œuvres et de la renaissance indéfinie des langues, [...qu'il...] appartient de mettre toujours derechef à l'épreuve de cette sainte croissance des langues, pour savoir à quelle distance de la Révélation se tient ce qu'elles dissimulent, combien [...le pur langage...], qui remonte aux premières inscriptions du nom propre...] peut devenir présent dans le savoir de cette distance »<sup>141</sup>. Ainsi, pour faire survivre le nom propre de l'*humain*, il faut donc prendre conscience que

---

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>141</sup> *Ibid.*

les langues de la philosophie comme de la théologie prises une à une sont incomplètes<sup>142</sup>. Comme dit Pannwitz, cité par Benjamin : « l'erreur fondamentale du traducteur [...et aussi dans le cas de la traduction dans l'écriture du nom propre de l'*humain*, consiste à] conserver l'état contingent de sa propre langue au lieu de la soumettre à la puissante action de la langue étrangère »<sup>143</sup>. En conséquence, un décloisonnement des langages s'impose pour faire survivre le nom propre de l'*humain*. En effet, « l'harmonie entre les langues est si profonde que le sens n'y est effleuré par le langage qu'à la manière dont le vent effleure une harpe éolienne »<sup>144</sup>. Avec ce souffle, il convient de traduire l'*humain*, au travers d'une écriture de soi entre foi et savoir pour en toucher l'original. Il en va d'une expérience d'écriture.

### ***Expérience d'écriture***

Traduire l'*humain* comme œuvre dans son nom propre relève d'une expérience spirituelle, d'une écriture de soi. Un *topos* où l'*humain* se nomme dans un langage qui lui appartient en propre. Il s'y met en scène par la magie d'un autre langage pour aussitôt se dissiper dans une autre écriture qui consiste en des exercices spirituels de la pensée. Il en va d'une écriture de l'ascèse qui donne lieu à une écriture de soi. Elle provient d'un dialogue intérieur à soi. À la manière d'*Épictète*, ce dialogue conjugue les principes de la pensée et du dogme. La pensée correspond aux aspects pratiques de la vie et les dogmes à sa théorie. D'un côté, avec la pensée, l'écriture dévoile la quête d'une philosophie, celle d'une manière de vivre. L'*humain* s'y nomme et s'y traduit comme un « homme de

---

<sup>142</sup> *Ibid.*

<sup>143</sup> *Ibid.*

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 261.



bien » qui s'exerce à mettre en pratique les règles de l'esprit. Elles actualisent dans le geste d'écriture le nom propre de l'*humain* comme œuvre et en assure la survie en tant qu'« homme de bien ». En tant que tel, il s'efforce à agir avec justice et se mettre au service des *humains*, à accepter avec sérénité les événements qui ne dépendent pas de lui et à penser avec rectitude la vérité<sup>145</sup>. L'*humain* qui contrevient à cette posture entre dans une autre catégorie de l'*humain*, celle d'un « homme ordinaire ». Ordinaire, parce qu'il « se contente de penser de façon quelconque, d'agir au hasard, de subir en maugréant »<sup>146</sup>.

Ainsi, avec ces trois règles de la pensée, la figuration de l'*humain* se réclame d'une « attitude globale, d'une vision du monde et d'un choix intérieur basé sur des *dogmes* (*theôréma*) »<sup>147</sup>. Ces dogmes ont une portée universelle et se justifient au travers de la nature des actions et des comportements *humains* que la pensée aura pris soin de discipliner. Au nombre de trois, ces dogmes fondent la manière de vivre de l'*humain* : il n'y a de bien que le bien moral; toute l'activité *humaine* se fonde sur le jugement; la nature est cohérente avec elle-même<sup>148</sup>.

Le premier dogme nous vient en fait de Socrate : « pour l'homme de bien, il n'y a pas de mal possible, qu'il soit vivant ou mort »<sup>149</sup>. Cela signifie que le mal ou les choses mauvaises ne se trouvent pas dans la pauvreté, la maladie, la mort, la souffrance, etc., puisqu'elles proviennent de l'extérieur, des autres, du destin, et non de l'intérieur de

---

<sup>145</sup> Pierre Hadot. *La citadelle intérieure : introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle*. Paris : Fayard, 1992, p. 72.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>147</sup> *Ibid.*

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>149</sup> Platon. *Apologie de Socrate*. Pierre Pellegrin. *Les Intégrales de philo* ; 25. Paris : Nathan, 2004, 41 d, 30 b et 28.

l'*humain*. Ainsi, l'exercice spirituel auquel « l'homme de bien » se prête consiste à développer sa capacité à faire des choix. Il identifie les choses qui dépendent de lui de celles qui ne dépendent pas de lui, celles qui lui viennent de l'intérieur de celles de l'extérieur. Cela implique que l'*humain* doit faire la distinction entre les choses bonnes, mauvaises et entre les choses ni bonnes ni mauvaises, entre les choses mauvaises moralement (cf. la vertu, le vice) et entre les choses *a priori* indifférentes (i.e. la pauvreté, la maladie, la mort)<sup>150</sup>.

Quant au deuxième dogme, il porte plus d'attention aux activités de la raison et de la faculté de juger, notions repérables dans les textes des anciens avec les termes de représentation (*phantasia*), de jugement (*khrisis*, *hupolepsis*, *dogma*) et d'assentiment (*sunkathésis*). Les activités de la raison, lesquelles peuvent se vicier en elles-mêmes, entrent aussi dans le registre des bonnes ou mauvaises choses. Ces activités de la raison ne s'opposent pas entre elles, comme dans le platonisme, avec l'irrationnel<sup>151</sup>. En revanche, elles se transforment en fonction de l'assentiment que l'*humain* donne à un jugement vrai ou faux, entre le bien ou le mal. Sur cette base, la raison fonde les choix et les actions de l'*humain*. Par exemple, *Épictète* dira que nous nous rendons malheureux nous-même par nos propres jugements<sup>152</sup>.

Enfin, le troisième dogme met l'accent sur la cohérence du Vivant. Dès les premiers instants de vie, cette cohérence s'applique au Vivant lui-même, qu'il s'agisse des *humains*, du Vivant du Monde ou de l'Univers dans sa totalité. Ce Vivant se prévaut d'une rationalité cohérente et logique avec elle-même. Aucune contradiction interne ne

---

<sup>150</sup> Pierre Hadot. *Manuel d'Épictète*. Paris : Livre de poche, 2000, p. 21.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>152</sup> *Ibid.*

peut se produire. *Épictète* nous dit : « il n’y a qu’une seule et même Raison, en nous et dans le Cosmos »<sup>153</sup>. Cette coïncidence entre la Nature universelle et la Raison gouverne et programme l’intérieur du chaque Vivant (i.e. les raisons séminales) ; d’où d’ailleurs l’importance pour « l’homme de bien » de juger ses actions en fonction de ce qui dépend de lui ou pas, de ce qu’il juge depuis l’intérieur ou de l’extérieur. Ce rapport implique un Éternel retour des choses, des événements, etc. D’une part, « la Nature ne peut pas ne pas se créer sans cesse, [compte tenu] de sa puissance et sa bonté »<sup>154</sup>. D’autre part, il y a un « Éternel Retour », parce que « la Nature, [... Étant...] rationnelle – mais qui se répète éternellement –, ne peut que répéter l’Univers parfait et fini qu’elle produit éternellement »<sup>155</sup>. Autrement dit, « chaque instant, chaque événement, chaque individu, et l’Univers entier se répètent éternellement »<sup>156</sup>. L’*humain* sage ne peut donc que « consentir avec enthousiasme et amour à chaque instant, à chaque événement, et finalement au Tout dont il [fait] partie (E., II, 5,25), ... [voulu] par la Raison et la Nature universelle »<sup>157</sup>. En ce point, la cohérence avec soi constitue le bien de l’Univers.

Avec ces trois dogmes, la pensée se lie au dogme. Ce mouvement de va-et-vient, qui s’opère dans l’écriture entre les pensées les dogmes, se trouve au cœur des exercices spirituels. Ils assurent au travers d’une écriture de l’ascèse la survie de l’*humain* comme l’œuvre d’une écriture de soi. Cette expérience spirituelle hausse l’*humain* à un niveau supérieur en s’exerçant au désintéressement et au renoncement et en s’appuyant sur les

---

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>155</sup> *Ibid.*

<sup>156</sup> *Ibid.*

<sup>157</sup> *Ibid.*

principes d'une transcendance de la Raison universelle. Il en va d'une quête. Une quête de l'*humain* qui vise l'idéal de « l'homme de bien », l'idéal du bonheur !

### ***Quête du bonheur***

La quête que l'*humain* poursuit émerge d'un dialogue intérieur. Comme nous l'avons vu, ce dialogue se manifeste au travers d'une écriture de l'ascèse et figure le propre de l'*humain* par la désignation « homme de bien ». Au départ, cette figuration de l'*humain* ne pose pas de distinction entre la foi et le savoir. Il n'y a pas non plus de barrière disciplinaire, ni de dogmes, comme nous les connaissons aujourd'hui, qui distinguent la théologie de la philosophie. La question ne se pose même pas. En fait, avec la figuration de « l'homme de bien », l'*humain* exprime au travers de l'écriture des anciens une quête qui se trouve à la base de la foi et du savoir, et ce, sans que ces deux ordres entrent pour autant en conflit. Autrement dit, la foi et le savoir partagent le même lieu que celui du savoir. Un lieu où la quête de « l'homme de bien » ambitionne une manière de vivre. Et cette quête renvoie depuis la nuit des temps à celle du bonheur. Encore aujourd'hui, les *humains* cherchent toujours ce « foutu bonheur » ! Déjà depuis *Épictète* et même avant, la quête du bonheur hante l'*humain*. Au cours de l'histoire, les multitudes de figurations renvoient certes analogiquement au débat entre foi et savoir, à l'instauration du sacré et celui du profane. De manière intéressante, ces deux ordres suivent des logiques historiques différentes, mais se rejoignent à un moment donné dans une visée du bonheur. D'un côté, le sacré détermine son « devenir historique »<sup>158</sup> comme un terme fixé par l'accomplissement d'actes messianiques, à savoir le rachat, l'achèvement,

---

<sup>158</sup> Walter Benjamin. « Fragment théologico-politique ». *Œuvre I*. Paris : Gallimard, 2000. p. 264.

l'accomplissement et l'avènement du royaume d'un Dieu atemporel. De l'autre, le profane appréhende « le devenir historique »<sup>159</sup> comme un *telos* qui culmine vers l'idée du bonheur. Cependant, à un moment de l'histoire, ces ordres entrent en tension sur le plan de la philosophie de l'histoire. Et de là émergent les conflits, certes paradoxaux, entre la foi et le savoir. Malgré les divergences conceptuelles qui *a priori* opposent ces ordres, le rapport qu'entretient le profane avec le sacré donne lieu, comme dit Benjamin, à « une conception mystique de l'histoire »<sup>160</sup>. Ce rapport se définit comme « mystique », car, d'une part, « l'ordre du profane peut favoriser l'avènement du royaume messianique »<sup>161</sup>. D'autre part, parce que l'ordre du sacré, un sacré désigné par le terme du royaume messianique, favorise l'avènement de l'ordre du profane. L'intensité de la *dunamis* historique, qui anime le sacré comme le profane, pointe vers leurs avènements. Qu'on le veuille ou pas, le temps du profane comme celui du sacré côtoient le même *topos*, mais avec des logiques de l'histoire et d'interprétations de la réalité différentes. Bien que le profane ne soit pas « une catégorie du messianique, il [...s'inscrit toutefois malgré tout...] comme une catégorie, et parmi les plus pertinentes, de son imperceptible approche »<sup>162</sup>. Car, dans le bonheur, tout ce qui a un rapport avec « le terrestre aspire à son anéantissement, mais c'est seulement dans le bonheur que cet anéantissement lui est promis »<sup>163</sup>. Cette promesse du bonheur, qui, dans le profane, implique la destruction du terrestre, a pour but l'ultime bonheur, « l'éternité d'un anéantissement »<sup>164</sup>. Une éternité qui fait écho au dogme stoïcien de l'Éternel retour. Mais aussi une *éternité de*

---

<sup>159</sup> *Ibid.*

<sup>160</sup> *Ibid.*

<sup>161</sup> *Ibid.*

<sup>162</sup> *Ibid.*

<sup>163</sup> *Ibid.*

<sup>164</sup> *Ibid.*

*l'anéantissement* qui rime étrangement avec l'immortalité qui s'acquiert dans le messianisme à travers le malheur, dans la souffrance, et, en l'occurrence, celle du messie crucifié et de son avènement. L'ordre du profane comme celui du sacré culminent tous deux vers une séduction d'une éternité. Elle transcende le temps et l'espace *humain*. Cette éternité, comme le suggère Benjamin, renvoie à une « évanescente », dont le terme, pour le royaume messianique, et le but, pour l'ordre profane, se trouvent dans le bonheur avec ou sans Dieu d'ailleurs. Un bonheur sublime qui finalement s'exprime tant pour le profane que pour le sacré par une étrange nécessité de « sauver » l'*humain* de lui-même, de ses passions, de ses vices. Autrement dit, de le sauver de l'obscurantisme religieux et fanatique, mais aussi, des mondanités passionnelles assaisonnées d'idéologies laïcistes issues de la modernité. Car, dans les deux cas, l'*humain*, le contemporain, espère en l'avènement d'un ordre ou d'une organisation meilleure dans l'espoir d'un bonheur ou d'une paix universelle entre les *humains*, comme de la *restitutio* d'un monde ou d'un royaume idéal, comme survie de son nom propre. Voilà qui invite à chérir le souvenir d'un *paradis* perdu sur terre. Dans les deux cas, l'*humain* poursuit toujours la quête d'un autre monde que celui du monde où il vit actuellement. Il en va d'une étrange économie du temps, d'une figuration de l'*humain* en attente d'un avenir toujours à venir qui n'arrive pas ! En attente, certes et depuis longtemps, depuis l'antiquité, tout au moins. Un temps où la question ontologique, avec laquelle toute la philosophie occidentale n'a cessé de tergiverser dans tous les sens, depuis l'avènement du christianisme, en passant par la modernité, voire par la postmodernité – s'il y en a vraiment une –, cette question ne se posait pas. L'ontologie ne servait pas de moteur pour parler de l'*humain*. En revanche, ce qui occupait sa réflexion se situait dans le vécu *humain* entendu d'abord comme une

expérience spirituelle. Elle consistait à s'apprendre, à se savoir *humain*. Se savoir *humain* pour se comprendre *humain* avant tout au travers d'une praxis. Loin de l'être, cette praxis de la pensée alimentait la réflexion de l'*humain* pour comprendre son opérationnalisation dans l'optique de son bonheur. Sans pour autant en écarter l'idée de la foi, de la foi en son bonheur, l'*humain* cherchait à s'apprendre, à se savoir *humain* au travers d'une opérationnalisation spirituelle avant tout ; une opérationnalisation qui passait par une discipline du jugement, du désir et, dans ce prolongement, par une discipline de l'action. Dans ces conditions, à la manière de Benjamin, pour ouvrir ce testament du bonheur, celui des « générations défuntes et celle dont nous faisons partie nous-mêmes », certes malgré nous, il nous faut quitter le fantôme de l'ontologie, l'être, afin de se savoir à nouveau, se savoir pour se trouver, *humain*, même si cet être hante et tente malgré lui son inscription dans l'écriture. Je propose de lui résister ! Il en va d'une discipline, d'un exercice spirituel, d'une expérience de la pensée qui, au travers de l'écriture, cette écriture de l'*humain* biographique, nous apprend à nous savoir. Se savoir, qui en dévoilant son dialogue intérieur de l'écriture en quête du bonheur, discipline son jugement, son désir, mais aussi son action. Et cette action a commencé, depuis quelques lignes déjà, et se poursuit maintenant en dialogue avec *Épictète*. Il a, à sa manière, proposé de contrevenir avant l'heure à la crise de l'être en opérationnalisant l'*humain* dans un processus de figuration par une ascèse de l'écriture qui cherche à assouvir une quête du bonheur. Un dialogue aussi que j'entreprends dans ce prolongement avec *Paul de Tarse*, *Sénèque* et *Clément d'Alexandrie*. Leur écriture en quête de « l'homme de bien », et donc de son bonheur, dans le langage, n'appartient, pour nous aujourd'hui, ni à l'auteur ni au lecteur. Elle devient celle de l'autre, son autre, vis-à-vis *humain*, qui dans

un jeu performatif d'altérité se donne à lire pour s'écrire, à s'écrire pour se lire. Se lire aujourd'hui, en se détachant du processus de « sacralisation » de ces textes antiques. Autrement dit, lire en marchant sur les traces oubliées des écritures ancestrales pour en faire surgir, dans la simultanéité du moment, une autre écriture de soi en mettant en dialogue celles de *Paul de Tarse*, de *Sénèque* et de *Clément d'Alexandrie*, mais aussi en me basant sur la figuration de « l'homme bien » relative au stoïcisme d'Épicure.



## DIALOGUES

En faisant dialoguer trois *humains*, *Paul de Tarse*, *Sénèque* et *Clément d'Alexandrie*, je cherche à comprendre comment la philosophie et la théologie, comment la foi et le savoir, à un moment clé de l'histoire de l'*humanité*, ont côtoyé le même terreau linguistique et se trouvent aujourd'hui aux prises de tensions, de conflits, de cataclysmes, voire de guerres. Comment une *humanité* aussi moderne qu'elle le prétend en arrive à des barbarismes, à des guerres, des attentats, au nom d'un Dieu ou au nom des droits et libertés ? En remontant dans les textes des anciens, mon but consiste à donner un autre regard, celui de l'*humain* contemporain, face aux résistances du sacré dans une sphère publique de plus en plus multiculturelle. À ce titre, mes investigations s'inscrivent comme un lieu de réflexion, une expérience de la pensée qui potentiellement contribue et alimente les débats modernes tels que les accommodements raisonnables, la laïcité et la religion, la liberté de penser, etc. Au travers de l'écriture des anciens, je propose de voir comment la figure de « l'homme de bien », qui fait l'objet d'une quête du bonheur par l'entremise d'exercices spirituels, constitue une posture de l'*humain* qui, au départ, ne fait pas de distinction entre la foi et le savoir. Et, en ce sens, je serai attentif à la dissémination après coup de l'histoire et à la survie du nom propre de l'*humain* comme œuvre à traduire au travers d'une écriture de soi sise entre foi et savoir. Pour ce faire, je présente maintenant ces trois *humains* en faisant un portrait de leur vie et de leurs œuvres, ce qui nous permettra d'entrée de jeu de les situer au travers de leurs quêtes du bonheur. Aussi, de voir qu'ils partagent des affinités et préoccupations communes. Trois *humains*, *Paul de Tarse*, *Sénèque* et *Clément d'Alexandrie*, que je mets en scène de manière

transhistorique pour les amener à dialoguer entre eux autour de la figuration d'un « homme de bien ». Cette posture commune à nos trois anciens émerge de leurs dialogues intérieurs qui ont été retranscrits au travers d'une écriture de l'ascèse. Un lieu où des liens étroits se trament entre pensée et dogmes.

## I. MISE EN SCÈNE

### *Paul de Tarse*

En 10 avant J.-C., à la fois juif et romain (Act. 22,28), *Pompeius Paullus*, *Saint Paul* ou *Saul de Tarse*, un *humain*, de père hébreu issu de la tribu de Benjamin, vint au monde à *Tarse* en Cilicie (Turquie) ; une ville d'art, de culture et de commerce où foisonnent les mille et une spiritualités. Métropole universitaire, derrière Athènes et Alexandrie, et centre du commerce méditerranéen, cette ville se situe au croisement des routes reliant l'Orient à l'Occident. Dans son portuaire, la statue géante de Sardanapale, fils d'Anakyndaraxès et fondateur de la ville, accueille les étrangers venus par voies maritimes. Sur la stèle de Sardanapale se trouve inscrit un message qui souhaite la bienvenue : « Toi, étranger, mange, bois et amuse-toi, car le reste des actions *humaines* vaut moins que cela »<sup>165</sup>. *Paul de Tarse* a donc grandi dans une ambiance urbaine ouverte aux cultures et teintée de libertinages de toutes sortes. Comme tous les jeunes de son âge, il communique au quotidien en grec et en latin. Avec ses parents, il parle l'araméen et, à la synagogue, l'hébreu. Alors qu'il a entre 12 et 15 ans, il quitte *Tarse* pour recevoir à Jérusalem une instruction pharisaïque « aux pieds de Gamaliel » (Act. 22,3), petit-fils du « Grand Rabin » *Hillel*. Contrairement à d'autres écoles pharisaïques, comme celle de Shammaï qui enseigne une application très stricte de la Torah, l'école de Gamaliel favorise l'ouverture de l'esprit (Act. 5,38ss). Certains étudiants y apprennent la Loi et les Prophètes, alors que d'autres étudient la sagesse grecque. *Paul de Tarse*, lui, suivra l'enseignement rabbinique. Il y acquiert les techniques d'interprétation de la Bible

---

<sup>165</sup> Strabon. Livre XIV, Chap. 5, 9. Cité dans Alfred Kuen. *Les lettres de Paul*. Saint-Légier, Suisse : Éditions Emmaus, 2009, p. 29.

qu'Hillel avait mises sur pied, ainsi que l'art de manier les syllogismes : analogie, parallélisme, contradiction, contexte, passage du général au particulier et inversement<sup>166</sup>.

Outre ces techniques, *Paul de Tarse* apprend la casuistique. Certains disent, comme Hugédé, que *Paul de Tarse* aurait même fréquenté une école païenne, puisque :

les interdictions du Talmud, menaçant du châtime<sup>nt</sup> éternel quiconque enverrait ses enfants dans une école païenne, sont postérieures à la destruction du Temple et ne semblent regarder que l'enseignement religieux des enfants. De toute façon, il faut distinguer entre le rigorisme des pharisiens de Palestine et la largeur d'esprit des juifs de la Dispersion ; et ces prescriptions n'ont jamais intéressé que les Juifs palestiniens<sup>167</sup>.

Comme tous les Juifs de son époque, *Paul de Tarse* apprend aussi un métier et devient fabricant de tentes (Act. 18,3). Toute cette éducation le conduit très tôt à faire partie du Sanhédrin (Act. 26,10). Il deviendra un farouche défenseur du judaïsme des Pharisiens. Animé d'un zèle profond, il persécute les premiers disciples du Christ. D'ailleurs, il participe à la lapidation d'Étienne (Act. 6,7). Sa ferveur débordante lui aurait permis d'obtenir des lettres de recommandation l'autorisant à persécuter les chrétiens à Damas afin d'extirper l'hérésie nazaréenne. Or, au cours d'un voyage sur le chemin de Damas, sa vie va basculer. *Paul de Tarse* fait une expérience « spirituelle », une expérience de la *pistis* que certains qualifieraient de mystique, mais aussi pour lui une expérience du bonheur. Selon le livre des Actes des Apôtres (Act. 9,1-18 ; 22,3-15 ; 26,9-18), *Paul de Tarse* aurait eu une apparition pendant laquelle le Christ intervient :

Et c'est en allant, il approche de Damas. Soudain brille autour de lui et l'enveloppe une lumière venue du ciel. Il tombe à terre. Il entend une voix lui parler : « Shaoul, Shaoul, pourquoi me persécutes-tu ? » Il dit : « Qui es-tu, Adôn ? » Et lui : « Moi, je suis Iéshoua', que, toi, tu persécutes. Mais lève-toi, entre en ville. Il te sera dit ce que tu devras faire. » Les hommes qui vont avec lui s'arrêtent, muets : ils entendent bien la voix, mais ne voient personne. Shaoul se réveille de terre. Les yeux ouverts, il ne voit rien. Ils l'amènent par la main et le font entrer à Damas. Il est trois jours sans voir; il ne mange ni ne boit (Act. 9,3-9).

---

<sup>166</sup> Alfred Kuen. *Les lettres de Paul*. Saint-Légier. Suisse : Éditions Emmaus, 2009, p. 29.

<sup>167</sup> Norbert Hugédé. *Saint Paul et la culture grecque*. Genève : Éditions Labor et Fides, 1966, p. 33.

Cette expérience, qui change drastiquement le cours de sa vie, le conduit à se convertir et à reconnaître le Christ comme fils de Dieu (Act. 9,19-20). Désormais, il devient le défenseur de ceux qu'il avait persécutés. Après quelques jours à Damas, alors qu'il vivait avec d'autres disciples du Christ (Act. 9,19-20), il décide de se retirer en Arabie (Gal. 1,17 ; 4,25). Il devenait dangereux pour lui de rester dans cette ville à cause de sa nouvelle confession de foi. Quelque temps plus tard, il retourne à Damas (Ga. 1,17). Il partage à nouveau son expérience mystique avec les siens, tout au moins avec les Juifs hellénistes (9, 29). Mais, face à l'hostilité qu'il rencontre, il fuit à nouveau Damas et se rend à Jérusalem où il va rencontrer d'autres disciples du Christ qui lui témoigneront encore quelques réticences (Act. 9,26-27). Pour échapper au complot qui se trame contre lui, *Paul de Tarse* quitte Jérusalem, passe par Césarée, pour ensuite retourner dans sa ville natale (Act. 22,17-21). Ensuite, pendant une quinzaine d'années (Gal. 1,2; 2 Cor. 12,1-4), *Paul de Tarse* aurait reçu une formation philosophique tout en sillonnant la Syrie et la Cilicie (Gal. 1-2), puisque désormais devenu apôtre des païens (Act. 22,17-21) (p. 36). De retour à Jérusalem, *Paul de Tarse* fait état de son travail auprès de païens (Gal. 2,9) à Antioche (Act. 11, 23-24), aux leaders spirituels, alors considérés comme les colonnes de ce christianisme naissant (Gal.2,9). À cette occasion, *Paul de Tarse* obtient la reconnaissance de son apostolat (Act. 12,25). Investi de cette mission, il continue à répandre son message du bonheur fondé sur l'avènement Christ ; ce qui le conduit à entreprendre quatre grands voyages. Tout au long de ces voyages, *Paul de Tarse*, en plus de répandre la bonne nouvelle, écrit de nombreuses lettres qu'il adresse tantôt à des jeunes communautés chrétiennes, tantôt à des compagnons d'œuvre ou disciples. Il y partage l'essence de son expérience spirituelle mystique, voire théophanique. Il la

présente tantôt sous forme de traité dogmatique, d'exercices spirituels, ou encore d'exhortations. Il en va d'un véritable dialogue intérieur, d'une écriture épistolaire. Elle va occuper les pensées de *Paul de Tarse* tout au long de ses quatre grands voyages, même si, au cours du premier voyage, il n'y a eu aucune lettre d'écrite. Cependant, les expériences vécues durant ce temps constituent le terreau de réflexions et pensées intérieures qui inspireront les pensées de *Paul de Tarse*.

Le premier voyage, qui se situe autour des années 45-49, se fait en partance d'Antioche en compagnie de Barnabé et de son cousin Jean-Marc. *Paul de Tarse* passe par Chypre, en Pamphylie (Pergé) (Act. 13 ; 14), et va jusqu'à Antioche de Pisidie (Turquie, province d'Isparta). Sur le chemin du retour, sans passer par Chypre, il se rend directement de Pergé à Antioche (Turquie dans la province de Hatay). Entre les années 48 à 49, *Paul de Tarse* retourne à Jérusalem. Une assemblée ou un concile se tient à Jérusalem suite aux disputes portant sur les judaïsants. L'ouverture du message évangélique aux païens, qui s'est surtout produite à Antioche par le travail de *Paul de Tarse*, pose de nouvelles questions d'ordre dogmatique. Il importe de déterminer le champ d'application de la Loi quant à la circoncision des nouveaux convertis qui font l'expérience de la foi dans le Christ. Ces multiples débats houleux et premières expériences missionnaires vont conditionner et renforcer la vision de l'*humain* que Paul mettra plus tardivement en œuvre au travers de ses écrits.

Le deuxième voyage, qui se passe en compagnie de Silas, conduit *Paul de Tarse* à visiter les communautés du christianisme naissant de Cilicie et Pisidie. À Lystre, il rencontre Timothée qu'il amène avec lui. Tous deux parcourent la Phrygie, la Galatie, la Mysie. À Troie, ils reprennent ensuite la mer pour la Macédoine. Pendant ce voyage, Paul restera

quelque temps à Athènes puis à Corinthe. Ensuite, il retourne par Antioche en passant par Éphèse et Césarée. Pendant ce voyage, *Paul de Tarse* reste à Corinthe de l'hiver en 50 à l'été en 52 et écrit entre 51 et 52 la première lettre aux Thessaloniciens cosignée par Silas et Timothée (Act. 18,5). *Paul de Tarse* y exhorte les gens de la communauté à exercer une discipline spirituelle (1 Thess. 3,11-13) en les encourageant à rester ferme dans leur foi, dans l'amour (4,9-12), dans la pureté de la conduite (4,1-8), dans l'espérance et la persévérance (1Thess 3,1-2) jusqu'au jour de la parousie du messie Christ.

Le troisième voyage, situé dans les années 53 à 58, amène *Paul* à retourner en Galatie, Phrygie, à Éphèse, en Macédoine jusqu'à Corinthe. Il retourne de ce voyage par Troie en passant par la Macédoine et termine par bateau en passant par Tyr, Césarée et Jérusalem, où il se trouve arrêté. Il écrit probablement les Épîtres aux Philippiens alors qu'il se trouve en prison (Phil. 1,7,13,17) à Éphèse et, dans ce cas, la rédaction oscille entre les années 56-57<sup>168</sup>. Cette lettre revêt un caractère très personnel (1,12 ; 3,1,13,17 ; 4,1-8); en l'occurrence, l'auteur parle beaucoup de lui-même. *Paul de Tarse* y exprime sa joie ; ce thème revient une soixantaine de fois. Aussi, beaucoup de dogmes sont formulés, notamment à propos du principe de la communauté d'*humain* telle que rassemblée autour du messianisme. *Paul de Tarse* met au cœur de ses articulations le principe du vivant (Phil.1, 21) qu'il traite avec les notions de l'*harpagmos* (saisir, ravir, ou de retenir) et de l'*ekenösen* (vider, dépouiller). Il prône l'idée d'un dépassement de l'esprit par rapport à la condition d'incarnation *humaine*<sup>169</sup>. Alors qu'il séjourne ensuite à Éphèse, il écrit, autour des années 56-57, les Épîtres aux Corinthiens et aux Galates. La première lettre

---

<sup>168</sup> Certains auteurs avancent l'hypothèse que la rédaction aurait pu se faire aussi à Rome. Dans ce cas, la lettre date de 63. Kuen rend compte de ces difficultés de datation dans *Les lettres de Paul.*, p 256-257.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p 264.

aux Corinthiens coïncide, selon les experts<sup>170</sup>, avec la fin du séjour de *Paul de Tarse* à Éphèse (Act. 19). Il y a exercé d'abord ses fonctions d'orateur à la synagogue pendant trois mois (Act. 19,8). Ensuite, il a donné ses enseignements à l'école de Tyrannus, place qu'il aurait louée à cause du grand nombre de nouveaux disciples (Act. 19,9)<sup>171</sup>. En la circonstance, *Paul de Tarse* écrit vers le printemps 57 la première lettre aux Corinthiens<sup>172</sup>. Il y présente aussi le dogme sur la résurrection (1 Cor. 15,11). Comme telle, la résurrection relève d'une sagesse supérieure à celle des *humains*. *Paul de Tarse* se l'approprie (1,18-2-5) et plaide pour une discipline de la grâce qu'il articule autour d'une figuration de l'*humain* spirituel, de sa liberté et de sa vie intérieure<sup>173</sup>. Dans la deuxième lettre qui date de mai ou juin 56, aussi appelée « lettre sévère » (2 Cor. 2, 1,3-5; 7,12)<sup>174</sup>, il fait l'éloge des progrès spirituels et encourage les Corinthiens à tenir ferme dans l'attente de la parousie (1,5-10). *Paul de Tarse* parle aussi d'un gnosticisme judéo-chrétien qu'il distingue de celui prôné par les philosophes de Corinthe. Il met l'accent sur l'importance de devenir un *humain* fondamentalement spirituel (*pneumatici*). À ce principe, il adosse celui de la grâce comme triomphe sur la faiblesse *humaine* (2 Cor. 2,13-14; 11,23-29; 12,10). Il en va d'une discipline de l'action où il s'agit d'apprendre à faire face aux offenses (2 Cor. 2,5-11) de ses adversaires.

Quant à l'épître aux Galates, elle pose un certain nombre de difficultés en termes de datation et de lieu de rédaction, ce qui a une importance de taille quant à l'intensité et la compréhension du but et du sens de la lettre ; les événements et circonstances ayant une

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>171</sup> *Ibid.*

<sup>172</sup> *Ibid.*

<sup>173</sup> *Ibid.*, p 123.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p 141.



influence sur l'écriture. Il faut ici retenir que ces difficultés de datation ont aussi une incidence sur le cheminement de l'expérience spirituelle de *Paul de Tarse* et sur la portée de la lettre. Donc, la lettre pourrait dater de 48 ou de 52 selon la première hypothèse. En fonction de datation de la conférence de Jérusalem (Act. 11,30), la rédaction aurait pu avoir lieu à Antioche<sup>175</sup> ou à Corinthe<sup>176</sup>, soit à la fin du deuxième voyage missionnaire. L'autre hypothèse, selon laquelle *Paul de Tarse* n'aurait pas pu écrire la lettre avant son arrivée à Éphèse, situe la date de rédaction dans les années 53 à 56, et donc pendant le troisième voyage missionnaire. Dans le cas d'une datation plus ancienne, la lettre aux Galates devient le premier témoin de la pensée dogmatique de l'auteur. Dans le cas d'une datation plus tardive alors, la lettre assure la « garantie de la pureté » d'un héritage dogmatique<sup>177</sup>. Au-delà de ces difficultés de lieu et de datation, cette lettre constitue une sorte de « testament spirituel »<sup>178</sup>. *Paul de Tarse* y condense son expérience spirituelle et dogmatise les thèmes de l'Église en tant que communauté *humaine* de manière analogique à la constitution d'un corps, celui de Christ. Il croise cette notion avec le principe d'une nouvelle *humanité* messianique (1 ; 2,11-12,15). Il l'a contraste avec celle d'Adam (Ga. 1-2) en dépliant des oppositions entre la loi et la grâce (Ga. 3-4), la chair et l'esprit (Ga. 5-6). Cet éloge de la foi s'articule encore ici de manière assez dogmatique ; plusieurs spécialistes y voient un caractère impersonnel, voire encyclique<sup>179</sup>. Une opinion qu'il faut nuancer cependant, car, dans le fond, on apprend en même temps beaucoup sur ses relations avec les apôtres de Jérusalem (Ga. 2,1-11), sur sa retraite en Arabie

---

<sup>175</sup> Ramsay et Goodspeed optent pour cette position selon Kuen. *Ibid.*, p. 182.

<sup>176</sup> Zahn, Rendall, Allen, Grensted, Lenski optent pour Corinthe d'après Alfred Kuen. *Ibid.*

<sup>177</sup> Tenney cité par Kuen. *Ibid.*

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>179</sup> E. Hiebert cité dans Kuen. *Ibid.*

précédant son expérience mystique sur le chemin de Damas (Ga. 1,17), sur les disputes qu'il a eues avec Pierre (2,11-12) et sur sa maladie (Ga. 4,13)<sup>180</sup>. De plus, il exprime le soin qu'il met pour écrire à cette communauté de Galatie : « Vous voyez avec quelles grandes lettres je vous écris de ma main ! » (Ga. 6,11). Enfin, vers la fin de la lettre, *Paul de Tarse* fait une liste des vices et des passions, sur ce que l'*humain* spirituel doit apprendre à maîtriser<sup>181</sup>. Pendant l'hiver 57 à 58, Paul se trouve à Corinthe et écrit l'épître aux Romains alors qu'il vient de terminer une collecte de fonds pour la communauté de Jérusalem (Ro.15,22-26) lors de son troisième voyage (Act. 24,17). La campagne le laisse en même temps espérer de meilleures relations avec les responsables de la ville sainte. Cette lettre, que *Paul de Tarse* dicte à Tertius et signe de ses salutations (Ro. 16,22), s'inscrit comme le summum de sa contribution avec en amont toute une partie dogmatique (Ro.1-11) articulée autour d'une discipline de l'ascèse conduisant l'*humain* à dédicacer sa vie comme un sacrifice de bonne odeur (Ro. 12) et, en aval, son application pratique (Ro. 12-15) mettant en tension une discipline de l'action des *humains* forts avec les faibles.

Enfin, le quatrième voyage, en 60, généralement identifié comme un voyage de la captivité, le conduit à Rome où les autorités romaines l'emprisonnent. Au cours de ce voyage, il fait naufrage à Malte et il fait face à l'hostilité parmi les habitants (Actes 28:1-2), ce qui le conduit à débarquer ensuite à Pouzoles où il se trouve accueilli par une petite communauté chrétienne (Act. 28,13-14). Arrivé à Rome au cours de l'an 61, Paul se fait d'abord héberger sous la garde d'un soldat (Phil. 8-19). Il écrit entre 61 et 63 les Épîtres

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>181</sup> Cf. « l'amour, le chérissenent, la paix, la patience, l'obligeance, la bonté, l'adhérence, l'humilité, la maîtrise de soi » (Ga. 5,22-23).

aux Colossiens, aux Éphésiens, ainsi que celle à Philémon alors qu'il se trouve emprisonné soit à Rome, soit dans une petite ville phrygienne, soit à Césarée selon la thèse traditionnelle. Tychique aurait transmis la lettre aux Colossiens probablement en même temps que les lettres aux Éphésiens et à Philémon (Col. 4,7 ; Eph. 6,21). Dans la lettre aux Colossiens, *Paul de Tarse* met en œuvre le principe d'une sagesse messianique cosmique (Col. 1,17) dont il se fait le récipiendaire et le messager. Le Christ comme principe ou Raison Universelle contient en lui la plénitude d'un ordre *divin* (1,19) ; en lui, se trouvent la sagesse et la science (Col. 2,3). Ainsi, l'*humain*, qui convertit au Christ, se voit restituer sa vraie humanité : « C'est en lui qu'habite corporellement toute la plénitude de la déité ; et vous êtes comblés en lui, qui est la tête de toute principauté et autorité » (Col. 2,9-10). Avec ses propos, *Paul de Tarse* aussi encourage ses lecteurs à vivre dans la charité et à s'enrichir d'une certaine intelligence. Il s'agit par là de comprendre le mystère messianique « que leurs cœurs puissent être réconfortés, et qu'ils se joignent ensemble dans l'amour, dans toute la richesse et la complète certitude de l'intelligence, pour la pleine pénétration du mystère d'Elohîms, du messie » (Col. 2,2). La lettre aux Éphésiens, appelée par Sanders le « testament spirituel de Paul à l'Église »<sup>182</sup>, date de la fin du séjour de *Paul de Tarse* à Rome, voire à Césarée, et aurait été écrite en même temps que celle aux Colossiens. Après sa première détention à Rome puis à Césaré, *Paul de Tarse* synthétise la compréhension de son expérience spirituelle avec le Christ. Il y perçoit le principe d'une nouvelle *humanité*, plus universelle. Dans le messie, tous se trouvent rassemblés, tant Juifs que Grecs (Eph. 2,11-15), une expression que l'on retrouve aussi dans la lettre aux Galates (Ga. 3,28). De la sorte, la lettre incite les

---

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 199.

premiers destinataires à recentrer leurs actions et leurs compréhensions de la vie en conformité avec ce dogme universel messianique. Il en va d'un véritable exercice spirituel. La lettre à Philémon, probablement aussi écrite en prison lors de sa première arrestation, date de l'été 62. Elle semble s'adresser aussi à Apphia et Archipe, voire à toute une petite communauté de la ville de Colosse. Le principal destinataire, que *Paul de Tarse* identifie comme son collaborateur (Philé. v.1 ; Col. 4,17), se fait remarquer par son caractère bienveillant, ce qui lui vaudra le titre d'« homme de bien ». En effet, Philémon possède une grande maison et des esclaves (Phil. v. 2), entre autres Onésime (Col. 4,9) qui, de manière candide, fuit la maison de son maître et se réfugie à Rome où il se fera emprisonner. *Paul de Tarse*, aussi enchaîné dans la même prison, fait connaissance avec cet esclave et le convertit à la foi du Christ. *Paul de Tarse* l'appellera « son enfant », car engendré dans les chaînes. Devenu chrétien, il lui conseillera de regagner son maître Philémon qui vit à Colosse (Philé. v.19). Ces circonstances ont initié la rédaction de la lettre. *Paul de Tarse*, qui reconnaît Philémon comme son fils spirituel (Philé. v. 5 et 7), écrit donc à Philémon pour qu'Onésime reçoive la clémence, car devenu lui aussi dans la foi comme son frère.

En 65, Paul se trouve à Éphèse, en Crète, puis en Macédoine. Durant ce voyage, il envoie sa première lettre à Timothée, et sans doute aussi celle à Tite. Timothée, de père païen et de mère juive, naquit dans la province romaine de Galatie. Il rencontre *Paul de Tarse* lors de son premier voyage (Act. 14,8-20) en Galatie et devient au fil du temps l'un de ses secrétaires. Il écrit sous la dictée de *Paul de Tarse* bon nombre de correspondances destinées aux jeunes communautés chrétiennes. Il aurait aussi collaboré avec *Paul de Tarse* à la fondation des communautés de Philippi, de Thessalonique, de Bérée, de

Corinthe et d'Éphèse<sup>183</sup>. Quand il reçoit la première lettre de *Paul de Tarse*, il a environ 30 ans. Lors du troisième voyage, Timothée accompagne *Paul de Tarse* et se trouve à ses côtés notamment à Éphèse (Act. 19,10). Dans cette lettre, *Paul de Tarse*, au-delà du caractère polémique qui vise à démentir les propos de ses opposants, donne à Timothée une description des exercices spirituels, des comportements à adopter et des fonctions qu'il occupe au sein des communautés chrétiennes (Tim. 3,15). Il en va d'une véritable discipline de l'action. Enfin, la lettre s'attarde à donner des exhortations prônant une vie conforme au principe d'un « homme de bien » vivant sa foi dans la sainteté (2. Tim. 1,13). En 67, Paul, prisonnier à Rome (Rm. 1,17), envoie sa deuxième épître à Timothée. Écrite dans les années 67-68, cette lettre a pour but de demander à Timothée de rejoindre *Paul de Tarse* à Rome alors qu'il se trouve emprisonné sans espoir d'une libération (2 Tim. 4,6-8,17). En même temps, *Paul de Tarse* en profite pour exhorter et instruire les dogmes de la foi à son jeune disciple. En tant que dernier écrit de *Paul de Tarse*, cette lettre contient les dernières paroles écrites et volontés de son auteur (2 Tim. 1,15-17 ; 2,17 ; 4,9-17). Les dernières paroles sont formulées dans une dimension cosmique de la foi articulée autour des notions du passé (2 Tim. 1,5-7,11 ; 2,2a ; 3,10-11), du présent (2 Tim. 1,15-17; 2,17; 4,9-17) et du futur (2 Tim. 3, 15,9; 4,3-8). Peu après, il meurt décapité en 65 à Rome. Ce qu'il faut retenir par rapport aux écrits de *Paul de Tarse*, d'abord, ils se classent dans les catégories de lettres antiques de circonstance, certaines se destinent à des communautés, celle de Corinthe, celle d'Éphèse, celle de Rome, celle de Galatie, celle de Philippe, celle de Thessalonique, etc. Ces correspondances se destinent ici aux communautés naissantes du christianisme primitif. Ensuite, *Paul de Tarse* écrit

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 399.

des lettres destinées à des personnes qu'il chérit plus en particulier, comme Timothée, Tite ou Philémon.

### ***Sénèque***

De son nom latin *Lucius Annaeus Seneca*, *Sénèque* voit le jour vers 4 av. J.-C. à Curduba, l'actuelle Cordoue située dans le sud de l'Espagne et s'éteint en 65 apr. J.-C. Cet *humain* de savoir, philosophe stoïcien, dramaturge<sup>184</sup>, « homme » d'État, un parmi tant d'autres, vient d'une famille originaire d'Italie du Nord. Second fils d'Helvia et de Marcus *Lucius Annaeus Seneca*, dit « *Sénèque l'Ancien* », lui-même rhéteur aisé appartenant au rang des chevaliers romains. Il a deux frères – l'aîné Gallion a exercé la fonction de proconsul à Thessalonique en Achaïe. Selon les Actes des Apôtres (18,12-18), *Paul de Tarse* a comparu devant lui en 53 à l'occasion de son deuxième voyage, alors que les Juifs l'accusaient de servir Dieu de manière contraire à la Loi. Le plus jeune, Marcus Annaeus Mela, devint le père de l'écrivain et poète Lucain. Dans les premières années de sa vie, la famille de *Sénèque* s'installe à Rome pendant le règne d'Auguste. Il devient, au cours de ses études en philosophie et en rhétorique, le disciple du Stoïcien Attale, du pythagoricien Sotion et de l'académicien Papirius Fabianus. Entre-temps, l'empereur Auguste décède en 14 et Tibère arrive au pouvoir (14 à 37). Après avoir terminé ses études, en 26,

---

<sup>184</sup> *Sénèque* a écrit tout au long de sa vie de nombreuses tragédies, dont *Médée*, *Œdipe*, *Agamemnon*, *Octavie* (peut-être), *Phèdre*, *Thyeste*, *Hercule le furieux*, *Troades*, une adaptation des *Troyennes* de Euripide ; *Les Phéniciennes*, *Hercule sur l'Oeta* (peut-être). Ces tragédies se caractérisent essentiellement par la description d'une passion arrivée déjà à son paroxysme et s'analysant avec force. On trouve aussi dans ces pièces beaucoup de doctrines du stoïcisme, mais souvent exprimées de façon oratoire et parfois même outrancière. Par ailleurs, nous ne disposons pas de certaines Exhortations : *De natura lapidum*, *De natura piscium*, *De forma mundi*, *De officiis*, *De immatura morte*, *De matrimonio*, *De amicitia*, *De remediis fortuitorum*, *De superstitione*, sa *Philosophia moralis*. Nous n'avons pas non plus ses discours, ses mémoires *De vita patris*, ses lettres à *Novatus*, à *Caesonius*, etc. Enfin, il manquerait *Les Dialogi*, dont parle Quintilien, ainsi que les dix petits traités (exhortations et consolations).

*Sénèque* tombe malade et part se soigner en Égypte auprès d'un oncle maternel. De retour à Rome en 31, alors qu'il a environ 35 ans, il fait l'école de la magistrature (vers 31 apr. J.-C.), le *cursus honorum* avec la questure. En 37, Caligula (37 - 41) arrive au pouvoir et *Sénèque* devient son conseiller à la cour. Au cours de cette période, *Sénèque* écrit plusieurs petits traités, *De situ Indiae*, *De motu terrarum*, *De situ et sacris Aegyptiorum* (perdus). En 39, *Sénèque* perd son père. Environ un an après, il écrit la *Consolation à Marcia* (*Ad Marciam consolatio*). Dans ce texte, certainement le plus ancien, *Sénèque* s'adresse à Marcia, fille du stoïcien Cremutius Cordus, qui n'accepte pas, voilà déjà depuis trois ans, la mort de son jeune fils. *Sénèque* parle dans cet écrit du deuil qu'il exemplifie en faisant des comparaisons avec la condition des animaux. Pour consoler Marcia, il lui explique que certains deuils se conforment à la nature et aux usages alors que d'autres portent atteinte à l'*humain*. Ils ne respectent pas le principe de la Raison Universelle de la nature. Pour cette raison, ils nuisent à la condition d'*humain*, certes faible, fragile ; la mort aussi faisant partie de la nature.

En 41, suite à l'assassinat de Caligula par un officier de sa garde, Claude (41 - 54) devient empereur et fait revenir à Rome ses nièces Julia Livilla et Agrippine. *Sénèque*, de bon conseil, et brillant avocat, se fait remarquer. Mais son succès et la supériorité de son esprit font de l'ombre à Claude. En même temps, *Sénèque* se trouve mêlé à des stratagèmes et manigances initiés par la troisième femme de Claude Messaline. On l'accuse d'adultère avec Julia Livilla, fille de Germanicus, et sœur d'Agrippine et de Caligula. Suite à ces stratagèmes, *Sénèque* part se réfugier en 41 en Corse alors qu'il a

environ 45 ans<sup>185</sup>. Au cours de cet exil qui durera huit ans, *Sénèque* commence à écrire dès l'été 41 les trois livres *De la colère (De ira)* sous la forme d'un dialogue fictif adressé à son frère aîné Novatus<sup>186</sup>. Pour contrer les représailles exercées par les tyrannies de Caligula, *Sénèque* revient aux fondements de la philosophie stoïcienne et, en même temps, décide de renoncer à ses fonctions de conseiller. Au travers du texte *De la Colère*, *Sénèque* parle d'appivoiser la colère, cette passion dangereuse qu'il considère comme une courte folie<sup>187</sup> de Caligula. Elle se manifeste au travers des multiples exécutions, tortures, assassinats, massacres. Il en va d'une maladie de l'esprit<sup>188</sup>. Il importe d'en guérir l'*humain*, la bonne santé relevant de l'ordre de la nature. L'hypothèse de *Sénèque* consiste à montrer que la colère ne procède pas de la nature, elle n'a aucune utilité ; conséquemment, le sage doit la réprimer<sup>189</sup>. Il faut refuser cet esprit de violence. Pour devenir sage, il faut passer par beaucoup de faillies et de faiblesses. La tolérance entre *humains* permet, dans cette optique, de guérir de cette maladie de la colère<sup>190</sup>.

En 42 environ, *Sénèque* écrit le texte de *Consolation à mère Helvia (Ad Helviam matrem Consolatio)*, *Consolation à Polybe (Ad Polybium consolatio)*, ainsi que l'*Éloge de Messaline* (perdu). Dans la *Consolation à Helvia*, *Sénèque* encourage sa mère à ne pas se laisser emporter par les épreuves passées qui l'ont séparé de lui. Il lui montre qu'il ne se sent pas malheureux malgré la pauvreté et le déshonneur, car la nature et les vertus du sage demeurent. *Sénèque* explique que les raisons personnelles qui amènent Helvia à se désoler relèvent d'une inclinaison féminine qui ne change rien à sa situation. Comme

---

<sup>185</sup> Sénèque. *Lettres à Lucilius*. Paris : Flammarion, 1992, p. 9.

<sup>186</sup> Sénèque. *L'homme apaisé. Colère et clémence*. Paris : Aléas, 1995, p. 19.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 13.



remède, *Sénèque* exhorte sa mère à l'étude et lui suggère de se consoler avec l'affection de ceux qui l'entourent, car il s'estime heureux, son âme n'a jamais été aussi sereine.

En 43, dans le texte adressé à *Polybe*, un influent affranchi de Claude qui a perdu son frère, *Sénèque* cherche à plaire à ce secrétaire de Claude. Cependant, ses propos ne produisent pas les effets escomptés et ne permettent pas de ramener pour autant *Sénèque* à Rome. En 48, Messaline meurt et, en 49, le mariage de Claude et d'Agrippas a lieu. À la demande d'Agrippas « la jeune », nouvelle femme de l'empereur Claude, *Sénèque*, se fait finalement rappeler à Rome. Au printemps 49, *Sénèque* écrit *De la brièveté de la vie* (*De breuitate vitae*). Dans ce dialogue, adressé à son beau-père Paulinus, il expose les principes permettant à l'*humain* d'atteindre le bonheur. Entre autres, en consacrant du temps à la sagesse plutôt qu'à des activités stériles et futiles. Pour *Sénèque*, la vie s'avère trop courte pour l'*humain* qui la perd. Il suggère donc de ne pas attendre la retraite pour profiter de la vie, car le désir de travailler persiste. Il faut donc profiter du temps en le cultivant par les loisirs, le goût et la haute indépendance du philosophe au lieu de le gaspiller dans des activités vulgaires et des emplois publics. Après une période d'accalmie, Rome retombe dans l'oppression sous le pouvoir autoritaire et les tyrannies de Claude. L'atmosphère politique ressemble à celle du début des années 41, alors marquées par les stratagèmes de Caligula. En 54, Néron, fils d'Agrippas, devient le fils adoptif de Claude. À la mort de son père, il accède au trône. À Rome, le climat change. Néron manifeste une *humanité* que les habitants apprécient. Mais cela ne durera qu'une seule année<sup>191</sup>. Pendant cette période, *Sénèque*<sup>191</sup> compose un éloge funèbre satirique intitulé *Apocoloquintose* que Néron prononcera lors des funérailles de son père. *Sénèque*

---

<sup>191</sup> Sénèque. *L'homme apaisé.*, p. 15.

y évoque la figuration de la transformation de l'empereur Claude en citrouille. Cette mise en scène relate le passage d'un gouvernement oppressif à un gouvernement plus clément en dénonçant les méandres de l'ancien régime. Pendant son *quinquennium Neronis* (54-68), *Sénèque*, ainsi que Sextus Afranius Burrus, obtient le poste de *consul suffect*, un titre attribué aux deux magistrats principaux de la République romaine. En 55, Agrippine, mère de Néron, cherche à profiter de la naïveté et de la jeunesse de son fils pour exercer du pouvoir sur Rome avec l'appui du puissant Pallas. Mais Néron, alors épris d'une jeune esclave nommée Acté, réfute sa mère et chasse Pallas de son palais. Agrippine se tourne alors vers son autre fils, Britannicus, pour trouver du soutien. Mais ce dernier meurt empoisonné au cours d'un repas de conciliation organisé avec Néron<sup>192</sup>. Tout semble accuser Néron du crime de son frère. En la circonstance, *Sénèque* lui adresse le texte *De la clémence* (*De clementia*), texte écrit probablement vers 56, qui se présente comme un dialogue dédié à Néron, alors âgé de dix-huit ans. Il s'agit d'une réflexion qui porte sur la position de monarque face à ses actions avec, pour préoccupation centrale, l'importance de comprendre le principe d'invention d'un roi. Selon *Sénèque*, l'avènement d'un roi procède et fait partie de l'ordre de la nature. Il le compare avec la métaphore de la reine des abeilles. Avec cette entrée en matière, *Sénèque* présente un éloge du roi « selon la nature » qui rapidement tourne en réquisitoire visant à contrer les violences du pouvoir, les guerres, les tyrannies et les dictatures. *Sénèque* propose dans ses élaborations une autre vision de l'esprit et d'un gouvernement en appelant à la *Clémence*. Cet ornement suprême de la gouvernance se réalise avec un roi qui comprend que les passions s'accomplissent dans les vices alors que la raison s'exprime par la vertu. On s'attend

---

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 16.

donc à ce qu'un roi vertueux pratique la *Clémence*. Et, dans ces conditions, il ne peut faire de mal, puisqu'il se conforme à la nature<sup>193</sup>.

Pendant les années 58-59, *Sénèque* tente de dissiper la relation incestueuse entre Néron et sa mère Julia Agrippine, dite Agrippine la jeune, fille de Germanicus, sœur de Caligula et ex-épouse (de 42 à 54) de l'empereur Claude. À cette même époque, *Sénèque* se fait diffamer par Suillius qui lui reproche l'immense fortune (300 millions de sesterces) qu'il aurait acquise grâce à ses amitiés et à sa tentative de débaucher les femmes de la maison princière. Mais *Sénèque* arrive à échapper à ces médisances et s'en tire sans préjudice. Ce qui le conduit à écrire *Sur la vie heureuse (De vita beata)*, ou autrement désignée par *Du bonheur* autour de 58. Dans ce texte, sous la forme d'un dialogue imaginaire qu'il dédie à son frère aîné Gallion, *Sénèque* traite des reproches de l'opinion publique à l'égard de son opulence excessive. Pour contrer cette attaque, *Sénèque* pose une critique sur le matérialisme. Il montre que le bonheur ne se trouve pas dans les choses matérielles, mais plutôt dans une manière de vivre en conformité avec la vertu et la raison. Pour développer ce thème, *Sénèque* contraste d'abord la notion de souverain bien avec le principe de la sagesse et en vient à expliquer que la foule interprète la vérité de manière biaisée. Elle tient compte de l'apparence au lieu de considérer l'essence des choses. Elle s'attache aux choses qui paraissent brillantes de l'extérieur alors qu'à l'intérieur, elles restent misérables. En repositionnant à partir de ce raisonnement la notion aristotélicienne du « souverain bien », *Sénèque* en vient à interpréter le matérialisme dans le sens d'une disposition de la nature. La nature instruit l'*humain* à accepter le sort de sa Fortune sans que pour autant il en devienne l'esclave. Il en va là aussi d'un exercice spirituel. Il

---

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 16-17.

consiste à faire la part des choses entre des situations qui dépendent ou pas de l'*humain* pour ensuite poser l'action convenable. Dans ces conditions, le « souverain bien » se destine à l'*humain* qui apprend à prendre du recul et à mépriser ainsi les événements extérieurs. Il faut savoir se réjouir des choses matérielles, selon les standards de la vertu, tout en se méfiant par la raison des opinions du public. En conséquence de quoi, « le souverain bien » ne consiste pas au plaisir éphémère de la chair, contrairement à celui de l'esprit et de la raison qui lui perdure. Pour mettre en scène ce principe sous-jacent du dogme, *Sénèque* convoque dans son texte un interlocuteur fictif. Il l'interroge pour savoir si légitimement il lui fallait avoir atteint la stature parfaite « d'homme bon » pour qu'il puisse parler de vertu. Se considérant comme « un aspirant à la sagesse », *Sénèque* prend le contre-pied. Il se positionne en admirateur face à ceux qui entreprennent de grandes choses quand bien même ils leur arriveraient de faillir. Cet argument l'amène à avancer qu'en définitive, les richesses appartiennent à l'*humain*, et que l'*humain* appartient aux richesses. De là vient l'idée que la générosité, en tant que vertu, vient de la nature. Elle permet aux *humains* de vivre non plus comme des esclaves, mais comme des *humains* libres ; d'où l'importance de modérer ses plaisirs pour mieux réprimer ses douleurs. Se trouve ici toute la distinction entre la position du sage et de l'insensé. Pour le sage, les richesses deviennent esclaves de lui alors que, pour l'insensé, elles prennent le pouvoir sur lui.

*Sénèque* a aussi écrit une trilogie de textes adressés à Sérénus, un jeune chevalier dont l'avancement de la carrière politique vers la classe dirigeante dépend du bon vouloir de l'empereur. *De la constance du sage* correspond au premier volet de la trilogie, *De la tranquillité* (*De Tanquillitates animi*) au second et *Du loisir* ou *De l'oisiveté* (*De otio*) au

troisième. Le texte *De la Constance du sage (De constantia sapientis)* date des années 55 à 58. À cette époque, *Sénèque* croit encore en son influence sur *Néron* alors qu'il exerce ses fonctions de conseiller ; d'où sa démarche consistant à donner une vision exemplaire du sage à *Sérénus* : le « Sage ne subit ni injustice ni offense ». Avec cet argument, *Sénèque* cherche en même temps à convertir *Sérénus* au stoïcisme. Or, ce dernier résiste. Il semble ne pas adhérer à la doctrine stoïcienne selon laquelle un *humain* disposerait d'une capacité lui permettant de rester inatteignable à ce qui le touche et qu'il pourrait même résister aux railleries sans se laisser atteindre<sup>194</sup>. Il n'y aurait de mal que le mal moral. Le Sage y contrevient en y faisant face, ce qui le conduit à atteindre le *summum bonum*<sup>195</sup>. Il en va d'une posture de circonstance. À cette époque, *Sérénus* occupe le poste de préfet des vigiles de *Néron* et se trouve en même temps au service des amours de l'empereur et de sa maîtresse *Acté*<sup>196</sup>. Cette fonction le conduit à faire face aux sursauts amoureux de l'empereur. Autour de cette circonstance et autour du principe du bien et du mal moral, la structure du dialogue dogmatique de *Sénèque* s'articule en fonction d'un syllogisme en trois parties :

- 1/ Le seul mal pour le Sage est moral;  
 Il n'y a pas d'injustice sans mal;  
 Or le mal ne peut atteindre une âme vouée à la vertu;  
 Donc l'injustice ne peut atteindre le Sage
- 2/ Ce qui blesse est nécessairement plus fort que ce qui est blessé;  
 Or la perversité n'est pas plus forte que la Vertu;  
 Donc le Sage ne peut [être] blessé
- 3/ Les contraintes sont incompatibles;  
 Donc justice (= Sage) et injustice sont incompatibles.

---

<sup>194</sup> Sénèque. *De la providence. De la constance du sage. De la tranquillité de l'âme. Du loisir*. Paris : Flammarion, 2003, p. 70.

<sup>195</sup> *Ibid.*

<sup>196</sup> *Ibid.*

En s'appuyant sur ce dogme qui met en évidence la règle de la distinction, *Sénèque* poursuit son argumentaire. Il traite de la notion d'injustice qu'il ramène à l'*injuria* romaine. Elle peut soit impliquer des poursuites judiciaires, ce qui correspond à une atteinte selon le droit romain et à la *contumelia*<sup>197</sup>, ou encore, constituer une véritable offense ou atteinte, mais d'ordre personnel<sup>198</sup>.

Dans le texte *De la tranquillité de l'âme (De tranquillitate animi)*, qui se présente traditionnellement comme le deuxième volet de la « trilogie » des dialogues, *Sénèque* amène cette fois *Sérénus* à la sérénité en cherchant à le libérer de ses passions. Dans ce traité thérapeutique, *Sénèque* se présente comme une sorte de médecin de l'âme pour ceux qui sont pris, comme *Sérénus*, dans l'hésitation ; ils vivraient une sorte de malaise qui les amène à fluctuer de manière pendulaire face aux difficultés de la vie. Avec cette thématique, *Sénèque* expose, dans la première partie, la confession de *Sérénus* sur les souffrances qu'il traverse. Dans la deuxième, *Sénèque* y répond en rappelant à *Sérénus* les progrès qu'il a faits et en appliquant à sa souffrance la recherche de la tranquillité, l'*euthunia* grecque. En faisant appel à la raison pour faire face aux difficultés, *Sérénus* apprendra à accepter les épreuves ; il s'agit en fait de fixer les limites des passions<sup>199</sup>. Quelque temps plus tard après l'écriture de ce texte, donc au début des années 62, le pouvoir de *Sénèque* s'affaiblit auprès de Néron. *Sénèque* en vient à demander à Néron de lui enlever son titre d'« ami du prince » et d'accepter la restitution de sa fortune, ce que Néron refuse. Dans la même année, il perd son collaborateur politique *Afranius Burrus*

---

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 72

<sup>198</sup> *Ibid.*

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 124.

emporté par un crime ou par la maladie<sup>200</sup>. Pendant ces moments troublés, vers 62, *Sénèque* écrit *De l'oisiveté (De otio)*, dernier texte de la trilogie dédié à *Sérénus*. Dans *De l'oisiveté (De otio)*, *Sénèque* aborde le thème de l'*otium*, un mot qui se traduit par loisir, retraite ou oisiveté et qui avait déjà traversé les deux précédents textes de la trilogie. Ici, *Sénèque* parle plus précisément du temps libre qui vient après l'accomplissement des obligations<sup>201</sup>, de ce temps que l'on prend pour s'occuper ou se mettre au service de l'*humanité*. Très autobiographique, ce texte fait écho aux événements qui ont amené *Sénèque* à quitter la cour de *Néron* en 62. Et, en la circonstance, *Sénèque* plaide pour le droit du Sage à se retirer dans l'oisiveté. Il s'offre le loisir de se réfugier dans la vie contemplative<sup>202</sup>. Après cet éloge à l'*otium*, *Sénèque* explique que, si l'*humain* dans sa jeunesse s'adonne tout entier à la contemplation de la vérité, de la même manière lorsque devenu vieux, il revient à cette contemplation en mettant un terme au service qu'il a rendu à l'État ainsi qu'à ses responsabilités. Il convient ainsi pour lui de revenir à cette vie contemplative. Car la nature a donné à l'*humain* à la fois la capacité de passer à l'action, mais aussi à la contemplation. Pendant ces moments, l'*humain* apprend à comprendre comment pratiquer la vertu et à apprécier la force que la dignité peut procurer pour devenir un « homme de bien ». En tant que Sage stoïcien et *humain* d'expérience, *Sénèque* déclare, certes avec quelques prouesses rhétoriques, que ce retrait dans le loisir s'enracine, d'une part, dans la conviction que la contemplation a son utilité dans la vie. D'autre part, qu'il y a une « incompatibilité entre la cité et le Sage »<sup>203</sup>. De la sorte, *Sénèque* défend sa position face à *Néron*, alors qu'il prête l'oreille à de fausses

---

<sup>200</sup> Sénèque. *Questions naturelles*. Paris : Les belles lettres, 1939, p. vii.

<sup>201</sup> Sénèque. *De la providence. De la constance du sage. De la tranquillité de l'âme. Du loisir.*, p. 189.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>203</sup> *Ibid.*

accusations contre *Sénèque*, et en vient à le jalouser et à le détester à tel point que Néron ne l'autorisera pas à se retirer de la cour. *Sénèque* ne pourra prendre qu'une retraite à temps partiel. Dans la tristesse et la maladie, il reste bon gré mal gré au service de *Néron*. Durant ces temps troublés, *Sénèque* écrit, vers les années 62, à son ami Lucilius un traité sur les *Questions naturelles ou Études sur la nature*. Il s'interroge sur les phénomènes de la nature qui s'imposent à l'esprit *humain*. En particulier, il cherche à comprendre comment, devant les forces environnantes de la nature, l'*humain* réagit. Comment ces forces et phénomènes de la nature se manifestent sur et sous la terre, dans les mers, sous l'atmosphère et dans le ciel - et quelles sont les réponses que les philosophes, ces *humains* de savoir, ont tenté d'y donner<sup>204</sup>. Avec ce questionnement, *Sénèque* amorce toute une réflexion en définissant la philosophie comme la science de choses *humaines*. Elle s'interroge sur ce qui se passe sur la terre et dans le ciel d'un point de vue pratique et permet ainsi d'élaborer des *praecepta* sur les choses divines, ou surnaturelles. Ces principes conduisent en même temps à une contemplation et donnent lieu à des *decreta*<sup>205</sup>. *Sénèque* affirme de la sorte l'existence d'une certaine rationalité du monde, comme la manifestation d'une œuvre produite par une intelligence souveraine, autrement dit, par une providence qui gouverne le but de la vie de l'*humain* de manière avantageuse pour lui<sup>206</sup>. Gardien de l'univers et de l'esprit du monde, cette providence impersonnelle, entendue comme un dieu ou des dieux, provoque des bouleversements et des cataclysmes dans la nature en accomplissant un destin qui échappe à l'intelligence et à l'activité des *humains*. Plus précisément, par rapport à la condition *humaine*, cette providence se meut

---

<sup>204</sup> Sénèque. *Questions naturelles.*, p. v.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. viii.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. xx.



dans la tension émise par un *spiritus* permettant aux *humains* de saisir leur propre cohérence avec le monde<sup>207</sup>. Le *spiritus* renvoie en fait à l'idée de l'air en mouvement. De lui provient la force de la matière, laquelle circule dans le corps *humain*, dans ses muscles et ses nerfs. Ce *spiritus* « se distingue du vent que par sa moindre violence<sup>208</sup>. Pénétrant partout et, partout, agent de mouvement, d'activité, de création et de vie »<sup>209</sup>. Présentée de la sorte, la doctrine de la nature s'inscrit comme une science, une discipline morale<sup>210</sup> ; la libre volonté de l'*humain* se conciliant avec chaîne fatale des causes<sup>211</sup>.

Au début des années 63-64, certainement en juillet, *Sénèque* entreprend l'écriture de 124 Lettres à Lucilius son ami et poète, dit le junior. Plus jeune que *Sénèque*, il occupe la fonction de Procureur en Sicile et se trouve aussi mêlé à la fin du règne de Caligula dans les conspirations de l'empereur et de Messaline. Comme *Sénèque*, il fait partie du rang des équestres et apprécie les sciences de la nature et la philosophie. Avec cet interlocuteur tout désigné, *Sénèque* joue le rôle d'un miroir. Au travers de l'exercice de l'écriture, comme d'une quête intérieure philosophique, celle d'un Sage qui cherche à progresser, *Sénèque* comme Lucilius entrent dans une « auto-analyse » : « l'un entraînant l'autre, le maître n'ayant, somme toute, sur le disciple qu'une assez courte avance »<sup>212</sup>. Il en va d'une sorte d'amitié philosophique. Inspirée d'*Épicure*, elle suit la logique des enseignements dogmatiques (*decreta*), suivis de préceptes (*praecepta*), et pointe vers l'action concrète et simultanée. On retrouve cela surtout dans les deux lettres centrales

---

<sup>207</sup> *Ibid.*, Livre II, Chap. 6,6.

<sup>208</sup> *Ibid.*, Livre II, Chap. 9,4.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. xxxiv.

<sup>210</sup> *Ibid.*, Livre II, Chap. 59,2.

<sup>211</sup> *Ibid.*, Livre II, Chap. 38,3.

<sup>212</sup> *Sénèque. Lettres à Lucilius.*, p. 15.

(94 et 95). Elles mettent en évidence ce mouvement allant de la théorie à la pratique<sup>213</sup>. Par ailleurs, on observe aussi, d'une manière générale, des redondances, notamment avec des thèmes traitant de l'appréhension de l'*humain* face à la mort, à la souffrance, au détachement des biens futiles, aux richesses, à la retraite, aux études, à la notoriété, etc. Avec ces thèmes, *Sénèque* encourage les progrès de son ami sans pour autant bousculer ses certitudes. Il le fait revenir sur lui-même par des prises de conscience successives, en particulier avec la lettre 33. Dans cette lettre, *Sénèque* invite Lucilius à apprendre à penser par lui-même. Il en va d'une rationalisation de soi, de la perception du monde et d'une prise de contact à entretenir avec soi<sup>214</sup>. Enfin, *Sénèque* fait une réévaluation de la progression du Sage. Il montre que l'émotion (*affectio*) ne doit pas être confondue avec les manifestations extérieures des passions (*affectus*)<sup>215</sup> ; d'où la nécessité d'apprendre à maîtriser ses désirs, ses aspirations aux richesses. Il importe de les canaliser et de les appréhender par le filtre de la raison : « il y a une 'manière' raisonnée de vivre les choses et avec elles (*modu rerum*). Cette pensée stoïcienne seule peut sauver de la complaisance et restituer l'authenticité de l'*humain* »<sup>216</sup>. En d'autres termes, *Sénèque* développe tout un programme d'exercices spirituels, suggérant à la rationalité et à l'émotion de ne pas se contredire. La réalisation de la quête d'un *humain* consiste à apprendre ultimement à penser la mort pour penser la vie, pourvu que le suicide ne s'inscrive pas comme un motif d'une déviation philosophique<sup>217</sup>.

---

<sup>213</sup> *Ibid.*

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>217</sup> *Ibid.*

Vers 63, avec *De la Providence*, certains commentateurs pensent qu'il y aurait comme une réponse aux attaques face à la Fortune de *Sénèque* qui l'avait conduit à s'exiler en Corse. Dans ce traité, il y a aussi le pressentiment de la chute prochaine de *Sénèque*<sup>218</sup>. Sans entrer dans la critique, il importe de retenir le questionnement de *Sénèque* : « Pourquoi le malheur touche-t-il les hommes de bien alors qu'il existe une Providence ? » À cette question, que son jeune disciple *Lucilius* aurait posée, *Sénèque* y répond en composant un « plaidoyer pour les dieux ». Son but vise à persuader et à rassurer son lecteur<sup>219</sup>. Pour ce faire, *Sénèque* commence par une allusion à la controverse relative aux thèses fondamentales du Portique sur la réalité de la Providence. Il y présente une figuration de « l'homme de bien comme en proie à l'adversité »<sup>220</sup>. Il traite de ce thème en parlant de l'utilité du malheur pour l'*humain*, voire de la nécessité même du malheur comme médium permettant de se connaître soi-même. L'« homme de bien » dispose de cette capacité à endurer patiemment les maux auxquels il fait face, ils se présentent à lui parce qu'il ne sait [pas] y faire face<sup>221</sup>. Avec cet argument, *Sénèque* démontre que l'homme vertueux, lorsqu'il traverse des périodes de malheur, apprend à faire la part des choses entre l'aspect illusoire et ce qui devrait s'apprécier comme bien. Cette posture amène l'*humain* à accepter et à se conformer à la volonté divine, ainsi qu'aux lois de la nature qui gouvernent depuis la nuit des temps l'ordre du monde des *humains*. En l'occurrence, les maux véritables épargnent l'*humain* vertueux. Certains biens lui apparaissent trop souvent comme illusion. Lorsque les choses deviennent trop difficiles, voire impossibles, elles peuvent conduire le Sage à mettre fin à ses jours par

---

<sup>218</sup> Sénèque. *De la providence. De la constance du sage. De la Tranquillité de l'âme. Du loisir.*, p. 29.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 33.

lui-même. Cette apologie du suicide semble prémonitoire, car, deux ans après la rédaction de ce dialogue, *Sénèque* se donnera lui-même la mort. Une mort fait de lui un héros de la liberté. En y passant, il trouve une gloire qui surpasse la temporalité *humaine* et terrestre. Elle le rapproche vers l'ordre de l'Univers : la mort volontaire constituant la preuve ultime de cette liberté<sup>222</sup>.

En 64, année trouble du règne de Néron où Rome prend feu, *Sénèque* écrit le dialogue *Sur la bienfaisance ou l'ingratitude (De beneficiis)*. Ce dialogue s'adresse à *Aebutius Liberalis*. *Sénèque* y traite des devoirs de la classe aristocratique romaine et des citoyens quant à la manière de donner et de recevoir des bienfaits alors que la société romaine se trouve en pleine crise démocratique à cause des abus de pouvoir de Néron. Pour la surmonter, *Sénèque* propose de revisiter les liens sociaux sur la base de l'échange entre *humains*, non pas dans un rapport commercial de type commerçant/client, mais plutôt comme une dynamique allant des dieux aux *humains*. Pour déplier cet argument, *Sénèque* pose les fondements de sa réflexion (cf. Livres I à IV) dans la première partie du livre et, dans la seconde, il explore son application. Il utilise le ton du mécontentement dans la première partie, et ensuite, celui de la sérénité du philosophe dans la seconde. Ce dialogue évoque la condition des grands de ce monde, de ces rois empreints de leurs folies et de leurs ambitions. Il les compare à des brigands, à des pirates et à des bêtes féroces<sup>223</sup>. Il ne faut pas les avoir pour ami ou pour bienfaiteurs. Car ces *humains* sans mérite imposent leur joug aux autres et les mettent dans une position d'esclave en les prenant en otage avec leurs richesses. En réaction à la gouvernance de Néron, *Sénèque* écrit donc une théorie éthique du bienfait. Il en expose les lois et conditions essentielles.

---

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 34-35.

<sup>223</sup> *Sénèque. Des bienfaits*. Paris : Les belles lettres, 1961, p. iii.

Il les articule autour du thème central de l'échange des bienfaits comme fondation de l'ordre social. Il se pose les questions pour comprendre comment donner, comment recevoir et comment rendre ce qu'on a reçu<sup>224</sup>. Pour répondre, *Sénèque* analyse la condition du bienfaiteur en la contrastant avec les conséquences néfastes de l'ingratitude qu'il circonscrit par son envers, la reconnaissance. Cette tâche n'incombe pas aux *humains*, mais plutôt aux dieux. Le principe stoïcien qui ressort de ce traité vise à montrer que la vertu suffit au bonheur et qu'il n'y a de bien que dans l'honnêteté<sup>225</sup>.

En 64, Néron tente d'empoisonner *Sénèque*, mais sans succès. Cependant, *Sénèque* en arrive finalement à se retirer de la vie publique. En 65, *Sénèque* se compromet dans un complot contre Néron en 65 apr. J.-C., désigné sous le nom de Conjuration de Pison. Suétone rapporte qu'à ce moment-là, l'empereur fait face à des difficultés financières générées par des dépenses opulentes personnelles ainsi que par la reconstruction de sa résidence impériale et de Rome. Dans ce climat d'oppression, Néron fait aussi exécuter plusieurs membres de son entourage proche. S'ensuit un projet d'attentat contre Néron dans la villa de Pison à Baïes. Pison, un des sénateurs qui ont le plus d'influence sur l'aristocratie romaine, se montre réfractaire à exercer l'hospitalité. De fil en aiguille, Pison se compromet et se trouve mêlé à une affaire avec le sénateur Flavius Scaevinius. Dans cette affaire, ce dernier se fait dénoncer par un de ses affranchis. Lors de l'interrogatoire, sous la menace de tortures, le chevalier Flavius Scaevinius, ancien préfet, accompagné du chevalier Antonius Natalis, livre de nombreux noms, dont celui de *Sénèque*. Selon Tacite, *Sénèque* ne se trouve pas vraiment impliqué dans le complot. Cependant, les conjurés le dénoncent pour tenter d'obtenir la faveur de Néron, lui

---

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. xxxiv.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. xxxi.

fournissant un prétexte pour éliminer *Sénèque*<sup>226</sup>. Sentence : Néron impose le suicide à Pison ainsi qu'à *Sénèque*. Tous deux s'ouvrirent les veines et, dans la foulée, *Flavius Scaevinius* se fait décapiter<sup>227</sup>.

### ***Clément d'Alexandrie***

Sur la date et le lieu de naissance de *Clément d'Alexandrie*, aussi dénommé *Titus Flavius Clemens*, on sait peu de choses. Sans doute né en Grèce vers le milieu du deuxième siècle apr. J.-C. (env. 150-220), *Clément d'Alexandrie* viendrait d'une famille païenne et aurait reçu une éducation littéraire et philosophique. En quête d'une science à la fois divine et *humaine*, et avide de savoir, cet *humain* errant parcourt l'Empire romain pour trouver un maître à penser. Il lit les écrits de Platon ainsi que ceux de bien d'autres penseurs et poètes grecs. Cependant, tous le laissent perplexe, jusqu'à ce qu'il rencontre Pantène à Alexandrie et devienne son disciple vers 190<sup>228</sup>. Dans cette ville, il trouve en même temps une terre d'asile, Alexandrie, capitale politique, sociale, intellectuelle et artistique entre l'Orient et l'Occident, alors qu'Athènes et Rome sommeillent. À l'ombre de sa fameuse bibliothèque, de nombreux *humains* issus des écoles stoïciennes, platoniciennes, juives et chrétiennes se côtoient quotidiennement. On y trouve aussi des écoles d'envergure universitaires avec des programmes qui enchevêtrent la philosophie, les sciences, les sciences des religions, de la morale et de la politique. Cet environnement s'avère propice pour lui permettre de poursuivre sa quête spirituelle et pour atteindre les « grands mystères » du monde divin. Dans sa quête, *Clément d'Alexandrie*, désormais un

---

<sup>226</sup> Tacite. *Annales*. Livre XV, Web. Janvier 2011. <<http://remacle.org/bloodwolf/historiens/tacite/table.htm>>, p. 54-56.

<sup>227</sup> *Ibid.*, Livre XV, p. 67.

<sup>228</sup> Clément d'Alexandrie. *Le protreptique*. Claude Mondésert et al. Paris : Cerf, 2004, p. 12.

*humain* pris dans l'entre-deux foi/savoir, se présente comme un des premiers à avoir cherché à croiser les écrits philosophiques et chrétiens. Il arrive à en élaborer une manière de vivre. Il définit la perfection individuelle comme une véritable école de sagesse. Son propre témoignage nous apprend qu'il « butinait les fleurs comme une véritable abeille dans la prairie des prophètes et des apôtres, pour déposer dans les âmes une gnose toute pure »<sup>229</sup>. Pour perpétuer son enseignement, à Alexandrie, il fonde une école chrétienne, que l'on ne doit pas confondre avec l'école catéchétique rattachée à l'église d'Alexandrie où l'on préparait les nouveaux convertis au baptême<sup>230</sup>. Se présentant comme le prédécesseur d'Origène, il se fait connaître comme un professeur privé. Il dispense un enseignement dans le style de conversations libres, parfois sinueuses, bien que très méthodiques. Il enseigne sous forme de dialogues et d'entretiens tantôt familiers, tantôt magistraux, ce qui permet un certain rapprochement avec ses étudiants. Dans ses cours, comme dans ses écrits, il esquisse une théorie de la connaissance religieuse sur le rapport entre la foi et le savoir, entre la théologie et la philosophie. Il cherche à donner à la gnose le statut de connaissance naturelle provenant de Dieu<sup>231</sup>. Ses exposés dogmatiques, teintés de morales et de mystiques, s'inscrivent comme un dialogue intérieur basé sur la révélation de mystères divins. Au cours de sa vie, il a écrit le *Protreptique*, le *Pédagogue* et les *Stromates*.

Dans le premier texte, le *Protreptique* ou l'Exhortation aux Grecs, *Clément d'Alexandrie* lance un appel aux *humains* qui, à cette époque, baignent dans une religiosité imprégnée de syncrétisme, de pensées confuses accompagnées de rites initiatiques provenant de

---

<sup>229</sup> Clément d'Alexandrie. *Stromates*. Claude Mondésert et al. Livre I, Chap. 1,11. Paris : Cerfs, 1954.

<sup>230</sup> Clément d'Alexandrie. *Le protreptique*. Claude Mondésert et al., p. 9.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 10.

religions à mystères et de révélations fortuites. Comme alternative, il leur propose de développer une vie intérieure fondée sur l'exercice d'une vraie religion ; un « appel aux païens » qui se traduit dans les écrits de *Clément d'Alexandrie* par une prise de position face aux cultes païens et à la philosophie grecque. Il y présente le *Logos* Christ comme le Principe universel. Selon lui, ce Christ « offre aux hommes sa révélation transcendante : la lumière chasse toutes les ténèbres et toutes les incertitudes [...] inspiratrices des plus éclairés d'entre les Grecs, philosophes et poètes, quand ils ont entrevu à travers beaucoup d'erreurs quelque chose de l'unique vérité »<sup>232</sup>. *Clément d'Alexandrie* renforce cette argumentation centrale du protreptique en s'appuyant sur la déclaration de *Paul de Tarse* : « l'univers, la vie ou la mort, le présent ou le futur : oui, tout est à vous ; et vous au messie, et le messie à Elohîms » (1. Cor. 3,22-23). *Clément d'Alexandrie* formule par là une critique négative. Il identifie au travers de la quête des philosophes et des poètes grecs la manifestation de l'essence de la vraie religion. Au travers de leur démarche, ils perçoivent une portion de vérité du *Logos* et y rendent témoignage. Il en va d'un appel à la gnose. Elle se manifeste sur le plan individuel et collectif et conduit en même temps les *humains* à considérer, au travers du principe de la Raison universelle, l'idée de Christ comme maître intérieur. De la sorte, les *humains* apprennent à penser Dieu au travers du messie, seule Raison universelle. À la manière stoïcienne, *Clément d'Alexandrie* leur montre que la quête pour devenir un « homme bon » s'atteint au travers de la révélation du Verbe incarné.

Le second ouvrage, à savoir le *Pédagogue*, se présente dans le prolongement du *Protreptique*. L'auteur s'adresse aux Alexandrins de toutes origines, dont la plupart, de

---

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 28.



culture grecque. Ils auraient, suite à l'exhortation du *Protreptique*, adhéré à la foi dans le Christ<sup>233</sup>. Autrement dit, « l'élan du protreptique anime la vie chrétienne, tendue vers l'accomplissement eschatologique de son espérance »<sup>234</sup>. À ce titre, *Clément d'Alexandrie* encore une fois présente le Christ, comme le *Logos*, Raison incréée, Verbe divin, seconde personne de la Trinité, Sauveur, Christ, Jésus<sup>235</sup>. En tant que parole, le Verbe divin instruit l'*humain* comme un pédagogue le ferait avec un enfant pour lui apprendre à faire face aux aléas de la vie. Dans ce programme, il propose une manière de vie ascétique. Elle comporte des devoirs et des règles élémentaires à suivre. Il en va de l'apprentissage d'une discipline intérieure. À la manière des stoïciens, *Clément d'Alexandrie* cherche à soulager l'*humain* de ses passions par l'intervention intérieure du *Logos*, lui seul capable « d'apaiser », de « soigner », de « conseiller » ; d'où son rôle de pédagogue ou de « maître divin »<sup>236</sup>. Ces trois fonctions du pédagogue correspondent à l'enseignement de la morale, de la théorie<sup>237</sup> et de la pratique. Elles déterminent la manière de vivre du chrétien<sup>238</sup>, laquelle culmine vers l'atteinte d'une connaissance parfaite, la Gnose. En tant qu'enseignement systématique, scientifique<sup>239</sup>, et contenu dogmatique<sup>240</sup>, la gnose permet d'atteindre les cimes les plus élevées de la connaissance »<sup>241</sup>. Le pédagogue a pour rôle d'initier l'*humain* à ce niveau supérieur d'expérience intérieure. Cet enseignement de la perfection calque sa structure tripartite du

---

<sup>233</sup> *Ibid.*, Livre I, Chap. 1,1.

<sup>234</sup> Clément d'Alexandrie. *Le pédagogue*. Claude Mondésert et al. Livre I, Chap. 3. Paris : Éditions du Cerf, 1966, p. 7.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>236</sup> *Ibid.*, Livre I, Chap. 32,2 ; 17,3 ; Livre III, Chap. 99,1 ; 101,2-3.

<sup>237</sup> *Ibid.*, Livre I, Chap. 9,4.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>239</sup> *Ibid.*, Livre I, Chap. 1,4.

<sup>240</sup> *Ibid.*, Livre I, Chap. 2,1.

<sup>241</sup> *Ibid.*, Livre I, Chap. 3,1 ; 8,3 ; 92,3, p. 10.

stoïcisme que les écoles de philosophie hellénistiques et romaines enseignent. Elle implique une formation morale, dogmatique et pratique. Chez *Clément d'Alexandrie*, cette structure apparaît dès le début de sa Lettre 95, §1. Il explique que « cette partie de la philosophie qu'on appelle en latin *praeceptiva* – donc la *praeceptio* du §65 – *paraivetike* » ; notre passage, du début du *pédagogue*, emploie précisément un terme analogue<sup>242</sup> et le rapporte dans l'enseignement de celui-ci, du « Maître »<sup>243</sup>. Il faut souligner que ce vocabulaire, qui certes appartient à *Poseidonios*, provient bien de la tradition stoïcienne. Le vocabulaire s'articule en fonction d'une conception de l'enseignement de la morale pratique sous forme d'exhortations, qu'on retrouve d'ailleurs aussi chez *Paul de Tarse* dans ses lettres. À cette règle, Aristote ne fait pas non plus exception. Il a lui-même fixé le genre et les règles de la pratique de la morale en ajoutant à son enseignement un *Protreptique*, une sorte de leçon d'ouverture, comme d'un véritable pamphlet publicitaire. Par ailleurs, il évoque le travail du *Pédagogue* en mettant l'accent sur l'importance de conduire l'enfant pour le protéger contre ses dangers, tant physiques que moraux. Il s'agit de lui apprendre à s'approprier « un régime de vie »<sup>244</sup> comme d'une manière de vivre. Cette image du *pédagogue* se retrouve aussi chez *Sénèque*, mais cette fois au travers de la figuration *humaine* d'un Sage. En fait, il associe cette figuration à celle d'un dieu qui accompagne un *humain* dénommé *Genius* ou *Juno* sur le chemin de sa vie<sup>245</sup>. Dès lors, il devient plus aisé de comprendre pourquoi *Clément d'Alexandrie* mobilise à son tour cette même lecture de la Raison Universelle en l'appliquant à celle du Logos. Même *Irénée* utilise ce principe d'une « pédagogie »

---

<sup>242</sup> *Ibid.*, Livre I. Chap, 2,2 : *to parainetikon eidos* ; cf. §1,4 le verbe *parainei*.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 19.

divine appliquée à l'humanité »<sup>246</sup>. Dans ce prolongement, *Clément d'Alexandrie* réconcilie avec le Pédagogue aussi les prescriptions de la sagesse *humaine*, lesquelles selon lui procèdent de la Sagesse divine ou du Logos céleste, avec les prérogatives du message évangélique, de la révélation de l'unique Sagesse ; à savoir celle du *Logos* manifesté dans le Christ incarné. Il passe en revue tous les domaines de la vie et de l'activité *humaine*, en partant « du rôle des sciences, de l'astronomie comme de la logique, dans la préparation intellectuelle à la foi et à la gnose, il ne craint pas non plus de descendre jusqu'aux humbles détails, non seulement de la famille, mais encore de la toilette et de l'hygiène personnelle, en passant par l'éducation et les rapports sociaux »<sup>247</sup>. Le troisième ouvrage de *Clément d'Alexandrie* a pour titre les *Stromates*, un mot autrement traduit par « parterres multicolores » ou « tapisseries ». Paul Valéry préfère traduire *Stromates* par « variétés » et Montaigne par « essais ». Enfin, Eusèbe dans *Histoire ecclésiastique* (VI, 14, 4-9) en fait toute une présentation. Il dit que :

Dans les *Stromates*, il ne fait pas seulement une tapisserie de ce qu'il tire de la Sainte Écriture, mais aussi de ce qu'il prend aux Grecs, lorsque quelque chose d'utile lui paraît avoir été dit par eux ; il rapporte et développe aussi les doctrines de la plupart des Grecs et aussi des barbares ; il rectifie les opinions mensongères des hérésiarques ; il fait preuve d'une information abondante et nous fournit le sujet d'une culture très instructive. Il mêle encore à tout cela les sentences des philosophes : aussi bien, c'est justement ce qui fait que le titre de *Stromates* correspond au sujet. Il se sert aussi dans ces ouvrages de témoignages tirés des Écritures contestées, de la Sagesse dite de Salomon, de celle de Jésus fils de Sirach, de l'épître aux Hébreux, de celles de Barnabé, de Clément et de Jude. Il cite les discours aux Grecs de Tatien et mentionne Cassien, comme ayant fait, lui aussi, une chronographie ; il parle encore de Philon et d'Aristobule, de Josèphe, de Démétrius, et d'Eupolémus, écrivains juifs, comme montrant dans leurs œuvres sur les vieilles généalogies des Grecs, la priorité de Moïse et de la race des Juifs. Les écrits qui sont cités de cet homme se trouvent remplis d'une foule d'autres choses excellentes à apprendre. Dans le premier livre de ses *Stromates*, il nous montre qu'il est lui-même tout proche de la tradition venue des apôtres. Il promet aussi dans cet ouvrage de commenter la Genèse. Dans son traité *Sur la Pâque*, il confesse qu'il a été contraint par ses amis de rapporter par écrit les traditions qu'il se trouvait avoir entendues des anciens presbytres, pour ceux qui devaient venir plus tard ; il y parle aussi de Méliton, d'Irénée et d'autres dont il insère les récits<sup>248</sup>.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>247</sup> Clément d'Alexandrie. *Le pédagogue*. Claude Mondésert et al., p. 20.

<sup>248</sup> Eusèbe. *Histoire ecclésiastique*. Livres V-VIII. Émile Grapin. Paris : Librairie Alphonse et Fils, 1911. Web. Janvier 2011. <<http://remacle.org/bloodwolf/historiens/eusebe/histoire6.htm>>.

*Clément d'Alexandrie* convoque, dans les *Stromates*, les grands auteurs qu'Eusèbe nomme comme des témoins. Il traite, en s'appuyant sur leur contribution, des thèmes sur la philosophie, les sciences, la révélation chrétienne, la foi, la connaissance, Dieu, la vertu, le mariage, la condition du chrétien, la gnose, les hérésies, etc. Ces thèmes traversent l'œuvre sur six volumes : I. Les rapports de la philosophie et de la vérité chrétienne ; II. La foi et la fin de [l'homme]; III. Le mariage ; IV. Le martyr et la perfection gnostique ; V. La connaissance de Dieu, du symbolisme ; VI. La philosophie, la révélation et les sciences *humaines* comme conduisant vers la condition de vrai gnostique ; VII. Le vrai gnostique<sup>249</sup>. Cette trajectoire d'écriture condense des exercices spirituels visant à former la conscience d'*humain* en suscitant un dialogue intérieur. Il y dépose les « semences de la gnose », cette quête ultime conduisant le disciple qui le suit à se réaliser au travers d'une vraie philosophie<sup>250</sup>. Elle s'inscrit comme la pratique d'un exercice ou d'une gymnastique intérieure<sup>251</sup> et amène l'*humain* à vivre une vie qui tend vers la perfection. Ces exercices, ancrés sur les écrits bibliques ainsi que sur une connaissance intime de Dieu, ont aussi pour but d'aider l'*humain* à faire face aux souffrances, voire au martyre. En tant que gnose spirituelle, elle le conduit vers une libération intérieure. La gnose que *Clément d'Alexandrie* présente provient de traditions orales et secrètes transmises par plusieurs maîtres spirituels, *Abram*, *Moïse*, *Platon*, *Christ*, les apôtres, *Paul de Tarse*, y compris par *Pantène*, ce philosophe chrétien et stoïcien dont il a suivi pieusement les enseignements. En tant que tradition secrète, elle puise dans des mystères ayant une portée apocalyptique et eschatologique. Entre autres,

---

<sup>249</sup> Clément d'Alexandrie. *Stromates*. Claude Mondésert et al. Livre II., p. 24.

<sup>250</sup> *Ibid.*, Livre I et II, Chap, 20-21.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 5.

on y retrouve l'évocation d'un monde spirituel angéologique. *Clément d'Alexandrie* parle de « sept esprits supérieurs ou protoctistes, d'archanges et d'anges ». Il évoque aussi « la montée de tous les [êtres] vers la perfection »<sup>252</sup> ainsi que leur passage « à travers des demeures hiérarchisées dans lesquelles ils restent comme disciples puis comme maîtres, pendant une période de deux mille ans, avant de s'élever à une demeure supérieure »<sup>253</sup>. Pour accéder à ces états d'élévation spirituelle, l'*humain* doit traverser progressivement un certain nombre d'étapes secrètes le conduisant à transcender la mort pour atteindre l'état d'un repos suprême. Pour le vivant, il parvient à atteindre un sentiment de plénitude quasi divin, qu'il anticipe déjà ici-bas par la découverte de la connaissance et de la charité. Ainsi identifiée, la gnose de *Clément d'Alexandrie*, conjugée avec la morale stoïcienne et chrétienne, se présente comme la quête d'un bonheur et d'une perfection qui se réalise progressivement comme un exercice spirituel et moral. De cet exercice résulte un « activité libre de l'âme, [un] progrès qui est sans limites »<sup>254</sup>. De la sorte, avec les *Stromates*, *Clément d'Alexandrie* met la « religion au rang des grandes philosophies de l'époque en exposant la richesse de son contenu intelligible, en justifiant sa valeur rationnelle, le sens *humain* de sa morale et la légitimité de ses exigences spirituelles, bien plus, en lui revendiquant même une supériorité indiscutable, aussi bien du point de vue de la connaissance de la vérité que de la sagesse de la vie »<sup>255</sup>. Fidèle à la tradition chrétienne, *Clément d'Alexandrie* élabore, à partir des écrits du Nouveau Testament, un vrai cours de philosophie où se trouvent indiqués les

---

<sup>252</sup> *Ibid.*

<sup>253</sup> *Ibid.*

<sup>254</sup> *Ibid.*

<sup>255</sup> *Ibid.*

étapes initiatiques et exercices spirituels conduisant au bonheur<sup>256</sup>. Par exemple, il s'agit de la physique dans les premiers chapitres de la Genèse, dans certains passages des Lévitiques, et aussi des grands mystères, donc de la théologie, dans les Évangiles et dans les écrits de *Paul de Tarse*<sup>257</sup>. Autrement dit, pour *Clément d'Alexandrie*, la vraie philosophie se trouve dans les Écritures, chez les patriarches de l'Ancien Testament, Abraham, Moïse, etc., précurseurs de Socrate, Platon, Épicure<sup>258</sup>. Avec ce tour de force, *Clément d'Alexandrie* revisite toute « la structure de la foi et ses rapports avec la philosophie, fin de [l'homme], cosmologie, symbolisme de la nature, et de l'Écriture, existence d'une gnose orthodoxe, voies et degrés de la connaissance de Dieu et de l'union à Dieu »<sup>259</sup>.

En plus de ces trois grands textes, *Clément d'Alexandrie* a écrit une Homélie « *Qui dives salvetur* (Quel riche sera sauvé) ». Il traite des paroles du Christ à partir de l'Évangile de Marc (10,17-31) qu'il croise avec le texte de Jean sur le jeune brigand. À cela, il faut ajouter deux autres textes courts écrits sous le format de notes de cours : les « *Excerpta ex Theodoto* » commentent des extraits de Théodoto et l'« *Eclogae propheticae* » analyse de manière exégétique les Écritures<sup>260</sup>. Avec ces pensées, *Clément d'Alexandrie* semble disparaître dans le temps entre 215-216. On ne sait pas trop ce qu'il advient de lui. Il nous reste de lui les traces de sa pensée léguées au travers de l'écriture.

---

<sup>256</sup> Clément d'Alexandrie. *Stromates*. Claude Mondésert et al. Livre I., p. 176-1795.

<sup>257</sup> Pierre Hadot. « *Clément d'Alexandrie* ». Universalis : Paris. Web. Sept. 2012. <<http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/clement-d-alexandrie/>>.

<sup>258</sup> *Ibid.*

<sup>259</sup> Clément d'Alexandrie. *Stromates*. Claude Mondésert et al. Livre II., p. 5.

<sup>260</sup> Au-delà de ces écrits, on aurait perdu des textes que Pothuis avait lus et annotés : les huit livres des « hypotyposes » ou « Esquisses » sur l'Ancien et le Nouveau Testament, ainsi que d'autres livres sur la Providence, un livre sur la chasteté avec « des principes », un autre sur la prophétie et un sur l'âme. *Ibid.*, p. 16-17.

## II. Trois anciens

### *Tous trois*

*Tous trois, Paul de Tarse, Sénèque et Clément d'Alexandrie* poursuivent une quête du Bonheur. Chez *Paul de Tarse*, elle le conduit à se retirer en Arabie. Chez *Sénèque*, elle l'amène à son expatriation en Corse. Chez *Clément d'Alexandrie*, elle le conduit à errer jusqu'à la découverte de sa ville d'accueil, Alexandrie. Pendant ces moments de retraite spirituelle, chacun à sa manière développe sa pensée sous la forme d'une véritable ascèse spirituelle.

*Tous trois* ont passé leur vie à faire évoluer la compréhension des conventions et dogmes en vigueur dans leurs milieux et en leur temps, offrant ainsi une autre manière de vivre. *Paul de Tarse* le fait en interprétant la Loi et les Prophètes dans le but de donner accès au salut des judaïsants, gage de bonheur éternel. *Sénèque* le fait en actualisant les dogmes stoïciens dans le but d'apprendre aux siens à outrepasser les difficultés de la vie et les tyrannies dont il témoigne tout au long de sa carrière en tant que conseiller auprès des empereurs romains. *Clément d'Alexandrie* pose, à nouveaux frais, les fondements de la vraie gnose en la distinguant des gnoses émergentes provenant du foisonnement des philosophies et multiples doctrines mystiques. Au travers de tous ces décloisonnements interprétatifs dogmatiques et de leurs actualisations, se retrouve, dans chacune de leurs élaborations, le principe d'une Raison universelle. Elle implique une référence à un ordre ou à un état supérieur d'élévation de l'*humain*. Il ouvre sur une dimension spirituelle et conduit, par des exercices spirituels, à un dépassement de soi vers la réalisation du bonheur.

*Tous trois* ont le souci et se sentent la responsabilité, tout au long de leur vie et au travers de leurs écrits, de véhiculer, à la manière de prophètes errants sur la terre, leur message du bonheur qu'ils destinent à leurs générations, mais aussi sans toujours le savoir, aux générations futures. Leurs périples, écrits, lettres, traités, discours de circonstance ont en ce sens une portée didactique. Ils transmettent des enseignements visant à faire grandir l'*humain* et à développer chez lui un savoir-vivre conduisant à la réalisation d'un « homme de bien ».

*Tous trois* ont, dans leurs entourages, des disciples qu'ils accompagnent et influencent. Ils leur donnent des conseils au travers de leurs écrits. Entre autres, *Paul de Tarse* considère ses disciples comme des compagnons de voyage. Parmi eux, se trouvent *Timothée, Onésime, Philémon, Tite*, etc. Quant à *Sénèque*, il échange dans ses correspondances comme un guide spirituel, notamment avec *Lucilius, Sérénus, Helvia, Novatu*, etc. Et *Clément d'Alexandrie* entretient, à la manière d'un pédagogue, des affinités avec son disciple Origène ainsi qu'avec une multitude de disciples qu'il nomme les Alexandrins.

*Tous trois* présentent la figuration d'un pédagogue qu'ils mettent en scène au travers du principe d'une Raison ou d'un ordre universel. Cette imagerie se retrouve dans les écrits de *Paul de Tarse*. Le rôle pédagogique de la Loi mosaïque se trouve supplanté par la venue du Logos, Christ (Gal. 3,24). Chez *Sénèque*, la figuration du pédagogue se retrouve dans la volonté de la nature avec les *Questions naturelles*, mais aussi par l'entremise de l'idée de la *Providence*. Chez *Clément d'Alexandrie*, on retrouve le principe d'un Verbe



au travers du Christ pédagogue. Bien qu'articulé dans une perspective antignostique<sup>261</sup> (I, 30,3-31,1)<sup>262</sup>, ce pédagogue a pour fonction de guider les *humains* comme des enfants à qui on apprend à vivre. Cette *paideia* prend la forme d'une discipline de vie tant intellectuelle que morale. En l'occurrence, Christ dans son rôle de pédagogue enseigne aux néophytes comme aux croyants les mystères de la vie chrétienne et les guide vers une maturité spirituelle.

*Tous trois*, au cours de leur vie, font face à des tyrans ou à des persécutions. Tantôt ils sont poursuivis, tantôt bannis et rejetés, tantôt exilés ou errants. Ce qu'ils vivent les amène à se questionner et à développer plusieurs thèmes communs portant sur les domaines de la vie et de l'activité *humaine* : la mort, la vie, les vices, les passions, la souffrance, la liberté, la richesse et la pauvreté, la sagesse, la faiblesse *humaine*, les autorités et le pouvoir, l'élévation de l'*humain* par l'esprit, le principe d'une communauté comme participant à une même *humanité* rassemblée sous une Raison universelle, en fonction d'un ordre cosmique.

### ***Un d'entre eux***

*Un d'entre eux*, Clément d'Alexandrie, atténue un mouvement dialectique important. Il part d'une posture où la distinction entre foi et savoir reste en arrière-plan de la condition de l'*humain* vers une posture où les premières tensions entre la foi et le savoir s'affirment plus franchement. Pour remédier à une telle situation, l'œuvre de Clément d'Alexandrie tente de rétablir les équilibres entre ces deux ordres, mais aussi à aplanir les distinctions.

---

<sup>261</sup> Clément d'Alexandrie lutte pour un gnosticisme orthodoxe, une « vraie gnose » fondée sur le Logos en opposition à un gnosticisme aux folles prétentions des hérétiques et de leur « prétendue connaissance », dans Clément d'Alexandrie. *Le pédagogue*. Claude Mondésert et al., p. 29.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 17.

Ainsi, il propose une figuration de l'*humain* qu'il articule autour de sa dignité et de sa noblesse. Sa compréhension large de l'histoire lui sert de prisme pour lire la condition du genre *humain*. Il fait appel tant à l'économie du divin qu'à celle des vérités que la philosophie avait entrevues. Autrement dit, *Clément d'Alexandrie* présente une doctrine, riche en intuitions fécondes, par rapport au principe stoïcien de la Raison universelle, qu'il identifie au travers de la personne et du rôle du Christ. Il parle d'un Logos incarné, « Dieu fait homme pour nous faire à notre tour des dieux, assumant les prérogatives les plus élevées que les philosophies anciennes ont pu attribuer au démiurge ou à la Sagesse, instrument du démiurge »<sup>263</sup>. La figuration qu'il propose sur la condition *humaine* se présente de manière articulée autour du principe de la gnose, et donc du *Logos* Christ en tant que Raison universelle, éternelle et d'essence divine. Elle éduque le genre *humain* : « texte grec *christos logos paidagôgos* »<sup>264</sup>. Avec cette idée de la Raison Universelle, qu'il puise au dogme du stoïcisme, il universalise en même temps le rapport entre foi et savoir. Le *Logos* a aussi inspiré les philosophes. Il constitue le médium qui fonde son idéal religieux ainsi que son idéal de la culture. Pour lui, « ce ne sont pas seulement les rapports de la foi nouvelle avec la vérité des vieilles philosophies qui l'intéressent ; il va beaucoup plus loin et veut que la vie tout entière se conforme aux principes de la Raison Universelle, mais dans une perspective dite chrétienne : lettres, arts, vie sociale et familiale, éducation, travail, loisirs »<sup>265</sup>. *Clément d'Alexandrie*, bien que fondamentalement chrétien, présente dans ses élaborations dogmatiques l'incarnation du Verbe, Christ, à la foi comme le point culminant du devenir *humain*, mais aussi à fois

---

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>265</sup> *Ibid.*

comme le médium constitutif de l'histoire. Il en va d'une véritable économie du salut, certes, mais qui malgré tout demeure en même temps « résolument philosophe »<sup>266</sup>. *Platon* fait autorité d'ailleurs de temps à autre dans ses écrits. Il lui emprunte par exemple l'idée de la connaissance qu'il intègre à la perfection. De la sorte, il invite l'*humain* à vivre un exercice spirituel gnostique parfait tant sur le plan de la doctrine que sur celui de la conduite<sup>267</sup>. D'un autre ordre, il emprunte aux stoïciens la pratique de la vertu et de l'apathie. Il prône des principes moraux en faisant des rapprochements dogmatiques entre la Raison universelle et le Logos. En ce sens, pour *Clément d'Alexandrie* « la foi demeure à la base, et la charité le couronnement de la vraie vie chrétienne ; la foi doit s'épanouir normalement en une connaissance mystique, qui [est] la gnose orthodoxe, et la charité doit s'élever et s'intensifier jusqu'à une union également mystique, d'où découle naturellement pour le chrétien cette vertu divine qu'est la parfaite liberté intérieure, l'*apathia* »<sup>268</sup>. Dans ce siècle épris de philosophies et de mystères, le christianisme reste non seulement profondément attaché à la religion, comme la vraie et unique religion et mystère par excellence du salut, mais aussi à la pensée païenne, comme celle d'une « vraie philosophie »<sup>269</sup>.

### ***Tous***

*Tous*, au travers de leurs écrits, articulent à la manière des stoïciens un certain rapport entre foi et savoir. Pour analyser ce rapport dans leurs écrits, je propose de circonscrire les dialogues de *Paul de Tarse*, *Sénèque* et *Clément d'Alexandrie* en fonction de trois

---

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>268</sup> *Ibid.*

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 18.

thèmes d'exercices spirituels, à savoir la discipline du jugement et de l'assentiment, la discipline du désir et la discipline de l'action. Ces exercices se trouvent en fait au cœur de la figuration de « l'homme de bien » chez *Épictète*, une représentation de l'*humain* que l'on retrouve sous la désignation du « nouvel homme », en contraste avec le « vieil homme » de temps à autre chez les trois anciens. Avec ce prisme dialogique, je fais converger cette quête de « l'homme de bien », en étant attentif au tricotage du terme *humain* comme nom propre dans leur écriture. *Humain*, finalement un mot comme un autre, qu'il soit au nominatif, au vocatif, à l'accusatif, au génitif ou au datif. Aussi, un mot qui nous parle de la traduction de l'*humain* comme œuvre et, par cette entremise, en assure la survie au travers de la langue. Un mot, un graphème qui, dans l'écriture, résiste. Un mot qui suggère en même temps tout un programme d'ascèses spirituelles induit par un dialogue intérieur. Un mot qui avait, dans les récits de la Genèse, renvoyé de manière ancestrale à אָדָם et qui se traduit chez *Sénèque* par le latin *hōmo*; chez *Paul de Tarse* et chez *Clément d'Alexandrie*, par ἄνθρωπος (*anthropos*). Un graphème, comme une coquille vide dans l'écriture, qui parle de « se » savoir « *humain* », un « homme de bien » au travers d'une écriture de soi. Ce graphème donne maintenant à explorer à nouveaux frais le champ de l'*humain* laissant croire que la page est blanche pour libérer l'expérience de la pensée des carcans théoriques relatifs aux conflits entre foi et savoir. Sans pour autant se réclamer d'une approche exégétique, quand bien même ici athéologique, les corpus de *Paul de Tarse*, de *Sénèque* et de *Clément d'Alexandrie* servent pour nous de laboratoire de pensée conduisant à une autre expérience spirituelle, la nôtre certainement.

Sous cet angle, les occurrences des graphèmes hōmo et ἄνθρωπος (*anthropos*), ainsi que leurs mises en scène implicites par la désignation du « je » de l'humain sont mobilisées et analysées dans l'écriture des anciens. Alors, que l'*humain* qui écrit parle et se parle de lui, ces graphèmes permettront d'apercevoir en même temps, au travers du prisme conceptuel d'une discipline spirituelle trilogique provenant d'*Épictète* (cf. la discipline du jugement et de l'assentiment, la discipline du désir et la discipline de l'action), l'émergence des résonances du sacré, de la foi et de la théologie, comme celles du profane, de la philosophie. Ces résonances renvoient aujourd'hui à l'idée du savoir, et plus précisément à celle de la philosophie comme d'une manière de vivre.

### III. Disciplines

Disciplines, elles reposent sur les trois principes de base de la doctrine du stoïcisme. Rappelons que, premièrement, *il n'y a de bien que le bien moral*. Pour identifier ce bien moral, *l'humain* appréhende les choses qui lui apparaissent « bonnes ou mauvaises, c'est-à-dire bonnes ou mauvaises moralement (cf. la vertu, le vice) », soit ni bonnes ni mauvaises, c'est-à-dire indifférentes (cf. la pauvreté, la maladie, la mort). La condition de *l'humain* oscillerait donc entre ces deux pôles, le bien moral ou le mal moral. À ce titre, selon Socrate, pour l'« homme de bien », il n'y a pas de mal possible. D'où l'idée qu'*il n'y a de bien que le bien moral*. Autrement dit, *l'humain* de bien exerce sa faculté de juger en donnant son assentiment au *bien moral*. Toutefois, il arrive que cet *humain* s'expose, en raison de sa vulnérabilité, voire de ses inclinaisons, au mal moral par manque de jugement. Cela arrive lorsqu'il donne son assentiment à des choses qui ne dépendent pas de lui, à celles qui ne lui appartiennent pas et pour lesquelles il accorderait malencontreusement de l'importance. D'un autre ordre, il faut aussi préciser que ces choses, considérées comme « indifférentes », et en tant qu'objets inanimés, ne possèdent pas de faculté de choisir. À *l'humain* revient donc la responsabilité morale d'apprécier les choses à leur juste valeur ; et, pour cause, elles ne peuvent ni se juger ni juger autre chose. Elles ne peuvent pas non plus s'apprécier comme chose bonne ou mauvaise moralement<sup>270</sup>. Ce qui signifie que *l'humain* ne doit pas accorder plus d'importance qu'il

---

<sup>270</sup> Nous avons vu que Benjamin (cf. Tâche, p. 52) évoquait lui aussi, certes en des termes différents, cette aliénation des choses comparativement à *l'humain*, lorsqu'il pose sa critique du langage des choses. En avançant que les choses ne nomment et ne se nomment pas, il en vient lui aussi à leur reconnaître d'une certaine manière leur incapacité au jugement.

ne le faut aux choses inanimées. Autrement dit, il doit tenir compte de l'impossibilité des choses à exercer un jugement.

Deuxièmement, ce premier principe en induit un second : toute activité *humaine*, procédant du jugement, relève de facultés de l'esprit, que nous entendons aujourd'hui dans le sens de facultés dites intellectuelles. L'*humain* les mobilise alors qu'il recourt à la règle de la distinction pour exercer son jugement. Il fait appel à des représentations (*φαντασια*) qui, provenant de ses facultés de l'esprit, le conduisent à donner (ou pas) son assentiment aux choses qu'il perçoit.

Troisièmement, et cette fois dans une perspective plus cosmique, *la nature se trouve cohérente avec elle-même*<sup>271</sup>. De là, découle le principe selon lequel l'*humain*, en tant que vivant, possède de manière innée une cohérence naturelle avec lui-même et avec son monde. Cette cohérence, qui implique la règle de la distinction, lui assure naturellement la préservation et la conservation de sa propre vie *humaine* ; une vie qui fait, il ne faut pas l'oublier, partie de la nature. Au sens large du terme, cette cohérence relève d'une rationalité où l'Univers se présente dans sa totalité. En ce sens :

L'univers est rationnel parce que le propre de la Raison est précisément la cohérence « logique » qui se trouve en accord avec soi-même, élimination de toute contradiction interne. Il n'y a qu'une seule et même Raison, en nous et dans le Cosmos<sup>272</sup>.

Cette coïncidence, entre la Raison, qui fait partie de l'*humain*, et celle du cosmos, implique que le propre de l'*humain* se fonde sur une cohérence entre la Raison et la Nature. Cette cohérence assure le développement des vivants vers l'expansion du Vivant

---

<sup>271</sup> Hadot. *Manuel d'Épictète.*, p. 20.

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 23.

cosmique dans le temps et dans l'espace, et ce, conformément au cours de la Nature Universelle. De là vient l'idée d'un Éternel Retour de même<sup>273</sup> :

Chaque instant, chaque évènement, chaque individu et l'Univers entier se répètent éternellement et que le sage ne peut consentir avec enthousiasme et amour à chaque instant, à chaque évènement, et finalement au Tout dont il est la partie, et qui est voulu par la Raison et la Nature Universelle<sup>274</sup>.

Cet Éternel Retour inscrit l'*humain* dans des évènements qui le traversent dans une instantanéité perpétuelle orchestrée par la cohérence entre la Raison et la Nature.

Les trois principes dogmatiques stoïciens de base que je viens d'explicitier se fondent, je le rappelle, sur la règle de la distinction ; un principe cardinal du stoïcisme qui consiste à identifier les choses qui dépendent de l'*humain* et de celles qui ne dépendent pas de lui.

Il y a des choses qui dépendent de nous (τὰ μέν ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν), et il y en a qui ne dépendent pas de nous (τὰ δὲ οὐχ ἐφ' ἡμῖν)<sup>275</sup>.

Avant d'aller plus loin dans l'analyse de cette maxime, il y a deux remarques à faire.

Une première sur le plan de la traduction et de la sémantique s'impose. La traduction en français a remplacé le verbe « être » par le verbe « avoir ». Une traduction littérale aurait donné : *il [est] des choses qui dépendent de nous, et il [est] des choses qui ne dépendent pas de nous*. Dans le texte grec, d'une part, le verbe « être » (ἐστὶν) induit, du point de vue de l'*humain*, l'existence qu'il y a des « choses qui dépendent » de l'*humain* et d'autres pas. D'autre part, la préposition ἐπί (ellision par ἐφ') + le cas datif pluriel (ἡμῖν)

---

<sup>273</sup> Principe qui fait écho à la notion du surhomme chez Nietzsche alors qu'il traite à son tour dans *Ecce homo* de l'« Éternel retour du même ». Il s'exprime en disant à ce propos : « Je veux raconter maintenant l'histoire de *Zarathoustra*. La conception fondamentale de l'œuvre, l'idée de l'Éternel Retour, cette formule suprême de l'affirmation, la plus haute qui se puisse concevoir, date du mois d'août de 1881. Elle est jetée sur une feuille de papier avec cette inscription : À 6 000 pieds par-delà l'Humain et le temps. Je parcourais ce jour-là la forêt, le long du lac de Silvaplana ; près d'un formidable bloc de rocher qui se dressait en pyramide, non loin de Surlei, je fis halte. C'est là que cette idée m'est venue ». Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo*. Alexandre Vialatte. Paris : NRF, 1942, p. 120.

<sup>274</sup> Hadot. *Manuel d'Épictète*, p. 24.

<sup>275</sup> Henri Joly. *Manuel d'Épictète*. Paris : Delalain Frères, 1885, p. 3-4.



introduit par le « nous » désignant l'*humain*, met en évidence l'idée de possession ; d'où la traduction en français faite avec le verbe avoir « il y a ». Elle induit la possession, voire la dépossession de choses qui appartiennent ou pas à l'*humain*. D'un côté, la construction prépositionnelle soutient le sens de la phrase ; de l'autre, le verbe être fonctionne comme auxiliaire de la construction prépositionnelle ; « être » occupe ici une fonction secondaire du point de vue de la signification. En effet, la construction ἐπί (ellision par ἐφ') + (ἡμῶν) gouverne notion de « dépendre ». À un autre niveau de compréhension, cela fait écho au principe selon lequel l'*humain* se nomme lui-même au travers de ce qui lui appartient, ce qui lui appartient en « propre »<sup>276</sup>. De manière intéressante, la traduction suggérée par le verbe « dépendre » désigne tout à fait ce rapport au propre de l'*humain*.

Dans ce prolongement, une troisième remarque renforce cette lecture. On voit que, dans la deuxième partie de la citation, il n'y a pas d'usage du verbe « être ». La construction prépositionnelle introduite par la négation οὐχ exprime l'idée qu'il y a des choses qui ne dépendent pas de l'*humain*, et donc qui ne relèvent pas de son propre.

Maintenant que ces remarques sont posées, il apparaît, d'après le principe cardinal stoïcien de la distinction, que l'*humain* doit s'exercer à pratiquer cette règle pour connaître le bonheur de son vivant, et ultimement pour atteindre le bien suprême. En plus de fonder les trois principes dogmatiques du stoïcisme, cette règle fonde aussi la discipline du jugement, celle du désir comme celle de l'action. En ce sens, la discipline du jugement, la plus complexe et la plus ardue à comprendre, conditionne celle du désir,

---

<sup>276</sup> Cf. Le développement autour du nom propre dans la partie « Diagnostic », p. 22-51.

laquelle amène à la discipline de l'action<sup>277</sup>. Cette relation interdynamique entre les disciplines constitue les activités propres de l'*humain*<sup>278</sup> et le définit comme tel dans son propre.

\*\*\*

En somme, je viens de poser, en guise d'introduction à ce chapitre, les fondements sur lesquels reposent les trois disciplines, celle du jugement, du désir et de l'action, en fonction du cadre de référence dogmatique du stoïcisme, lequel induit systématiquement la règle de la distinction. Il convient maintenant de rappeler que chacune de ces disciplines, en tant qu'exercices spirituels, implique un choix moral entre le bon et le mauvais, et, à ce titre, elles donnent à l'*humain* accès au bonheur. Dans cette optique et en me basant sur le manuel d'*Épictète*, je propose dans ce qui suit d'examiner, autour des occurrences du mot « *humain* », cette structure disciplinaire trilogique qui surgit de l'écriture de *Paul de Tarse*, de *Sénèque* et de *Clément d'Alexandrie*. Une structure qui induit le dévoilement d'un dialogue visant l'accès au bonheur que l'« homme de bien », ou plutôt que l'*humain de bien*, recherche. Ainsi, j'explore les figurations qui relèvent du « propre » de l'*humain* à partir des disciplines du jugement, du désir et de l'action.

### ***Discipline du jugement***

La discipline du jugement (κρίσις), en tant qu'exercice spirituel, relève des activités de l'âme *humaine*. Il importe de rappeler que la notion d'« âme » correspond chez les stoïciens au « principe directeur » (ἡγεμονεύω) de l'*humain*. Ce principe, je l'ai présenté

---

<sup>277</sup> Hadot. *Manuel d'Épictète*, p. 37.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 39.

autrement dans cette thèse en le désignant par : le « propre » de l'*humain*. Il désigne l'intrinsèque, la propriété inéluctable et indestructible, ce qui renvoie, certes en des termes différents, au principe directeur stoïcien. Ce principe directeur, l'âme, implique minimalement que l'*humain* s'appartienne en « propre », et, en ce sens, il se désigne d'emblée par le nom qui l'identifie : *humain*. Cet acte de désignation, qui lui permet de se dire au travers de l'écriture, laisse suggérer qu'à un moment donné de l'histoire, l'*humain* a exercé son jugement, celui de se nommer en propre. Partant de là, « juger », en tant que faculté propre de l'*humain*, fait partie du noyau indestructible et invincible de l'*humain*. *Épictète* précise et radicalise cela en expliquant que cette faculté de juger relève de la raison *humaine*. Impartie à l'*humain*, cette raison implique que l'*humain* se juge aussi lui-même, et que, par-là, il juge aussi sa propre faculté de juger :

Qui donc vous le dira ? La faculté qui se juge elle-même et juge tout le reste. Et quelle est-elle ? La faculté rationnelle, car celle-ci est la seule qui nous ait été donnée pouvant se rendre compte d'elle-même, de sa nature, de sa puissance, de sa valeur quand elle est venue en nous, ainsi que de tous les autres modes d'exercice de l'esprit<sup>279</sup>.

La faculté de juger, comme donnée à l'*humain*, en tant qu'exercice de l'esprit, mobilise ses représentations. Elles procèdent, il faut le préciser, du principe directeur. Ce dernier anime les pensées (*διανοία*) *humaines* et conditionne en même temps l'exercice du libre arbitre ; d'où la faculté de juger. *Épictète*, à son tour, ne manque pas de préciser que ni un *humain* ni un Dieu ne peuvent détruire cette faculté. Elle constitue bel et bien le propre de l'*humain*. Ce principe de propriété implique, certes à la manière des stoïciens, qu'on ne peut enlever à l'*humain* que ce qu'il possède en « propre ». *Épictète* exemplifie de

---

<sup>279</sup> Arrien. *Les Entretiens d'Épictète*. Paris : Didier, 1862. *Du texte à l'hypertexte*. UCL, FLTR, Bibliotheca Classica Selecta (BCS). Hodoi Elektronikai. Web. Septembre 2012. <[http://hodoi.fltr.ucl.ac.be/concordances/arrien\\_epictete\\_01/lecture/18.htm](http://hodoi.fltr.ucl.ac.be/concordances/arrien_epictete_01/lecture/18.htm)>.

manière hyperbolique ce principe et montre à sa manière que l'*humain* peut perdre des parties de son corps, certes, mais pas sa faculté de juger :

On ne perd que ce que l'on a ; on ne souffre que dans ce que l'on a. Mais le tyran va mettre dans les fers ? — Quoi ta jambe. — Mais il va m'enlever ? — Quoi ? La tête. Qu'est-ce qu'il ne pourra ni mettre dans les fers ni t'enlever ? Ton libre arbitre<sup>280</sup>.

L'*humain* peut se voir amputer, même sous l'emprise d'un tyran – il y a ici une allusion aux tortures qu'inflige Néron à ses sujets, libres ou esclaves –, des parties de son corps, ses jambes, sa tête, certes, mais pas son libre arbitre. Poussant l'imagerie à son extrême, *Épictète* introduit et situe en même temps le principe d'une connaissance de soi-même implicite à la faculté de juger. Pour se connaître, il faut exercer sa faculté de juger, et ce aussi en fonction de ce qui appartient ou pas en propre à l'*humain* :

C'est là précisément la raison du précepte ancien : « Connais-toi toi-même ». Il fallait, par tous les dieux, t'exercer dans les petites choses, commencer par elles, pour passer à de plus grandes. – La tête me fait mal – Ne dis pas, hélas ! – L'oreille me fait mal. – Ne dis pas, hélas !<sup>281</sup>

Cette connaissance de soi-même repose bel et bien sur l'application de la règle de la distinction. Elle exige que l'*humain* s'exerce à faire la part des choses entre ce qui lui appartient et ce qui ne lui appartient pas. Lorsqu'il déroge à cette règle, l'*humain* se compromet dans un mal moral. Rappelons que l'*humain* doit se soucier des choses qu'il peut changer, et laisser de côté celles qu'il ne peut pas changer. Autrement dit, l'*humain* a seul le pouvoir et la responsabilité de changer les choses qui lui appartiennent et qui dépendent de son libre arbitre. Ce principe appliqué à la notion de propriété de la faculté de juger induit la connaissance de soi-même. Ainsi, se connaître soi-même consiste en un exercice spirituel du principe directeur. Il relève d'un apprentissage progressif qui fait

---

<sup>280</sup> *Ibid.*

<sup>281</sup> *Ibid.*

cheminer l'*humain* et l'amène à exercer sa faculté de juger, certes en commençant par les petites choses pour aller ensuite vers de plus grandes.

À un autre niveau, mais toujours en rapport avec la règle de la distinction, *Épictète* poursuit son exposé sur l'exercice de la faculté de juger, mais, cette fois, en termes d'apprentissage visant la connaissance de soi-même. Il précise que la base du libre arbitre, en conséquence tout ce qui dépend de l'*humain*, émerge des pensées, des résolutions et du mouvement ; d'où la mobilisation de la volonté qui implique justement cette faculté de juger. Tout cela se trouve au cœur de l'idée que l'*humain* s'apprend comme œuvre :

Ce qui dépend de nous, ce sont nos pensées, nos résolutions, les mouvements par lesquels notre volonté se porte vers un objet ou s'en détourne : en un mot, tout ce qui est notre œuvre<sup>282</sup>.

Cette œuvre renvoie plus fondamentalement à ce que j'ai établi dans les chapitres précédents (cf. III. Œuvre) lorsque j'ai parlé de l'*humain* comme une œuvre et comme œuvre à traduire. Une traduction qui trouve son commencement dans l'activation de ses facultés de juger, laquelle conduit à une connaissance de soi-même. De la sorte – je fais le lien –, elle mobilise les pensées, les résolutions, les mouvements et donc la volonté *humaine*. *Épictète* fait surgir de là le principe de liberté. Il le situe analogiquement en opposition par rapport aux choses qui ne disposent pas de faculté de juger. En ce sens, l'*humain* a la liberté de juger des choses selon son bon vouloir, car, en définitive, « les choses qui dépendent de nous [sont] libres, par essence ; elles ne peuvent être ni empêchées ni contrariées »<sup>283</sup>. À un autre niveau, ces choses, qui dépendent de l'*humain*, conditionnent en même temps le choix de vie, celui de la liberté. L'*humain* possède un

---

<sup>282</sup> Joly. *Manuel d'Épictète.*, p. 2-3.

<sup>283</sup> *Ibid.*

droit sur la liberté des choses, puisque soumises par essence à sa faculté (liberté) de juger. À ce titre, il y a lieu de pousser le raisonnement en le radicalisant par l'affirmation suivante : au-delà des choses mêmes, et donc de leur liberté essentielle, encore une fois ni Dieu ni un autre *humain* ne peuvent lui usurper cette faculté de juger ; elle conditionne et détermine la liberté *humaine*. Selon la compréhension d'*Épictète*, « Dieu », que j'identifie dans ce contexte à la Providence pour écarter le surinvestissement sémantique du terme, a lui-même donné cette liberté à l'*humain*. Cela, par le fait même que la faculté de juger constitue de par sa nature le propre de l'*humain*. Il en va d'un don. Ultimement, ce don implique une contrainte autoréflexive. Autrement dit, la faculté de juger donnée par Dieu se juge naturellement elle-même. En conséquence, la faculté de juger de l'*humain* se juge d'elle-même avant de juger un objet ou une situation, et ce, en raison de la nature même de la faculté de juger :

Encore une fois, c'est ton jugement qui t'a contraint, c'est-à-dire que ta personne morale s'est contrainte elle-même. Car, si Dieu avait exposé à la contrainte ou à la nécessité, par lui-même ou par un autre, cette parcelle qu'il a détachée de lui pour nous la donner, il ne serait plus dieu et il ne prendrait plus soin de nous comme il le faut<sup>284</sup>.

Intrinsèque au propre de l'*humain*, la faculté de juger, qui engage en même temps la volonté *humaine*, fait de lui un *humain* « libre » :

Si tu le veux, tu es libre ; si tu le veux, tu ne blâmeras personne, tu ne te plaindras de personne, tout arrivera à la fois selon ta volonté et selon celle de Dieu<sup>285</sup>.

Cette condition d'*humain* « libre » engage la responsabilité de ses choix ; de là vient l'expression de sa liberté. Il en va d'un exercice éminemment spirituel. Il conduit l'*humain* sur la base de sa faculté de juger, de s'en prendre à lui-même plutôt qu'aux autres. Pour cette raison, il revient à l'*humain* de s'assumer : « blâme-toi toi-même,

---

<sup>284</sup> *Épictète. Entretiens*. Joseph Souilhé. Paris : CUF, Les belles lettres, 1975. Livre I, 17, 28.

<sup>285</sup> *Ibid.*

plains-toi de toi-même à toi »<sup>286</sup>. Autrement dit, si l'*humain* a choisi de vivre en *humain* libre, alors il choisit aussi d'endosser les conséquences qui procèderaient d'un mal moral causé par un manque ou par un mauvais jugement. Contrevenant à cette situation par le respect de la règle de la distinction, et donc par l'exercice d'une faculté de juger aiguisée et avertie, l'*humain* discipline sa faculté de juger et accède à la vraie liberté. Cette liberté, ne l'oublions pas, conduit au bonheur. Entendue comme acte volitif de la raison, certes conditionnée par la pensée *humaine*, elle relève de la nature même de la faculté de juger ; d'où l'importance cardinale de la discipline du jugement par rapport aux disciplines du désir et de l'action. Ce qu'il importe maintenant de comprendre avec cette discipline du jugement se situe au niveau de sa mise en œuvre dans la vie d'un *humain*. À savoir que cette discipline du jugement implique, d'une part, un processus d'objectivation. D'autre part, elle induit un choix entre la liberté et l'esclavage. Pour explorer ces deux axes de la faculté de juger, chez *Paul de Tarse*, chez *Clément d'Alexandrie* et chez *Sénèque*, je prends appui sur les écrits d'*Épictète*. Car, de manière intéressante, la structure des exercices spirituels chez *Épictète* traverse l'écriture de ces anciens.

Le principe directeur de l'*humain*, celui qui renvoie au mot (*χατάληπτή*), voire parfois aussi à la notion *ψυχή* (âme) selon les usages dans la littérature ancienne, mobilise la faculté de juger sur la base de représentations, *φαντασία*, laquelle précise la pensée *humaine* lorsque se trouve confrontée à une situation ou à un objet. En fonction du crédit ou de l'importance accordée à cette représentation, l'*humain* donnera ou pas son assentiment (*συγκατάθεσις*)<sup>287</sup>. Comme tel, cet assentiment structure en fait ses pensées. De la sorte, l'*humain* parvient à discriminer, parmi les représentations qu'il développe,

---

<sup>286</sup> *Ibid.*

<sup>287</sup> Hadot. *Manuel d'Épictète.*, p. 56.

celles qui lui apparaissent adéquates, objectives ou pas, et ce, en fonction de l'application de la règle de la distinction. Comme l'explique Hadot avec les pensées de Marc Aurèle, l'assentiment « consiste à n'accepter en soi même aucune représentation (φαντασία χατάληπτική) qui ne soit objective ou adéquate »<sup>288</sup>. Cela implique que le stoïcien doit apprendre et s'apprendre, voire s'exercer, à ne pas se retrancher derrière des raisons qui justifieraient en vain des jugements contraires à la règle de la distinction ; d'où l'importance pour l'*humain* de veiller sur les assentiments qu'il éprouve, car ils conditionnent l'efficacité de sa faculté de juger. Comme le présente *Épictète*, il en va d'une mise à l'épreuve. Elle relève d'un processus d'objectivation. Ce processus, dépendamment des situations ou des objets qui se présentent à l'*humain*, donne lieu à des temps d'arrêt qui, la plupart du temps, conduisent à des mises en situation multiples. Le temps d'arrêt permet d'ajouter ou de modifier la perception d'une image (φαντασία). Cette modification implique la nécessité d'en « dire plus » (επιλέγειν) à propos d'une situation ou d'un objet. En « dire plus » certes, mais aussi grâce à la mise en situations multiples, justement, d'une circonstance ou d'un objet. Il en va d'un examen (δοκιμαζέ) intérieur qui induit un temps d'arrêt. Il passe par un dialogue intérieur avec soi-même et conduit l'*humain* à donner ou pas son assentiment face à des apparences (φαντασία), circonstances ou objets, certes toujours en référence avec la règle de la distinction, pour en fait en arriver à poser un jugement. *Épictète* exemplifie ce processus d'objectivation à partir de la notion du malheur :

Ainsi donc à toute apparence (φαντασία) de malheur, aie soin de dire : « tu n'es qu'apparence (φαντασία), tu n'es point du tout ce que tu apparais (φαντασία). Ensuite, examine-là bien (δοκιμαζέ), et, pour la juger, sers-toi des règles que tu disposes, de cette première règle surtout qui te prescrit de

---

<sup>288</sup> Hadot. *La citadelle intérieure : introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle.*, p. 174.



demander ; « cette chose est-elle ou n'est-elle pas de celles qui dépendent de nous ? » Si elle est de celles qui ne dépendent pas de nous, dis-toi bien vite : « Cela ne me touche pas »<sup>289</sup>.

Avec le temps d'arrêt, ici relatif à l'apparence du malheur, l'*humain* ouvre la porte au doute. Il remet en question son assentiment sur la base de la règle de la distinction. Son application se matérialise par une recommandation somatique qui implique donc métaphoriquement le toucher : « cela ne me touche pas »<sup>290</sup>. Ce passage, allant du dialogue intérieur vers le toucher, certes par l'entremise du temps d'arrêt dans le processus du jugement, formalise l'acte de juger. Face au malheur, le temps d'arrêt modifie la perception de l'image que l'*humain* projette. Il s'exprime en se questionnant lui-même ; il y a là aussi comme une nécessité d'en « dire plus ». Autrement dit, il y a une prise de distance par rapport à la représentation. Et cette prise de distance, qui fait partie du temps d'arrêt, implique le « toucher ». Elle conduit à une mise en situation multiple de type prédictive. Elle met à l'épreuve la représentation relative au malheur par la projection de conséquences éventuelles, ce qui, dans la foulée, remet en même temps en question l'assentiment qu'un *humain* peut (ou pas) donner à une situation ou à un objet. Avec ce processus d'objectivation, juger revient à transformer la représentation d'une situation par l'anticipation des retombées ou conséquences d'une action. La volonté ou le désir, par principe en « conformité avec la nature », de faire (ou pas) une action induit aussi cette remise en question. La notion de « conformité avec la nature » renvoie à la règle, sous-jacente à celle de la distinction, et fait appel plus particulièrement à celle de la cohérence de la nature avec elle-même<sup>291</sup>. À partir de là, *Épictète* invite

---

<sup>289</sup> Joly. *Manuel d'Épictète.*, p. 5.

<sup>290</sup> *Ibid.*

<sup>291</sup> Hadot. *Le manuel d'Épictète.*, p. 20.

l'*humain* à « bien penser » avant de vouloir agir. Il s'agit d'objectiver la représentation (*φαντασία*) par l'appréhension des retombées d'une action, mais aussi des sanctions qui peuvent découler de telle action. Dans cet exemple, la volonté d'aller aux bains fait l'objet d'un processus d'objectivation. Dans sa démonstration, *Épictète* met d'emblée à l'épreuve l'assentiment qui se rattache et motive la volonté d'aller aux bains :

Avant d'entreprendre (*de donner ton assentiment*) quoi que ce soit, pense bien à ce que tu vas faire. Si tu veux aller aux bains, représente-toi (*φαντασία*) d'avance ce qui s'y passe : représente-toi (*φαντασία*) les gens qui vous jettent de l'eau, ceux qui vous poussent, ceux qui vous insultent, ceux qui vous volent. Ainsi, tu seras plus assuré dans ton action, si dès le principe tu t'es dit : « je veux me baigner, mais je veux maintenir ma volonté en conformité avec la nature. » Et qu'il en soit ainsi pour tout ce que tu feras. De cette manière, si quelques obstacles t'empêchent de te baigner, tu te diras aussitôt : « ce n'est pas là seulement ce que je voulais ; je voulais aussi conserver ma volonté en conformité avec la nature, et je ne la conserverais point, si je m'indignais contre ce qui m'arrive »<sup>292</sup>.

Nous voyons bien, dans cet exemple, que l'« avant d'aller au bain » correspond au moment de la mise à l'épreuve. Il y a une introspection des représentations. Cette introspection amène à discriminer et à identifier, grâce à la mise en situations multiples, les fondements des assentiments. L'enjeu qu'il y a à donner son assentiment à la volonté d'aller aux bains se situe au niveau de la cohérence entre cette volonté et sa mise en « conformité avec la nature »<sup>293</sup>. Un principe qu'*Épictète* radicalise par l'énonciation d'une règle : « qu'il en soit ainsi pour tout ce que tu feras »<sup>294</sup>. De portée universelle, cette règle a en même temps pour but de prévenir contre l'indignation de ses choix malheureux : « si je m'indignais contre ce qui m'arrive »<sup>295</sup>. Parce qu'en accord avec la nature, la volonté initiatrice de l'action, en tant qu'instance de médiation dans le

---

<sup>292</sup> Joly, *Manuel d'Épictète.*, p. 7.

<sup>293</sup> *Ibid.*

<sup>294</sup> *Ibid.*

<sup>295</sup> *Ibid.*

processus d'objectivation, se justifie par l'action même une fois posée : « tu seras plus assuré dans ton action »<sup>296</sup>.

D'un autre ordre maintenant, ce processus d'objectivation prend aussi place lorsque les affects se trouvent impliqués en termes d'attachement envers un objet, ici « un pot de terre » :

Quelles que soient les choses qui te charment, qui servent à tes besoins ou que tu aimes, connais en bien la nature, à commencer par les plus humbles. Si tu aimes un pot de terre, dis-toi ; « J'aime un pot de terre », car il se casse, tu n'en seras pas troublé<sup>297</sup>.

Dans ce processus d'objectivation, la mise à l'épreuve se produit par l'entremise d'une séduction face à la représentation de l'objet : « qui te charme ». Cette séduction implique une tension entre le ressenti d'un « besoin » et l'affecté porté envers un objet (cf. « que tu aimes ») : « Quelles que soient les choses qui te charment, qui servent à tes besoins ou que tu aimes ». S'ensuit une recommandation. Elle consiste à mettre en adéquation la représentation de l'objet avec sa nature profonde : « connais-en bien la nature, à commencer par les plus humbles ». Elle invite l'*humain*, dans ce processus d'objectivation, à remonter vers l'épistémè de la représentation de l'image (φαντασία) en examinant le fondement même de la connaissance relative à la nature de l'objet. Plus encore, l'investigation du fondement de la connaissance de l'objet se fait par « la prise en considération de ce qu'il y a, *a priori*, de plus insignifiant dans la présentation de l'objet »<sup>298</sup>. En l'occurrence, cet objet se trouve, pour les besoins de la démonstration du processus d'objectivation, exemplifié par un « pot de terre »<sup>299</sup>. L'*humain*, face à l'objet humble, « le pot de terre », entre dans un dialogue intérieur. Il se questionne sur le

---

<sup>296</sup> *Ibid.*

<sup>297</sup> *Ibid.*

<sup>298</sup> *Ibid.*, p 7.

<sup>299</sup> *Ibid.*

fondement, autrement dit sur le bien-fondé, de ses affects : « Si tu aimes un pot de terre, dis-toi : « J'aime un pot de terre », car s'il se casse, tu n'en seras pas troublé »<sup>300</sup>. Ce questionnement l'amène à penser ultimement la possibilité de la perte, ou la destruction, de l'objet. Il en va d'une mise en situation multiple. Elle passe, grâce au questionnement intérieur, par la prise en considération des effets ou conséquences provoqués par la disparition, et donc par le manque, de cet objet. Poussant aussi loin la connaissance de la nature en fonction de l'utilité de cet objet, l'*humain* en arrive à se positionner plus fondamentalement sur le degré d'attachement qu'il porte à l'objet, mais aussi, sur la nécessité de posséder, ou de s'approprier, tant sur le plan matériel qu'affectif, cet objet. *Épictète* pousse cette analyse du processus d'objectivation par l'exemplification. Cette fois, il l'applique à la représentation que l'*humain* se fait face à d'autres *humains*. Il prend le cas de la figuration du « fils » et de la « femme » : « Si tu embrasses ton fils ou ta femme, dis-toi que c'est un être *humain* que tu embrasses, car, s'il meurt, tu ne seras pas troublé »<sup>301</sup>. Il s'agit ici de remonter à la nature du lien qui rapproche les *humains* entre eux par le processus d'objectivation. *Épictète* utilise et matérialise la représentation de ce lien par le toucher, certes de manière plus intime avec le baiser : « Si tu embrasses ». Il met à partir de là aussi en question la possibilité de la perte, ou de la disparition, d'un lien d'affect légitime entre deux *humains*. L'usage de cette représentation, qui provient aussi de la relation mère-fils, implique le manque et a pour but d'opérer au travers du jugement un détachement tel qui va faire que l'*humain* aura

---

<sup>300</sup> *Ibid.*

<sup>301</sup> *Ibid.*

ultimement mis en perspective la perte d'un *humain* cher ; en conséquence de quoi l'*humain* « ne sera pas troublé »<sup>302</sup>.

Avec ces deux derniers exemples, celui de « pot de terre » et celui de « fils et de la femme », nous venons de voir que le processus d'objectivation met à l'épreuve l'assentiment face aux sensations (αἴσθησις) exprimées en termes d'affects et de besoins, ce qui désigne aussi l'idée d'une expérience intérieure. L'enjeu des sensations de l'*humain* semble prendre des proportions importantes en raison de la légitimité de l'attachement d'un fils à sa mère et vice versa. Ces sensations traversent l'*humain* dès qu'il fait face aux représentations, objets extérieurs ou d'autrui. Dans le fond, pour *Épictète*, qu'il s'agisse d'un objet ou d'une personne, le travail d'objectivation ne change pas. D'ailleurs, on pourrait suspecter *Épictète* de traiter le rapport de représentation de l'*humain* à l'objet et de l'*humain* à l'*humain* sur un même plan d'égalité ; à savoir que l'*humain*, si on fait appel à l'imagerie évoquée dans les textes de la création, procède de la terre, et, à ce titre, il peut analogiquement s'apprécier comme « pot de terre », ou encore, comme un vase d'argile. Il n'en demeure pas moins que, dans un cas comme dans l'autre, la mobilisation de l'image (φαντασία) entre dans un processus d'objectivation commandé par le principe directeur de l'*humain*. De là provient l'acceptation ou l'approbation par assentiment, lequel ensuite conduit à l'action.

Maintenant, l'application de la discipline du jugement, au travers du processus d'objectivation, implique aussi un choix fondamental de vie (προαίρεσις) entre la liberté et l'esclavage. D'un côté, la liberté donne à l'*humain* sa dignité. *Épictète* traite de cette notion dans son manuel en mettant l'accent sur l'importance de se détacher de tout ce qui

---

<sup>302</sup> *Ibid.*

ne dépend pas de l'*humain*. De l'autre, *Épictète* explique que l'esclavage emprisonne l'*humain*. Cela se produit lorsqu'il donne trop facilement son assentiment à des choses ou situations qui ne dépendent pas de lui. Rappelons qu'*Épictète* reconnaisse que ces choses ou situations, par essence, disposent d'une certaine liberté qui paradoxalement peut rendre esclave l'*humain* dépendamment de son jugement :

Les choses qui dépendent de nous sont libres par essence ; elles ne peuvent être ni empêchées ni contrariées ; celles qui ne dépendent pas de nous sont faibles, esclaves, incertaines, étrangères à nous<sup>303</sup>.

*Épictète* critique ici la perception erronée de la liberté qu'un *humain* pourrait se faire : se pensant libre, il devient, par cette perception, esclave de lui-même s'il ne respecte pas la règle de la distinction. Conséquence, il entrave lui-même, sans forcément le savoir, sa liberté ; il s'afflige, se trouble et s'éloigne par la même occasion du bonheur tant recherché. *A contrario*, l'*humain*, qui applique la règle de la distinction, s'affranchit lui-même de l'esclavage. Il prend la distance nécessaire en appréciant ce qui ne dépend pas de lui comme « étranger ». Ainsi, libéré de la contrainte et des obstacles qu'il rencontre sur son chemin, il ne ressent plus le besoin de se plaindre, d'accuser ou de se laisser léser. Ce qui lui faisait la guerre disparaît :

Souviens-toi donc de ceci : si tu crois libre ce qui de sa nature est esclave, si tu crois pouvoir disposer de ce qui dépend d'une puissance autre que la tienne, tu seras entravé, affligé, troublé ; tu te plaindras des dieux et des hommes. Si, au contraire, tu regardes comme tien cela seul qui est véritablement tien, comme étranger à toi ce qui est étranger à toi, nul ne pourra te contraindre ou te faire obstacle, tu ne te plaindras de personne, tu n'accuseras personne, tu ne feras rien malgré toi, personne ne te lèsera, tu n'auras point d'ennemi, tu ne seras obligé de te plier à rien de fâcheux<sup>304</sup>.

Maintenant que la règle de la distinction se trouve appliquée à l'ambiguïté entre la liberté et l'esclavage, *Épictète* la déplie plus spécifiquement en lien avec le choix de la liberté. Il

---

<sup>303</sup> Joly. *Manuel d'Épictète.*, p. 3-4.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 3.

donne ses recommandations sous la forme d'exorde et fait appel à la mémoire : « Rappelle-toi ». Il met son lecteur devant ses responsabilités en lui indiquant, de manière conditionnelle, que la résolution de la liberté demande des efforts et de la constance – d'où la noblesse qui s'attache à la quête de la liberté pour celui qui s'engage dans cette voie :

Si tu aspires à un si noble but, rappelle-toi donc qu'une telle entreprise ne peut être embrassée mollement, que tu dois renoncer entièrement à certaines choses, que tu dois t'abstenir pour le moment de certaines autres<sup>305</sup>.

À cette première responsabilité conditionnelle, succède une deuxième qui se trouve reliée à la recherche du désir. Au risque de s'éloigner de la liberté, *Épictète* explique qu'il ne faut pas que cette liberté devienne un prétexte pour assouvir des désirs de richesse et de pouvoir. Si cela advenait, alors l'*humain* faillirait dans sa quête de liberté. Il s'exposerait à, non seulement, la perdre complètement, mais aussi, à renoncer au bonheur qui en découle :

Si, en effet, désirant ces biens, tu cherches de plus le pouvoir et la richesse, tu risques de manquer ces derniers avantages pour vouloir poursuivre aussi les premiers, et à coup sûr tu perdras complètement ceux-là seuls qui pouvaient te donner la liberté (ἐλευθερία) et le bonheur<sup>306</sup>.

L'échec de la quête de la liberté, présenté comme une faillite, ou comme un but manqué, implique très clairement une sanction : la privation du bonheur.

D'un autre ordre maintenant, *Épictète* situe le principe de la liberté par rapport à autrui. Il pose cette relation dans une dynamique imposée à l'esclave. Il évoque la notion d'un *humain* désigné comme : « le maître d'un homme ». Cette expression, qui à première vue suggère une relation de propriété entre un maître et un esclave, renvoie au désir, voire à

---

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 4-5.

<sup>306</sup> *Ibid.*

une dépendance, d'un maître à un esclave ; d'où l'idée de maître *humain* « qui désire », mais aussi, qui « veut » posséder un *humain* comme une chose :

Le maître d'un homme, c'est celui qui tient sous sa dépendance les choses que cet homme veut comme celles qu'il ne veut pas, et qui peut à son gré les empêcher ou les produire<sup>307</sup>.

Cette dynamique de dépendance brime la liberté d'un *humain*, en définitive esclave, alors qu'il croit la posséder. *Épictète* explique que ce maître ne doit rien chercher, à savoir qu'il ne doit pas développer une dépendance envers l'esclave, sans quoi il devient lui-même esclave d'un esclave qui devient par renversement maître :

Que celui donc qui désire être libre ne recherche rien, ne fuit rien de ce qui dépend des autres ; sinon il sera fatalement esclave<sup>308</sup>.

Autrement dit, l'esclave du maître devient maître de son maître. Dans cette dynamique, celui qui se croit maître entre dans une logique biaisée de maître à esclave et perd de ce fait sa liberté ; il développe une dépendance à l'esclave qui brime sa liberté. Cela se produit parce que ce maître, en ne respectant pas la règle de la distinction, accepte de se mettre sous le joug des choses ou d'assentiment dépendant d'un autre *humain*. Aussi, parce que cet *humain*, à savoir le maître, rendu esclave, fuit en même temps ce qui dépend de lui. Idéalement, selon la règle de la distinction, conformément avec la loi de la liberté, l'*humain* devrait plutôt affronter les situations de la vie avec objectivité en distinguant, pour la bonne cause, les choses ou ce qui, dans l'autre *humain*, dépend de lui ou pas. À ce titre, aucun *humain* dans son propre ne dépend fondamentalement d'un autre *humain*. S'il lui arrivait de croire le contraire, alors cet *humain* se mettrait en situation d'esclavage.

---

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>308</sup> *Ibid.*



Avec un autre cas de figure, *Épictète* aborde la question de la liberté en recommandant de prendre garde aux apparences des honneurs et de la puissance ; elles n'en constituent pas moins un gage de bonheur. Donner son assentiment à ces apparences fausses du « bien véritable », et conséquemment celle de la liberté, procède des choses qui dépendent de l'*humain*. Et, en l'occurrence, s'il parvient à dépasser les honneurs et la puissance qui ne dépendent pas de lui, alors il s'éloigne en même temps de la jalousie et des envies éphémères et futiles :

Si tu vois un homme comblé d'honneurs ou de puissance, ou renommé enfin pour quelque avantage que ce soit, ne va pas, dupé par les apparences, le proclamer heureux : car si le bien véritable est dans les choses qui dépendent de nous, il n'y a d'occasion ni pour la jalousie ni pour l'envie<sup>309</sup>.

Dans la quête du « vrai bien », l'*humain* pourrait tomber, au-delà même des apparences des honneurs et de la puissance, dans le piège de la poursuite vaine d'une carrière et de son succès, laquelle l'amènerait éventuellement à accéder à une position de pouvoir et à devenir riche. *Épictète* prend l'exemple d'un *humain* qui devient « général, sénateur, consul » :

Et toi-même, tu ne voudras être ni général, ni sénateur, ni consul, mais libre ; or, il n'y a qu'un moyen de le devenir, c'est de mépriser tout ce qui ne dépend pas de nous<sup>310</sup>.

Plus que la réalisation d'une carrière et la recherche du pouvoir, *Épictète* fait ici l'éloge de la liberté. Il la place au-delà des poursuites vaines visant à atteindre une position sociale. À ce titre, les généraux, les sénateurs ou les consuls ne possèdent donc pas la liberté s'ils ne parviennent pas à mépriser ce qui ne dépend pas d'eux, à savoir les honneurs, le pouvoir et la richesse. Il s'agit ici d'un exercice de détachement, ou de lâcher prise, moyen par lequel l'*humain* parvient à s'affranchir de ses luttes intérieures.

---

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>310</sup> *Ibid.*

Enfin, *Épictète* fait appel à la pensée *humaine* pour parler de liberté. Il l'adjoint à la quête du calme et à celle de repos de l'âme, principe directeur inhérent à l'*humain*. *Épictète* circonscrit de manière hyperbolique l'atteinte de la liberté dans une perspective commerciale d'échange, comme si la liberté pouvait s'acheter :

Penses-y bien, vois si tu veux acheter à ce prix le calme, la liberté, le repos de l'âme. Autrement, renonce à ton projet<sup>311</sup>.

Mettant son interlocuteur devant un choix, il lui suggère d'abandonner l'idée que la liberté pouvait s'acheter ; non seulement la liberté, mais aussi, précise *Épictète*, le « calme... et le repos de l'Âme ». La dématérialisation de cette liberté passe par un exercice intérieur de la pensée qui se base sur le principe de la règle de la distinction. À défaut d'un tel exercice, *Épictète* suggère l'abandon du projet d'acheter la liberté.

*Épictète* poursuit sa démonstration et évoque la figuration d'un *humain* qui change d'avis constamment pour acheter sa liberté. Une pensée sournoise, car, par la même occasion, l'*humain* prétendrait renoncer à l'atteinte de position de pouvoir, pour pouvoir acheter sa liberté. Dans cette instabilité, ces *humains* se méprennent. Ils passent du rôle d'enfants philosophes à celui de fermiers, et à celui d'orateurs :

Ne t'en va pas faire comme les enfants, philosophe aujourd'hui, demain fermier des impôts, puis orateur, et ensuite intendant de César<sup>312</sup>.

Ces changements de position empêchent l'*humain* de devenir conséquent avec lui-même. En l'occurrence, la suggestion d'*Épictète* consiste à prendre le bon parti, à choisir son camp, à savoir pour devenir un *humain* bon ou mauvais :

---

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>312</sup> *Ibid.*

Il faut que tu ne sois qu'un seul homme, ou bon ou mauvais ; que tu t'appliques ou au gouvernement de toi-même ou aux choses du dehors ; que tu recherches les biens intérieurs ou les biens extérieurs ; en un mot, que tu sois ou philosophe ou un homme du commun<sup>313</sup>.

La posture de l'*humain* se caractérise par la recherche des biens intérieurs. L'*humain* ne se disperse pas en vain dans une quête de la richesse, d'une carrière ou du pouvoir. Au contraire, il apprend dans ses exercices intérieurs à suivre la règle de la distinction pour atteindre la liberté. L'*humain* mauvais, donc malheureux quant à lui, choisit de persister dans les choses qui ne dépendent pas de lui. Il ne peut qu'atteindre des futilités qui ne le rendront pas libre. Elles feront de lui l'esclave de ses propres travers. Autrement dit, pour devenir un *humain* libre, il ne faut pas s'attarder sur une position sociale qui ne dépend pas de soi, mais plutôt apprendre à pratiquer la liberté.

Il apparaît donc, avec tous ces exemples, que le rapport liberté/esclavage s'établit en fonction de la règle de la distinction et que cette règle impliquait un choix. Que ce choix, sujet au jugement et donc à l'introspection, ne peut se faire à la légère. Autrement, l'*humain* prend le risque d'utiliser cette liberté à mauvais escient. La liberté ne peut pas devenir un prétexte pour assouvir des désirs de pouvoir et de richesse – sinon, l'*humain* se sanctionne lui-même en s'écartant du bonheur tant recherché. Dans les relations avec autrui, ce même rapport entre liberté et esclavage implique par ailleurs une dynamique de dépendance de type maître/esclave. Cette dynamique vient entraver et remettre en question la quête de la liberté et conséquemment celle du bonheur. Pour ne pas tomber dans ce piège, *Épictète* recommande de « ne rien chercher », exceptée l'application stricte de la règle de la liberté, mais cette fois en prenant un temps d'arrêt quant aux honneurs et à la recherche du pouvoir. *Épictète* formule en ce sens une mise en garde quant à

---

<sup>313</sup> *Ibid.*

l'assentiment accordé aux apparences, et plus précisément quant au désir de réalisation d'une carrière professionnelle débouchant sur des honneurs et procurant de la richesse. Pour remédier à une telle situation, *Épictète* suggère un exercice de renoncement et de détachement. Dans ce prolongement, il situe la liberté dans le cadre d'un exercice intérieur de la liberté, du calme et de la sérénité. Cette liberté stoïcienne appliquée à la vie pratique traverse les écritures de *Paul de Tarse*, de *Sénèque* et de *Clément d'Alexandrie*.

### **1. Chez Paul de Tarse**

Le processus d'objectivation chez *Paul de Tarse* porte sur des objets ayant une portée symbolique très forte : le pain et la coupe renvoient à une imagerie dont la représentation se trouve conditionnée par le dogme de l'eucharistie. Avant de décider de passer à l'action, à savoir de prendre le pain et de boire le vin, l'*humain* doit se livrer à un examen intérieur de sa condition face à l'objet. Cela implique un processus d'objectivation. Il se matérialise par un temps d'arrêt. L'*humain* s'impose ici une mise à l'épreuve (δοκιμαζέτω) avec un dialogue intérieur introspectif qui le pousse à donner ou pas son assentiment à l'objet, le pain et/ou le vin qu'il s'apprête de prendre :

Que l'homme s'éprouve lui-même (δοκιμαζέτω δὲ ἄνθρωπος ἑαυτόν), et alors, de ce pain, qu'il en mange, de cette coupe, qu'il en boive. Oui, qui mange et boit en ne discernant (κρίμα) pas le corps mange et boit un jugement (διακρίνων) contre lui-même... Mais si nous nous discernions (διακρίνομεν) nous-mêmes, nous ne serions pas jugés (ἐκρινόμεθα) (1. Cor. 11,28-29 ; 31).

Dans ce processus d'objectivation, l'*humain* mobilise sa faculté de juger de manière très particulière. Il se juge lui-même face à des objets hyper-représentés. En effet, selon le dogme chrétien, le pain et le vin représentent le sang et le corps de Christ. Cette hyper-représentation des objets exige que, dans le processus d'objectivation, l'*humain*

s'examine (δοκιμαζέτω) et discerne (διακρίνομεν) à sa juste valeur la portée de l'objet devenu sacré face à sa condition *humaine*. Autrement dit, il doit distinguer la portée du geste symbolique qu'il s'apprête à poser en se jugeant (κρίμα) lui-même avant de boire la coupe et de manger le pain ou pas. En ce sens, le dialogue intérieur de l'*humain*, au travers de l'examen de la situation et du discernement qu'il exerce, se fait sur la base de la règle de la distinction. Elle conduit l'*humain* à déterminer ou pas s'il donne son assentiment à une représentation sacrée (cf. la coupe et le vin). *Paul de Tarse* identifie ce qui dépend de ce qui ne dépend pas de l'*humain*. D'un côté, ce qui dépend de l'*humain*, devant la coupe et le vin, relève de l'examen de soi-même. Si le résultat de cet examen ne se conforme pas à la pratique du dogme de l'eucharistie, alors l'*humain* se disqualifie et se sanctionne lui-même. Son propre jugement se retourne contre lui, il subit le jugement divin contre lui-même par manque de connaissance de la portée du dogme : « Ils connaissent cependant pleinement la prescription d'*Elohîms* : ceux qui agissent ainsi sont passibles de mort » (Ro. 1,32). De l'autre côté, ce qui ne dépend pas de l'*humain* se situe dans la nature du dogme lui-même. L'*humain* ne peut pas changer la nature du dogme, car il relève du décret divin. À ce propos, le conseil d'*Épictète* suggérerait de « ne pas toucher à cela »<sup>314</sup>. Chez *Paul de Tarse*, cela implique que je ne peux pas changer la loi de Dieu, puisque immuable ; il en va de la cohérence de la nature, mais cette fois en rapport avec le divin. À ce titre et de manière plus radicale, le dogme s'applique, d'une part, à ceux qui connaissent la portée du jugement et qui ne s'examineraient pas comme ils le devraient. D'autre part, il s'applique aussi à ceux qui donnent leur assentiment à la

---

<sup>314</sup> Joly. *Manuel d'Épictète.*, p. 53.

symbolisation sacrée du pain et du vin, mais qui ne tiennent pas compte de la portée du dogme.

Dans ce processus d'objectivation, chez *Paul de Tarse*, il y a comme une nécessité d'« en dire plus » en étendant l'application du jugement. Non seulement les *humains* se trouvent d'emblée jugés par eux-mêmes quand ils donnent leur assentiment pour leurs propres actes, mais aussi lorsqu'ils approuvent ceux qui commettent comme eux ce même mal moral : « Non seulement ils font tout cela, mais encore ils approuvent ceux qui le commettent » (Ro. 1,32).

Ceux qui dérogent à la Loi divine se jugent doublement eux-mêmes ; désormais, ils n'ont plus d'excuse en jugeant les autres :

Ainsi, tu es sans excuse, homme, toi qui juges, qui que tu sois : oui, en jugeant autrui, tu te condamnes toi-même, puisque tu en fais autant, toi qui juges (Ro. 2,1).

Cette prise de distance prédictive, avec l'idée du jugement d'autrui, suggère de raisonner et de repenser ses assentiments à la lumière de son propre jugement, bien qu'en dernière instance, le dogme prédomine toujours sur le jugement de l'*humain*. À ce titre, la Loi d'*Élohim* sanctionne l'*humain* et le laisse entre ses propres mains ; d'où la juxtaposition avec l'idée d'un éternel retour. L'*humain* dans son entêtement commet un mal moral et ce mal moral se retourne contre lui. Par l'assentiment qu'il donne, il juge de son propre sort. Il ne peut donc pas échapper au retour du jugement d'*Élohim*, car en conformité avec la cohérence de la nature « selon la vérité » qu'il ordonne et gouverne lui-même :

Mais nous le savons : le jugement d'Elohîms est selon la vérité pour ceux qui agissent de même. Et toi, homme, toi qui juges ceux qui agissent de même, et qui pourtant fais de même, crois-tu échapper au jugement d'Elohîms ? (Ro. 2,2-3).

En poussant l'analyse à un autre niveau et à la manière d'*Épictète*, ce travail d'objectivation par le temps d'arrêt et le « dire plus » conduit à une mise en situation

multiple. L'*humain* considère, par rapport à la sacralisation de l'objet, la possibilité de tomber sous le jugement divin dans le cas où il commet un mal moral. Selon le dogme chrétien, il en subira les conséquences, à savoir qu'il tombera sous le jugement divin en raison de son mauvais jugement. Alternativement, s'il se juge en discernant en même temps la portée sacrée de la symbolisation des objets à leur juste valeur, à savoir conformément aux prescriptions du dogme chrétien, alors il échappera au jugement divin. Il aura appliqué et respecté adéquatement la loi de la distinction relative au dogme chrétien. Au-delà, *Paul de Tarse* complexifie la mise en situation et lance malgré tout un appel à se représenter à nouveau la situation future, dans le cas où l'*humain* ne changeait pas de posture :

Dans la sclérose de ton cœur incapable de retour, tu accumules contre toi la brûlure pour le jour de la brûlure d'Elohîms, du découvremment du juste jugement d'Elohîms (Ro. 2,5).

S'il ne revient pas à l'*humain* de changer les termes du jugement d'Elohîms, il semble qu'implicitement, l'*humain* peut toujours tenter de remédier à sa situation en changeant son assentiment. Dans ce cas, il sort de sa sclérose en modifiant la figuration de la représentation afin de ne pas tomber sous le verdict divin.

Avec ces exemplifications, *Paul de Tarse* radicalise, voire amplifie, le processus d'objectivation en situant la représentation dans une hyper symbolisation de l'objet et dans un jugement autoréflexif.

Ce processus d'objectivation induit, voire conduit, à la pratique de la liberté. Chez *Paul de Tarse*, cette pratique suit aussi la règle de la distinction, mais avec quelques variations comparativement à ce que présente *Épictète*. En particulier, *Paul de Tarse* met en évidence le principe de liberté en abordant la notion de péché (ἁμαρτία), qui incarne en même temps la figuration d'un maître. Il la met en contraste et, par la même occasion, en

évidence avec l'avènement de la Loi. En tant que dogme, cette Loi dont parle *Paul de Tarse* fait directement écho à la Loi de la distinction que nous retrouvons chez *Épictète*. Et, à ce titre, il y a aussi une analogie à faire entre la notion de péché chez *Paul de Tarse* et ce qu'*Épictète* identifie comme « le mal moral ». Dans les deux cas, d'une part, le non-respect de la Loi, celle dont parle *Paul de Tarse* ou celle dont parle *Épictète*, conduit à une remise en question de l'accès à la liberté. D'autre part, la pratique de liberté induit une discipline spirituelle intérieure. Elle se traduit chez *Paul de Tarse* et chez *Épictète* par un exercice spirituel. Il en va d'un dialogue intérieur. Chez *Paul de Tarse*, ce dialogue traite de la liberté en lien avec la Loi. Autrement désigné par « Thora », l'avènement de cette Loi dans l'histoire de l'*humanité* (cf. le livre de l'Exode) sanctionne et officialise de manière paradoxale la condition de liberté de l'*humain*. À savoir qu'avant son avènement, l'*humain* se trouve comme dans une situation de vide dogmatique. Après son avènement, cette Loi, qui induit et renforce la notion de la distinction entre le bien et le mal, devient la mesure permettant de poser un jugement sur la condition *humaine*. À ce titre, dès qu'un jugement non conforme à la Loi dite Mosaïque surgit, il y a une mise en évidence de la faute. Cette mise évidence au travers de la Loi chez *Paul de Tarse* se traduit en particulier par une tension entre mort et vie.

Moi-même, je vivais jadis sans Thora. Quand la loi est venue, la faute a pris vie. Et moi je suis mort, et la loi elle-même donnée pour la vie, je l'ai rencontrée pour la mort. Oui, la faute saisit l'occasion : à travers la loi, elle me séduit et me tue par elle (Ro. 7,9-11).

Selon *Paul de Tarse*, l'*humain* se laisse séduire par la faute. Bien que connaissant les implications du jugement induit par la Loi, il donne malgré lui son assentiment à la faute et y succombe. Cette faute, autorisée par le verdict de la Loi, emporte l'*humain* dans la mort. Conséquence, la liberté à laquelle l'*humain* aspire, tel que conditionnée par sa



faculté de juger, et de juger la faute sur la base du respect de la Loi, devient questionnable. La présence intérieure ou extérieure potentielle de la faute constitue la possibilité d'une compromission à la liberté *humaine*. *Paul de Tarse* va loin dans l'analyse de la personnification de la faute. Il situe la condition de l'*humain* face à la faute, comme si elle pouvait ne pas dépendre ultimement de lui, mais plutôt de la sanction de la Loi. Dans ces conditions, la Loi l'amène à succomber à la faute de manière irrésistible. D'une part, la faute apparaît comme une inhérence à la condition de la corporéité de l'*humain*. En ce sens, *Paul de Tarse* présente la figuration d'un *humain* imprégnée de la faute dans sa chair. D'autre part, comme le suggère aussi *Épictète*, l'*humain*, confronté à la faute, se trouve affecté dans sa capacité de juger la portée d'une situation ou d'un objet. Dans ce prolongement, la présence de la faute remet aussi en question ses actions, et plus drastiquement sa condition même de l'*humain* :

...je suis chair et vendu par la faute. Car, ce que je fais, je ne le sais pas ! Car je ne réalise pas ce que je veux, et, ce que je hais, c'est ce que je fais. Mais, si ce que je ne veux pas, je le fais... (Ro. 7,14).

Autrement dit et à la manière d'*Épictète*, on pourrait dire que « le mal moral », ici analogique à la faute, cohabite de l'intérieur avec la condition propre de l'*humain* ; d'où la distinction qu'*Épictète* fait quand il distingue « l'homme de bien » de « l'homme de mal ». Selon *Paul de Tarse*, la présence de cette faute, qu'elle soit intérieure ou extérieure à l'*humain*, le conduit à juger lui-même malgré lui, et ce, en dépit de l'assentiment qu'il donne ou pas face à une chose ou situation qui se présente à lui. Dans cette optique, *Paul de Tarse* contraste le bien dont il apparaîtrait souhaitable de vouloir faire avec le mal que l'*humain* réalise malgré lui. Ce rapport, entre la volonté de faire le bien et la réalisation du mal, induit de manière sous-jacente une tentative infructueuse de la mise en application de la règle de la distinction. Ce faisant, il met en évidence à sa manière les

limites de cette règle qu'il confronte avec la condition *humaine*. Il aborde cette tension, relative à la règle de la distinction, entre le vouloir et le faire en se mettant lui-même en scène par le « je » de l'auteur. Autrement dit, en tant qu'*humain*, et au nom de tous les *humains*, il s'approprie à défaut le paradoxe de cette tension entre le mal et le bien. De la sorte, il met en évidence, à la fois cette tension sur le plan universel, mais aussi une certaine réalité de la condition *humaine*, sur le plan particulier :

Maintenant, ce n'est pas moi-même qui œuvre, mais la faute qui habite en moi. Oui, je le sais, en moi, c'est-à-dire en ma chair, le bien n'habite pas, puisque vouloir le bien m'est présent, mais non pour œuvrer en bien. Car le bien que je veux, je ne le fais pas, mais ce que je ne veux pas, le mal, c'est lui que je réalise. Mais si ce que je ne veux pas, c'est ce que je fais, ce n'est plus moi qui œuvre, mais la faute qui habite en moi (Ro. 7,16-21).

Cherchant à remédier à cette condition *humaine* paradoxale d'esclave sous l'emprise de la faute, *Paul de Tarse* propose le portrait d'un *humain* qui se discipline intérieurement, de manière consciente et malgré lui contre sa propre faculté de juger. Il se trouve vraisemblablement affaibli par des passions intérieures qui le conduisent à faire des choses qu'il ne veut pas faire. Ces choses le dépassent malgré toute sa bonne volonté ; il ne peut agir contre elles comme il le souhaiterait. Il convient de retenir de cette situation que ces choses, qui ne dépendent pas de lui, le rendent incapable de les contrôler. La faute empiète sur la faculté de juger de l'*humain*. Dans cette situation et conformément à la règle de la distinction, l'*humain* ne devrait donc pas prêter attention à de telles actions, puisqu'elles ne dépendent pas directement de lui. Cependant, *Paul de Tarse* avance que cet *humain* juge et agit malgré lui. Il y a là comme un fatalisme à la condition *humaine*. Ce fatalisme décrit une scène intérieure où l'*humain*, comme pris en otage par la faute, cherche à se libérer de sa condition intérieure d'esclave, mais sans succès. Bien qu'il y ait des choses qui ne dépendent pas de lui, l'*humain* dans sa compréhension de la situation se bat contre lui-même. Il subit les conséquences de sa faute et de ses actions. Il se trouve

esclave de choses qu'il ne commande pas et pour lesquelles il ne donne pas, tout au moins, après l'action, son assentiment. Dès lors émerge la nécessité d'une autre Loi, celle de la conscience. Cette Loi corrobore et en même temps supplante la Loi mosaïque, certes relative à la faute, qui de manière indirecte, et de façon innée, s'appliquerait à tous les *humains* :

Quand des goïm, qui n'ont pas de Thora, font spontanément les paroles de la Thora, n'ayant pas de Thora ils sont à eux-mêmes la Thora. Ils manifestent l'œuvre de la Thora écrite dans leur cœur. Leur conscience témoigne pour eux, et leurs pensées, les uns envers les autres, les accusant ou les excusant... (Ro. 2,15 ; 1 Co. 4,4).

Cette condition paradoxale de l'*humain*, selon laquelle les choses ne dépendent pas à priori de lui et en même temps dépendent de lui, demande une intervention libératrice extérieure et intérieure plus forte ou plus puissante que sa condition *humaine* elle-même. Pour renverser la situation, *Paul de Tarse* fait donc appel à la médiation messianique. Avec cette médiation, il transfère la condition de l'*humain* charnel, fatalement gouvernée par la faute, vers un *humain*-dieu Messie sans faute :

Celui (cf. le Christ, le Messie) qui n'avait pas connu la faute, pour nous il (Elohîms) l'a identifié à la faute, afin que, en lui, nous devenions justice d'Elohîms (2. Co. 5,22).

Ce transfert de la faute de l'*humain*, par la médiation messianique, répondrait aux exigences d'une faculté de juger plus grande, mais aussi donnerait en même temps satisfaction à l'application de la Loi. Donner son assentiment à une telle médiation relèverait des choses qui dépendent de l'*humain*. Selon *Paul de Tarse*, il y aurait là la possibilité d'une réhabilitation de la faculté de juger et d'une condition *humaine* plus originelle, à savoir comme d'une restitution du nom propre originel de l'*humain*, et donc semblable à celle du jardin d'Éden. Avec cette restitution originelle anthropologique, certes basée sur une relecture du dogme chrétien, *Paul de Tarse* traite de la liberté en

renversant la symétrie stoïcienne esclave/maître. Si, après l'exclusion du jardin d'Éden, l'*humain* se présente comme esclave de la faute, il devient cette foi par la médiation messianique, et en raison de sa faculté supérieure de juger, un esclave libéré de la faute, autrement dit libéré de l'emprise de la faute qui le contraindrait. L'*humain* devient esclave de la liberté :

Chérissent d'Elohîms ! Vous étiez les serviteurs (esclaves (δοῦλοι) de la faute (péché (ἁμαρτία), puis vous avez obéi de tout votre cœur à la règle de l'enseignement auquel vous avez été livrés. Libérés de la faute, vous êtes asservis (esclaves à la justice). Je vous parle comme à des hommes, à cause de la faiblesse de votre chair. Oui, comme jadis vous offriez vos membres en serviteurs à l'impureté, de non-Thora en non-Thora, offrez maintenant vos membres en serviteurs (esclaves (δοῦλοι)) à la justice pour la consécration. Oui, au temps où vous étiez serviteurs de la faute, vous étiez libres de la justice. Quel était donc ce fruit que vous aviez alors ? Celui dont maintenant vous avez honte, celui dont la fin est la mort. Mais maintenant, libérés de la faute, asservis à Elohîms, vous fructifiez pour la consécration et sa fin : la vie en pérennité. 23. Oui, le salaire de la faute, c'est la mort ; et le chérissement d'Elohîms, c'est la vie en pérennité, dans le messie Iéshoua', notre Adôn (Ro. 6, 17-23).

*Paul de Tarse* pousse plus loin l'asymétrie de l'imagerie esclave/maitre en se faisant lui-même et se déclarant esclave de la liberté : « Oui, libre à l'égard de tous, je me suis fait l'esclave de tous (ἐδούλωσα), pour en gagner le plus grand nombre » (1 Cor. 9,19). En effet, la maxime qui motive une telle tournure revient à dire que l'esclave, qui désormais appartient au Messie, a trouvé sa liberté en lui, et que cette liberté fait de lui un *humain* libre :

Étais-tu esclave quand tu as été appelé ? Ne t'en soucie pas ; au contraire, alors même que tu pourrais te libérer, mets plutôt à profit ta condition d'esclave. Car l'esclave qui a été appelé dans le Seigneur est un affranchi du Seigneur. De même, celui qui a été appelé étant libre est un esclave du Christ (1 Co. 7,21-22).

Cette condition d'esclave redevable au Messie lui permet de pallier, voire de surseoir à ses passions par l'attachement au Messie. Il y aurait une sublimation du désir par l'adhérence au Messie, ce maître libérateur. De la sorte, l'*humain* se met dans une position où il pense et agit d'une manière renouvelée, à savoir qu'il se trouve libéré de ses désirs. En comptant sur sa capacité de juger, maintenant il donne (ou pas) son

assentiment aux choses qui dépendent de lui et laisse de côté celles qui ne dépendent pas de lui. Désormais, l'*humain* fait face à lui-même et, sur cette base-là, *Paul de Tarse* procède à un effacement des distinctions de race ou de culture dans une sorte de réhabilitation de l'*humain* dans son nom propre « Adam ».

Car il n'est ni Iehoudi ni Hellène (cf. ni Juif, ni Grec), ni esclave (δοῦλος) ni homme libre (ἐλεύθερος), ni mâle ni femelle : oui, vous tous vous êtes un dans le messie Iéshoua'. Mais si vous êtes du messie, vous êtes donc de la semence d'Abrahâm, héritiers, selon la promesse (Ga. 3,28-29).

Désormais, l'accès à la liberté prend une tournure de salut universel par la médiation messianique. *Paul de Tarse* réitère cette articulation une autre fois dans ses lettres comme le point culminant d'un universalisme anthropologique messianique libérant l'*humain* des carcans de son *humanité* :

Là, pas de place pour Hellène et Iehoudi (c.-à-d. juif, ni grec), circoncision et prépuce, barbare, Scythe, esclave, homme libre, mais tout et en tous le messie ! Revêtez-vous donc, comme des élus d'Elohîms, hommes consacrés et aimés, d'entrailles matricielles, de disponibilité, d'humilité, d'humiliation, de longanimité (Col. 3,11-12).

Dans les deux cas, tant pour l'*humain* esclave que libre, le renforcement argumentaire rassemble les humanités particulières autour d'un universalisme messianique : « tous... dans le messie ». S'ensuit systématiquement une exhortation à la vertu, entendue comme gage de bonheur. Dans le premier cas, le renforcement argumentaire remonte à la Genèse, soit aux balbutiements de la nomination de l'*humain* alors qu'il s'écrit au travers de la lettre, et ce indépendamment de son adhésion de foi en « Elohîms ». Dans le deuxième cas, ce renforcement identifie parmi les *humains* une présélection « élus d'Elohîms ». En la circonstance, incombe à ces élus un certain nombre de vertus ou de caractéristiques : « hommes consacrés et aimés, d'entrailles matricielles, de disponibilité, d'humilité, d'humiliation, de longanimité ». Ces *humains*, qui se distinguent des autres, se retrouvent aussi dans le stoïcisme. Entre autres, *Épictète* fait la distinction à sa manière

entre « l'homme bon » et « l'homme mauvais » ; le bon suit la règle de la distinction, l'autre s'en écarte. Ils se distinguent aussi par son comportement, lequel s'exprime en termes de vertu et de conduites. Il y a un idéal de l'*humain* du « pur », voire du propre. Cela suggère un retour à l'*humain* dans la facture de son nom propre original. Ces vertus et conduites amènent l'*humain* à accéder à la liberté et donc au bonheur. Chez *Paul de Tarse*, ce bonheur se traduit par le principe d'une vie qui n'a pas de fin :

Mais maintenant, libérés de la faute (ἐλευθερωθέντες), asservis à Elohîms, vous fructifiez pour la consécration et sa fin (cf. autre traduction : devenus esclaves de Dieu (δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ) : la vie en pérennité. Oui, le salaire de la faute, c'est la mort ; et le chérissement d'Elohîms, c'est la vie en pérennité, dans le messie Iéshoua', notre Adôn (Ro. 6,22-23).

Désormais, un nouvel espace de liberté s'ouvre à l'*humain* par la médiation christique pourvu que ce dernier y donne son assentiment ; ce qui lui vaut de retrouver de plein droit sa capacité de penser et d'agir en liberté par la médiation messianique.

## **2. Chez Sénèque**

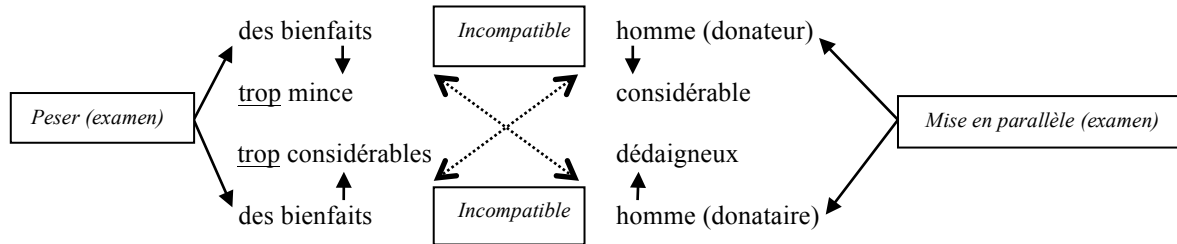
Le processus d'objectivation, au travers de l'examen intérieur de l'*humain*, se trouve dans le deuxième livre *Des Bienfaits*. Le sujet traité porte sur le don. *Sénèque* présente le cas d'un *humain* qui reçoit un bienfait venant d'un autre *humain*, le donateur. En la circonstance, il fait une évaluation entre la valeur du don et le donateur. Il en va d'une mise à l'épreuve par la mise en situation multiple, mais aussi, par le temps d'arrêt :

Il faut, en outre, apprécier la personne à qui l'on donne : il est des bienfaits trop minces pour venir d'un homme considérable ; d'autres sont trop considérables pour la personne à qui on les offre. Il faut donc mettre en parallèle ceux qui donnent et ceux qui reçoivent, les peser avec le bienfait dans une juste balance, et voir si le présent est trop lourd ou trop léger pour celui qui donne, et si celui à qui vous le faites serait homme à le dédaigner ou à le refuser<sup>315</sup>.

---

<sup>315</sup> Sénèque. *Des bienfaits*. M. Héron de Villefosse. *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*. Livre II, Chap. 15. Paris : Panckoucke, 1832. UCL, FLTR, Bibliotheca Classica Selecta (BCS). Itinera Electronica.

*Sénèque* utilise un chiasme inversé pour rendre compte de ce processus d'objectivation :



*Sénèque* met en opposition, d'un côté, la valeur de l'objet (cf. le don ou le bienfait) ; de l'autre, la valeur de l'*humain*. Faisant appel à la faculté de juger, *Sénèque* suggère de considérer les assentiments à la fois par rapport au bienfait (cf. trop mince ou trop considérable), mais aussi par rapport à la valeur de l'*humain* (cf. considérable ou dédaigneux). De manière symétrique, et en même temps asymétrique, l'un comme l'autre peut apparaître soit trop lourd, soit trop léger. *Sénèque* propose d'examiner la situation de manière parallèle : d'une part, l'*humain* à sa juste valeur, qu'il soit donataire ou donateur ; d'autre part, la valeur du bienfait, trop mince ou trop considérable. Par là, il suggère de mettre en adéquation la distinction entre la valeur du bienfait et celle de l'*humain*. Donner un bienfait ayant une plus grande valeur que le donataire apparaît inadéquat pour le donateur et vice versa avec le donataire noble pour un bienfait de valeur moindre. La règle de la distinction suggère, dans ce cas, de faire la part des choses

---

Web. Septembre 2012.

[http://neptune.fltr.ucl.ac.be/corpora/Concordances/seneque\\_de\\_benef/ligne05.php?numligne=32&mot=a>](http://neptune.fltr.ucl.ac.be/corpora/Concordances/seneque_de_benef/ligne05.php?numligne=32&mot=a>).

en mettant réciproquement en adéquation le bienfait avec l'*humain* quand il donne ou quand il reçoit. Il s'agit d'accorder son assentiment à la bonne adéquation entre le bienfait et l'*humain*. Maintenant, par rapport à la règle de la distinction, l'*humain* ne peut pas changer intrinsèquement la nature ou la valeur de l'*humain*, ou encore, celle du bienfait. Cela ne dépend pas fondamentalement de lui. Il en va d'un temps d'arrêt et d'une mise en situation multiple. Le temps d'arrêt correspond à cette phase de la pensée où l'*humain* met en examen la portée du don par une mise en situation multiple qui consiste à mettre en parallèle la valeur du don avec celui qui donne ou qui reçoit.

Chez *Sénèque*, le temps d'arrêt et la mise en situation multiple se trouvent aussi exemplifiés au travers du témoignage d'*Alexandre le Grand*. Dans sa générosité, il n'avait pas fait la distinction entre la valeur du bienfait, celui du don d'une ville, et la valeur de l'*humain* qui la recevait en cadeau :

Alexandre, cet insensé qui n'avait que des pensées gigantesques, faisait cadeau d'une ville à quelqu'un. Celui-ci, sachant s'apprécier, et voulant éviter l'odieux d'un pareil don, allégua qu'il ne convenait point à sa fortune. « Je ne cherche pas, répondit Alexandre, ce qu'il te convient de recevoir, mais ce qu'il me convient de donner ». Le mot paraît sublime et royal ; je n'y vois qu'une grande sottise. Il n'y a pas, en effet, de convenance absolue entre tel homme et tel présent ; il faut considérer la chose, la personne, le temps, la cause, le lieu et les autres circonstances, pour déterminer la nature de l'action. Monstre gonflé d'orgueil ! S'il ne lui convient pas de recevoir ce don, il ne te convient pas de le faire. On doit proportionner les dignités aux personnes, et, la vertu consistant toujours dans la modération, l'excès n'est pas moins blâmable que le défaut. Je veux que ton pouvoir s'étende jusque-là ; la fortune t'avait porté assez haut, pour que tes présents fussent des villes ; mais qu'il eût été plus grand et plus noble de ne pas prendre ces villes que de les distribuer en forme de cadeau ! Et cependant, il peut se trouver quelqu'un de trop petit, pour qu'on lui jette dans les bras une cité<sup>316</sup>.

Accusé d'avoir des « pensées gigantesques », dans le processus d'examen, le temps d'arrêt conduisant à la mise en situation multiple invite à mettre en perspective les dimensions du don : « il faut considérer la chose, la personne, le temps, la cause, le lieu et

---

<sup>316</sup> Sénèque. *Des bienfaits*. M. Héron de Villefosse. Livre XVI, Chap. 16.  
<[http://neptune.fltr.ucl.ac.be/corpora/Concordances/seneque\\_de\\_benef/ligne05.php?numligne=33&mot=a#debut](http://neptune.fltr.ucl.ac.be/corpora/Concordances/seneque_de_benef/ligne05.php?numligne=33&mot=a#debut)>.



les autres circonstances, pour déterminer la nature de l'action ». À partir de là, *Sénèque* sanctionne le comportement *humain*, « monstre gonflé d'orgueil » qu'il désigne en fonction du rapport vice et vertu (cf. modération *versus* l'excès), et donc en termes de bien ou de mal moral. Il convient à ce titre d'apprécier la situation du don en conformité avec la règle de la distinction. *Sénèque* invite à la modération et invalide la perspective d'un don qui ne respecterait pas l'équilibre entre le bienfait et l'*humain*, qu'il soit donateur ou donataire. L'enjeu du don conduit *Sénèque* à critiquer en creux le rapport à la fortune, et en particulier à appréhender comment cette fortune devrait s'apprécier et ce que l'on en fait. Ce processus d'objectivation s'avère, comme avec *Paul de Tarse*, concomitant avec le principe de la liberté. *Sénèque* traite de la liberté en rapport avec l'esclavage autour des thèmes de la cruauté et de la clémence ainsi que de la richesse et du pouvoir. Il présente le cas d'*humains* qui, dans la cité romaine, ont le statut d'« homme libre ». On les retrouve très souvent dans des positions élevées, celles de maîtres, voire de souverains. *Sénèque* fait allusion, entre autres, au personnage de Néron. Il parle de l'usage de la liberté de ce type de maître qu'il contraste avec celle des esclaves placés sous leur autorité. *Sénèque* base son raisonnement sur l'application de la règle de la distinction, donc autour du rapport liberté/esclavage. Entre autres, il considère la proposition d'une règle qui s'appliquerait au code vestimentaire des esclaves et des maîtres au sénat pour ensuite, à partir de là, aborder les thèmes de la liberté :

On fit jadis, dans le sénat, la proposition de distinguer par le vêtement les esclaves des hommes libres ; mais bientôt on sentit quels dangers nous menaceraient dès l'instant où nos esclaves commenceraient à nous compter<sup>317</sup>.

---

<sup>317</sup> Sénèque. *De la clémence*. M. Héron de Villefosse. *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*. Tome III. Livre II, Chap. 15. Paris : Panckoucke, 1832. UCL, FLTR, Bibliotheca Classica Selecta (BCS). Itinera Electronica. Web. Septembre 2012.

La distinction par la tenue vestimentaire des esclaves compromet la position des maîtres au sénat ainsi que leur statut d'« homme libre ». Il y a comme un reversement du pouvoir des esclaves sur leurs maîtres. Si les maîtres eux-mêmes ont la possibilité, par la distinction vestimentaire de leurs esclaves, de les dénombrer dans un lieu, les esclaves ont aussi le même pouvoir que leurs maîtres : ils peuvent eux aussi dénombrer la présence de leurs maîtres dans un lieu. Les maîtres et les esclaves se situent donc sur un même pied d'égalité. Avec ce point de vue, la représentation sociale du maître par rapport à l'esclave poserait, en dehors de la tenue vestimentaire, le principe d'une *humanité* commune entre maîtres et esclaves, les maîtres comme les esclaves faisant partie de la même *humanité*. Tirant avantage de cette proposition, *Sénèque* creuse son analyse. Il cherche à démontrer que finalement, ces maîtres, de qui on attendrait une exemplification de la dignité *humaine* et des honneurs, faillissent à cette représentation en raison de la cruauté qu'ils infligent à leurs esclaves. Et, en ce sens, ils compromettent leur statut d'*humain*, mais surtout (aussi) d'« homme libre ». Pour déplier cet aspect de la question, *Sénèque* parle du pardon des esclaves qu'ils accordent face à la cruauté de leurs maîtres, maîtres que *Sénèque* identifie comme des corrompus de la société en raison de leurs agissements. Il met en opposition la multitude des supplices comme un point de déshonneur pour les maîtres face à la multitude des funérailles des esclaves auxquelles les médecins font face :

Sachez que le péril sera le même si aucun pardon n'est accordé. On apercevra bientôt à quel point la partie corrompue de la société l'emporte sur le reste. La multitude des supplices est aussi peu honorable pour le prince, que la multitude des funérailles pour le médecin<sup>318</sup>.

---

<[http://neptune.fltr.ucl.ac.be/corpora/Concordances/seneque\\_de\\_benef/ligne05.php?numligne=32&mot=a](http://neptune.fltr.ucl.ac.be/corpora/Concordances/seneque_de_benef/ligne05.php?numligne=32&mot=a)>.

<sup>318</sup> *Ibid.*

Le rapport honorifique du maître vers l'esclave devient d'autant problématique, car les maîtres, par leur cruauté envers les esclaves, compromettent le propre du principe de l'*humanité*. À un autre niveau, ces cruautés, que les maîtres infligent à leurs esclaves, plongent ces maîtres, donc les princes, dans une forme d'esclavage en ce qu'ils n'arrivent plus à se passer de la cruauté. Livrés au vice de la cruauté, ils deviennent comme des animaux féroces :

La cruauté est un vice contraire à l'essence de l'homme ; elle est indigne d'une âme empreinte de tant de douceur. Se réjouir à l'aspect du sang et des blessures, c'est se livrer à une rage d'animal féroce ; c'est abdiquer sa condition *humaine*, et se transformer en un monstre des forêts<sup>319</sup>.

*Sénèque* tire une leçon des agissements cruels de l'*humain*. Il présente ces maîtres *humains* comme des *humains* emprisonnés dans leurs passions cruelles. À ce titre, ils perdent le sens de leur liberté ainsi que leur statut d'« hommes libres ». Leur propre liberté devient la cause de leur indocilité. En fait, cette cruauté de l'*humain* maître, qui prétend à la liberté, rabaisse le maître plus bas qu'un esclave, elle le met au rang d'un animal ou d'un monstre. Il y a comme un processus de déshumanisation qui prend place. *Sénèque* exhorte de tels *humains* à la clémence au lieu de la cruauté. Partant du principe que l'*humain* possède en lui une certaine indocilité, il lutte perpétuellement contre tout ce qui le contraint. Sous-entendu que l'*humain* indocile se laisse aller naturellement à ses vices :

Naturellement l'esprit *humain* est indocile, il lutte contre les obstacles et la contrainte ; il aime mieux suivre que de se laisser conduire. De même qu'un coursier fier et généreux obéit d'autant mieux au frein qu'il est plus léger, de même la vertu marche d'un mouvement spontané à la suite de la clémence ; et la société, qui sent tout le prix de celle-ci, n'épargne rien pour la conserver. Ainsi cette voie conduit mieux au but<sup>320</sup>.

---

<sup>319</sup> *Ibid.*

<sup>320</sup> *Ibid.*

*Sénèque* poursuit son argumentation et l'applique maintenant à la prise de parole. Un *humain*, devenu un monstre, perd son droit de parole, et conséquemment son droit à l'*humanité*. À partir de là, *Sénèque* déplace plus franchement sa critique. Il la porte sur la gouvernance de l'empire au travers de laquelle il explique qu'un roi, privé de parole, vit dans une condition d'esclave, contrairement à ses sujets qui eux conservent cette liberté :

Quoi ! dira-t-on, vous ne trouvez pas étrange d'ôter aux rois cette liberté de paroles dont jouissent leurs moindres sujets ! Ce n'est pas là régner, c'est vivre dans l'esclavage. Eh quoi ! N'éprouvez-vous pas sans cesse que l'empire est notre partage et l'esclavage le vôtre ?<sup>321</sup>

*Sénèque* applique cette argumentation à la condition de roi en traitant des contraintes liées à la réputation qu'il se doit de maintenir. Cette condition, face à l'empire, place son souverain dans une situation où il perd sa liberté, puisque captif d'interdictions qu'il édicte en même temps pour lui-même. Paradoxalement, d'un côté, le pouvoir qu'il a lui donne le droit d'accorder quelques permissions ou la liberté aux esclaves. De l'autre, ce pouvoir le prive de la liberté qu'il recherche pour lui-même. Le roi se retrouve donc dans une servitude qu'il s'impose par son propre pouvoir. En plus de cela, il se doit de maintenir sa réputation pour conserver le prestige qui s'attache à sa position de souverain, et donc aussi de maître :

Personne ne doit prendre plus de soin de sa réputation que celui qui est appelé à en avoir une très étendue, quel qu'en soit d'ailleurs le caractère. Combien de choses vous sont interdites, qui, grâce à vous, nous sont permises ! Je puis sans crainte parcourir toute la ville, quoique je n'aie personne pour m'accompagner, et que je n'aie d'arme ni chez moi ni à mon côté ; et vous, au milieu de cette paix qui est votre ouvrage, vous ne pouvez vivre désarmé ; il vous est impossible de vous dégager de votre grandeur ; elle vous tient constamment assiégé : vainement descendez-vous ; elle vous suit en tous lieux avec son imposant appareil. Voilà la servitude de la grandeur suprême, c'est de ne pouvoir s'abaisser ; mais cette impossibilité vous est commune avec les dieux, car le ciel les retient

---

<sup>321</sup> *Ibid.*, Livre I. Chap. 8.

<[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_clemential/ligne05.cfm?numligne=9&mot=homine#debut](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_clemential/ligne05.cfm?numligne=9&mot=homine#debut)>.

aussi captifs, et il leur est aussi peu permis qu'il serait pour vous peu sûr de descendre. Vous êtes attaché au faite des grandeurs par des liens invincibles<sup>322</sup>.

Si le roi se trouve captif, voire esclave, de ce que son prestige lui impose, ses sujets, eux, libérés de la contrainte de la réputation, peuvent agir au quotidien avec plus de liberté. Autrement dit, *Sénèque* montre que les sujets du roi, contrairement au roi lui-même, jouissent d'une plus grande liberté en raison de leur condition modeste, voire insignifiante par un grand nombre d'*humains* :

Nos démarches à nous ne frappent que bien peu de personnes : nous pouvons sortir, rentrer, sans exciter l'attention publique, tandis qu'il ne vous est pas donné, plus qu'au soleil, de vous dérober aux regards. Autour de vous est une lumière éclatante qui attire tous les yeux. Il vous semble simplement que vous sortez ; non, c'est un astre qui se lève. Vous ne pouvez proférer une parole sans qu'elle soit recueillie par tous les peuples, vous livrer à la colère sans faire trembler le monde, et frapper un seul homme sans ébranler ce qui l'entoure. Comme la foudre, en tombant, n'atteint que peu d'hommes et les fait trembler tous, de même, lorsque le pouvoir suprême exerce ses sévérités, la terreur est plus étendue que le mal ; et ce n'est pas sans motif : ce que l'on considère dans l'homme qui peut tout, ce n'est pas ce qu'il a fait, mais ce qu'il lui est possible de faire<sup>323</sup>.

Cette argumentation, qui s'inscrit dans un processus d'objectivation, suggère que l'*humain* contraste l'assentiment face à la richesse, le pouvoir et la cruauté du souverain avec l'assentiment face à la réputation que le maître doit maintenir pour conserver son rang de dignitaire. *Sénèque* propose comme alternative au roi pour sortir de cet esclavage d'exercer la clémence envers à ses sujets :

Il faut ajouter que, dans la condition privée, la patience avec laquelle on supporte les injures expose à en recevoir de nouvelles, tandis que la clémence est la garantie de la sûreté des rois. Comme de fréquentes vengeances n'éteignent que les haines de quelques hommes et irritent celles de tous les autres, il ne faut pas attendre, pour renoncer à la sévérité, qu'elle n'ait plus de motif. De même que les arbres élagués multiplient leurs rameaux, et que l'on coupe certaines plantes pour qu'elles repoussent plus touffues ; de même la cruauté des rois, en frappant quelques-uns de leurs ennemis, ne fait qu'en augmenter le nombre : leurs sentiments se transmettent à leurs pères, à leurs enfants, à leur famille entière et à leurs amis<sup>324</sup>.

---

<sup>322</sup> *Ibid.*

<sup>323</sup> *Ibid.*

<sup>324</sup> *Ibid.*

Au-delà du conseil de la Clémence, *Sénèque* aborde le rapport entre la liberté et l'esclavage maintenant plus en lien avec les richesses, mais, cette fois, face à la quête d'une vie heureuse. Il aborde ce rapport en faisant un détour par la notion du don qu'il traite en termes de libéralité ; principe, pour le moindre difficile à exercer, au travers duquel *Sénèque* perçoit un bienfait placé comme un trésor profondément enfoui. Il importe de ne pas le cacher, à moins qu'une nécessité en oblige le renoncement. Il prend le cas de la maison de l'*humain* riche :

Voyez la maison de l'homme riche : quel vaste champ cette enceinte même n'offre-t-elle pas à la bienfaisance ? Car, la libéralité, quel est celui qui l'appelle de ce nom, dans l'intérêt seul des citoyens vêtus de la toge ? C'est aux hommes, que la nature nous ordonne d'être utiles ; qu'ils soient esclaves ou libres, nés libres ou affranchis, qu'ils aient reçu la liberté selon les formes juridiques, ou dans une réunion d'amis, qu'importe ? Partout où il y a un homme, il y a place pour un bienfait. Le riche peut donc aussi répandre l'argent dans l'intérieur de sa maison, et pratiquer la libéralité : car ce n'est point comme étant dû à des Hommes libres, c'est comme partant d'une âme libre, qu'elle a été ainsi nommée<sup>325</sup>.

*Sénèque* situe la condition de l'*humain* par rapport à son utilité, telle que conférée par la nature. En ce sens, il traite de la condition de l'esclave par rapport à l'homme libre sur un plan juridique, et donc statutaire. Ensuite, il déplace ce propos au-delà des contingences sociales, à savoir vers l'intériorité de l'*humain*, esclave ou libre. Il veut montrer par là que la liberté fondamentale se trouve dans le for intérieur de l'*humain* : « une âme libre ». *Sénèque* fait un tour de force en dépassant les contingences socio-juridiques. Il ramène le principe d'*humain* libre à son essence même, à son principe directeur. *Sénèque* ne manque pas de rebondir sur cet aspect. Il fait le lien avec l'utilité des richesses, qui, comparativement à la condition d'*humain*, ne constitue pas un bien. Avec ce tour de force rhétorique, *Sénèque* en arrive finalement à décréter, grâce à la règle de la distinction, que

---

<sup>325</sup> Sénèque. *De la vie heureuse*. M. Héron de Villefosse. *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*. Chap. 24. Paris : Panckoucke, 1832. UCL, FLTR, Bibliotheca Classica Selecta (BCS). Itinera Electronica. Web. Septembre 2012. <[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_vie\\_heureuse/lecture/24.htm](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_vie_heureuse/lecture/24.htm)>.

les richesses ne permettent pas d'accéder à la liberté ni ne donnent la vraie liberté. Ces richesses ne peuvent s'apprécier comme un bien malgré l'utilité qu'elles ont aux yeux des riches :

Les richesses, je nie qu'elles soient un bien ; car, si elles en étaient un, elles feraient des gens de bien. Cela posé, comme ce qui se rencontre chez les méchants ne saurait être un bien, je refuse ce nom aux richesses. Du reste, qu'il faille les avoir, qu'elles soient utiles, qu'elles procurent à la vie de grands avantages, j'en tombe d'accord<sup>326</sup>.

*Sénèque* montre à nouveau, à la manière d'*Épictète*, que la richesse et le pouvoir d'un *humain* en position de gouverneur briment la liberté d'autrui et remet en question la même liberté du souverain. *Sénèque* fait un plaidoyer pour à nouveau en appeler encore à la clémence du souverain autour de l'admiration que peuvent porter les esclaves envers *Néron*. *Sénèque* se propose de refléter dans un miroir le rôle et la condition de *Néron* face à la clémence. Cette mise en scène met l'accent sur l'authenticité. Elle montre l'importance de se montrer soi-même :

Néron, je vais traiter de la clémence ; je vais faire en quelque sorte les fonctions d'un miroir, et vous procurer la plus grande de toutes les jouissances, en vous montrant à vous-même<sup>327</sup>.

*Sénèque* fait fonction d'un miroir pour mettre en évidence la condition de *Néron*. Il aborde le thème de la richesse à partir de l'excès de la prospérité et démontre que cette avidité conduit l'*humain* dans une insatisfaction perpétuelle :

L'excès de la prospérité fait naître l'avidité et rend exigeant ; jamais nos désirs ne sont assez modérés pour s'éteindre par la possession de ce qui en était l'objet. Un grand bien ne nous semble qu'un acheminement vers un bien plus grand encore ; les espérances les plus insensées naissent de la possession ce qu'on n'osait espérer<sup>328</sup>.

---

<sup>326</sup> *Ibid.*

<sup>327</sup> *Sénèque. De la clémence.* M. Héron de Villefosse. Livre I, Chap 1.

<[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_clemential/lecture/1.htm](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_clemential/lecture/1.htm)>.

<sup>328</sup> *Ibid.*

Cette course provocante après les futilités des biens matériels force en fait les citoyens de Néron dans l'hypocrisie d'un discours du bonheur, dont le but consiste à flatter la pseudo-ambition de gouverner un peuple heureux. Mais, dans le fond, le discours, certes forcé, a pour but de maintenir artificiellement une paix et une sécurité sociale :

Cependant vos concitoyens sont forcés de convenir qu'ils sont heureux, et qu'il ne leur reste à souhaiter que la perpétuité de leur bonheur. De nombreux motifs leur arrachent cet aveu, le plus pénible de tous pour les hommes ; la sécurité profonde et complète dont ils jouissent, leurs droits placés hors de toute atteinte. Tous les yeux contemplent cette heureuse forme de gouvernement, qui laisse à la société toute la liberté dont elle peut jouir sans se détruire elle-même<sup>329</sup>.

À partir de cet aveu du peuple, dont *Sénèque* se fait le porte-parole, la clémence du roi et aussi de tous rois, lorsqu'elle se manifeste envers le peuple, dépasse de loin le discours du peuple qui vient flatter en vain la postérité du souverain :

Mais ce qui a surtout pénétré dans les premières comme dans les dernières classes, c'est l'admiration qu'excite votre clémence. En effet, chacun, selon sa situation et sa fortune, ressent ou désire plus ou moins vivement les autres bienfaits des princes ; mais tous placent également leur espoir dans la clémence. Oui, personne ne se repose assez sur son innocence pour ne pas se féliciter d'avoir en perspective la clémence prête à venir au secours des erreurs *humaines*<sup>330</sup>.

Sur la base de la clémence, *Sénèque* lance par rapport à la relation maître/esclave un appel à la modération. Il applique les principes d'équité et d'*humanité* au traitement des esclaves. La condition d'« *humain libre* » des maîtres rime avec l'honnêteté. Si vraiment libre, elle conduit ces *humains* à exercer leur autorité sur des esclaves, souvent maltraités, en leur conservant leur droit de citoyen de la cité, certes inférieur aux maîtres, leur assurant le rang de citoyens malgré tout. À ce titre, la modération devient le gage de la dignité *humaine* :

La modération envers les esclaves est digne d'éloges ; il ne faut pas considérer quels traitements on pourrait leur infliger impunément, mais ce qu'autorisent l'équité et l'humanité, qui ordonnent aussi d'épargner les prisonniers et les malheureux achetés à prix d'argent. Mais combien leur voix ne s'élève-t-elle pas plus justement encore en faveur d'hommes qui sont nés dans une condition libre et

---

<sup>329</sup> *Ibid.*

<sup>330</sup> *Ibid.*



honnête ? Ne prescrivent-elles pas de les traiter, non comme des esclaves soumis aux abus de l'autorité du maître, mais comme des citoyens placés dans un rang inférieur au sien, qu'il doit protéger et non asservir ?<sup>331</sup>

Maintenant que ce principe d'*humanité* entre maître/esclave vient d'être posé, *Sénèque* renforce enfin son explication et dénonce à nouveau les abus des maîtres cruels et, par opposition, montre qu'un maître clément reçoit plus de considération de leurs esclaves en respectant l'équité maître/esclave de manière *humaine* :

Les esclaves trouvent un asile près de la statue du prince ; quoique les lois permettent tout envers eux, il est cependant des actions que le droit de la nature, commun à tous les êtres vivants, interdit à un homme envers son semblable. Qui ne portait à Vadius Pollion plus de haine que ses esclaves eux-mêmes, lui qui engraisait de chair *humaine* ses lamproies, et qui, pour la moindre faute, faisait jeter ces infortunés dans un vivier rempli de véritables serpents ? O Monstre digne de mille morts, soit qu'il eût pour sa table les lamproies par lesquelles il faisait dévorer ses esclaves, soit qu'il les eût uniquement pour les nourrir ainsi ! Les maîtres cruels sont signalés, dans toute la ville, comme des objets de haine et d'aversion publique ; les mauvais rois, dont les injustices et les infamies s'étendent bien plus loin, sont livrés à l'exécration des siècles à venir. Combien il vaudrait mieux n'être jamais né que d'être rangé parmi ceux qui sont nés pour le malheur des peuples<sup>332</sup>.

De manière explicite, *Sénèque* montre que les maîtres cruels ont leur réputation entachée à tout jamais ; le mal qu'ils font retombe sur eux-mêmes. Ils peuvent à leur tour devenir esclaves de leur propre cruauté. Pire, de tels maîtres compromettent la dignité de faire partie des *humains*. Leur naissance, et donc leur existence même, n'aurait jamais dû avoir lieu, car ils font le malheur du peuple. Cette figuration du maître cruel, mise en évidence autour des principes de la vie heureuse et de la clémence, a permis de situer le champ de la liberté à partir de la règle de la distinction. L'enjeu consiste là aussi à comprendre où se situe la part de responsabilité face à sa propre liberté et à la liberté des autres, du point de vue du maître, ou alors de l'esclave. Dans l'analyse de la situation de *Sénèque*, les maîtres, en raison de leur pouvoir, de la cruauté qui les accompagne, de la

---

<sup>331</sup> *Ibid.*

<sup>332</sup> *Ibid.*, Livre I. Chap. 18. <[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_clemential/lecture/18.htm](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_clemential/lecture/18.htm)>.

réputation, du prestige et des richesses qu'ils doivent maintenir, rencontrent plus de difficulté pour accéder à la liberté. Comparativement aux esclaves, qui considèrent avec plus d'authenticité le principe de liberté en premier lieu comme une liberté intérieure, ces maîtres, malgré leur pouvoir, se situent dans une position où le principe de liberté intérieure se trouve compromis par les appareils du pouvoir qui accompagnent leur rang de maître. En ce sens, les maîtres se doivent d'apprendre à mettre en pratique la règle de la distinction pour arriver à discerner en termes de liberté ce qui dépend d'eux et ce qui ne dépend pas d'eux. Entre autres, ce qui dépend ultimement d'eux se situe dans leur représentation et la mise en œuvre de leur liberté intérieure. Ce qui ne dépend pas d'eux relève des fluctuations de la réputation qu'ils se doivent de maintenir, de la richesse et de leur prospérité. Là aussi, pour les maîtres surtout, mais pour les esclaves aussi, accéder à la liberté implique toute une discipline intérieure qui passe par des exercices spirituels.

### **3. Chez Clément d'Alexandrie**

Dans le processus d'objectivation, l'examen, qui implique le processus d'objectivation, porte sur la « vie droite ». *Clément d'Alexandrie* la met en relation avec le dogme de l'eucharistie à partir du texte de *Paul de Tarse*. Cet examen de la vie droite constitue pour *Clément d'Alexandrie* « la voie la plus sûre pour atteindre l'intelligence de la vérité », autrement dit, pour atteindre le chemin du bonheur qui se réalise par une gnose. Il en parle comme d'une « intelligence de la vérité ». Cette intelligence implique que l'*humain* apprenne à exercer son jugement en se conformant à la règle de la distinction. En tant que règle, elle conditionne l'atteinte de cette gnose, donc au travers de l'application du dogme de l'eucharistie. Comparativement à *Paul de Tarse*, *Clément*

*d'Alexandrie* va un peu plus loin. Il radicalise la règle de la distinction, au travers du dogme de l'eucharistie en formalisant plus franchement un appel au jugement sous la forme de l'exercice d'une bonne conscience, laquelle procède du principe directeur, autrement dit de l'âme. Cet exercice d'une bonne conscience, au-delà des restrictions du dogme de l'eucharistie désignée en termes de « sainte doctrine », se trouve renforcé par les témoignages de bonne conduite des anciens. *Clément d'Alexandrie* en surreprésente la portée. Ces anciens témoignent, non seulement de la pratique et de l'exercice d'une bonne conscience, mais aussi, dans ce prolongement de leur droiture ; elle a conduit ces anciens à atteindre cette gnose, l'intelligence de la vérité, par « l'observance » de la règle :

Or, la règle certaine d'une bonne conscience est une vie droite, jointe à une saine doctrine : suivre l'exemple de ceux qui ont été déjà éprouvés, (δοκιμαζέτω) et qui se sont conduits avec droiture, c'est la voie la plus sûre pour atteindre l'intelligence de la vérité, et l'observance des préceptes<sup>333</sup>.

Citant directement *Paul de Tarse*, *Clément d'Alexandrie* reprend le principe de l'examen (δοκιμαζέτω), mais, cette fois, à un double niveau. Non seulement en référence à ceux qui ont été capables de vivre cette règle de la bonne conscience, mais aussi, conformément et analogiquement au jugement réflexif proposé par *Paul de Tarse* face à la prise ou non du pain et du vin.

Quiconque mangera le pain et boira le calice du Seigneur indignement, se rendra coupable du corps et du sang du Seigneur. Que l'homme donc s'éprouve (δοκιμαζέτω) soi-même, et qu'après cela il mange de ce pain et boive de cette coupe<sup>334</sup>.

---

<sup>333</sup> Clément d'Alexandrie. *Stromates*. Antoine Eugène Genoude. Livre I, Chap. 1. « Les œuvres choisies de Saint Clément d'Alexandrie et les discours de Saint Bernard ». *Défense du christianisme par les pères des premiers siècles de l'église, contre les philosophes, les païens et les juifs*. Paris : Librairie de Perrodil, 1846. Remacle. Web. Janvier 2012.

<<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/stromates1.htm>>.

<sup>334</sup> *Ibid.*

Cet examen de la bonne conscience, chez *Clément d'Alexandrie*, implique donc à la fois un temps d'arrêt et une mise en perspective de situations multiples. Faisant partie du processus d'objectivation mobilisée par la conscience et par la mémoire des anciens, le temps d'arrêt se produit, certes comme chez *Paul de Tarse*, au moment de donner ou pas son assentiment. Cependant, il prend place ici par l'écoute de la voix de la conscience intérieure, voire d'un dialogue intérieur, face à la prise du pain et du vin, mais aussi sur la base des vécus d'expériences de ceux qui ont suivi la règle de la bonne conscience. Celui qui se prête à cet examen se voit assuré d'atteindre la gnose, source d'un bonheur qui conduit l'*humain* à une vie droite. Il en va de la dignité de l'*humain*. Une vertu qui ne peut s'atteindre que par la pratique et l'examen d'une bonne conscience sans quoi l'*humain* se rend lui-même coupable, faute de bonne conscience, « du corps et du sang du Seigneur » ; autrement dit, de la mort du messie. Ce manque de droiture se qualifie comme un mal moral.

Quant à la mise en situation multiple, elle se fait à un autre niveau, à savoir par l'analyse du comportement d'un *humain* face à d'autres *humains* dans le cadre de l'exercice de la gouvernance de la communauté chrétienne. Quand il prend la parole, il se doit de s'examiner :

Il faut donc que celui qui entreprend de prêcher aux autres s'examine pour savoir s'il a en vue l'utilité du prochain ; si ce n'est point avec présomption, et par esprit de rivalité ou par amour de la gloire, qu'il répand la sainte parole ; s'il se propose pour unique récompense le salut de ses auditeurs, et s'il n'en flatte aucun ; et enfin s'il évite toute occasion qui pourrait le faire accuser de vénalité<sup>335</sup>.

*Clément d'Alexandrie* met en situation multiple l'application de la règle de la conscience en fonction de la portée et de l'utilité qu'elle peut avoir sur autrui : « le prochain ». Dans

---

<sup>335</sup> *Ibid.*

ce cadre, la responsabilité de l'*humain* engage son honneur. Il se trouve examiné à la lumière des comportements *humains* en termes de vices et de passions. *Clément d'Alexandrie* évoque toute une pléiade de vices (cf. présomption ; rivalité ; amour de la gloire ; les flatteries, etc.). Il permet de distinguer différentes mises en situation relatives au comportement de l'*humain* alors qu'il s'adresse à la communauté pour l'enseigner. L'imagerie va même plus loin en mettant en jeu à la fois le salut des *humains* de la congrégation, mais aussi, la réputation de celui qui se trouve à la tête de cette communauté *humaine*. Pour le gouverneur de la communauté, il s'agit d'éviter « toute occasion qui pourrait le faire accuser de vénalité ». Cet *humain*, en position d'autorité face à ses semblables, cherchera à se distinguer dans son rapport à l'altérité en adoptant un comportement pour faire en sorte de ne pas se faire accuser de vénalité.

De ce processus d'objectivation, *Clément d'Alexandrie* fait ressortir aussi le principe de la liberté. Plus précisément, il traite de la liberté en tenant compte de la règle de la distinction autour du rapport liberté/esclavage. En tant qu'exercice spirituel, visant l'atteinte de la gnose, le choix de la liberté mobilise l'assentiment. *Clément d'Alexandrie* déploie cette notion en référence à *Paul de Tarse* qui lui définit l'assentiment à partir de la foi : « la foi est l'assentiment raisonnable d'une âme dans l'exercice de sa liberté »<sup>336</sup> ; sous-entendu que cette foi (πίστις) induit, à un moment donné du processus d'objectivation, la faculté de juger. Dans cette optique, la foi conduit l'*humain* à donner ou pas son assentiment (cf. la foi) face à une situation ou à un objet qu'il perçoit. Plus précisément, *Clément d'Alexandrie* affine ce concept de foi, versus assentiment, en parlant de la notion de « double foi ». D'un côté, la foi *ordinaire* et, de l'autre, la foi

---

<sup>336</sup> Clément d'Alexandrie. *Stromates*. Genoude. Livre V.  
<<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/stromates5.htm>>.

*unique*. *Ordinaire* en ce que cet aspect de la foi relève de l'aspiration. *Unique* en ce que cet autre aspect de la foi induit une consistance scientifique. L'une fonde l'autre. Ces deux facettes de la foi, et donc de l'assentiment, s'avèrent dépendantes. Elles visent, par un processus de progression ou de « croissance », l'atteinte de la perfection. À ce titre, la foi *unique* s'inscrit de manière cohérente dans le prolongement de la foi *ordinaire* :

Paul paraît donc proclamer une double foi, ou plutôt une foi unique, mais susceptible de s'accroître et de se perfectionner. La foi ordinaire est le fondement de la foi plus consommée<sup>337</sup>.

Pour les besoins argumentatifs, *Clément d'Alexandrie* explicite cette application du principe de double foi. Il introduit d'abord la foi *ordinaire* par une aspiration à la « guérison », laquelle trouve une réponse dans l'idée messianique du salut. Et, dans ce prolongement, il présente celui de la foi *unique*, donc plus rationnelle, en référence à la « fidélité » intérieure de l'*humain* au dogme chrétien :

À ceux qui soupiraient après la guérison, le Seigneur disait : « Votre foi vous a sauvés, » parce qu'ils arrivaient auprès de lui, conduits par la foi. L'autre foi, plus avancée en science, qui a pour base la foi ordinaire, se complète dans le cœur du fidèle, par celle qui vient de la doctrine et de l'accomplissement des préceptes<sup>338</sup>.

Dans cette logique de double foi, la foi *unique* fait l'objet d'une intériorisation spirituelle, ici induite par le terme « cœur ». Il en va d'une appropriation faite par un dialogue intérieur. Il y a un mouvement allant de la foi *ordinaire* vers la foi *unique*. Ce mouvement induit une prétention scientifique. Elle provient du dogme chrétien. Comme véhiculée au travers du « langage de l'Évangile », elle repose sur le témoignage des anciens :

---

<sup>337</sup> Clément d'Alexandrie. *Stromates*. Genoude. Livre II, Chap. 23.  
<<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/stromates23.htm>>.

<sup>338</sup> *Ibid.*

Telle était la foi des apôtres, foi « capable de transporter les montagnes et de changer les arbres de place,» selon le langage de l'Évangile....<sup>339</sup>

Cet appel au témoignage des anciens met en scène de manière hyperbolique le pouvoir de la foi. Illustré par sa capacité à dépasser les limites et contingences de l'ordre de la nature (cf. « transporter les montagnes et changer les arbres de place »), ce pouvoir de la foi laisse en fin de compte *Clément d'Alexandrie* sans mots ; sa réflexion sur la foi se termine par des points de suspension. Ils laissent suggérer que, dans une certaine mesure, la puissance de la foi échappe à l'entendement *humain*. Confronté aux limitations de sa propre pensée, l'*humain* apprend avec la foi à penser, mais aussi à réaliser l'impossible, le hors-nature, ou encore, le contre-nature. *Clément d'Alexandrie* s'en remet à la cohérence de la Nature qui le dépasse et dont la foi fait partie intégrante. Cependant, il pense de manière élogieuse et à haute voix la nature de cette foi. Dans cet exercice, il invite et confronte en même temps ses lecteurs, des *humains* comme lui, à leur propre limitation face à l'incommensurable portée de la foi. Tout en exaltant la transcendance de la foi, et en même temps en faisant l'éloge de l'exercice de cette liberté dans la foi dont jouit l'*humain*, il met en évidence les limitations de sa pensée :

Je ne sais quelle nature, quelle substance, quelle beauté suréminente de la créature ; ce n'est pas dire avec nous que la foi est l'assentiment raisonnable d'une âme dans l'exercice de sa liberté<sup>340</sup>.

Cette foi qui fait donc écho à un double assentiment, *Clément d'Alexandrie* la définit comme une activité du « cœur » ; un terme qui, chez les stoïciens, renvoie au principe directeur de l'*humain*. Dans le cadre de cette activité, lorsque l'*humain* s'en remet à la pratique de la foi, il accède à la liberté. Cependant, par essence, cette liberté, au-delà de la

---

<sup>339</sup> *Ibid.*

<sup>340</sup> *Ibid.*

foi, implique aussi que la raison *humaine* s'autorise parfois à donner son assentiment à des images ou à des représentations qui procèdent de passions qui viennent animer et séduire l'esprit *humain*. Dans certains cas, elles pourraient provenir d'impostures déjà inscrites dans l'âme *humaine* :

... chaque imposture s'attachant à l'âme avec une étreinte incessante y grave son image. Et voici que l'âme, à son insu, emporte partout en elle l'image de la passion, par suite de l'amorce qui lui a été tendue, et de l'assénement qu'elle a donné<sup>341</sup>.

L'amorce provoquée par les impostures induit potentiellement des fausses représentations et donne lieu à une amplification de la passion. Cette amplification consiste en une répétition d'images qui reviendraient toujours s'imprégner un peu plus dans l'*humain*. Malgré ce foisonnement de représentations gouvernées par les passions *humaines*, la mise en œuvre de la liberté, « grâce à la foi », conférerait malgré tout à l'*humain* une faculté de choisir ou de rejeter ces fausses représentations. Si ce choix se base sur la foi, alors la faculté de juger s'exerce en conformité avec la règle de la distinction, laquelle, il faut le rappeler, se fonde sur le témoignage des Écritures. En l'occurrence, elles permettent de discriminer plus franchement, sur la base de la médiation de la foi, ce qui dépend de l'*humain* ou pas ; d'où l'idée que la capacité de choisir donnée à « l'homme libre » provient de Dieu :

Mais nous qui, grâce au témoignage des saintes Écritures, sommes convaincus que Dieu a communiqué à l'homme la libre et souveraine faculté de choisir ou de rejeter, appuyons-nous sur la foi avec la confiance d'un jugement inébranlable, avec l'ardeur d'un esprit zélé<sup>342</sup>.

L'idée de ce « jugement inébranlable » procède de la vitalité de l'esprit *humain*. Il puise son inspiration dans les exhortations qui proviennent des témoins de la foi désignés par

---

<sup>341</sup> *Ibid.*

<sup>342</sup> Clément d'Alexandrie. *Stromates*. Genoude. Livre I, Chap. 4.  
<<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/stromates2.htm>>.



les apôtres *Paul de Tarse* et *Pierre*. Au cours de leur pèlerinage sur terre, ils auraient appris à faire la part des choses, par opposition implicite, entre les désirs charnels et les désirs spirituels. L'appel à la distinction se présente sous la forme d'une demande d'ascèse : « s'abstenir des désirs charnels ». Il s'agit de faire face, par les facultés de l'esprit, caractérisées par le zèle, à des représentations qui proviennent du désir de la chair. Dans cette exhortation, l'apôtre *Pierre* au travers de l'écriture considère l'*humain* comme un étranger et un voyageur sur la terre ; sa vie sur la terre se compare à un passage. Il semblerait même, dans cette optique, que la demeure de l'*humain* ne se trouve pas sur la terre, mais plutôt à l'intérieur de lui. Cela expliquerait l'importance pour l'*humain* de porter attention à son intériorité, et conséquemment de prendre garde de ne pas compromettre son esprit par des futilités de la chair, au risque de remettre en question sa liberté :

Écoutons encore l'admirable Pierre : « Je vous exhorte, mes bien-aimés, étrangers et voyageurs que vous êtes eu ce monde, à vous abstenir des désirs charnels qui combattent contre l'esprit<sup>343</sup> .

L'exhortation suggère à l'*humain* de bien, par définition identifié par l'*humain* libre et ayant une « bonne vie », qu'il « ferme la bouche » des *humains* qui ont perdu leur sens de la vie, d'où la désignation d'« insensés ». Nul besoin de leur accorder plus d'attention qu'il n'en faut, car, là aussi, ces choses ne dépendent pas de l'*humain* de bien. En revanche, ce qui lui importe se situe dans la volonté de vivre de manière saine, bien que parmi *des humains* insensés. En ce sens, il s'agit de se distinguer d'eux. Autrement dit, au nom de leur liberté et au risque de se méprendre, les *humains* de bien doivent s'abstenir de leur répondre :

---

<sup>343</sup> *Ibid.*. Livre III, Chap. 6. <<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/stromates31.htm>>.

Vivez saintement parmi les gentils, car la volonté de Dieu est que, par votre bonne vie, vous fermiez la bouche et ne laissiez rien à dire aux insensés. Vous êtes libres, non pour vous servir de votre liberté comme d'un voile qui couvre vos mauvaises actions, mais pour agir en serviteurs de Dieu<sup>344</sup>.

Obéissant à l'exhortation, l'*humain* de bien mobilise ses facultés de juger dans le but de ne pas se laisser tromper et influencer par les insensés en s'appuyant sur la règle de la distinction. Ainsi, il se garde lui-même de l'esclavage des tentations que les insensés lui tendent. Cette force de résister lui vient de la foi. Entendue comme assentiment, elle lui permet de rectifier les représentations charnelles. Ne se laissant pas emporter ses passions, l'*humain* s'affranchit et devient libre ; d'où la recommandation :

Vous êtes libre, non pour vous servir de votre liberté comme d'un voile qui couvre vos mauvaises actions, mais pour agir en serviteurs de Dieu<sup>345</sup>.

De la sorte, l'*humain*, qui ne se dissimule pas derrière de mauvaises actions, se garde de ne pas tomber dans le mal moral. Autrement dit, de ne pas tomber dans ce que *Paul de Tarse* désigne par « péché ». De manière très logique, la règle de la distinction, appliquée à la condition *humaine*, pose là aussi, à la manière d'*Épictète*, la distinction entre l'*humain* de bien et l'*humain* mauvais, mais cette fois en des mots différents : le « vieil homme » et, par contraste, le « nouvel homme ». Le « vieil homme », celui qui succombait au mal moral, parce qu'il ne distinguait pas dans son jugement les choses qui dépendaient de lui de celles qui ne dépendaient pas de lui, courait à sa propre fin. Mais devenu, par la médiation messianique, un « nouvel homme », l'*humain* ne retombe plus dans les travers du mal moral, il en va d'une nouvelle manière de vivre :

Paul, dans son épître aux Romains, écrit pareillement : « Une fois que nous sommes morts au péché, comment vivrons-nous encore dans le péché ? Le vieil homme a été crucifié dans nous avec Jésus-Christ, afin que le corps du péché soit détruit, etc., etc. »<sup>346</sup>

---

<sup>344</sup> *Ibid.*

<sup>345</sup> *Ibid.*

Si le « vieil homme » meurt à ses passions, le « nouvel homme », celui qui respecte la loi de la distinction, meurt quant à lui au mal moral. Cette mort au mal moral le conduit à la liberté qui provient ici d'une médiation messianique. Le Christ, qui au travers du sens de son *humanité*, illustrée par la figuration de la crucifixion d'un *humain*-dieu, restaure les facultés de juger de l'*humain*. En toute connaissance de cause, il donne désormais son assentiment aux choses et situations qui dépendent de lui. Autrement dit, cette médiation amène l'*humain* à un niveau supérieur de faculté de juger. Entendue comme un exercice spirituel de la foi, cette faculté implique toujours une prise de distance et une mise en situation multiple face aux objets ou situation de tentation. Ce niveau supérieur de la faculté de juger, sous-entendu sur la base de la foi, confère à l'*humain* une plus grande dignité qui, par la même occasion, le rapproche du propre de son *humanité*.

*Clément d'Alexandrie* réitère cette exhortation de ne pas livrer son corps au mal moral. Il suggère, plus exactement, de ne pas utiliser ses membres comme une porte d'entrée, ou plus précisément comme des « armes d'iniquités », à la servitude des passions :

Jusqu'à ces mots : « N'abandonnez pas non plus les membres de votre corps au péché pour servir d'armes d'iniquité »<sup>347</sup>.

Pour exemplifier cette maxime, *Clément d'Alexandrie* se sert, à partir de *Paul de Tarse*, de la métaphore du mariage qu'il développe autour de la déclaration : « et ce qu'a dit *Paul de Tarse* : 'Il vaut mieux se marier que de brûler ?' »<sup>348</sup>. Il corrobore cette

---

<sup>346</sup> *Ibid.*

<sup>347</sup> *Ibid.*

<sup>348</sup> *Ibid.*

déclaration avec les propos d'*Isidore* dans ses *Morales*<sup>349</sup>. Il en vient à dégager l'idée, certes très paulinienne, que l'*humain* doit faire face à un combat intérieur. Les dispositions vicieuses, qui viennent de l'*intérieur* de l'*humain*, ne coïncident pas avec ce que sa bouche déclare. Autrement dit, les sentiments, relevant d'une bonne disposition émise par la bouche, devancent de ma manière paradoxale l'appréhension d'une réprimande qui condamne le mal moral déjà prémédité, voire déjà consommé, à l'*intérieur* de l'*humain* :

Mais souvent nous disons de la bouche : « je ne veux pas pécher, et notre cœur persévère dans les liens du péché. C'est la crainte et l'appréhension d'un supplice qui empêchent un homme animé de ces sentiments d'exécuter ce qu'il projette. La nature *humaine* a des besoins nécessaires et des besoins seulement naturels »<sup>350</sup>.

La crainte et l'appréhension se présentent comme des ressentiments qui confrontent les propres limites de l'*humain* et le mettent à l'épreuve. Elles le forcent à se mettre en objectivation par un temps d'arrêt afin qu'il revienne sur ses dispositions intérieures et renonce au mal moral. La faculté de juger occupe une place importante dans ce changement de disposition intérieure. Elle a un pouvoir d'influence très grand sur les actions préméditées ou conçues par avance dans l'intérieur des *humains*. Il en va d'un processus d'objectivation. L'évaluation de la situation par ce processus conduit donc l'*humain* à distinguer par rapport au passage à l'action, ce qui constitue un « besoin nécessaire » comparativement à un « besoin naturel ». Pour illustrer cette distinction,

---

<sup>349</sup> Isidore : « Prenez donc, dit en propres termes, une femme d'une forte constitution, de peur que vous ne vous sépariez de la grâce de Dieu ; puis, après avoir éteint votre feu en satisfaisant à votre passion, vous pourrez prier avec plus de liberté. Et lorsque votre action de grâces, poursuit-il, se sera transformée en demande, et que désormais vous aurez résolu, non pas de bien faire, mais de ne pas succomber, mariez-vous. Mais voici un jeune homme, il est pauvre et porté aux plaisirs de la chair, et conformément à la sagesse, il ne veut pas se marier. Qu'il prenne bien garde de ne pas se séparer d'un frère ; qu'il dise : je suis entré dans la voie sainte; rien de mal ne saurait m'arriver. A-t-il quelque crainte ? Qu'il dise : frère, impose-moi la main, afin que je ne pèche point; et il recevra du secours et dans son âme et dans son corps. Qu'il veuille seulement accomplir ce qui est bien et il y réussira ». *Ibid.*

<sup>350</sup> *Ibid.* <<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/stromates3.htm>>.

*Clément d'Alexandrie* prend l'image de l'usage des vêtements et en fait une comparaison avec les plaisirs charnels – les vêtements entrent dans la catégorie des choses à la fois nécessaires et naturelles alors que les plaisirs charnels, seulement dans les choses naturelles :

Les vêtements sont à la fois nécessaires et naturels. Les plaisirs charnels sont naturels, mais non pas nécessaires<sup>351</sup>.

Cette maxime permet de mieux saisir en quoi le processus d'objectivation, face à la question du mal moral, renvoie à l'exercice spirituel de l'ascèse. Cette notion présentée sous l'aspect de la continence s'inscrit, certes, comme une alternative au mal moral et permet ainsi de résister aux passions charnelles qui rendent l'*humain* esclave d'assentiments incontrôlés. *Clément d'Alexandrie* explique que l'alternative de la continence, bien qu'elle paraisse à première vue comme une solution au mal moral, ne résout pas totalement le problème. En fait, l'ascèse s'inscrit comme une échappatoire. Elle peut avoir des effets pervers latents sur le principe directeur de l'*humain*, en particulier sur « la langue, dans les possessions, dans la jouissance, dans les désirs » ! Toutefois, cette alternative au mal moral par l'ascèse, en plus de relever d'une discipline de l'esprit, permet une meilleure maîtrise des passions charnelles. L'ascèse constitue donc en même temps un moyen permettant de développer la vertu de la tempérance ; un principe essentiel du stoïcisme qui, dans son processus d'objectivation relatif au jugement, ambitionne l'atteinte de la liberté et, par là, l'affranchissement de l'esclavage :

Car la continence a pour objet la fuite des plaisirs de la chair, mais encore de tous ceux que l'âme convoite d'une manière illicite, ne sachant pas se contenter du nécessaire. Ainsi la continence

---

<sup>351</sup> *Ibid.*

s'exerce sur la langue, dans les possessions, dans la jouissance, dans les désirs. La continence ne nous apprend pas seulement à être tempérants ; mais comme elle est une force et une grâce divine, elle nous donne la tempérance<sup>352</sup>.

L'ascèse, mise en œuvre par la tempérance, relève désormais d'une option éthique du moindre mal. En induisant un certain contrôle sur soi face aux convoitises, elle fait l'objet d'un exercice spirituel qui amène malgré tout l'*humain* à se prévenir, dans une certaine mesure, du mal moral, certes par la contrainte. De la sorte, l'*humain* agit sur les choses ou les situations qui dépendent de lui ; de là vient la recommandation finale de *Paul de Tarse* : « Si tu brûles, dit l'apôtre, marie-toi »<sup>353</sup>. En citant Platon, *Clément d'Alexandrie* donne plus d'assises à ses propos. Lui aussi avait, en ces circonstances, prononcé des paroles similaires à *Paul de Tarse* :

Platon a écrit quelque chose de semblable dans sa *République* : « Appliquez-le juste à la torture ; arrachez-lui les yeux, il sera toujours dans la félicité »<sup>354</sup>.

*Platon* va plus loin, en parlant de l'ascèse comme d'une torture avec pour finalité l'atteinte du « bien suprême », ici désigné par « félicité ». En s'appuyant sur cette conception de l'ascèse à partir de *Platon* et de *Paul de Tarse*, *Clément d'Alexandrie* poursuit son argumentation. Il explique que l'ascèse permet d'atteindre l'idéal gnostique. Cet idéal, il le sublime par la manifestation de la charité en l'étendant au-delà des limites du temps *humain* :

La fin que se propose le véritable gnostique ne réside donc pas dans la vie de cette terre ; il aspire de toutes ses facultés à l'éternelle béatitude, à la royale amitié de Dieu. Qu'on le couvre d'opprobres comme d'un vêtement ; qu'on le frappe d'exil, de confiscation, et enfin de mort, jamais on ne le dépouillera de sa liberté ni de son bien principal, la charité qui l'unit à Dieu<sup>355</sup>.

---

<sup>352</sup> *Ibid.*

<sup>353</sup> *Ibid.*

<sup>354</sup> *Clément d'Alexandrie. Stromates*. Genoude. Livre IV, Chap. 1.

<<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/stromates41.htm>>.

<sup>355</sup> *Ibid.*

Cette réalisation de la charité gnostique pointe vers une figuration d'un *humain* qui, ayant atteint un stade de connaissance ultime, entre dans un état de béatitude cosmique. Elle pointe vers son ultime aspiration et prend place dans le passage spatiotemporel où le temps terrestre de l'*humain* se consume et s'accomplit vers celui d'une éternité. Cette éternité induit une transition allant du profane au sacré. Dans ce *topos*, l'*humain* vit une communion d'amitié avec le divin. Plus rien ne peut venir altérer sa liberté, ni les opprobres, ni l'exil, ni la confiscation, ni la mort. Cette cohabitation avec le divin ramène l'*humain* à son avènement, celui de l'avant du jardin d'Éden ; en tant qu'*humain*, *Adam* apparut à l'image du souffle divin. En ce sens, l'éloge de la liberté par l'exaltation de la charité relève d'une sagesse ultime de la charité administrée par la cohérence du tout cosmique :

La charité ! 'Elle supporte tout ; elle souffre tout' parce qu'elle est bien convaincue que la divine Providence administre toute chose avec sagesse<sup>356</sup>.

Cette charité s'harmonise avec l'intervention de la Providence chez *Clément d'Alexandrie*. Elle administre, selon la logique stoïcienne, la cohérence du tout cosmique dont fait partie l'*humain*.

Tout en gardant au centre de son argumentation le principe actif d'une Providence ayant un caractère divin, *Clément d'Alexandrie* précise que *Paul de Tarse* a vécu en harmonie avec les préceptes de cette Providence, et notamment au travers de son expérience vécue avec le Christ, image incarnée de la providence messianique : « Soyez donc mes imitateurs, je vous en conjure, dit l'apôtre » (1 Cor. 4,16)<sup>357</sup>. Avec cet appel à citation, ce que *Clément d'Alexandrie* met en évidence se situe surtout par rapport au principe de

---

<sup>356</sup> *Ibid.* Livre IV, Chap. 6. <<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/stromates41.htm>>.

<sup>357</sup> *Ibid.*

mimétisme (μιμητής), lui-même ayant vécu en conformité avec les préceptes de la Providence. Il faut souligner que *Clément d'Alexandrie* dérive du contexte du texte paulinien pour en retenir simplement l'idée de l'imitation. En fait, *Paul de Tarse* conjure ses lecteurs à devenir ses imitateurs en plusieurs circonstances (cf. 1 Cor. 1,11; Eph. 5,1; Phi, 3,17 ; 1Th, 1,6 ; 2,14). Lui-même, en se faisant l'imitateur du Christ, il se présente comme de fait en cohérence avec la Providence, certes messianique. De ce point, *Clément d'Alexandrie* retient la figuration pédagogique du Christ et analyse le principe d'une éducation à la liberté versus l'esclavage en se rapportant aux facultés du jugement. Il recourt à la notion de conscience, ce qui d'une certaine manière renvoie à l'assentiment. Mais, cette fois, il se sert de l'analogie de la nourriture. Le principe de l'ascèse surgit à nouveau et permet de fonder l'application de la règle de la distinction. Il présente le cas de deux types d'*humains*, à la manière d'*Épictète* avec l'« homme de bien » et l'« homme mauvais » ; il y a celui qui meurt et celui qui vit. Ces deux types d'*humains* ne devraient pas manger de la même nourriture ; l'un doit s'abstenir, l'autre non :

La nourriture de ceux qui périssent et de ceux qui se sauvent ne doit point être la même. Il faut donc s'en abstenir, non point que nous les craignons, car il n'y a en elles aucune vertu,

- 1) mais à cause de notre conscience, qui est sainte ;
- 2) à cause de la haine que nous portons aux démons, à qui elles sont dédiées ;
- 3) à cause enfin de la conscience de ceux dont la faiblesse, craignant tout et jugeant mal des choses, est facilement alarmée et blessée<sup>358</sup>.

La pratique de l'abstinence se justifie et repose sur trois éléments. D'abord, elle fait appel à la conscience. Elle désigne la faculté de donner son assentiment ou pas à la nourriture et induit la prétention, du point de vue de l'*humain* de bien, d'une certaine

---

<sup>358</sup> Clément d'Alexandrie. *Le divin maître ou le pédagogue*. Antoine Eugène Genoude. Livre II, Chap. 1. Les œuvres choisies de Saint Clément d'Alexandrie et les discours de Saint Bernard. *Défense du christianisme par les pères des premiers siècles de l'église, contre les philosophes, les païens et les juifs*. Tome 5. Paris : Librairie de Perrodil, 1846. Web. Remacle. Janvier 2012. <<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/pedagogue3.htm>>.



droiture qui se manifesterait par l'idéal d'une « conscience pure ». Ensuite, en raison du combat que l'*humain* de bien engage face au mal moral, elle confronte tout « démon » par la haine. Enfin, elle permet de contrer la faiblesse de ceux qui faillissent facilement dans leur manière de donner leur assentiment ; les *humains* qui cèdent au mal moral meurent faute de discipline spirituelle. Avec ces trois principes de l'ascèse, le besoin et la nécessité de la nourriture s'apprécient autrement. La nourriture ne représente pas la même chose pour l'*humain* de bien et l'*humain* de mal. Pour l'*humain* de bien, cette nourriture se présente avant tout comme une nourriture spirituelle tandis que, pour l'*humain* mauvais, elle se présente comme une nourriture charnelle. À cause de cela, l'*humain* de bien, à qui revient la faculté de prendre une nourriture spirituelle, ne peut pas pactiser avec les *humains* mauvais, autrement il s'associerait avec les forces mauvaises, à savoir avec les démons. L'important ne consiste pas ici à manger ou à ne pas manger, mais plutôt à prendre garde de ce qui sort de la bouche. Aux *humains* de bien convient donc une nourriture spirituelle et, aux *humains* mauvais, une nourriture charnelle, ici représentée par la viande :

Le manger n'est ce qui nous rend agréables à Dieu, car ce n'est pas ce qui entre dans la bouche de l'homme, mais ce qui en sort, qui souille l'homme. De sorte que l'usage de toutes sortes de viandes en soi est indifférent. Si nous mangeons, nous n'aurons rien de plus devant lui, ni rien de moins si nous ne mangeons pas ; seulement nous ne devons pas manger avec les démons, nous qui avons été jugés dignes d'une nourriture divine et spirituelle<sup>359</sup>.

Cette distinction entre une nourriture spirituelle et charnelle, sur le plan argumentaire, pose comme principe que la liberté revient à l'*humain* qui cherche à se conformer à la règle de la distinction. En ce sens, l'*humain*, qui se rend agréable ou se conforme à la Providence, Dieu, vit en harmonie aussi avec la cohérence de la nature. Dans ce cadre,

---

<sup>359</sup> *Ibid.*

*l'humain* dispose bel et bien d'une liberté de choisir, mais devra cependant indépendamment répondre de ses choix pour lui-même et aussi par rapport à ses semblables. À cet effet, les conseils de *Paul de Tarse*, repris ici par *Clément d'Alexandrie*, précisent que la liberté donnée à *l'humain* ne doit pas s'utiliser dans des circonstances qui heurteraient ceux désignés comme les « faibles », à savoir les *humains* qui cèdent au mal moral :

N'avons-nous pas, dit l'apôtre, le pouvoir de manger et de boire, et de mener partout avec nous une femme ? C'est à nos voluptés qu'il faut commander, afin d'étouffer les mauvais désirs. Mais prenez garde que cette liberté ne soit aux faibles une occasion de chute<sup>360</sup>.

À partir de cet appel à citation de *Paul de Tarse*, *Clément d'Alexandrie* rend ensuite plus précisément compte du rapport entre *l'humain* libre et *l'humain* esclave. Il va formuler en premier lieu la distinction qu'il y a entre deux manières de vivre : celle des *humains* faibles qui se nourrissent de viande et celle des *humains* de bien qui se nourrissent d'une nourriture spirituelle. Pour préciser l'imagerie de *l'humain* faible, donc esclave, *Clément d'Alexandrie* utilise la métaphore du fils prodigue. Extraite du corpus des Évangiles, il va l'aider à démontrer que vivre d'une manière dissolue conduit *l'humain* à devenir esclave des excès de sa propre liberté. Devenue fausse liberté, elle vient d'une mauvaise maîtrise des passions charnelles, mais aussi, de la démesure de l'assentiment accordé aux biens matériels. En effet, il arrive que *l'humain* donne à ses biens et à ses passions un pouvoir qui en fin de compte le rend lui-même esclave. Dissolu, il ne tiendrait plus compte de la règle de la distinction qui consisterait à rétablir l'ordre des choses :

Nous ne devons donc pas vivre d'une manière dissolue et licencieuse comme l'enfant prodigue dont parle l'Évangile, ni abuser des dons de notre père, mais en faire usage. Il faut leur commander constamment ; nous sommes faits pour régner sur eux et non pour en être les esclaves<sup>361</sup>.

---

<sup>360</sup> *Ibid.*

<sup>361</sup> *Ibid.*

*Clément d'Alexandrie* présente ensuite, par contraste à l'*humain* esclave, une figuration de l'*humain* qui accède à la liberté. Il en déplie les caractéristiques en expliquant que ses aspirations vont vers les choses qui l'élèvent vers les préoccupations de l'esprit et la contemplation. L'*humain* de bien, qui vit dans la liberté, se nourrit d'une nourriture spirituelle intarissable qui l'amène à pratiquer la charité ; cet exercice spirituel procède de la médiation messianique mise en scène par la figuration du « Christ » :

Rien n'est plus beau et plus désirable que d'élever les yeux en haut vers la vérité et de nous attacher intimement par la contemplation, à cette nourriture céleste qui ne rassasie jamais ; car la nourriture du Christ nous apprend que c'est là la charité qu'il faut embrasser<sup>362</sup>.

La figuration du Christ incarne ici le rôle d'un pédagogue. Il conduit l'*humain* à atteindre la gnose qui vise l'atteinte de la vérité ultime. En se basant sur la règle de la distinction, elle oppose la liberté exercée par l'*humain* de bien avec l'*humain* mauvais. *Clément d'Alexandrie* ne perd pas de vue dans cette opposition le thème de la nourriture :

Mais c'est la chose la plus honteuse et la plus indigne, de s'engraisser comme une brute, pour préparer une victime à la mort ; de n'avoir que des appétits terrestres et l'esprit toujours occupé de viandes, mettant tout son bonheur à mener une vie molle et délicate, comptant la bonne chère pour le souverain bien, et faisant plus de cas d'un cuisinier que d'un laboureur.<sup>363</sup>

Il boucle le thème de l'argumentation sur la viande en mettant en jeu le principe du bonheur même dont la finalité ambitionne l'atteinte du « bien suprême ». Ce bonheur dépend ou ne dépend pas du choix de la liberté. À défaut du choix d'une vie de liberté, celui donc qui choisit une vie d'esclavage choisit en même temps une vie dissolue ; il endure une vie « molle et délicate ». Poursuivant son argumentation, *Clément*

---

<sup>362</sup> *Ibid.*

<sup>363</sup> *Ibid.*

*d'Alexandre* écrit avec le « je » de l'auteur, ce qui lui permet de prendre une certaine distance pour nuancer sensiblement ses propos. Il se garde, avec une certaine pudeur, de condamner l'*humain* qui ne pratique pas cette ascèse de la liberté, telle que suggérée par l'illustration distinguant deux types d'*humains* quant à leur rapport à la nourriture. Cependant, il dénonce l'excès de la nourriture qui relève des passions et de la viande (cf. charnelle), sous-entendu par opposition, que la nourriture par excellence réside dans une nourriture spirituelle ; d'où la recommandation de se soustraire au luxe :

Je ne prétends pas qu'on ne doive avoir aucun soin de sa nourriture, je ne condamne que l'excès et les mauvaises habitudes qui peuvent entraîner des suites funestes. Il faut donc éviter le luxe, se contenter de peu, ou, pour mieux dire, de cela seulement qui est précisément nécessaire<sup>364</sup>.

En dernière analyse, avec la suggestion de « se contenter de peu », laquelle conduit à la liberté, *Clément d'Alexandrie* évoque, d'un point de vue stoïcien, le secret du bonheur. Car, pour « savoir se contenter de peu », il faut savoir exercer ses facultés de juger en respectant adéquatement la règle de la distinction. Il faut apprendre à vivre dans la satisfaction par rapport aux choses et aux circonstances de la vie *humaine*. Cela implique une discipline spirituelle où l'exercice consiste à apprécier les choses et les circonstances de la vie en fonction de ce qui apparaît nécessaire. Ce « nécessaire », qui se traduit donc par le fait de « se contenter de peu », devient la condition de ce qui constitue la règle de la liberté, mais aussi, de ce qui devient un antidote à l'esclavage. Pour mieux comprendre d'où vient cette idée, *Clément d'Alexandrie* fonde sa réflexion en reprenant à nouveau le thème de l'amitié entre l'*humain* et la Providence : « Dieu ». L'amitié constitue la dynamique de ce qui sous-tend la cohérence du tout cosmique. *Clément d'Alexandrie*

---

<sup>364</sup> *Ibid.*

tente, dans cette perspective, de restituer à l'*humain* sa dignité et sa place dans cette cohérence du tout :

Car l'homme qui met tous ses soins à soulager la créature, de serviteur, Dieu l'élève au rang d'ami. Fût-il seul, Dieu l'honore à l'égal du peuple entier. Partie du peuple, il représente et complète le peuple d'où il est sorti, comme le tout prend aussi son nom de la partie. Or, la véritable noblesse ne se manifeste que dans le choix et la pratique des vertus les plus belles<sup>365</sup>.

Pour mieux comprendre cette quête de la véritable noblesse, laquelle relève de « la pratique des vertus les plus belles », *Clément d'Alexandrie* fait référence aux types de relations d'amitié respectivement à celles vécues entre les patriarches et la Providence. Il identifie les postures de l'esclave au travers des figurations d'*Adam*, d'*Abram*, de ses deux fils – *Isaac* et *Jacob* – et de *Noé*. D'abord sous forme de questionnements adressés à *Adam*, le seul *humain* né de la Providence et père unique de l'*humanité* – si l'on s'en tient aux textes anciens de la Genèse – il s'interroge sur la portée et sur le privilège d'une telle noblesse, l'amitié. Par manque d'authenticité dans son amitié avec la Providence, *Adam* a remis en question la quête d'un bonheur dont l'idéal visait la cohérence du tout, certes sous-entendu au travers d'une relation d'amitié avec la Providence. Mettant son lecteur à contribution pour développer sa pensée, *Clément d'Alexandrie* situe à nouveau la quête *humaine* vers l'ultime cohérence du tout cosmique, certes gouvernée par la Providence agissante ; quête de laquelle découle l'accès ultime à la libération *humaine* de sa condition d'esclave potentiel à partir de la figuration d'*Adam* :

De quoi sert à Adam le privilège de sa noblesse ? Que lui revient-il de n'avoir eu d'autre père que Dieu, et d'avoir été le père de toutes les générations des hommes ? Obéissant aux conseils de la femme, il choisit avidement le mal, au préjudice du vrai et de l'honnête. Or, il advint qu'il échangea l'immortalité contre la mort, quoique non à tout jamais<sup>366</sup>.

---

<sup>365</sup> Clément d'Alexandrie. *Stromates.*, Livre II, Chap. 19.

<<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/stromates23.htm>>.

<sup>366</sup> *Ibid.*

Avec cette critique, *Clément d'Alexandrie* remet en question le choix d'Adam qui a suivi le conseil de son alter *humain*, désigné par la figuration de la femme. Il dénonce et qualifie le choix d'Adam. Dans le jardin d'Éden, il a préféré commettre le mal moral. Il n'a pas suivi la règle de la distinction et n'a pas fait la part des choses entre ce qui lui appartenait et ce qui ne lui appartenait pas. En cela, il a renversé l'ordre de la cohérence du tout. Un ordre justement illustré par la présence du fruit défendu. Car l'avènement de ce fruit symbolique correspondait en même temps à la naissance de la faculté de juger. *Adam* aurait dû s'en tenir aux préceptes de la Providence plutôt que de se laisser influencer par son alter *humain*. Ayant remis en question la voie de la Providence, *Adam* introduit l'avènement du mal moral. Il faillit dans sa quête d'authenticité et aussi porte préjudice au privilège de sa noblesse, celui de l'amitié avec la Providence. Cela lui coûta la perte de son immortalité physique : « il échangea son immortalité contre la mort »<sup>367</sup>. À *Adam*, il ne lui reste qu'une liberté désormais impartie par les limites de la mort. D'un point de vue stoïcien, il apparaîtrait qu'*Adam* n'aurait pas usé de bon jugement dans sa décision.

*Clément d'Alexandrie* poursuit ces mêmes investigations avec *Noé*. Il démontre que, contrairement à *Adam*, né du souffle de la Providence, *Noé* provient d'un *humain* fait de chair. Dans sa relation d'amitié avec la Providence, il a su user de sa liberté à bon escient et a su agir avec authenticité et vérité. Reviennent donc à *Noé* les honneurs de sa noblesse. Il a suivi les directives relatives au respect de la cohérence du tout instaurée par la Providence. *Noé* se distingue donc d'*Adam* en ce qu'il a agi en conformité avec la loi de la distinction :

---

<sup>367</sup> *Ibid.*

Mais Noé, qui n'avait pas reçu la naissance à la manière d'Adam, fut sauvé par la Providence divine, pour s'être offert et consacré de lui-même à Dieu<sup>368</sup>.

En dernière analyse, *Clément d'Alexandrie* dégage deux figurations, l'une en conformité avec l'amitié de la Providence et l'autre pas. Il déploie la posture de l'*humain* esclave par rapport à l'*humain* libre. À partir de la figuration d'*Abraham* et du cas de ses deux fils, *Jacob* et *Isaac*, il montre comment l'un devient esclave de l'autre, par faute de non respect des prérogatives de la distinction relative à la conservation de l'héritage de la maison du père :

Voyez Abraham ! Il a eu des enfants de trois femmes, non dans un but de volupté, mais, je pense, dans l'espoir de multiplier sa race dès l'origine ; un seul de ses enfants recueillit l'héritage paternel, et les autres furent séparés du tronc de la famille. Et des deux fils qui lui étaient nés, quel fut son héritier ? Le plus jeune, qui s'était rendu agréable à son père, et qui obtint sa bénédiction.

La personnification de l'*humain* libre relève de la conformité à la règle imposée par la figure du père, en l'occurrence *Abraham*. Une figuration où le fils le plus jeune, Jacob, a jugé bon de se conformer aux prérogatives du père. En ce point, il a exercé sa faculté de juger pour faire la part des choses et a décidé de conserver l'héritage qui lui revenait de la maison de son père. Contrairement à ses autres frères, et surtout à *Jacob*, *Isaac* lui choisit de s'éloigner des préceptes imposés par la maison du père et de son héritage. Ne donnant pas son assentiment aux règles de la maison du père *Abraham*, il perd son héritage et devient esclave de son frère le plus jeune ; car lui a su prendre possession de ce qui lui appartenait. Dans cette figuration des personnages, le symbole de la maison du Père correspond aux rôles de la Providence et au rôle d'*Abraham* ; tous deux incarnent l'image du père. *Abraham* renvoie analogiquement à la figuration de la Providence, que *Clément d'Alexandrie* désigne aussi par : Dieu. Au-delà et dans les deux cas, on retrouve les

---

<sup>368</sup> *Ibid.*

figurations de ceux qui font le choix de la liberté et ceux qui font le choix de l'esclavage. D'un côté, *Adam* incarne le choix de l'esclave et *Noé* incarne celui de la liberté. De l'autre, *Jacob* incarne le choix de la liberté et *Isaac* incarne celui de l'esclavage :

L'aîné fut l'esclave du plus jeune ; car le plus grand bien qui puisse arriver à un méchant, c'est de perdre sa liberté<sup>369</sup>.

Ayant exposé la symbolique de la figuration de l'esclave et de l'*humain* libre, *Clément d'Alexandrie* montre que l'*humain* qui paraît le plus grand ne devient pas forcément celui qui accède à la liberté. Avec cet argument final, il termine par une maxime, dans le fond très stoïcienne : « tout appartient au sage ». Une maxime que *Clément d'Alexandrie* corrobore avec les prérogatives de la Providence, *Dieu*, et de ses fonctions. Il dégage clairement le principe selon lequel l'*humain*, pour ne pas commettre de mal moral, doit utiliser ses facultés de juger pour faire en sorte de changer uniquement les choses qui lui appartiennent :

Cette disposition des faits est à la fois prophétique et symbolique. Tout appartient au sage. L'Écriture l'indique clairement, lorsqu'elle dit : « parce que Dieu a en pitié de moi, « toutes choses m'appartiennent »<sup>370</sup>.

La portée de cette dernière maxime se veut donc prophétique et symbolique. Elle met un point final à l'argumentation qui finalement montre que ce qui appartient à l'*humain* relève en propre de l'*humain*, sa faculté de juger provient de la Providence ; d'où la nécessité d'exercer une discipline du jugement conduisant à la liberté.

Avec toute cette généalogie autour de la figuration des patriarches, *Clément d'Alexandrie* poursuit sa démonstration. Il montre que la compréhension de la distinction entre l'*humain* libre et l'*humain* esclave devrait amener l'*humain* à sortir d'un sommeil qui

---

<sup>369</sup> *Ibid.*

<sup>370</sup> *Ibid.*



aurait affecté ses facultés de juger. *Clément d'Alexandrie* illustre cette situation en se servant de l'imagerie du réveil d'un profond sommeil qui vient après une période d'endormissement des facultés de juger. Cette image se trouve renforcée par le principe de l'aveuglement volontaire. Il s'agit de quelqu'un qui, après avoir couvert ses yeux avec la taie d'oreiller, l'enlève et se met à apercevoir enfin la lumière qui l'éclaire. De la même manière, celui qui enfin découvre la liberté, jadis obstruée par le mal moral, ici autrement désigné par le péché, sort soudainement des ténèbres de l'esclavage pour enfin vivre comme un *humain* libre :

Nous sommes semblables à ceux qui viennent de s'éveiller d'un profond sommeil, ou plutôt à ceux qui, faisant tomber une taie de dessus leurs yeux, ne se donnent point pour cela la faculté visuelle qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de se donner, mais rendent la liberté à leur prunelle en la débarrassant de l'obstacle qui empêchait la lumière d'y pénétrer<sup>371</sup>.

Maintenant que la lumière de la liberté éclaire l'entendement de l'*humain*, et par là aussi vient restituer ses facultés de juger, il peut à nouveau donner son assentiment avec objectivité face aux objets et situations qui se présentent à lui. Pour corroborer cette réappropriation, *Clément d'Alexandrie* l'applique au dogme chrétien du baptême. Il montre que le rituel du baptême, en définitive, s'inscrit comme un symbole de réhabilitation des facultés de juger de l'*humain* mauvais, jadis affectées par la pratique du mal moral. Cette illumination des facultés de juger éclaire le principe directeur de l'*humain*. Par la même occasion, elle ouvre son esprit à une compréhension plus claire des éléments qui régissent la cohérence cosmique de son univers gouvernée par la Providence, ici désignée par la rencontre entre « l'Esprit saint » et l'*humain*. De là vient

---

<sup>371</sup> Clément d'Alexandrie. *Le divin maître ou le pédagogue*. Genoude. Livre I, Chap. 4.  
<<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/pedagogue1.htm>>.

la possibilité pour l'*humain* libre de se projeter dans une atemporalité spirituelle. Ainsi, l'œil de son principe directeur développe une acuité aux choses de l'esprit :

Ainsi le baptême, en nous lavant de nos péchés, qui sont comme d'épaisses ténèbres, ouvre notre âme à l'esprit divin. L'œil de notre âme devient aussitôt clair et lucide ; l'Esprit saint descend en nous, et nous voyons clairement les choses divines. Nous sommes capables d'apercevoir les choses éternelles et la lumière éternelle<sup>372</sup>.

Avec cette lumière spirituelle, l'*humain* s'engage dans une quête du « pur ». Il recherche naturellement la cohérence spirituelle entre lui-même et le monde spirituel représenté par la lumière providentielle, laquelle régit les choses et situations qui se présentent à lui. *Clément d'Alexandrie* fonde cette lecture de la liberté *humaine* au-delà de la corporité *humaine*. Pour donner du poids à son argument, il croise les propos de *Paul de Tarse* avec les déclarations des anciens Grecs autour de la notion de lumière, précisant que la lumière attire la lumière :

Le semblable cherche son semblable ; ce qui est saint est naturellement porté à aimer celui qui est la source de la sainteté, et proprement appelé la lumière. « Car, vous étiez autrefois ténèbres, vous êtes maintenant lumière dans le Seigneur ». C'est pour cela, je pense, que les anciens Grecs appelaient l'homme *phôtà*, c'est-à-dire lumière. Mais, disent-ils, il n'a point encore reçu la plus parfaite des grâces. J'en conviens ; mais il marche dans la lumière, et les ténèbres ne l'arrêtent point dans sa marche. Il n'y a point de milieu entre la lumière et les ténèbres<sup>373</sup>.

En remontant au principe de l'*humain*, autrement dit au propre de l'*humain*, il définit et représente son identité comparativement à la lumière, ce qui renvoie implicitement à l'essence spirituelle qui anime l'*humain* dans son nom propre ; une lecture que *Clément d'Alexandrie* nuance et précise. Cette lumière, qui en définitive fait l'objet de la pratique d'un exercice spirituel, implique du même fait une démarche où l'*humain* progresse dans sa quête du bonheur vers la lumière. Cela met en évidence la posture de l'*humain* en

---

<sup>372</sup> *Ibid.*

<sup>373</sup> *Ibid.*

quête d'une sagesse. Elle induit, au travers d'un exercice spirituel de la liberté, l'accès à la connaissance ultime. Désignée par la gnose, elle laisse comprendre que l'*humain* s'engage dans un progrès qui le conduit vers le bien. Ce bien, motivé par l'amour, amène ultimement l'*humain* à dépasser les contingences et inclinaisons d'un corps emprisonné par les vaines passions pour aller vers un idéal de pureté. Entendue comme un dépassement de l'*humain*, cette pureté transcende le temps de l'*humain*. L'atteinte de cet idéal spatiotemporel de pureté, qui chez *Clément d'Alexandrie* se nomme gnose et entendue comme perfection, suggère la restitution d'une figuration spirituelle de l'*humain* cette fois libéré des contingences charnelles terrestres. Cette gnose procède d'une vie sagement réglée par la loi de l'amour :

Que s'il a réglé sagement sa vie, comme cela n'est point douteux, puisqu'il est impossible que la gnose marche péniblement dans le bien ; que si en outre, après un témoignage irrépréhensible rendu à Dieu, il est martyr, et martyr par amour, acquérant par cette confession la plus grande gloire que l'on puisse obtenir parmi les hommes, avec tous ces mérites, il ne sera pas encore proclamé parfait, tant qu'il sera dans la prison du corps<sup>374</sup>.

La démonstration de *Clément d'Alexandrie* nous renvoie à la première mise en scène de l'*humain* de l'écriture de la Genèse. Elle ouvre à nouveau l'accès à un *humain* qui, dans son nom propre, pratique cette ascèse gnostique du bonheur. Elle se résume par trois conditions :

Ce titre auguste est réservé exclusivement au dernier acte de la vie, lorsque le martyr gnostique sera enfin parvenu à manifester au grand jour la perfection de ses œuvres dans leurs dernières conséquences ; lorsque, soutenu par la charité, éclairé par la sagesse, il aura consommé le sacrifice de son sang, et rendu à Dieu cet esprit qu'il en avait reçu<sup>375</sup>.

Désormais, l'*humain* peut s'estimer « bien heureux » et cela ne dépend pas fondamentalement de lui, mais plutôt de la bienveillance que la Providence lui a donné de

---

<sup>374</sup> Clément d'Alexandrie. *Stromates*. Genoude. Livre IV, Chap. 21. <<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/stromates43.htm>>.

<sup>375</sup> *Ibid.*

vivre. À la Providence reviennent les honneurs dus à son action sublime en tant qu'instance spatiotemporelle qui, en assurant la cohérence du tout, accorde à l'*humain* la préservation de sa liberté et de sa charité. Ce principe, qui récapitule l'argumentation,

*Clément d'Alexandrie* l'emprunte à *Paul de Tarse* :

C'est à partir de ce moment qu'il est bienheureux, et qu'il est proclamé de droit consommé dans l'Injustice, « afin que ce qu'il y a de sublime parmi nous soit attribué à la puissance de Dieu, et non pas à nous », suivant l'apôtre. Seulement, conservons la liberté et la charité. « Nous subissons toutes sortes d'afflictions, mais nous n'en sommes point accablés ; nous nous trouvons dans de grandes difficultés, mais nous n'y succombons pas. Nous sommes persécutés, mais nous ne sommes pas abandonnés ; nous sommes renversés, mais nous ne sommes pas perdus. » (2 Cor. 4, 6)<sup>376</sup>.

Dans ces conditions, si l'*humain*, en tant que bon stoïcien, peut passer par des afflictions, difficultés, persécutions, abandons, elles ne sont rien comparativement à la réalisation de la gnose :

Il faut, poursuit l'apôtre, que ceux qui tendent à la perfection évitent le scandale, qu'ils se rendent recommandables en toutes choses, non aux hommes, mais à Dieu ; ajoutez : et qu'ils obéissent aussi aux hommes. La raison le veut, à cause des violences et des malédictions qu'entraînerait le refus<sup>377</sup>.

Pour atteindre cette gnose, qui induit la perfection, *Clément d'Alexandrie* ne la cherche pas au travers de l'approbation des autres *humains* en premier lieu, mais au travers de celle de la Providence, laquelle assure la cohérence avec le tout.

\*\*\*

Nous venons de voir chez ces trois anciens que les dialogues intérieurs induisent des processus d'objectivation. Il en va d'examens de jugements. Ils prennent la forme de temps d'arrêt au cours desquels l'*humain* scénarise en avance des situations multiples.

---

<sup>376</sup> *Ibid.*

<sup>377</sup> *Ibid.*

L'enjeu de l'examen, tel qu'articulé autour des notions de temps d'arrêt et de mise en situation multiple, répond à des règles processuelles similaires chez les trois anciens. La représentation que l'*humain* se fait de la situation peut changer la perspective et l'application de la règle de la distinction tant par rapport à l'objet que par rapport à une situation donnée. En fonction de la représentation, l'assentiment de l'*humain* se trouve éprouvé dans un dialogue intérieur par des variations, lesquelles conditionnent le fait de donner son assentiment ou pas. Cela dépend en grande partie de l'analyse de la mise en situation multiple que l'*humain* en fait, de ce qu'il retient et de ce qu'il écarte. En ce sens, pour rendre plus efficace la discipline du jugement, les trois anciens ainsi qu'*Épictète* fondent leur examen de la situation en se référant au dogme. Il fonctionne comme une référence quasi absolue, ou totalement absolue, appliquée à des exemples et situations de vie. Il y a comme une sorte de jurisprudence. Elle vise à renforcer le fondement du jugement qui sera ensuite posé. L'*humain* devra apprendre à vivre avec les conséquences de son jugement. À ce titre, l'usage des représentations a donc un impact sur le choix de vie en raison du lien étroit entre les notions de représentations (φαντασία), de jugement (κρίσις) et d'assentiment (συγκατάθεσις). Ce processus d'objectivation induit par ailleurs un rapport de type esclavage/liberté. Ce rapport place au cœur de ses élaborations la règle de la distinction. Il se trouve abordé par les trois anciens autour d'une figuration de l'*humain* partagée entre le mal moral et le bien moral. De là, émerge la posture paradoxale entre un *humain* charnel et un *humain* spirituel. D'un côté, l'*humain* devient intérieurement esclave ou libre de représentations qu'il se construit à l'intérieur de lui-même et pour lesquelles il donne son assentiment. De l'autre, il lui arrive de se laisser séduire par les passions qui l'éveillent de l'extérieur, par son entourage ou par les

circonstances de la vie. Exprimé de manière paradoxale entre intériorité et extériorité, la condition de l'*humain* se trouve identifiée : un *humain* libre ou un *humain* esclave, un *humain* spirituel ou un *humain* charnel, un *humain* maître ou un *humain* esclave, « un homme de bien » ou un « homme mauvais ». Il en va d'un choix et ce choix procède fondamentalement d'un dialogue intérieur. Il renvoie, au-delà de la discipline du jugement, à la discipline du désir. Cette discipline, que nous retrouvons chez Paul de Tarse, Sénèque et Clément d'Alexandrie, se présente, en référence au corpus d'Épictète, sous l'angle de l'ascèse

### ***Discipline du désir***

La discipline du désir, qui procède des activités du principe directeur de l'*humain*, s'intéresse plus précisément à l'impulsion qui conditionne le désir (ὄρεξις) et, en ce sens, à l'émergence du désir lui-même. Généralement désignée dans le langage stoïcien par le terme grec ὄρμη<sup>378</sup>, l'impulsion induit le mouvement du désir vers les choses. Plus précisément, elle réfère à cette « motricité, du mouvement vers les objets, provoquée par les représentations »<sup>379</sup>. En ce sens, le désir (ὄρεξις), procédant donc de l'impulsion ὄρμη, se manifeste, d'une part, comme une « volonté inefficace »<sup>380</sup>. Elle induit une posture passive de l'*humain* à l'égard de choses, de forces venant de l'extérieur qui s'imposent à lui<sup>381</sup>. D'autre part, le désir, qui lui aussi relève de l'affectivité, mobilise la volonté de l'*humain* au niveau de ce qu'il peut et souhaite éprouver, le plaisir, la douleur,

---

<sup>378</sup> Hadot. *Manuel d'Épictète.*, p 56.

<sup>379</sup> Hadot. *La citadelle intérieure : introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle.*, p. 213.

<sup>380</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>381</sup> *Ibid.*

par exemple. À ce niveau, la discipline du plaisir investit le lieu des passions. Dans ce lieu, les différents états du principe directeur se manifestent. Face à ces manifestations, l'exercice spirituel consiste à identifier, voire à discriminer le désir (ὄρεξις) de l'aversion (ἐκκλίσεως). Cette discrimination conduit à ne pas subir des frustrations et à faire en même temps face à ce qu'on tentait d'éviter :

Souviens-toi que la fin du désir (ὄρεξεως) est de posséder l'objet, comme la fin de l'aversion (ἐκκλίσεως) est d'éviter l'objet de l'aversion ; et comme celui-là est malheureux qui est privé de ce qu'il souhaite, celui-là est misérable qui tombe dans ce qu'il voulait éviter<sup>382</sup>.

*Épictète* suggère de recourir à une anamnèse : « souviens-toi ». Il explique que le *télos*, qui suggère l'accomplissement du désir comme désir positif, n'arrive pas par le fait de posséder l'objet, ou encore de « posséder » un *humain* désiré. En effet, dès que cette prise de possession se produit, il y a une sorte d'évanouissement du désir, voire d'une mort du désir. En opposition avec ce principe de possession d'un objet désiré, *Épictète* traite du principe de l'aversion comme d'un désir négatif. L'aversion correspond à ce qu'un *humain* peut avoir en horreur. Elle relève d'un ressentiment que l'on devrait avoir face au mauvais usage du jugement, du désir, ou encore, de l'action<sup>383</sup>. *Épictète* explique que le *telos* de l'aversion se produit lorsque le désir de répulsion de l'objet, voire de l'*humain*, se matérialise par l'évitement. En la matière, si l'*humain* ne parvient pas à repousser l'objet d'une aversion, il se plonge dans le malheur. Auquel cas il s'avère préférable de renoncer à toutes sortes de désirs :

Laisse donc là ton aversion pour ce qui ne dépend pas de toi. Reporte-la sur des choses qui, dépendant de toi, sont contraires à la nature. Mais, pour le moment, renonce à toute espèce de désir : car si tu en éprouves pour des choses qui ne dépendent pas de toi, tu es forcément malheureux<sup>384</sup>.

---

<sup>382</sup> Joly. *Manuel d'Épictète.*, p. 5.

<sup>383</sup> Hadot. *Manuel d'Épictète.*, p. 58.

<sup>384</sup> Joly. *Manuel d'Épictète.*, p. 5.

Avec l'aversion, la discipline du désir convoque la règle de la distinction, car il y a des désirs qui cherchent à s'approprier des objets qui ne dépendent pas de l'*humain*. À ce titre et de manière paradoxale, le désir, transformé en aversion, se matérialise négativement par une volonté d'éviter une situation de refus de posséder un objet qui se présenterait à l'*humain*. Autrement dit, la discipline du désir vise à apprendre à faire face au désir, négatif ou positif, en se basant sur une cohérence rationnelle et sans négligence<sup>385</sup>, mais aussi sur la règle de la distinction. Cette capacité à appréhender le désir consiste à détourner l'impulsion du désir des choses qui ne dépendent pas de l'*humain*, et ce, pour éviter de se rendre malheureux. Cet exercice met en évidence et contraste les choses qui dépendent de l'*humain*, à savoir l'objet de l'aversion, des choses qui ne dépendent pas de lui, à savoir la maladie, la mort, la pauvreté :

Si donc tu veux détourner de toi que des choses qui dépendent de toi, tu éviteras toujours l'objet de ton aversion ; mais si tu veux détourner de toi la maladie, la mort, la pauvreté, tu seras misérable<sup>386</sup>.

Lorsqu'un *humain* considère ces choses qui ne dépendent pas de lui, comme la maladie, la mort, la pauvreté, alors il se met dans une situation qui le rend « misérable » ; en l'occurrence, il cède à l'aversion. En ce sens, et comme le dit aussi Hadot, la discipline du désir implique que « nous ne désirons jamais des choses dont nous pourrions être frustrés, que nous ne fuirons jamais, ce que nous pourrions subir contre notre volonté »<sup>387</sup>. Autrement dit, il faut désirer uniquement le bien qui dépend de nous et fuir le mal moral.

---

<sup>385</sup> Hadot. *Manuel d'Épictète.*, p. 40.

<sup>386</sup> Joly. *Manuel d'Épictète.*, p. 5.

<sup>387</sup> Hadot. *La citadelle intérieure : introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle.*, p. 158.



Cette discipline du désir induit en même temps, certes à un autre niveau, la possibilité d'un consentement où l'*humain* « se reconnaît comme une partie du Tout. En ce sens, il parvient à comprendre que les événements s'enchaînent nécessairement par la volonté de la Raison universelle »<sup>388</sup>. Cela signifie aussi, comme nous venons de le voir avec les précédentes maximes d'*Épictète*, que, pour ne pas tomber dans le mal moral, l'*humain* doit apprendre à définir l'objet du désir grâce à un discours intérieur. Cet effort de définition porte sur l'identification du degré d'attachement qu'un *humain* peut avoir à l'égard d'objets, mais aussi à l'égard d'autres *humains*. L'exercice consiste à identifier ce degré d'attachement, puis à conserver l'objet ou sa relation d'attachement avec l'*humain* afin de ne pas le perdre. Cela dépend du degré d'importance et de détachement accordé à l'objet ou envers un autre *humain*. Le désir de conservation, et *a contrario* de perte, fait écho au désir de propriété ou de dépossession d'un objet ou d'un *humain*. Cela renvoie en même temps à la nature profonde du propre de l'*humain*, certes relative à la quête d'appropriation de soi, serait-ce au travers de son nom propre. Sans aller aussi loin dans le principe d'appropriation de soi, ce rapport à l'attachement de l'objet ou de l'*humain* désiré, *Épictète* le met en scène en comparant le niveau d'attachement qu'un *humain* peut avoir envers un fils analogiquement avec le fait de vouloir posséder un pot de terre :

Quelles que soient les choses qui te charment, qui servent à tes besoins ou que tu aimes, connais en bien la nature, à commencer par les plus humbles. Si tu aimes un pot de terre, dis-toi ; « J'aime un pot de terre », car il se casse, tu n'en seras pas troublé. Si tu embrasses ton fils ou ta femme, dis-toi que c'est un être *humain* que tu embrasses, car, s'il meurt, tu n'en seras pas troublé<sup>389</sup>.

Cette analogie entre le pot de terre et l'*humain* l'interpelle sur la nature profonde des choses, certes par rapport à l'objet qui se présente à lui en termes de désir et

---

<sup>388</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 7.

d'appropriation. On retrouve étrangement, au travers de la figuration du fil et du pot de terre, mais sans parler immédiatement de désir, une analogie similaire entre l'*humain* et la terre dans le texte de la Genèse. L'*humain* né de la terre ; il provient de la glèbe (אֲדָמָה). Il n'y a là pas grande distinction entre l'*humain* et la glèbe ou entre l'*humain* et le pot de terre. Dans les deux cas, il y a une indistinction entre le pot de terre et l'*humain*. La mise en situation de l'exemple d'*Épictète* induit un questionnement entre la dématérialisation et la matérialisation de l'*humain*. Sur cette base, il s'agit d'identifier le bien-fondé de l'objet du désir au travers du dialogue intérieur. Il consiste à mettre sur un même pied d'égalité l'objet et l'*humain* désirés. De la sorte, l'*humain* en arrive à identifier et à mettre en perspective le niveau d'attachement envers un objet ou un *humain* en fonction d'un jugement de valeur subjectif et affectif, certes en référence aux prérogatives de l'ordre de la Nature et de la règle de la distinction. Cet effort de conformité avec la Nature des choses dans la discipline du désir induit l'apprentissage d'un détachement progressif de l'objet du désir :

Commence par les plus petites choses, par les plus fragiles, une marmite, une coupe, puis poursuis de la sorte jusqu'à une tunique, un petit chien, un cheval, un bout de champ ; de là, passe toi-même à ton corps, aux membres de ton corps, à tes enfants, à ta femme, à tes frères. Regarde autour de toi ; écarte tout de toi ; purifie tes jugements pour que rien de ce qui t'appartient ne s'attache à toi, ne fasse corps avec toi, ne te cause de souffrance si on vient à te l'arracher<sup>390</sup>.

Cet apprentissage de détachement, qui commence par les petites choses pour ensuite aborder de plus grandes, se fait au travers de mises en situation d'activités que l'*humain* désire entreprendre. Il apprend à savoir s'il s'agit bien de ce qu'il veut ou ne veut pas. L'*humain* se représente la situation et, à partir de là, projette une mise en scène de la

---

<sup>390</sup> Hadot. *Manuel d'Épictète.*, p. 63-64.

situation. *Épictète* parle d'un dialogue intérieur mettant en ballonnement le fondement du désir, celui d'aller se baigner ou pas dans les bains publics :

Avant d'entreprendre quoi que ce soit, pense bien à ce que tu vas faire. Si tu veux aller aux bains, représente-toi d'avance ce qui s'y passe : représente-toi les gens qui vous jettent de l'eau, ceux qui vous poussent, ceux qui vous insultent, ceux qui vous volent. Ainsi tu seras plus assuré dans ton action, si dès le principe tu t'es dit : « Je veux me baigner, mais je veux maintenir ma volonté en conformité avec la nature ». Et qu'il soit ainsi pour tout ce que tu feras. De cette manière, si quelque obstacle t'empêche de te baigner, tu te diras aussitôt : « Ce n'est pas là seulement ce que je voulais ; je voulais aussi conserver ma volonté en conformité avec la nature, et je ne la conserverais point telle, si je m'indignais contre ce qui arrive »<sup>391</sup>.

Ce genre d'exercice, qui vise la prévision et la prévention des maux, consiste ni plus ni moins à se représenter à l'avance les événements sous la forme d'une mise en scène. Il s'agit de dialoguer avec soi-même pour savoir si on désire ou pas les voir se produire. Ainsi, l'*humain* se prépare à faire face à des événements, ou à des maux, qu'il devra endurer et supporter :

Si tu désires que ta femme et tes enfants vivent toujours, tu es un fou : car tu désires que ce qui ne dépend pas de toi dépende de toi, que ce qui ne t'appartient pas t'appartienne. De même, si tu prétends que ton esclave ne fasse point de fautes, tu es un insensé : car tu veux que le vice ne soit plus vice, mais quelque autre chose. Veux-tu ne jamais être trompé dans tes désirs, tu le peux : ne recherche jamais ce qui est possible<sup>392</sup>.

Encore là, l'enjeu de la discipline du désir repose sur la distinction entre des désirs qui dépendent de l'*humain* et ceux qui ne dépendent pas de lui. En l'occurrence, le désir de voir vivre ses proches parents pour toujours s'avère une folie. Il en va de même pour la prétention de posséder un esclave qui ne commette jamais de fautes. Il importe donc de ne pas se laisser tromper par des désirs non fondés, sans quoi l'*humain* tombe dans le vice et se lance dans une quête insensée.

---

<sup>391</sup> Joly. *Manuel d'Épictète.*, p. 5.

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 15.

En d'autres termes, les désirs et les aversions coïncident avec l'attraction qu'un *humain* peut avoir, mais aussi avec la répulsion devant une situation qu'il craindrait ou souhaiterait ne pas voir se produire. Un *humain* peut donc ressentir le désir d'atteindre ou d'éviter quelque chose de mauvais à son égard dans le but de garder un certain niveau d'apaisement ou de sérénité. Le but consiste à parvenir à un certain *état d'âme*, lequel suggère, d'une part, la pratique de l'ascèse. Cet exercice spirituel se trouve au cœur de la discipline du désir. L'*humain* doit apprendre à ne pas tomber dans la tristesse. Cela peut lui aussi arriver lorsqu'il met tous ses efforts pour posséder l'objet désiré et qu'il n'y parvient pas. Aussi, il doit faire en sorte que la colère ne prenne pas le dessus sur lui et ne lui sape sa sérénité. Pour ne pas perdre sa sérénité, et donc faire adéquatement face à ses désirs, la discipline du désir induit la pratique de l'ascèse. Elle implique une posture de consentement face aux choses, aux événements contre lesquels l'*humain* ne peut rien changer. La Nature universelle impose à l'*humain* des événements devant lesquels il ne faut pas réfuter ou désirer ; ces choses peuvent ne pas dépendre de lui. Le manuel dit que, pour ne plus tomber dans le malheur face au désir, puisque « contraire à la nature », il faut revenir à ces choses qui dépendent de nous :

Quant aux choses qu'il peut être beau de désirer parmi celles qui dépendent de nous, tu n'es encore prêt pour aucune d'elles. Contente-toi de rechercher ce que tu dois rechercher, de fuir ce que tu dois fuir, mais toujours avec modération, avec discrétion, avec retenue<sup>393</sup>.

En effet, nous voyons que, faute de maturité, l'*humain* ne parvient pas toujours à renoncer au désir ou à le fuir avec discrétion. Il y a là comme une sorte de clause de réserve qui en même temps pointe vers cette posture d'ascèse. De manière plus systématique, *Épictète* parle de plusieurs exercices d'ascèse. Il traite de l'ascèse en

---

<sup>393</sup> Joly. *Manuel d'Épictète*, p. 5.

fonction d'un objet ou d'une situation où le désir d'appartenance ou de possession devient particulièrement critique. *Épictète* circonscrit dans son manuel plusieurs exercices d'ascèse. D'abord, en fonction des types d'attachements qu'un *humain* peut développer face aux événements impliquant des *humains*. Ensuite, en fonction des types d'attachement qui induisent une discrimination ou une distinction entre les objets et les événements. *Épictète* propose plusieurs exercices.

*Le premier exercice* consiste à ne pas s'attacher aux objets et aux *humains* qui ne dépendent pas de nous. Pour cela, il faut se les représenter comme des dons provisoires, d'où l'importance pour l'*humain* de ne pas s'attacher à ce qui ne dépend pas de lui. Il prend le cas d'une escale faite lors d'un voyage en mer. Au cours de cette escale, l'*humain*, pour une raison ou pour une autre, peut désirer aller chercher des coquillages ou plantes sur la plage avant de retourner à bord et de continuer son voyage<sup>394</sup> :

Que dans une navigation le vaisseau qui te porte prenne terre, si tu descends, puise de l'eau, tu peux, en passant ramasser quelque coquillage ou quelque plante ; mais tu dois toujours penser à ton vaisseau et détourner à chaque instant la tête de son côté, cherchant si le patron ne t'appelle pas. Et s'il t'appelle, tu dois laisser là tout ce que tu avais ramassé, de peur qu'on ne te lie et qu'on te jette dans le vaisseau comme du bétail.

Il compare cette illustration avec l'attachement qu'un *humain* peut avoir envers un enfant ou une femme :

Ainsi, dans la vie, si, en guise de plante ou de coquillage, une femme ou un enfant te sont donnés, prends-les ; mais si le maître du navire t'appelle, cours vite à lui, laisse là tout et ne regarde pas derrière toi. Si tu es vieux, ne va pas trop t'éloigner, de peur de manquer à l'appel<sup>395</sup>.

Avec ces deux illustrations, *Épictète* montre que les choses temporaires, auxquelles on peut s'attacher, ont une importance moindre par rapport à la priorité de l'appel imposé

---

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>395</sup> *Ibid.*

par le temps. L'*humain* pourrait manquer à des engagements ou des responsabilités plus importants ayant un impact déterminant sur le cours et la poursuite de la vie.

*Le deuxième* exercice consiste à vouloir que les événements arrivent comme il se doit, et donc à ne pas chercher à les manipuler :

Ne demande jamais que les choses soient comme tu les veux ; tâche de les vouloir comme elles sont, et sans peine tu couleras ta vie<sup>396</sup>.

Il en va d'une faculté de renoncement devant des choses qu'on ne peut pas changer. Il s'agit d'accepter des situations afin de s'épargner une vie difficile.

*Le troisième* exercice consiste à faire en sorte que les événements n'affectent pas fondamentalement la nature profonde de l'identité d'un *humain*. *Épictète* prend le cas de la maladie qui peut atteindre le corps. Il suggère une mise en objectivation. Elle consiste à prendre du recul par rapport à la maladie en privilégiant l'importance de la faculté de penser :

La maladie est un obstacle pour ton corps, non pour ta pensée, si elle ne le veut. Boiter est un obstacle pour ton pied, pour toi ce n'en est pas un. Raisonne ainsi pour chacun des accidents qui t'arrivent, et tu trouveras qu'ils peuvent bien empêcher quelque chose hors de toi, mais en toi-même absolument rien<sup>397</sup>.

Avec la maxime de l'exemple de l'accident, *Épictète* montre que, si quelque chose d'extérieur peut affecter le corps, cette même chose peut ne pas affecter l'intérieur de l'*humain* ; l'esprit *humain* ne peut subir les affections de l'extérieur.

---

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>397</sup> *Ibid.*, p. 11.

Fait écho à cet exercice celui d'adopter une attitude de détachement face à des événements fâcheux. Lorsqu'on s'accorde unanimement sur des choses qui nous arrivent, il devient plus aisé de se laisser enseigner par la nature. Partant de ce principe, si l'esclave du voisin brise un vase dans la maison de son maître, cela relève d'un accident banal ! Mais, par contre, si ce même accident arrive chez soi, l'accident devrait aussi rester dans l'ordre du commun. Dans cet exercice spirituel, il s'agit d'apprécier les événements de même nature, indépendamment du fait qu'ils se passent chez nous ou ailleurs, de manière égale :

C'est dans les choses où nous sommes tous d'accord que la nature nous parle le plus clairement et se fait le mieux connaître à nous. Ainsi, que l'esclave de ton voisin lui ait brisé un vase, tu dis aussitôt que c'est là un accident très commun. Si donc ce même accident arrive dans ta maison, tu dois être exactement ce que tu étais quand il arrivera dans la maison de ton voisin<sup>398</sup>.

*Épictète* demande de faire, avec cet exercice, un pas de plus. Il propose de se conformer à ce que la nature a à dire face à des événements de plus grande importance. Mais aussi, dans cet ordre d'idée, de faire face à des situations qui affectent les sentiments des *humains*, surtout envers ceux avec qui il y a un attachement légitime. *Sénèque* prend le cas de la perte du conjoint ou de son enfant :

Applique la même maxime à des événements de plus d'importance. Qu'un autre homme perde sa femme ou son fils. Il n'est personne qui ne lui dise : « C'est là le sort commun de l'humanité. » Et, lorsqu'on perd un des siens, on s'écrie aussitôt : « Hélas ! Que je suis malheureux ! » Il fallait se souvenir de ce qu'on ressentait lorsqu'il s'agissait du malheur d'autrui<sup>399</sup>.

Dans cet exercice spirituel, il y a toute une dimension qui vise la constance dans l'appréciation des événements de la vie. Le rapport à la gravité de la perte de quelqu'un doit s'apprécier au même niveau, qu'il s'agisse de soi ou de son voisin ; d'où la déclaration finale qui invite à exercer la compassion envers le malheur d'autrui.

---

<sup>398</sup> *Ibid.*, p. 26-27.

<sup>399</sup> *Ibid.*

Dans le prolongement de cette logique d'une juste appréciation face à un événement, *Épictète* poursuit en ramenant sur un même pied d'égalité le fait de livrer son propre corps au premier venu comparativement au fait d'accepter de se livrer soi-même aux injures :

Si quelqu'un livrait ton corps au premier venu, tu en serais indigné. Et toi-même pourtant tu livres ton âme : car tu permets au premier qui t'injure de la jeter dans le trouble et la confusion. Et tu n'en rougis pas ?<sup>400</sup>

*Épictète* lance ici un appel au respect et à la dignité de l'*humain* dans sa totalité. Plaçant minimalement d'égal à égal le corps et l'esprit, il réprimande une passivité face à l'injure portée à l'esprit : « tu n'en rougis pas ». Si l'*humain* n'accepte pas de livrer son corps au premier venu, à plus forte raison, l'esprit *humain* ne doit pas se déshonorer par les insultes ; il en va du respect et de la dignité *humaine*. Cet exercice rappelle à nouveau que l'*humain* ne doit pas se laisser déstabiliser par ce qui atteint le corps, certes ! En revanche, il doit porter attention à ce qui affecte son esprit.

*Le quatrième exercice* propose de combattre avec la force intérieure les représentations qui peuvent troubler l'*humain*. Face à un danger menaçant, il lui importe d'aller chercher au fond de soi, par un dialogue intérieur, la force nécessaire pour ne pas se laisser emporter par des représentations exagérées, mais d'y faire face par une mise en objectivation de soi par rapport à la situation. *Épictète* suggère donc de ne pas baisser les bras dans une telle situation :

Quel que soit le danger qui te menace, souviens-toi de te replier sur toi-même et de te demander quelle est la force dont tu disposes contre ce danger<sup>401</sup>.

---

<sup>400</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>401</sup> *Ibid.*



*Épictète* applique aussi cette maxime face à une séduction qui pourrait venir hanter l'imagination de manière biaisée. La séduction dont il s'agit porte sur des représentations qui grossiraient dans la pensée *humaine* la portée d'événements ou de situations inutilement :

Si tu as à te défendre contre une séduction quelconque, tu trouveras ta force dans l'empire que tu as sur toi-même ; contre une fatigue à supporter, tu auras le courage ; contre une injure, la patience. Prends cette habitude, et les fantômes de ton imagination ne pourront rien contre toi<sup>402</sup>.

Les représentations dont il s'agit se comparent à des fantômes qui proviennent de l'imagination. Il faut apprendre à les déjouer sur une base récurrente. Ainsi, face à l'empire, l'*humain* trouve le pouvoir dans son for intérieur d'y résister. Confronté à la fatigue, il trouve aussi la force dans son courage. Confronté à l'injure, il trouve la force dans la patience. Pour chacune des situations de vie, l'*humain* doit apprendre développer une résistance pour lutter contre les fantômes de son imagination.

*Le cinquième exercice* consiste à traiter les objets comme prêtés, et ce, même lorsqu'il s'agit de la perte d'un *humain* pour qui on a une affection particulière. Il s'agit là de s'en détacher. Il en va d'un exercice de dépossession ou de désappropriation, puisque fondamentalement rien n'appartient à l'*humain*, excepter le propre de son *humanité*. En conséquence de quoi, l'*humain* ne gagne ni ne perd rien, qu'il s'agisse d'un objet ou d'un *humain* envers qui il ressentirait une affection particulière. En l'occurrence, dans le cas de la mort d'un fils, *Épictète* suggère : Ne dis jamais : « j'ai perdu cela ; » dis plutôt : « je

---

<sup>402</sup> *Ibid.*, p. 11.

l'ai rendu. Mon fils est mort, je l'ai rendu »<sup>403</sup>. L'exercice consiste à transformer le « perdu » en « rendu ». Cette maxime s'applique aussi à d'autres domaines de la vie, par exemple aux biens qu'on croyait posséder et qu'on se voit ravir par autrui. Peu importe, puisque, dans le fond, il en va d'un échange, ou plutôt d'un prêt temporaire :

Donc, si ton bien t'est ravi, tu peux dire que lui aussi tu l'as rendu. « Mais celui qui me l'ôte est un méchant ! » Que t'importe ? Puisque celui qui te l'avait donné te le redemande. Tant qu'il te le laisse, jouis-en comme d'un bien qui appartient à autrui, comme un voyageur use d'une hôtellerie<sup>404</sup>.

Ce qui importe ne repose pas sur le fait de perdre, mais plutôt sur le fait de jouir de ce qu'on pense posséder, pour un temps seulement. Car l'*humain* vit comme un étranger de passage, semblable à un voyageur qui jouit d'une chambre d'hôtel pour une nuit. Cela signifie que la demeure de l'*humain* ne se trouve pas dans ce qui lui apparaît extérieur, mais plutôt dans ce qui se situe à l'intérieur de lui, et ultimement dans le propre de son *humanité*. Son esprit constitue sa demeure, d'où l'importance d'en prendre soin, de le discipliner par l'ascèse.

*Le sixième exercice* reprend à nouveau la règle de la distinction entre les choses qui dépendent de l'*humain* et celles qui ne dépendent pas de lui. Il établit le rapport entre le maître et l'esclave et traite en particulier du pouvoir de celui qui décide de donner ou de retenir ce qu'un esclave désire :

Le maître d'un homme, c'est celui qui tient sous sa dépendance les choses que cet homme veut comme celles qu'il ne veut pas, et qui peut à son gré les empêcher ou les produire.

---

<sup>403</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>404</sup> *Ibid.*, p. 11.

À cette situation, *Épictète* propose comme exercice à celui qui souhaite devenir libre de ne tout simplement rien désirer, car fatalement, par renversement de pouvoir, il devient encore plus esclave du maître. Avec ce rapport d'altérité entre *humains*, *Épictète* suggère, comme dans le sens de l'exercice précédent, de ne pas laisser autrui prendre le contrôle ou influencer ses dispositions intérieures. La notion de volonté (γνώμη) relève de la gnose et implique donc tout le rapport à la connaissance. Il en va d'une conception et d'un exercice d'ascèse qui met en relief l'esprit :

Que celui donc qui désire être libre ne recherche rien, ne fuie rien de ce qui dépend des autres ; sinon, il sera fatalement esclave<sup>405</sup>.

*Le septième exercice* gravite autour de la manière selon laquelle il faut apprendre à recevoir avec dignité les bienfaits que les dieux donnent en jouissance, mais avec un certain détachement. Ces bienfaits, l'*humain* ne les désire plus comme avant lorsque, dans un festin, l'*humain* désirait que la nourriture qui circulait s'approche de lui. *Épictète* conseille un exercice de retenue dans l'expression du désir. Désormais, lorsqu'un plat se présente, il faut tendre la main de manière modérée. Si la nourriture s'éloigne de l'*humain*, alors il ne faut pas qu'il la retienne. Si cette nourriture tarde à venir à lui, bien qu'il la désire, il lui faut apprendre à attendre qu'elle se présente à nouveau lui. Surtout, il ne faut plus qu'il exprime le désir de cette nourriture :

Souviens-toi que tu dois te comporter dans la vie comme dans un festin. Un plat qui circule s'approche de toi ; étends la main et prends modérément. Il s'éloigne de toi : ne le retiens pas. Il tarde à venir : n'exprime pas de loin ton désir ; mais attends jusqu'à ce qu'il vienne à toi<sup>406</sup>.

Cet exercice qui vise l'apprentissage de la retenue face au désir, *Épictète* l'applique aux comportements que l'*humain* doit avoir avec les enfants, avec son conjoint et avec la

---

<sup>405</sup> *Ibid.*

<sup>406</sup> *Ibid.*

richesse. Ainsi, l'*humain* accède à une dignité qui s'apparente à celle des dieux au moment de leurs banquets :

Sois ainsi pour tes enfants, ainsi pour ta femme, ainsi pour le pouvoir, ainsi pour la richesse, et un jour tu seras digne du banquet des dieux<sup>407</sup>.

La maxime qui suit porte sur des biens dont l'*humain* en a eu la jouissance et pour lesquels il arrive par la suite à s'en détacher au point de les refuser et les dédaigner; *Épictète* glisse, avec cette image, vers une hyperbole où il explique qu'en atteignant un détachement à la manière des dieux, l'*humain* parvient à partager leur puissance souveraine :

Que, pouvant jouir de ces biens, tu les refuses et les dédaignes, alors ce ne sera pas seulement le banquet des dieux que tu partageras, ce sera leur souveraine puissance. C'est en agissant de la sorte que Diogène, Héraclite et leurs pareils ont mérité d'être appelés ce qu'ils étaient en effet, des *hommes divins*<sup>408</sup>.

Il ressort de cet exercice spirituel qu'en se plaçant au-dessus des biens, même légitimes, comme celui de la nourriture, l'*humain*, à l'exemple de *Diogène*, *Héraclite* et d'autres, atteint le rang d'*humain* divin.

*Le huitième exercice* se base sur le principe selon lequel l'*humain* ne doit pas se laisser entraîner par des représentations qui l'affectent. Autrement dit, il doit se méfier des fausses représentations. Ce cas se présente pour un *humain* qui voit son prochain dans le chagrin, soit en raison de la perte de sa fortune ou encore de son fils. Un tel *humain* se méprend par des effets de son imagination ; il attribue la cause de la perte à des événements extérieurs à la situation :

---

<sup>407</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>408</sup> *Ibid.*

Si tu vois un homme dans le chagrin, pleurant soit le mort de son fils, soit la perte de sa fortune, prends garde d'être dupe de ton imagination et d'attribuer le malheur de cet homme à des événements extérieurs<sup>409</sup>.

La maxime invite à faire la part des choses par rapport à ce qui peut paraître troublant dans la perte d'une chose que l'on constate chez l'autre. Dans le fond, la perte d'un être cher ou d'une fortune ne constitue pas le motif véritable de la peine. En revanche, l'opinion que l'on s'en fait s'avère déterminante :

Dis-toi bien vite : « Ce qui le trouble, ce n'est pas la chose en elle-même : car un autre ne serait pas troublé ; mais bien l'opinion qu'il a sur elle ». Ne crains pas cependant d'accommoder tes discours à sa douleur, et même, s'il le faut, de gémir avec lui ; mais ne gémis qu'en paroles, et que ton âme ne partage point sa douleur<sup>410</sup>.

L'exercice consiste pour l'*humain* à prendre du recul et à mettre en adéquation ses paroles avec la douleur ressentie par autrui. Il lui faut en même temps se garder de porter en lui la douleur de l'autre au point d'entrer lui-même dans le chagrin. Cette suggestion de l'exercice spirituel se trouve illustrée par le jeu d'un comédien. Chaque *humain* incarne à un moment donné ou à un autre ce rôle pour le plaisir d'un maître, d'un metteur en scène. L'exercice consiste à ne pas déroger aux désirs du metteur en scène, quant à la durée de la pièce, quant au rôle attribué, celui d'un boiteux, d'un magistrat ou d'un autre :

Souviens-toi que tu es comme un acteur, jouant le personnage qu'il a plu au maître de te donner. S'il te l'a donné court, joue-le-court ; s'il te l'a donné long, joue le long. S'il veut que tu joues le rôle de boiteux, de magistrat, ou de simple particulier, fais de même : car c'est à toi de bien tenir le rôle qui t'est confié, et c'est à un autre de te le choisir<sup>411</sup>.

La force de cet exercice consiste à s'en tenir uniquement à la demande du maître, ne pas en faire ni pas assez ni trop. De cette manière, *Épictète* distribue les désirs des *humains* selon les positions que chacun occupe, maître ou comédien.

---

<sup>409</sup> *Ibid.*

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>411</sup> *Ibid.*

D'un autre ordre, mais toujours dans le but de ne pas se laisser entraîner par des représentations douteuses, *Épictète* présente le cas de l'apparition d'un corbeau et à la vue duquel on pourrait s'imaginer qu'il annonce un mauvais présage. Cet exercice vise à ne pas tomber dans une superstition induite par une représentation déjà sur-connotée, très souvent imposée. En revanche, il s'avère plus pertinent d'apprendre à utiliser ses facultés de juger. *Épictète* lance un appel au dialogue intérieur pour montrer que, si un mauvais présage se présentait, il ne doit pas se laisser affecter de l'intérieur. Au pire, il peut toucher un bien, une réputation ou l'un de ses proches :

Un corbeau a fait un croassement de mauvais augure : que ton imagination ne te trouble pas. Fais en toi-même un juste discernement des choses, et dis-toi : ceci ne peut rien présager pour moi-même, mais seulement pour ce misérable corps, ou pour mon bien, ou pour ma réputation, ou pour mes enfants, ou pour ma femme<sup>412</sup>.

Dans l'annonce d'un mauvais présage, *Épictète* préfère plutôt y voir, comme dans le croassement d'un corbeau, l'annonce du bonheur, et ce indépendamment de la finalité du présage. Mais encore faut-il que l'*humain* veuille bien y croire. L'exercice consiste à se représenter les événements, peu importe leur incidence, de sorte à en retirer quelque chose qui permet un bénéfice quelconque :

Quant à moi, tout me présage du bonheur si je le veux, et, quel que soit celui de ces événements qui m'arrive, il dépend de moi d'en tirer avantage<sup>413</sup>.

Dans cet exercice d'ascèse, tout se situe au niveau de la capacité à se représenter les événements comme présages potentiels de bonheur et cela dépend de l'*humain*.

---

<sup>412</sup> *Ibid.*

<sup>413</sup> *Ibid.*, p. 49.

*Le neuvième exercice* reprend l'illustration du croassement du corbeau, entendu comme un présage du bonheur. Encore une fois, tout dépend de la représentation que l'*humain* s'en fait. *Épictète* propose comme exercice d'ascèse de ne pas se laisser tromper ou impressionner par les apparences d'*humains* qui semblent comblés d'honneur. Dans un premier temps, pour devenir invincible, l'exercice consiste à ne pas se compromettre dans un combat où la victoire ne dépend pas de soi.

1) Veux-tu être invincible, ne t'engage jamais dans un combat où il ne dépend pas de toi de remporter la victoire<sup>414</sup>.

Dans un deuxième temps, l'exercice d'ascèse consiste à ne pas décréter qu'un *humain* vit dans le bonheur, sous le prétexte ou l'apparence des honneurs, de la renommée ou de la puissance qu'il semble posséder. En fait, tout cela ne dépend pas de la perception qu'il s'en fait, mais de l'*humain* qui semble posséder le bonheur au travers de la réputation, des honneurs, de la puissance et de la richesse. Dans ces conditions, ni la jalousie ni l'envie n'ont de place :

2a) Si tu vois un homme comblé d'honneurs ou de puissance, ou renommé enfin pour quelque avance que ce soit, ne va pas, dupé par les apparences, le proclamer heureux : car si le bien véritable est dans les choses qui dépendent de nous, il n'y a d'occasion ni pour la jalousie ni pour l'envie<sup>415</sup>.

Appliquer cet exercice de l'ascèse consiste à ne pas se laisser duper par le désir des choses visiblement glorieuses des autres, car elles ne dépendent pas de l'*humain*. Pour se sentir heureux, l'*humain* n'a pas forcément besoin de devenir un haut fonctionnaire de l'empire, un général, un sénateur ou un consul. En revanche, il lui importera plus de

---

<sup>414</sup> *Ibid.*

<sup>415</sup> *Ibid.*

devenir libre. Pour ce faire, l'exercice spirituel suggéré consiste à ne pas non plus « mépriser ce qui ne dépend pas de nous » :

2b) Et toi-même, tu ne voudras être ni général, ni sénateur, ni consul, mais libre ; or, il n'y a qu'un moyen de le devenir, c'est de mépriser tout ce qui ne dépend pas de nous<sup>416</sup>

Le *dixième exercice* consiste à ne pas se laisser entraîner par la représentation d'un outrage, au-delà même de paroles inadéquates ou de mauvais coups :

Souviens-toi que ce ne sont ni les mauvaises paroles qu'on t'adresse ni les coups que tu reçois qui font que tu es outragé, mais bien l'idée où tu es qu'on t'outrage<sup>417</sup>.

Quand la colère vient, l'exercice consiste à comprendre qu'elle provient de la représentation d'une situation que l'*humain* a projetée en fonction de l'opinion qu'il peut avoir. Il s'agit de ne pas se laisser aller par une imagination têtue, et par là de rester maître de soi-même :

Lors donc que quelqu'un t'a mis en colère, sache que c'est ton opinion à toi qui est la cause de ta colère. Par conséquent, défie-toi surtout des entraînements de ton imagination : car si une fois tu gagnes assez de temps pour leur opposer un délai, tu deviendras plus facilement maître de toi-même<sup>418</sup>.

Cette maîtrise de soi, face à la colère, suggère une distanciation par rapport aux conséquences de la représentation de sa propre opinion. Il importe de prendre un temps de recul afin de réexaminer une situation et par là gagner du temps. Avec cet exercice, l'*humain* parvient à devenir plus maître de lui-même.

Le *onzième exercice* propose d'apprendre à s'habituer à penser ces choses qui peuvent paraître redoutables, tel que la mort, l'exil, car, de la sorte, l'*humain* sera plus tempéré dans ses pensées, mais aussi dans les désirs qu'il éprouve :

---

<sup>416</sup> *Ibid.*

<sup>417</sup> *Ibid.*

<sup>418</sup> *Ibid.*, p. 19.



Que la mort, l'exil et tout ce qui paraît terrible aux hommes soient chaque jour sous tes yeux, mais avant tout la mort : par ce moyen tu n'auras aucune basse pensée, et tu ne désireras rien avec trop d'ardeur<sup>419</sup>.

*Le douzième exercice* qui conduit l'*humain* à vivre en appréhendant que le pire arrive, ultimement la mort. Il en va d'un apprentissage conduisant à vivre chaque moment comme le dernier instant. L'*humain* développe, avec cet exercice de l'ultime moment, une mise en perspective du bien-fondé du désir. Il en arrive à aspirer aux désirs qui élèvent la pensée. De la sorte, *Épictète* en appelle en même temps à la modération par rapport à la séduction d'un désir que l'on peut exprimer. Autrement dit, avec cette dernière maxime, l'exercice spirituel consiste à apprendre à vivre et à apprendre à mourir.

*Épictète*, comme nous venons de le voir, appréhende la discipline du désir sous l'angle d'exercices d'ascèse que j'ai regroupés en douze propositions. Ces exercices d'ascèse relatifs à la discipline du plaisir se retrouvent, à des degrés différents, comme des exercices spirituels chez *Paul de Tarse*, *Sénèque* et *Clément d'Alexandrie*. Dans ce qui suit, je propose d'explorer et de mettre en évidence quelques-uns d'entre eux dans les corpus de ces trois anciens, donc en référence au *Manuel d'Épictète*.

### **1. Chez *Paul de Tarse***

Généralement identifiée par les occurrences des mots ὄρεξις (cf. désir) et ὁρμή (cf. impulsion, l'inclinaison), la discipline du plaisir dans le corpus paulinien mobilise que très peu le vocabulaire provenant du corpus stoïcien. En revanche, *Paul de Tarse* utilise

---

<sup>419</sup> *Ibid.*, p. 49.

surtout le terme ἐπιθυμέω et de temps à autre ὄρεξις. Le terme ὄρεξις réfère à l'appétit d'un désir et s'utilise dans un sens positif (cf. recherche du plaisir, appétit) comme dans un sens négatif (cf. désir de corruption, désir contraire à la nature). Ce terme n'apparaît qu'une seule fois chez *Paul de Tarse* (cf. Ro. 1,27). Le terme ἐπιθυμέω réfère, lui, à une forte impulsion. Elle gouverne le désir entendu parfois dans un sens positif et, à d'autres moments, dans un sens plus négatif, comme d'un plaisir qu'il conviendrait de réfréner (cf. désir charnel, désir de la terrestre, convoitise, désir interdit). Ce terme se trouve moins utilisé dans le corpus des stoïciens. Cependant, il désigne une idée très similaire que celle de ορμή, à savoir qu'il y a dans le désir une tendance positive ou négative. En somme, ces deux terminologies relatives à la discipline du désir chez *Paul de Tarse*, comme chez *Épictète*, renvoient au principe d'une ascèse. En ce sens, *Paul de Tarse* introduit par la distinction entre la figuration d'un *humain* sage, celui qui pratique la discipline du désir, et l'*humain* fou, qui en aucun cas ne pratique l'ascèse du désir. Il y a en creux aussi l'idée qu'un *humain* fou peut à tort se penser sage. Son incapacité à faire la part des choses le conduit à encourir un jugement prononcé par la Providence (cf. Elohîms), une figuration qui incarne la Raison Universelle. Ce jugement porté contre l'*humain* fou le ramène à la condition d'animal. Défiant l'ordre de la nature, ici identifié par l'idée d'une cohérence entre la nature *humaine* et la Raison universelle illustrée par « la gloire d'Elohîms », l'*humain* se compromet dans une convoitise remettant en question l'ordre de la nature tel que conçu par la Raison universelle :

Se disant sages, ils sont devenus fous. Ils ont troqué la gloire d'Elohîms l'incorruptible pour la représentation de l'image d'un homme mortel, d'oiseaux, de quadrupèdes et de reptiles. Aussi Elohîms les a-t-il livrés, dans les convoitises (ἐπιθυμίας) de leur cœur, à l'impureté d'avilir leur propre corps. Ils ont troqué la vérité d'Elohîms pour le mensonge, vénérant et servant la créature à la place du Créateur, béni en pérennité. Amén (Ro. 1,22-25).

Ce désir, provoqué par la convoitise (ἐπιθυμία) de l'*humain*, l'amène à donner son assentiment à une créature finie et mortelle plutôt qu'au respect de l'ordre universel (cf. la vérité d'Elohîms). Selon *Paul de Tarse*, l'*humain* se compromet lui-même sous l'effet d'une représentation de l'*humain* mortel face à la cohérence de la nature. Il contrevient à l'ordre de sa nature relatif au genre *humain*, tel qu'appréhendé par la Providence. D'où la conséquence d'un jugement eu égard à la confusion d'une vérité de la nature induite par Elohîms désormais transformée en leurre par l'*humain*. Cette vérité de la nature, qui repose sur le principe de cohérence de la nature, *Paul de Tarse* l'exemplifie au travers de ce qu'il désigne par « relation contre nature » entre deux *humains*. Ce qu'il importe de souligner ne se situe pas tant par rapport au genre *humain* quant à la différence physiologique entre l'*humain* masculin de l'*humain* féminin, mais plutôt par rapport à l'idée d'un désir de ne pas se conformer à l'ordre universel de la nature. Conséquence : la Providence (cf. Elohîms) livre les *humains* à leurs propres convoitises (cf. ἐπιθυμία). De là, surgit un désir (ὀρέξει) plus intense où les *humains* se consomment dans leurs propres désirs. Il en va d'une forme d'ascèse du plaisir par l'excès, ou par l'amplification d'un désir contre-nature identifié comme une infamie :

C'est pourquoi Elohîms les a livrés à des passions honteuses, Oui, les femmes ont troqué la relation de nature pour une relation contre nature. Ainsi des mâles : ils ont laissé aussi la relation naturelle avec la femme en brûlant de désir (ὀρέξει) les uns pour les autres, en commettant l'infamie, mâles avec mâles (Ro. 1.26-27).

Cette ascèse proscrivant le contre-nature, imposée par la Providence, amène *Paul de Tarse* à conclure que le corps de l'*humain* se trouve habité, voire possédé, par des désirs qui contreviennent à son bonheur en le rendant esclave de ses propres passions ; ces dernières dominant sur l'*humain* au point qu'il en perd les facultés de sa raison :

La faute ne domine plus votre corps mortel pour obéir à ses convoitises (ἐπιθυμία). N'offrez pas vos membres à la faute en armes d'injustice; mais offrez-vous à Elohîms en vivants venus des morts, et vos membres en armes de justice pour Elohîms (Ro. 6.12-13).

L'injonction de *Paul de Tarse* pour remédier à cette perte de contrôle du corps, harassé par des passions contraires à la nature, suggère à l'*humain* de s'en remettre à la Providence pour redevenir à nouveau maître de son corps, s'affranchissant ainsi des passions qui le rendent captif. Mais aussi et surtout, de vivre en harmonie avec l'ordre de la nature. Un ordre qui, chez *Paul de Tarse*, se trouve circonscrit dans le dogme de la Torah au travers d'un commandement. Ce commandement a pour but de rappeler la règle de la distinction et d'en préciser ce qui relève de la nature dans les relations entre *humains* et ce qui relève de relations contre-nature. La Torah se présente en ce sens comme le révélateur et comme un référentiel permettant de faire la distinction entre ce qu'il convient de désirer ou pas :

Que dirons-nous donc ? Que la tora est faute ? Certes non ! Mais je n'ai connu la faute que par la tora. Je ne connaîtrais pas la convoitise, si la tora n'avait dit : « Tu ne convoiteras (ἐπιθυμίαν) pas (Ex. 20.27) ». Et la faute, par le moyen de la loi, saisit l'occasion et provoque en moi toute convoitise (ἐπιθυμίαν). Oui, sans tora, la faute est morte. Moi-même, je vivais jadis sans tora. Quand la loi est venue, la faute a pris vie (Ro. 7,8-9).

Outre passer la prescription de la Torah fait tomber l'*humain* dans la convoitise, un désir néfaste qui vient affecter la nature de l'*humain* en le conduisant loin du sens de son bonheur. Bonheur qui peut toutefois se restaurer par une ascèse des désirs charnels *humains*. En l'occurrence, il s'agit de se conformer avec la Loi dictée par la Providence (cf. l'Adôn Iéshoua') :

La nuit est passée, le jour approche. Écartons donc les œuvres des ténèbres, revêtons les armes de lumière. Comme dans la lumière du jour, marchons bellement, sans gloutonnerie ni beuverie, sans coucheries ni débauches, sans disputes ni jalousies. Oui, revêtez-vous de l'Adôn Iéshoua', le messie; et de la chair, avec convoitise (ἐπιθυμία), ne faites pas le projet (Ro. 13,12-14).

L'injonction de *Paul de Tarse* à s'en remettre à l'ordre de la nature rejoint le projet universel de la Providence, celui de vivre en harmonie avec la nature. Cette harmonie passe par une ascèse de la chair *humaine*. Il s'agit de bannir du corps *humain* les convoitises qui ont pris le contrôle sur l'*humain* et qui l'ont conduit à vénérer plus le mauvais désir (cf. puterie, impureté, passions, convoitise mauvaise (ἐπιθυμίαν)) que le bon désir consistant en une vie harmonieuse avec la nature. Une vie harmonieuse que *Paul de Tarse* vient cristalliser et éradiquer avec la venue d'un messie. Elle correspond à l'instauration d'un ordre cosmique nouveau conduisant l'*humain* à une vie pure (cf. atteinte du bien suprême) et exempte de mauvais désirs :

Quand le messie apparaîtra, lui qui est votre vie, alors vous aussi vous serez manifestés avec lui dans la gloire. 5. Mettez à mort vos membres qui sont sur la terre : puterie, impureté, passions, convoitise mauvaise (ἐπιθυμίαν); ce qui est de l'idolâtrie (Col. 3,4-5).

L'injonction de « faire mourir » les mauvaises passions des membres du corps conduit l'*humain* à désormais vivre selon son esprit. Il y a par là le principe d'une discipline du corps opérée par les facultés de l'esprit. Cette vie se trouve conditionnée par l'application de la Torah, instance de distinction permettant de fonder son jugement avant de donner son assentiment au désir provenant du corps charnel. En conséquence de quoi l'invitation de *Paul de Tarse* consiste à marcher selon le souffle, l'esprit. Cette marche, conduit à faire mourir les actions (cf. œuvres) mauvaises de la chair. Viens après cette injonction, une seconde. Elle invite à vivre selon le souffle. Cette instance, qui aussi relève des facultés de l'esprit *humain*, fait écho au souffle de la Providence qui a mis pour la première fois en scène l'*humain* dans le texte de la Genèse (cf. Gn. 1). Ce souffle se présente comme un antidote aux mauvais désirs de la chair *humaine* :

Oui, je le dis : marchez dans le souffle, et vous n'accomplirez d'aucune manière le désir (ἐπιθυμίαν) de la chair. Oui, la chair désire contre le souffle, et le souffle contre la chair ; oui, ils sont adversaires

l'un de l'autre, en sorte que vous ne faites pas ce que vous voudriez. Mais si vous êtes conduits par le souffle, vous n'êtes pas sous la tora. Or, les œuvres de la chair sont manifestes : puterie, impureté, débauche, idolâtrie, sorcellerie, haines, discorde, jalousie, emportements, rivalités, divisions, factions, envies, beuveries, orgies, et ce qui leur est semblable. Je vous le prédis comme je l'ai déjà prédit : ceux qui pratiquent cela n'hériteront pas du royaume d'Elohîms. Mais le fruit du souffle est l'amour, le chérissenment, la paix, la patience, l'obligeance, la bonté, l'adhérence, l'humilité, la maîtrise de soi; ce contre quoi la tora n'est pas. Ceux du messie Iéshoua' ont crucifié la chair avec ses passions et ses désirs (ἐπιθυμίαισιν) (Gal. 5,16-24).

Plus encore, la discipline du désir inspirée par le souffle conduit l'*humain* plus loin vers le bonheur en l'affranchissant de la loi de la Torah et des préceptes qu'elle impose à l'*humain*. Cet affranchissement de la Torah, révélateur de la faute provoquée par l'assentiment accordé à un mauvais désir, conduit l'*humain* vers une maturité lui permettant de développer les facultés d'un *humain* de bien. Ces facultés de l'esprit conduisent l'*humain* à contrôler ses désirs et lui permettent de vivre en harmonie avec la Raison Universelle, sous-entendue Elohîm, désormais mort aux mauvais désirs :

Et vous, qui étiez morts en vos torts et en vos fautes, dans lesquels vous marchiez autrefois selon l'ère de cet univers, selon l'archonte du pouvoir de l'air, souffle qui opère à présent chez les fils de la révolte, parmi lesquels nous étions tous, nous conduisant alors selon les désirs (ἐπιθυμίαι) de notre chair, faisant les volontés de la chair et des entendements et nous étions, par nature, des enfants de la brûlure, tout comme les autres... Mais Elohîms est riche en chérissenment, à cause du grand amour dont il nous aime (Ep. 2,1-4).

Cette mort au désir amène l'*humain* dans le chérissenment de la Providence. Ce thème se retrouve aussi dans un autre livre de *Paul de Tarse*, celui de Tite. Il inaugure la possibilité d'un nouvel ordre, un ordre messianique où l'*humain* accède à son salut, à savoir au bonheur. Il se concrétise par un détachement des désirs tournés vers des futilités ; d'où les instructions données à l'*humain* pour l'amener à rejeter les désirs néfastes. Ainsi, il peut accéder aux vertus du bon sens, à la justice, à la ferveur. Le tout dans l'atteinte de la réalisation finale de l'ordre messianique qui transcenderait l'ordre du profane. L'avènement de ce nouvel ordre cosmique se trouve induite par la figuration du messie

dans le chérissenment d'Elohîms, autrement dit, dans une harmonie avec l'au-delà, avec le monde des dieux, monde du divin, monde de la Providence :

Oui, le chérissenment d'Elohîms, cause du salut de tous les hommes, est apparu. Il nous instruit, pour qu'en rejetant la non-ferveur et les désirs (ἐπιθυμίας) de l'univers nous vivions avec bon sens, justice et ferveur en cette ère, en attendant l'espoir entraînant et l'épiphanie de gloire du grand Elohîms et de notre sauveur, le messie Iéshoua'. Il s'est donné lui-même pour nous, pour nous racheter de toute non-tora, et purifier un peuple qu'il s'est personnellement acquis, zélé pour les belles œuvres (Tit. 2,11-14).

Plus encore, ce chérissenment, induisant une harmonie avec l'univers, ouvre l'espace d'une nouvelle *humanité* qui se distingue d'une *humanité* aux prises avec des mauvaises œuvres. Il n'y a pas là la formalisation de la distinction entre la figuration d'un *humain* ancien (cf. le vieil homme) qui s'adonnait aux mauvais désirs (cf. impureté et cupidité) et la figuration de l'*humain* nouveau, celui qui vit selon le souffle. Désormais, l'*humain*, ayant rejeté ses mauvaises conduites, se consacre aux vertus, à la justice et à la quête de la vérité :

Ayant cessé d'être vigilants, ils s'adonnent aux désirs, aux œuvres de l'impureté, tout en cupidité. Mais vous, vous n'avez pas appris ainsi le messie, si du moins vous l'avez entendu et si vous avez été instruits en lui de ce qui est la vérité en Iéshoua' : rejeter loin de vous l'ancienne conduite du vieil homme, corrompu en désirs (ἐπιθυμίας) de fraude, pour être rénovés au souffle de votre esprit et revêtir le nouvel homme, créé selon Elohîms dans la justice et la consécration à la vérité (Ep. 4,19-23).

Cette quête de la vérité au travers du chérissenment d'Elohîms, lequel instaure l'ère d'une nouvelle *humanité*, induit une discipline face au désir. Elle conduit l'*humain* à se satisfaire du nécessaire. Désormais, il n'éprouve plus de difficulté face à la richesse ; il ne tombe pas dans le piège des convoitises qu'elle suggère. Il y a un détachement des choses matérielles devant la mort à venir de l'*humain*, ici induite par son impossibilité d'emporter des richesses terrestres dans l'au-delà. En conséquence de quoi *Paul de Tarse* recommande de s'en tenir aux besoins primaires de survie terrestre de l'*humain*, ici illustrés par le manger, le vêtir :

Oui, nous n'avons rien apporté dans l'univers, et nous ne pourrions rien en emporter. Il nous suffit d'avoir nourriture et vêtements. Nous sommes satisfaits par cela. Ceux qui veulent s'enrichir tombent dans l'épreuve, le piège et de nombreuses convoitises (ἐπιθυμίας), insensées et funestes, qui font tomber les hommes dans la ruine et la perte. Oui, la racine de tous les maux, c'est l'amour de l'argent. Pour l'avoir convoité, certains se sont égarés loin de l'adhérence et se sont transpercés de multiples tourments (1Tim. 6,7-9).

*Paul de Tarse* prône une ascèse du détachement du matériel au profit d'une vie remplie par le souffle. Désormais, l'*humain* apprend à s'attacher à ce qui demeure dans l'*humain*, son esprit, au détriment des matérialités terrestres, ce qui lui procure en même temps de nombreux tourments. Cet antidote de l'esprit face à la richesse rend l'*humain* propre aux œuvres qu'il convient d'accomplir selon la cohérence de la nature et de sa nature. En l'occurrence, il se détache des choses inutiles en fuyant des désirs de la jeunesse pour se concentrer sur la recherche des vertus, entre autres la justice, l'adhérence, l'amour, la paix :

Dans une grande maison, il n'y a pas seulement des vases d'or et d'argent, mais aussi de bois et de poterie ; les uns pour l'honneur, les autres pour le non-honneur. Ainsi, quiconque se purifie est un vase d'honneur, sacré, utile pour le maître, propre à toute œuvre bonne. Fuis les désirs (ἐπιθυμίας) de la jeunesse, recherche justice, adhérence, amour, paix, avec ceux qui crient vers l'Adôn d'un cœur pur, mais repousse les discussions folles et stupides, sachant qu'elles engendrent des querelles (2 Tim. 2,20-23).

Cette quête des vertus, au détriment de la fuite des passions et de comportement contraire à la nature *humaine* dans sa facture idéale (cf. égoïstes, cupides, fanfarons, arrogants, blasphémateurs, indociles aux parents, ingrats, sacrilèges, 3. insensibles, implacables, calomnieux, violents, cruels, ennemis du bien, traîtres, fougueux, gonflés), conduit l'*humain* à accéder à la connaissance de la vérité :

Et ceci, sache-le : dans les derniers jours surgiront des temps difficiles. Oui, les hommes seront égoïstes, cupides, fanfarons, arrogants, blasphémateurs, indociles aux parents, ingrats, sacrilèges, insensibles, implacables, calomnieux, violents, cruels, ennemis du bien, traîtres, fougueux, gonflés, amis du plaisir plutôt qu'amis d'Elohîms, ayant les apparences de la piété, mais niant son dynamisme. Ceux-là aussi, fuis-les. Oui, certains de ceux-là se faufilent dans les maisons, où ils captivent des femellettes comblées de fautes, conduites par des désirs (ἐπιθυμίας) variés, qui apprennent toujours sans jamais venir dynamiquement à la pleine connaissance de la vérité (2 Tim. 3, -7).



La connaissance de la vérité amène l'*humain* à dépasser les limitations de son corps mortel et le transcende par l'avènement d'un ordre messianique, dans un vivre de l'esprit. Ce vivre qui habite désormais l'*humain* le transporte au-delà du temps profane et lui permet de se réaliser dans un dépassement de lui-même au point qu'il lui devient difficile de choisir entre la vie terrestre et la mort. Ce détachement, *Paul de Tarse* le présente comme d'un désir positif. Désormais partagé entre la vie et la mort terrestre, *Paul de Tarse* ouvre l'espace d'un désir où son altruisme envers les autres *humains* l'amène à décider d'agir comme un acteur du progrès envers la communauté *humaine* dans laquelle il évolue. Ce désir, après mise en objectivation, le conduit à décider plutôt de rester parmi les siens, au lieu d'aller, au travers de la mort physique, rejoindre dans un au-delà du corps, un espace spirituel. À ce titre, la célèbre maxime de *Paul de Tarse* « le vivre, c'est le messie, et le mourir est un gain » constitue un état d'achèvement de l'ascèse du désir :

Oui, pour moi, le vivre, c'est le messie, et le mourir est un gain. Mais si le vivre dans la chair m'est un fruit pour l'œuvre, je ne sais plus que choisir. Je suis partagé par les deux, ayant le désir (ἐπιθυμία) de partir et d'être avec le messie, ce qui serait de beaucoup préférable. Mais demeurer dans la chair est plus nécessaire à cause de vous. De ceci, je suis convaincu: je sais que je demeurerai et continuerai avec vous tous, pour votre progrès et la joie de votre adhérence, afin que votre fierté abonde dans le messie Iéshoua', pour moi, de nouveau, à travers ma présence auprès de vous (Phil. 1,21-26).

Cette ascèse du désir, manifestée par *Paul de Tarse* dans sa volonté d'aller vers l'ordre spirituel messianique, marque l'état de détachement face à l'attrait des désirs et des passions (cf. l'envie, l'haïssable, le mal, etc.) et inaugure en même temps le passage d'un *humain* mauvais vers un *humain* de bien. *Paul de Tarse* illustre cette même idée dans d'autres occasions, par exemple dans le livre des Éphésiens. Pour mettre en évidence cette distinction entre l'*humain* de bien et l'*humain* de mal, *Paul de Tarse* recourt aux figurations du « vieil homme » et de « l'homme nouveau ». Cette figuration, qui induit la

transformation allant d'une *humanité* à une autre, coïncide avec l'avènement de messianique, comme nous l'avons vu précédemment ; elle amène l'*humain* dans le chérissement d'Elohîms. Ce chérissement dans l'écriture de *Paul de Tarse* correspond à la réalisation d'un état de bonheur où l'*humain* parvient à vivre en harmonie avec la Raison Universelle. Cette harmonie, qui relève du bonheur, induit la pratique des vertus, entre autres la justice, la régénérescence, le renouvellement de l'esprit qui prend place dans le souffle sacré. Elle s'inscrit comme l'alternative aux comportements de désobéissance, d'errance, d'envie et de haine envers autrui. Cette alternative fait passer l'*humain* d'une condition d'esclave des passions et désirs à une condition d'*humain* libre :

Oui, nous aussi nous étions naguère insensés, désobéissants, errants, esclaves de divers (ἐπιθυμῖαι) désirs et plaisirs (ἡδονῆ), vivant dans le mal et l'envie, haïssables, nous détestant les uns les autres. Mais quand la bienveillance et la bonté d'Elohîms, notre sauveur, sont apparues, il nous a sauvés non par des œuvres que nous aurions faites en justice, mais selon son chérissement, par le bain de régénérescence et la rénovation du souffle sacré (Tit. 3,3-5).

À nouveau, on retrouve avec le principe du salut cette idée selon laquelle l'*humain* accède au bonheur au travers d'un renouvellement, ou d'une régénération de son *humanité*. L'idée du souffle sacré inaugure cette ère où, par l'ascèse de l'esprit, l'*humain* parvient à maîtriser ses désirs, mais aussi à accéder en même temps à un bonheur qui prend place dans la cohérence entre l'*humain* et la Raison universelle.

## **2. Chez Sénèque**

La discipline du plaisir s'identifie essentiellement dans le corpus de *Sénèque* à partir des mots *cupiditatem*, *cupiditatibus*, *cupidinem*, *cupidior*, *cupit*, *desiderabit*, *cupiditatem*, *libidinem*, *cupiditas* et *cupido*. Ces mots induisent, comme avec *Épictète*, une ascèse. Sur

bien des points, la diversité de ces mots suggère et reprend les différents exercices spirituels évoqués avec *Épictète*. *Sénèque* lui met en avant une ascèse face aux événements, face aux projets de vie et au travail qu'il confronte avec la question de la *brièveté de la vie* ; ce que l'on a aussi vu avec *Épictète* à propos de l'importance de projeter les conséquences d'un désir. Par une anamnèse, le désir de type convoitise se trouve introduit par « rappelle-toi » :

Rappelle-toi combien de fois tu as persisté dans un projet ; combien de jours ont eu l'emploi que tu leur destinais ; quels avantages tu as retirés de toi-même ; quand ton visage a été calme et ton cœur intrépide ; quels travaux utiles ont rempli une si longue suite d'années ; combien d'hommes ont mis ta vie au pillage, sans que tu sentisses le prix de ce que tu perdais ; combien de temps t'ont dérobé des chagrins sans objet, des joies insensées, l'âpre convoitise (*cupiditas*), les charmes de la conversation : vois alors combien peu il t'est resté de ce temps qui t'appartenait, et tu reconnaîtras que ta mort est prématurée<sup>420</sup>.

Cet appel met en perspective une certaine persistance de l'*humain* face à des objets du désir. Il lui permet d'apprécier en fonction du temps perdu l'utilité, les avantages perdus par rapport à l'*humain* lui-même (cf. le prix). Il y a, après la réalisation du désir, une invitation à considérer l'âpreté, voire l'amertume, d'un désir par rapport à sa finalité. Il s'agit de faire réaliser à l'*humain* toute la brièveté de la quête de certains projets tant désirés qui ont consumé la durée de la vie. Ce dialogue intérieur met en évidence la cupidité de certains désirs face à la mort. Il ressort, de manière sous-jacente à cette idée, que la notion d'attachement et de possession d'un objet désiré doit s'apprécier en fonction de sa portée et de sa finalité. Par rapport aux vécus d'expériences, l'*humain* en arriverait à se rendre compte que les errements du désir non fondé sur la règle de la distinction et sur la Loi de la Nature précipitent et écourtent plus rapidement la vie. La

---

<sup>420</sup> Sénèque. *De la brièveté de la vie*. M. Héron de Villefosse. *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*. Livre III, Chap. 3. Paris : Panckoucke, 1832. UCL, FLTR, Bibliotheca Classica Selecta (BCS). Itinera Electronica. Web. Septembre 2012. <<http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/seneca/ligne05.cfm?numligne=12&mot=cupiditas>>.

discipline du désir consiste à appréhender et à prédire la perte du temps de vie impartie face à un désir avant de lui succomber. Dans cette lancée, mais cette fois en renversant l'argumentation sur la brièveté de la vie, *Sénèque* parle de la longueur de la vie. Il en parle comme d'une vie bonne et généreuse pour qui sait l'employer sans donner cours aux désirs futiles comme l'avarice, les frivolités, l'alcoolisme, l'inertie, l'ambition vaniteuse, et surtout la passion cupide de la richesse dans l'espoir de gain :

Pourquoi ces plaintes contre la nature ? Elle s'est montrée si bienveillante! Pour qui sait l'employer, la vie est assez longue. Mais l'un est dominé par une insatiable avarice ; l'autre s'applique laborieusement à des travaux frivoles ; un autre se plonge dans le vin ; un autre s'endort dans l'inertie ; un autre nourrit une ambition toujours soumise aux jugements d'autrui ; un autre témérairement passionné (*cupiditas*) pour le négoce est poussé par l'espoir du gain sur toutes les terres, par toutes les mers ; quelques-uns, tourmentés de l'ardeur (*cupido*) des combats, ne sont jamais sans être occupés ou du soin de mettre les autres en péril ou de la crainte d'y tomber eux-mêmes. On en voit qui, dévoués à d'illustres ingrats, se consomment dans une servitude volontaire<sup>421</sup>.

Ce désir de poursuite d'un gain éphémère et téméraire, conduit à des désirs cupides qui amènent à des tournants. D'où l'importance de ne pas céder et de ne pas se laisser aller à des complaints contre-nature qui vainement chercheraient à contrevenir, en raison de désirs futiles, à l'ordre de la nature. En l'occurrence, il importe de ne pas se laisser aller à des désirs qui conduiraient l'*humain* à une servitude volontaire.

Toujours avec la thématique de la longueur de la vie, précédemment abordée sous l'angle de l'employabilité d'une vie remplie face à des désirs négatifs, *Sénèque* traite de la fin de vie. Il s'intéresse au moment où l'*humain* en arrive à se bercer de mensonges pour rallonger faussement la longueur de sa vie. *Sénèque* préconise une ascèse visant à prévenir ce leurre sur la longueur de la vie :

Enfin, voulez-vous savoir combien leur vie est courte ? Voyez combien ils désirent (*cupiant*) de la prolonger. Des vieillards décrépits demandent à mains jointes quelques années de plus, ils se font

---

<sup>421</sup> Sénèque. *De la brièveté de la vie*. M. Héron de Villefosse. Livre II, Chap. 1.  
<<http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/seneca/ligne05.cfm?numligne=12&mot=cupiditas>>.

plus jeunes qu'ils ne sont, et, se berçant de ce mensonge, ils le soutiennent aussi hardiment que s'ils pouvaient tromper le destin<sup>422</sup>.

*Sénèque* invoque la figuration d'*humains* qui, malgré leurs âges avancés, cherchent par désir cupide à tromper le sens de leur destin, mais plus encore de leur condition mortelle qui les remplit d'effroi :

Mais si quelque infirmité vient leur rappeler leur condition mortelle, ils meurent remplis d'effroi ; ils ne sortent pas de la vie, ils en sont arrachés ; ils s'écrient qu'ils ont été insensés de n'avoir point vécu. Que seulement, ils réchappent de cette maladie, comme ils vivront dans le repos ! Alors, reconnaissant la vanité de leurs efforts pour se procurer des biens dont ils ne devaient pas jouir, ils voient combien tous leurs travaux furent impuissants et stériles<sup>423</sup>!

Se heurtant à leur propre limitation, l'ascèse du désir conduit l'*humain*, certes après coup de la consommation des désirs qui ont animé leur vie, à se rendre compte qu'ils s'avèrent stériles une fois rendu vieux. Il en va d'un travail de reconnaissance par un dialogue intérieur. Ce travail s'inscrit comme une ascèse de la résignation qui, en fait, vise à atteindre une certaine sérénité d'esprit qui s'exprime sous une forme de repos. Pour illustrer ses propos sur la sérénité, *Sénèque* observe les comportements d'*Auguste*. Il préconise lui de pratiquer une ascèse. Elle vise à réguler l'attente de la mise en œuvre des désirs de réalisation et d'ambition de projets qui procurent à *Auguste* de l'impatience. Cette ascèse a comme résultat de lui apporter dans cette attente une certaine satisfaction :

Dans une de ses lettres, adressée au sénat, où il (cf. le divin Auguste) assurait que son repos ne manquerait point de dignité et ne démentirait point sa gloire, j'ai remarqué ces mots : « Mais de tels projets sont plus beaux à réaliser qu'en spéculation. Cependant mon impatience de voir arriver un moment si passionnément désiré (*cupido*), me procure du moins cet avantage, que puisque ce bien se fait encore attendre, j'en goûte d'avance les douceurs par le seul plaisir d'en parler »<sup>424</sup>.

---

<sup>422</sup> *Ibid.*, Livre XI, Chap. 1.

<<http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/seneca/ligne05.cfm?numligne=54&mot=cupiant>>.

<sup>423</sup> *Ibid.*

<sup>424</sup> *Ibid.*, Livre IV, Chap. 3.

<<http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/seneca/ligne05.cfm?numligne=17&mot=cupido>>.

Le *telos* du désir, déplacée dans la sphère de latence ou d'attente à défaut de sa réalisation, trouve déjà une satisfaction par le simple fait d'en parler d'avance. En ce sens, Auguste entre dans une ascèse de la spéculation du désir. À l'idée d'en parler, elle le conduit dans une forme de plaisir intériorisé, bien que réfréné. Ce plaisir devient à la longue une sorte de « manie ». Elle s'installe en prenant de plus en plus de place dans l'existence *humaine*. *Sénèque* fait allusion à cette « manie du travail » qui perdure au-delà même du vieillissement du corps et qui malencontreusement en arrive à parfois tourmenter l'*humain* au point de lui saper son repos intérieur, faute d'occupation :

La plupart des hommes ont le même désir (*cupiditas*) ; la manie du travail survit en eux au pouvoir de travailler ; ils luttent contre la faiblesse du corps, et la vieillesse ne leur paraît fâcheuse, que parce qu'elle les éloigne des affaires. La loi dispense à cinquante ans de porter les armes, à soixante d'assister aux assemblées du sénat ; les hommes ont plus de peine à obtenir le repos d'eux-mêmes que de la loi<sup>425</sup>.

Le désir, transformé en « manie », autrement dit en une habitude au désir, entre en conflit avec le pouvoir et la possibilité de travailler, désormais amoindris en raison du vieillissement du corps. L'ascèse du désir induit ici que l'*humain* apprend, bien que contraint par des contingences physiologiques, à dépasser cette manie du désir pour arriver à s'affairer autrement qu'en travaillant, et par là trouver le repos intérieur. N'en demeure pas moins qu'en la matière, lorsqu'un désir prend possession d'un *humain*, et qu'en l'occurrence en arrive à se transformer en vice, cette ascèse du désir réfréné se trouve menacée. Et, pour cause, *Sénèque* parle d'une omniprésence de vices qui imposent une pression sur l'*humain*, ou que l'*humain* s'impose à lui-même. Faute de résistance et de maîtrise de soi. Ces vices l'empêchent de saisir la vérité et de comprendre le vrai sens

---

<sup>425</sup> *Ibid.* <<http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/seneca/ligne05.cfm?numligne=107&mot=cupiditas>>.

et la portée du désir. *Sénèque* parle d'un désir passionnel qui éloigne l'*humain* de lui-même :

Les vices nous entourent et nous pressent de tous côtés : ils ne nous permettent ni de nous relever ni de reporter nos yeux vers la contemplation de la vérité ; ils nous tiennent plongés abîmés dans la fange des passions (*cupiditatem*). Il ne nous est jamais permis de revenir à nous, même lorsque le hasard nous amène quelque relâche. Nous flottons comme sur une mer profonde où, même après le vent, on sent encore le roulis des vagues ; et jamais à la tourmente de nos passions (*cupiditatibus*) on ne voit succéder le calme<sup>426</sup>.

*Sénèque* parle du désir comme d'une force naturelle, ce qui fait écho à la notion d'impulsion. Elle traverse l'*humain*, et de ce fait, elle exerce un pouvoir qui le jette dans une sorte d'abîme. À tel point qu'il lui devient difficile de surpasser ces désirs. Pour expliciter ce propos, *Sénèque* utilise l'image d'un corps comme d'un objet *humain* ballotté à tout vent sur la mer sans jamais trouver du repos, car aux prises avec ses désirs passionnels. L'alternative que propose *Sénèque* à cette situation consisterait à rediriger ses désirs vers des « objets dignes de préférences ». Il en va d'un changement drastique d'un style de vie. Désormais, les objets de désirs relèvent d'activités visant à élever l'esprit par la connaissance (cf. la science) plutôt que par la chair. De là provient une autre forme d'ascèse de l'esprit :

Voulez-vous abandonnant la terre, élever votre esprit à ces hautes connaissances ? Maintenant que votre sang circule avec chaleur, et que vous êtes dans la force de l'âge, dirigez-vous vers ces objets dignes de votre préférence. Vous trouverez, dans ce genre de vie, l'enthousiasme des sciences utiles, l'amour et la pratique de la vertu, l'oubli des passions (*cupiditatum*), l'art de vivre et de mourir, un calme inaltérable<sup>427</sup>.

Ce changement dans le rapport au désir conduit ultimement à développer un certain enthousiasme par le savoir, lequel conduit à l'amour. Plus encore, il amène à la pratique

---

<sup>426</sup> *Ibid.*, Livre II, Chap. 3.

<<http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/seneca/ligne05.cfm?numligne=35&mot=cupit>>.

<sup>427</sup> *Sénèque. De la brièveté de la vie.* M. Héron de Villefosse. Livre. IXX, Chap. 2.

<<http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/seneca/ligne05.cfm?numligne=102&mot=cupiditatum>>.

de la vertu. Cette discipline relève d'une ascèse. L'*humain* en arrive à « oublier » des désirs passionnels cupides. Il se construit de la sorte une nouvelle manière de vivre qui l'aidera ainsi faire face à la mort. L'*humain* parvient de son vivant à accéder à une sérénité, ici identifiée comme un calme inaltérable. On remarque à partir de là que toute la discipline du désir induisant une ascèse consiste en fait à réprimer des désirs conduisant à des passions contraires à l'ordre de la nature. Cette ascèse de la réprimande a pour but de lutter contre des fausses croyances. L'*humain* en arrive parfois à se construire des mondes de fictions, donc d'images, qui ne reflètent pas toujours les réalités de la vie, et ce malgré sa bonne foi. Ces fausses croyances, sous la forme de traditions ou préconceptions, se présentent comme des passions cupides et mensongères qui égarent l'*humain* de la sérénité :

Enfin, il est une infinité d'autres traditions de ce genre<sup>428</sup>, qui sont des fictions ou ressemblent à des mensonges. Mais, en accordant que ceux qui les reproduisent soient de bonne foi, et prêts à les appuyer par des preuves, de qui pourront-elles corriger les travers ou réprimer les passions (*cupiditates*) ? Qui rendront-elles plus courageux, plus juste, plus libéral. Notre ami Fabianus doutait s'il ne valait pas mieux ne rien apprendre, que de s'embarrasser de pareilles études<sup>429</sup>.

L'appel à la figuration de *Fabianus* coïncide, face à ces distorsions de la représentation créées par le désir d'une connaissance non fondée ou superflue, avec une ascèse radicale. Il s'agirait de lâcher prise, quitte à ne plus rien apprendre. Cette ascèse radicale de la

---

<sup>428</sup> Les traditions en question relèvent des récits narratifs des héros de cette époque (cf. Metellus, Sylla) où les savants s'attardaient à raconter : « le même savant racontait que Metellus, après sa victoire sur les Cathaginois en Sicile, fut le seul de nos généraux qui fit marcher devant son char de triomphe cent vingt éléphants captifs ; que Sylla fut le dernier des Romains qui agrandit l'enceinte de la ville, ce qui, chez nos ancêtres, ne se pratiquait jamais qu'à la suite de la conquête de quelque territoire en Italie, et non dans les provinces ». Face à ses récits, que *Sénèque* identifie comme une connaissance utile, il suggère d'accorder moins d'importance à des banalités et détails historiques périphériques aux grands récits : « il est cependant plus utile de savoir cela, que d'apprendre que le mont Aventin était en dehors des murs, pour l'une de ces deux raisons : ou que le peuple s'y était retiré autrefois, ou que Remus, s'étant placé sur cette montagne pour considérer le vol des oiseaux, les auspices ne lui avaient pas été favorables ». *Ibid.*

<sup>429</sup> Sénèque. *De la brièveté de la vie*. M. Héron de Villefosse. Livre XIII, Chap. 9. <<http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/seneca/ligne05.cfm?numligne=73&mot=cupiditates>>.



résignation du savoir, face à des spéculations du savoir narratif *humain*, conduit à un détachement des désirs du savoir. Il passe par une mise en introspection, laquelle repose de toute évidence sur l'application de la règle de la distinction entre les choses qui appartiennent ou pas à l'*humain*.

D'un autre ordre, *Sénèque* propose une forme d'ascèse, mais cette fois sur le thème de la colère, et ce, dans le prolongement aux vices et des passions. Il suggère d'apprendre à identifier les états mentaux *humains* qui, en comparaison avec ceux des animaux, peuvent l'habiter et le détruire de l'intérieur. Il interroge, par le doute, le degré de susceptibilité du désir de colère pour savoir s'il procède ou pas de la nature *humaine*. Auquel cas la colère pourrait avoir une certaine légitimité lors de sa manifestation. Plus encore, il interroge l'utilité de la colère, voire sa permanence. *Sénèque* parle de la colère à partir du caractère de douceur d'*humain*, mais aussi en fonction des habilités *humaines* à rester fidèle à lui-même. Dans cette perspective, il situe la colère par rapport à la cruauté qu'elle implique en contraste avec l'amour. Il cherche à comprendre comment ce même *humain* peut exprimer de l'amour envers autrui et ensuite en arriver, par contraste, à exprimer une colère, laquelle relève d'un désir haineux :

J'ai cherché ce qu'était la colère ; si tout autre animal que l'homme en est susceptible ; ce qui la distingue de l'irascibilité, et quels sont ses différents modes. Voyons maintenant si elle est selon la nature, si elle est utile, si on la doit maintenir en partie. Est-elle selon la nature ? Pour éclaircir ce doute, voyez seulement l'homme : le plus doux des êtres, tant qu'il reste fidèle à son caractère ; et voyez la colère, cette passion si cruelle. Quoi de plus aimant que l'homme envers autrui ? Quoi de plus haineux que la colère<sup>430</sup>?

---

<sup>430</sup> Sénèque. *De la colère*. M. Héron de Villefosse. *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*. Livre I, Chap. 5,1. Paris : Panckoucke, 1832. UCL, FLTR, Bibliotheca Classica Selecta (BCS). Itinera Electronica. Web. Septembre 2012.  
<[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_colereI/ligne05.cfm?numligne=6&mot=cupidinem](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_colereI/ligne05.cfm?numligne=6&mot=cupidinem)>.

En tant que désir haineux, la colère contrevient au caractère altruiste de l'*humain*, lequel consiste à s'aider les uns les autres. *Sénèque* pose le verdict que la colère, en tant que désir, conduit à l'extermination de l'*humain*. D'un côté, l'*humain* dispose d'habilités naturelles qui le conduisent à vivre en société. De l'autre, le désir de colère l'isole de cette société, ou communauté d'*humains*, nécessaire à sa vie. Le désir de colère *déshumanise* l'*humain* ou le désapproprie de lui-même. De l'autre, la nature *humaine* altruiste l'emmène à se rendre utile pour autrui ; *a contrario* le désir de colère remet en question cette disposition naturelle. Autrement dit, si la nature *humaine* possède cette capacité à secourir son prochain, le désir de colère l'amène jusqu'à compromettre son amitié, même la plus chère :

L'homme est fait pour assister l'homme ; la colère, pour l'exterminer. Il cherche la société de ses semblables, elle cherche l'isolement ; il veut être utile, elle ne veut que nuire ; il vole au secours même d'inconnus, elle s'en prend aux amis les plus chers. L'homme est prêt même à s'immoler pour autrui : la colère se jettera dans l'abîme, pourvu qu'elle y entraîne autrui. Or peut-on méconnaître davantage le vœu de la nature qu'en attribuant à la meilleure, à la plus parfaite de ses créatures un vice si barbare et si désastreux<sup>431</sup> ?

*Sénèque* traite de cette mise en contraste entre le désir de colère et la nature *humaine* en se questionnant sur sa portée en fonction de l'ordre de la nature (cf. vœu de la nature), lequel malgré tout situe l'*humain* comme la plus parfaite des créatures comparativement aux animaux. Face ou doute, entendu comme méconnaissance, il se pose la question de savoir si la colère pouvait engendrer chez l'*humain* une telle barbarie et donner cours à des vices aussi pernicieux. *Sénèque* tente de répondre affirmativement à cette question en associant le désir de colère à la soif de vengeance. Il décrète que cette colère, sous entendue *inhumaine* et par contraste animal, donc contre-nature *humaine*, relève d'un mauvais désir qui fondamentalement s'avère étranger à l'*humain* :

---

<sup>431</sup> *Ibid.*

La colère, nous l'avons dit, a soif de vengeance : affreux désir (*cupidinem*), tout à fait étranger au cœur de l'homme, que la nature a fait la mansuétude même. Les bons offices, la concorde, voilà en effet les bases de la vie sociale ; ce n'est point la terreur, c'est la mutuelle bienveillance qui en serre les nœuds, par une réciprocité de secours<sup>432</sup>.

L'étrangeté du désir de la colère contrevient au propre de l'*humain*, lequel se reconnaît dans sa nature comme un vivant social. En conséquence de quoi les bases de la vie *humaine* ne peuvent plus reposer sur la terreur qu'engendre le désir de colère. En effet, les bases de la vie sociale, qui fondent l'*humain* sur lui-même, reposent plutôt sur la bienveillance réciproque envers autrui. Cette bienveillance, laquelle se veut au cœur de la nature de la communauté *humaine*, constitue en même temps l'*humain* dans sa nature intrinsèque. Cependant, il arrive que d'honnêtes *humains* enfreignent eux-mêmes cet état de nature altruiste en cédant au désir de colère. Surtout, dès qu'ils se sentent affectés par des situations où malencontreusement, et ce quand bien même ils désapprouvent le désir de colère, leurs proches subissent l'outrage. Bien qu'à première vue honorable, *Sénèque* voit dans cette manifestation du désir de colère une « faiblesse du cœur » *humain* et un manque de tendresse. Il l'associe analogiquement avec les pleurs d'un enfant qui a perdu ses parents ou qui a perdu son jouet :

D'honnêtes gens s'irritent quand on outrage leurs proches ; mais ils font de même quand leur eau chaude n'est pas servie à point, quand on leur brise un verre ou qu'on éclabousse leur chaussure. Cette colère n'est donc pas tendresse, mais faiblesse de cœur : ainsi l'enfant pleure ses parents morts comme il pleurerait un jouet perdu<sup>433</sup>.

Cette notion de perte suggère à nouveau toute la question du désir relié à l'attachement d'un objet, que nous avons vu avec *Épictète*. Ici, ce désir conduit l'*humain* à faire face à la perte d'un objet qu'il possédait déjà. Ce détachement fortuit et inattendu fait surgir le

---

<sup>432</sup> *Ibid.*, Livre I, Chap. 5, 1.

<[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_colere/ligne05.cfm?numligne=6&mot=cupidinem](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_colere/ligne05.cfm?numligne=6&mot=cupidinem)>.

<sup>433</sup> *Ibid.*

désir de colère. Lorsque attribué pour la cause d'autrui, cet emportement relève d'un manque de fermeté en raison d'un manque de maîtrise du désir. L'emportement et la fureur ne peuvent constituer un gage de noblesse, ni même correspondre à l'effectuation d'un devoir quelconque, ni à une volonté de jugement adéquate ou à quelque prévoyance que cela suggérerait. La colère en tant que désir passionnel et avide conduit à la vengeance, au même titre que les passions qui font obstacle à la sérénité :

S'emporter pour la cause des siens est moins un dévouement qu'un manque de fermeté. Ce qui est beau, ce qui est noble, c'est de vouloir défendre ses parents, ses amis, ses enfants, ses concitoyens, à la seule voix du devoir, avec volonté, jugement et prévoyance, sans emportement ni fureur. Car point de passion plus avide de vengeance que la colère, et qui par là même y réussisse moins, tant elle se précipite follement ; semblable, au reste, à presque toutes les passions (*cupidior*) qui font elles-mêmes obstacle aux succès qu'elles poursuivent. Avouons donc qu'en paix comme en guerre la colère ne fut jamais bonne à rien. Elle rend la paix semblable à la guerre ; en face de l'ennemi, elle oublie que les armes sont journalières, et elle tombe à la merci des autres, faute de s'être possédée elle-même<sup>434</sup>.

*Sénèque* insiste en précisant qu'en temps de paix, ou encore de guerre, le désir de colère n'arrange pas la situation : « jamais elle ne fut bonne ». Cet aveu amène à constater que le désir de colère transforme même la paix en guerre, ce qui contrevient de manière drastique à cette facette fondamentale de l'*humain*, comme celle d'une figuration d'un animal social. Dans une situation où l'*humain* se trouve menacé par son ennemi. La colère le désarme au point de le mettre à la merci d'autrui, par manque de maîtrise de soi-même. En conséquence de quoi *Sénèque* suggère d'épargner « à la vertu le malheur » en donnant à la raison « les vices pour appui ». Autrement dit, il ne faut pas demander à la vertu de servir de raison aux vices. Plus encore, il ne faut pas céder aux passions sous peine de rendre l'*humain* esclave de ses passions. Cela reviendrait à mettre en proie la

---

<sup>434</sup> *Ibid.*, Livre I, Chap. 12, 6.

<[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_colereI/ligne05.cfm?numligne=13&mot=cupidior](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_colereI/ligne05.cfm?numligne=13&mot=cupidior)>.

raison à la tyrannie. Pire encore, cela aliénerait la puissance de sa raison et mettrait la vertu sous le joug du vice :

Épargnons à la vertu le malheur de donner à la raison les vices pour appui. Avec eux, point de calme sincère. Nécessairement flottante et à la merci des orages, n'ayant pour pilotes que les auteurs de sa détresse, ne devant son courage qu'à la colère, son activité qu'à la soif de l'or, sa prudence qu'à la crainte, sous quelle tyrannie vit notre âme, esclave qu'elle est de chaque passion ! N'a-t-on pas honte de mettre la vertu sous le patronage du vice ? Ce n'est pas tout : la raison n'a plus de pouvoir dès qu'elle ne peut rien sans la passion, dès qu'elle s'assimile et s'identifie à la passion (*cupit*). Où est la différence, quand celle-ci, livrée à elle seule, est aveugle, ou que sans la passion, celle-là est impuissante ? Tout est égal entre elles du jour où l'une ne peut aller sans l'autre<sup>435</sup>.

Traitant du rapport entre les passions et les vices à partir de la règle de la distinction, *Sénèque* explique qu'il faut prendre garde de ne pas rendre la raison *humaine* esclave de la colère par assimilation des vices aux vertus. Autrement, la raison devient aveugle et impuissante, car dirigée par des passions cupides. Avec ce postulat, *Sénèque* revient sur l'utilité de la colère, et ce, quand bien même cette colère se présentait comme un désir passionnel modéré :

Or comment souffrir que la passion marche de pair avec la raison ? « La colère est utile, dites-vous, si elle est modérée ». Dites mieux : si sa nature est d'être utile. Mais indocile qu'elle est à l'autorité et à la raison, qu'obtiendrez-vous en la modérant ? Que, devenue moindre, elle nuise un peu moins. Donc une passion que l'on modère n'est autre chose qu'un mal modéré<sup>436</sup>.

La modération d'un désir passionnel, comme la colère, s'avère d'autant plus pernicieuse qu'elle ne peut, dans les faits, jamais s'éradiquer. Elle reste malgré tout insoumise à la raison et ne demeurera qu'un désir passionnel mal modéré. Dans le fond, qu'il s'agisse d'un bien ou d'un mal passionnel, ce qui le rend pleinement désirable ne se trouve pas dans la modération, mais bien plutôt dans ce qu'il a de plus grand en lui. Autrement dit, le choix de la demi-mesure identifiée par la modération ne rend pas vraiment un objet ou

---

<sup>435</sup> *Ibid.*, Chap. 10, 1.

<[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_colere/ligne05.cfm?numligne=11&mot=cupit](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_colere/ligne05.cfm?numligne=11&mot=cupit)>.

<sup>436</sup> *Ibid.*

une passion désirable. *Sénèque* prend l'exemple de la justice et du courage, qu'il identifie comme un bien, et explique que ces biens perdent de leur vertu si l'on perd une partie du bien qu'il procure :

D'ailleurs tout bien, digne de passer pour tel, est d'autant meilleur, d'autant plus désirable (*desiderabit*) qu'il est plus grand. Si la justice est un bien, dira-t-on qu'elle gagnerait à ce qu'on lui retranchât quelque chose ? Si c'est un bien que le courage, nul ne souhaitera qu'on lui en ôte une partie<sup>437</sup>.

Avec cette compréhension de l'impossible demi-mesure dans la désirabilité d'un bien, *Sénèque* traite du désir de la colère et en arrive à le radicaliser comme un mal fondamental. Autrement dit, il n'y a pas de demi-colère ou de colère modérée :

À ce compte, plus la colère serait grande, mieux elle vaudrait ; car comment refuser l'accroissement d'un bien ? Or, l'accroissement de la colère est un mal ; c'est donc un mal qu'elle existe. Un bien, en augmentant, ne peut jamais devenir mal<sup>438</sup>.

Au même titre qu'avec le bien, qui ne « peut jamais devenir mal », la colère ne peut également jamais devenir bien. Autrement dit, le bien se conforme au bien et le mal au mal ; il n'y a pas de demi-mesure ou de modération possible du désir, il n'y a pas de compromis ou d'ambiguïté possible. *Sénèque* pousse cette réflexion à un autre niveau pour mieux comprendre, sur le plan des relations entre *humains*, la provenance du désir de la colère lorsqu'un *humain* se sent agressé ou irrité par un autre quand il y a un sentiment d'offense. Dans cette situation, *Sénèque* cherche à démontrer que le désir de colère ne provient pas uniquement de l'offense, mais aussi, qu'en tant que pressentiment du mal, il provient de l'intention. Cette intention devient en même temps, par la méditation intérieure de vengeance, un désir consumé :

---

<sup>437</sup> *Ibid.*, Chap. 13, 1.

<[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_colereI/ligne05.cfm?numligne=14&mot=desiderabit](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_colereI/ligne05.cfm?numligne=14&mot=desiderabit)>.

<sup>438</sup> *Ibid.*

« Souvent, dira-t-on, l'homme s'irrite non contre des gens qui lui ont fait tort, mais qui doivent lui en faire, preuve que la colère ne vient pas uniquement de l'offense ». Oui, sans doute, le pressentiment du mal irrite ; mais c'est que l'intention est déjà une injure, et que la méditer, c'est l'avoir commise. On dit encore : « La colère n'est point un désir (*cupiditatem*) de vengeance, puisque fréquemment les plus faibles la ressentent contre les plus forts ; peuvent-ils prétendre à des représailles qu'ils n'espèrent même pas ? » Mais d'abord par colère, nous entendons le désir, et non la faculté de se venger ; or, on désire même ce qu'on ne peut. Est-il en outre si humble mortel qui n'espère, avec quelque raison, tirer satisfaction de l'homme le plus puissant ? On est toujours assez puissant pour nuire<sup>439</sup>.

Consumé par un dialogue intérieur, le désir de colère prémédité s'inscrit à ce premier niveau d'analyse comme une injure. Contredisant les dires selon lesquels la colère ne relèverait pas du désir, *Sénèque* affirme sa position en affirmant que, bien au contraire, la colère relevait bel et bien du désir. Il pose cependant une distinction entre le désir de colère et celui de la faculté de vengeance, l'un pouvant procéder ou conduire à l'autre, mais pas nécessairement. Autrement dit, un *humain* peut céder au désir de colère, sans pour autant mobiliser nécessairement ses facultés de vengeance. Toutefois, cela lui arrive. Sous l'effet du désir de colère, il peut chercher à tirer satisfaction d'un plus fort que lui par la vengeance. De manière étrange, *Sénèque* déplore cette tendance chez l'*humain* à se nuire lui-même alors qu'il cède à la vengeance d'un plus fort que lui, et ce, quand bien même il le ferait avec raison. Pour étayer ce propos, *Sénèque* prend appui sur la définition de la colère d'Aristote, pour qui le désir de colère revient à rendre le mal pour le mal. Sans entrer dans les détails, *Sénèque* s'explique par rapport à l'objection de la présence naturelle de la colère chez des *humains* bruts. Il fait la distinction entre l'*humain* et l'animal. Contrairement à l'*humain*, même brut, l'animal ne peut céder au désir de colère, puisqu'il ne possède pas cette faculté de la raison. En revanche, il manifeste de

---

<sup>439</sup> *Ibid.* <[http://agoraclasse.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_colere/ligne05.cfm?numligne=6&mot=Homo](http://agoraclasse.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_colere/ligne05.cfm?numligne=6&mot=Homo)>.

« l'impétuosité, de la rage, de la férocité, de la fougue ». Seul l'*humain*, qui possède une faculté de raisonner, peut céder au désir de colère :

La définition d'Aristote n'est pas bien éloignée de la nôtre ; car il dit que la colère est le désir de rendre mal pour mal. Il serait trop long de faire ressortir en détail en quoi cette définition diffère de la nôtre. On objecte à toutes deux que les brutes ont leur colère, et cela sans être attaquées, sans idée de punir ou de causer aucune peine ; car le mal qu'elles font, elles ne le méditent pas. Il faut répondre que l'animal, que tout, excepté l'homme, est étranger à la colère ; car, quoique ennemie de la raison, elle ne naît pourtant que chez des êtres capables de raison. Les bêtes ont de l'impétuosité, de la rage, de la férocité, de la fougue ; mais elles ne connaissent pas plus la colère que la luxure, bien que pour certains plaisirs elles aient moins de retenue que l'homme<sup>440</sup>.

*Sénèque* fait la part des choses entre ce qui, au niveau du désir de colère, appartient à l'*humain* et ce qui appartient à l'animal. En l'occurrence, si l'*humain* manifeste de la colère, l'animal, lui, cède à un élan de violence ; les impulsions de l'*humain*, comme celles des animaux, se produisent conformément à ce que la nature lui permet, il en va de la cohérence de la nature des espèces :

Ne croyez pas le poète qui dit : le sanglier a perdu sa colère ; le cerf ne se fie plus à sa course légère ; et, dans leurs brusques assauts, les ours ne songent plus à s'élancer sur les troupeaux de bœufs. Il appelle colère l'élan, la violence du choc : or, la brute ne sait pas plus se mettre en colère que pardonner ; les animaux muets sont étrangers aux passions de l'homme ; ils n'ont que des impulsions qui y ressemblent. Autrement, qu'il y ait chez eux de l'amour, il y aura de la haine ; l'amitié supposera l'inimitié, et les dissensions, la concorde : toutes choses dont ils offrent bien quelques traces, mais le bien et le mal appartiennent en propre au cœur *humain*.

Cette conformité à la nature des espèces par rapport au désir de colère fait en sorte que les impulsions des *humains* restent étrangères à celles des animaux (cf. le sanglier, le cerf, les bœufs) et vice et versa. Faute de posséder une raison, les animaux ne peuvent ressentir ni l'amour ni l'inimitié et les dissensions, ni le bien, ni le mal. Ces choses appartiennent à l'*humain* :

À l'homme seul, furent donnés la prévoyance, le discernement, la pensée ; nos vertus et nos vices même sont interdits aux animaux, dont l'intérieur, non moins que les dehors, diffèrent absolument de nous. Ils ont, c'est vrai, cette faculté souveraine, autrement dite, principe moteur, comme ils ont

---

<sup>440</sup>*Ibid.* <[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_colereI/ligne05.cfm?numligne=4&mot=homini](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_colereI/ligne05.cfm?numligne=4&mot=homini)>.



une voix, mais inarticulée, embarrassée, incapable de former des mots ; comme ils ont une langue, mais enchaînée et inhabile aux inflexions variées de la nôtre ; de même ce principe moteur est chez eux à peine éclairé, à peine ébauché. Il perçoit la vue et l'apparence de ce qui excite leurs mouvements, mais cette vue est trouble et confuse. De là, la violence de leurs transports, de leurs attaques ; mais rien qui soit appréhension, souci, tristesse ni colère : ils n'en ont que les semblants. Aussi leur ardeur tombe bien vite et passe à l'état opposé : après le plus furieux carnage, comme après la plus vive frayeur, ils paissent tranquillement, et aux frémissements, aux agitations de la rage succèdent à l'instant le repos et le sommeil<sup>441</sup>.

À l'*humain* reviennent les facultés de prévoyance, de discernement et de la pensée, tandis qu'aux animaux reviennent des « faculté souveraines ». Ces facultés qui permettent la motricité d'émission du son vocal ou de la vision existent aussi chez l'*humain*, mais à un niveau spirituel plus élevé. Chez les animaux, elles relèvent simplement d'une motricité de la voix ou de la vision oculaire, mais inarticulée. Les animaux ne possèdent pas la faculté de « former des mots » et leur vision s'avère « à peine éclairée, à peine ébauchée ». Cette réduction des facultés motrices, comparées à celles de l'*humain*, conduit chez les animaux à des transports de violence, qui ressemblent étrangement au désir de colère *humain*, mais exempt de capacité à raisonner. D'où l'impossibilité pour les animaux d'appréhender une situation, de se soucier, ou encore, d'éprouver de la tristesse comme chez l'*humain*. La violence observable chez les animaux les ramène plus rapidement que l'*humain* à un état de passivité ou de tranquillité. Par contre, chez l'*humain*, son désir, manifesté au travers de la violence de la colère, le ramène difficilement vers un état mental de tranquillité en raison de l'agitation des désirs provoqués par les préméditations intérieures de sa raison ; désirs conduisant potentiellement à des désirs de vengeance. Avec ce travail d'élucidation comparée entre l'*humain* et l'animal autour du désir de colère, la question du désir se pose dans un même ordre d'idée, mais, cette fois, autour du désir d'amour identifié en latin par le terme

---

<sup>441</sup> *Ibid.*

*libidinem*. L'ascèse, que *Sénèque* suggère par rapport à la discipline du désir de la colère, consiste à apprendre à identifier la nature d'un tel désir. Il suggère de ne pas s'adonner à des modérations. Elles biaisaient la nature des passions et des vices et, dans la foulée, compromettraient l'intégrité de la raison *l'humaine*. Cela sous-entend que, lorsqu'un *humain* parvient à identifier la provenance et le bien-fondé du désir qui se présente à lui, il parvient alors à distinguer adéquatement parmi ces désirs ceux dont il convient de donner cours ou pas. La discipline du désir de la colère au travers de l'ascèse conduit à une maîtrise plus grande de la raison *humaine*. *Sénèque* parle d'efforts qu'il convient de faire afin de ne pas se laisser emporter par des désirs passionnels. Mais aussi, pour ne pas les laisser aller jusqu'à remettre en question le propre de *l'humain*, alors qu'ils tentent de prendre possession de lui au point de lui en faire perdre la maîtrise de soi :

Il nous en coûtera de pénibles efforts ; car cette passion (*cupidit*) veut faire explosion, jaillir des yeux en traits de flamme, bouleverser toute la face *humaine*. Or, dès qu'elle s'est produite à l'extérieur, elle nous domine<sup>442</sup>.

Face à ces désirs devenus quasi-incontrôlables, *Sénèque* suggère de repousser ces désirs « au fond de notre âme » ; de la sorte, *l'humain* devrait retrouver son vrai visage ainsi que son intériorité :

Repoussons-la jusqu'au fond de notre âme : qu'elle soit maîtrisée, et non maîtresse. Faisons plus : que ses avant-coureurs deviennent chez nous les indices du contraire. Que notre visage paraisse plus serein, notre voix plus douce, notre allure moins brusque, et qu'insensiblement sur ces dehors se modifient l'intérieur de l'homme<sup>443</sup>.

À nouveau, *Sénèque* fait appel à d'autres grands penseurs pour étayer son point de vue. Son évocation de *Socrate* pour parler de l'ascèse du désir de colère l'amène à identifier

---

<sup>442</sup> *Sénèque. De la colère*. M. Héron de Villefosse. Livre III, Chap. 13, 2.

<[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_colereIII/ligne05.cfm?numligne=14&mot=cupit](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_colereIII/ligne05.cfm?numligne=14&mot=cupit)>.

<sup>443</sup> *Ibid.*

une stratégie de l'ascèse. Il s'agit d'entrer en soi-même et, à partir de cette posture intérieure de combat secret, en prolonger le mouvement pour s'exprimer avec douceur dans la voix lorsqu'il s'agit d'avertir ou de reprendre ses amis. Il doit y avoir une certaine invisibilité des émotions, de sorte que ces derniers ne perçoivent que très peu le ressentiment ou le blâme :

Chez Socrate, c'était signe de colère de baisser la voix, de moins parler ; on reconnaissait alors qu'il se livrait à lui-même un combat secret. Avertis par là, ses amis le reprenaient, et, quoique l'émotion fût imperceptible, ces reproches n'avaient rien de déplaisant pour lui. Ne devait-il pas s'applaudir de ce que tous s'apercevaient de sa colère, sans que personne en ressentît les effets ? On l'eût éprouvée, s'il n'eût donné sur lui-même à ses amis le droit de blâme qu'il prenait sur eux<sup>444</sup>.

Cette maîtrise de soi, face au désir de colère, s'appréciait par ses amis comme d'une performance à la maîtrise du désir, par des applaudissements, dès lors que sa colère leur apparaissait imperceptible. *Sénèque* invite ses lecteurs à pratiquer l'ascèse du désir et du désir de colère en invitant aussi ses amis à devenir eux-mêmes les juges de cette maîtrise du désir, et ce, sans compromission de leur part. Il les appelle au secours avant de ne pas se laisser envahir par la perte du contrôle de ce désir passionnel :

Combien à plus forte raison n'en devons-nous pas faire autant ! Prions nos meilleurs amis d'user avec nous d'une libre réprimande, principalement quand nous serons moins en humeur de la souffrir. Point de lâche complaisance de leur part : contre un mal d'autant plus puissant qu'il nous plaît davantage, réclamons leur secours tant que nous voyons clair encore, et que nous sommes à nous<sup>445</sup>.

Dans cette ascèse du désir de la colère collective, *Sénèque* y voit l'accès au bonheur. S'adressant à *Gallion*, il cherche à lui faire comprendre que l'enjeu de cette ascèse des désirs relève de la vie heureuse. Et aussi que cette ascèse passe par un dévoilement des yeux face à la provenance et à la finalité d'un désir ; d'où le défi de parvenir à une vie

---

<sup>444</sup> *Ibid.*

<sup>445</sup> *Ibid.*, Livre I, Chap, 1.

<[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_colereIII/ligne05.cfm?numligne=14&mot=cupit](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_colereIII/ligne05.cfm?numligne=14&mot=cupit)>.

heureuse. Le bonheur provient de cette ascèse du désir, ce qui implique en même temps des efforts, car le combat secret s'avère parfois difficile, voire douloureux, au point où plusieurs *humains* passent à côté du chemin de la vie heureuse :

Dans la vie, mon frère Gallion, c'est le bonheur, que veulent tous les hommes ; mais s'agit-il de voir nettement en quoi consiste ce qui peut réaliser la vie heureuse, ils ont un nuage devant les yeux. Non certes, il n'est pas facile de parvenir à la vie heureuse ; car chacun s'en éloigne d'autant plus, qu'il court plus rapidement après elle, s'il a manqué le chemin : quand le chemin conduit en sens contraire, la vitesse même augmente la distance<sup>446</sup>.

Pour pallier à cet éloignement du chemin du bonheur, *Sénèque* préconise, aussi à la manière d'*Épictète*, d'identifier l'objet recherché au travers du désir. Dans cette recherche, l'*humain* doit apprendre à circonscrire la situation du désir avec honnêteté, droiture et sérieux. Sans quoi l'*humain* devient une créature errante et emportée à tout vent aux désirs qui prennent le contrôle sur lui :

Il faut donc, avant tout, déterminer quel est pour nous l'objet à rechercher ; ensuite, regarder de tous côtés par où nous pourrions y tendre avec le plus de célérité. Ce sera sur la route même, pourvu qu'elle soit droite, que nous saurons de combien chaque jour on avance, et de combien nous aurons approché de ce but, vers lequel nous pousse un désir (*cupiditas*) propre à notre nature.

Pour contrevenir à cette errance et compte tenu de la brièveté de la vie, en tous les cas pour celui qui ne maîtrise pas ses désirs, la voie à suivre en permanence permettrait d'atteindre en même temps le « bien-être de l'esprit » *humain*. Il en va de la responsabilité individuelle de chaque *humain*, car chaque cheminement conduisant à la vie heureuse relève du propre de l'*humain*. Aucun cheminement vers le bonheur ne se ressemble. Autrement dit, l'*humain* crée son propre bonheur, la voie qui l'y conduit, pourvu qu'il arrive à discipliner ses désirs afin de ne pas s'égarer et se perdre :

Tant que l'*humain* errera çà et là, en suivant non pas un guide, mais un bruit confus et des cris discordants qui nous appellent vers différents points, la vie s'use en égarements, cette vie qui est

---

<sup>446</sup> Sénèque. *De la vie Heureuse*. M. Héron de Villefosse.  
<[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_vie\\_heureuse/ligne05.cfm?numligne=2&mot=res](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_vie_heureuse/ligne05.cfm?numligne=2&mot=res)>.

courte, et qui le serait lors même que jour et nuit nous travaillerions pour le bien-être de l'esprit. D'après cela, qu'il soit décidé où nous allons et par où nous passerons, non sans l'assistance de quelque homme habile qui ait exploré les lieux vers lesquels nous marchons ; car il n'en est pas de ce voyage comme des autres : dans ces derniers, un sentier que l'on a pris et les gens du pays, à qui l'on demande le chemin, ne permettent pas que l'on s'égaré ; mais ici le chemin le plus battu, et le plus fréquenté, est celui qui trompe le plus<sup>447</sup>.

Les cheminements intérieurs de chaque *humain* lui restent particuliers. La voie qui le conduit vers le bonheur peut s'avérer parsemée d'obstacles, dépendamment de la perception d'autres *humains*. Il en va d'une certaine autonomie de la raison, laquelle mobilise une capacité à se départir des opinions et des assentiments d'autres *humains* :

Rien donc n'est plus important pour nous, que de ne pas suivre, à la manière du bétail, la tête du troupeau, en passant, non par où il faut aller, mais par où l'on va. Or, il n'est chose au monde, qui nous jette dans de plus funestes embarras, que l'usage où nous sommes de nous façonner au gré de l'opinion, en regardant comme le mieux ce qui est reçu par un grand assentiment, et ce dont nous avons des exemples nombreux ; c'est vivre, non suivant la raison, mais par imitation. De là, cet énorme entassement de gens qui se renversent les uns sur les autres. Comme il arrive dans un grand carnage d'hommes, quand la multitude se refoule sur elle-même, nul ne tombe sans faire tomber sur lui quel qu'autre qu'il entraîne, et les premiers causent la perte de ceux qui suivent : voilà ce que dans toute vie vous pouvez voir se passer<sup>448</sup>.

*Sénèque* met en évidence, à partir de cet argumentaire des chemins détournés imposés par les opinions des autres qui ne mènent nulle part, qu'au-delà des errements et égarements, il y a pour chaque *humain* un chemin. Lorsqu'il lui arrive de se perdre, alors l'auteur de cet égarement repose sur les perceptions des autres : nul ne s'égaré pour lui seul, mais l'*humain* devient la cause et l'auteur de l'égarement d'autrui<sup>449</sup>. Autrement dit, les voix qui procèdent du jugement des autres induisent le mal et viennent contrarier le chemin de la vie heureuse. Il en va d'une ascèse de l'autonomie. Par conséquent, la raison *humaine* passe par une ascèse des désirs. Chacun apprend à construire son propre bonheur, et cela

---

<sup>447</sup> *Ibid.*

<sup>448</sup> *Ibid.*

<sup>449</sup> Sénèque. *De la vie heureuse*. M. Héron de Villefosse. Livre III, Chap. 1,1. <[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_vie\\_heureuse/ligne05.cfm?numligne=2&mot=hominum](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_vie_heureuse/ligne05.cfm?numligne=2&mot=hominum)>

fait partie de la nature intrinsèque à l'*humain*. Le principe du bonheur conditionnel à la pratique de l'ascèse des désirs se retrouve aussi, certes à des degrés différents, chez *Clément d'Alexandrie*.

### 3. Chez *Clément d'Alexandrie*

Comme avec *Épictète*, on retrouve dans le corpus de *Clément d'Alexandrie* les occurrences des mots grecs ὀρέξει et ὀρμη pour désigner une certaine discipline du désir proche de celle du stoïcisme dans l'optique d'un exercice spirituel de l'ascèse. *Clément d'Alexandrie* aborde cette notion en distinguant les « hommes bien » des « hommes méchants » qu'il décrit en s'appuyant sur *Sophocle* :

Sophocle vous apprend quelle en est la nature (cf. la conséquence d'un mauvais choix allant à l'encontre des principes du *Logos*) : « Un esprit sans consistance, des oreilles inutiles, de vaines pensées ». Vous ignorez une vérité supérieure à toutes les autres. La voici. Les hommes de bien et fidèles à honorer le Seigneur, recevront, en échange du culte qu'ils ont rendu à la bonté souveraine, des récompenses pleines de douceur. Les méchants, au contraire, ne peuvent attendre que des châtements en retour de leur méchanceté<sup>450</sup>.

D'un côté, les méchants et de l'autre les bons. Des deux, un seul parvient à manifester le désir de connaître la « vérité supérieure » identifiée par *Clément d'Alexandrie* avec le *Logos* (cf. le Seigneur). Cela conditionne toute la discipline du désir. À ce titre, *Clément d'Alexandrie* se questionne sur le désir négatif de l'*humain* à s'éloigner de la vérité supérieure, un geste qui relèverait d'un suicide volontaire, ou plus littéralement désir de mort, qu'il qualifie de maladie :

---

<sup>450</sup> Clément d'Alexandrie. *Discours aux gentils. Le protreptique*. Antoine Eugène Genoude. Les œuvres choisies de Saint Clément d'Alexandrie et les discours de Saint Bernard. *Défense du christianisme par les pères des premiers siècles de l'église, contre les philosophes, les païens et les juifs*. Paris : Librairie de Perrodil, 1846. Web. Remacle. Janvier 2012. <<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/contrelesgentils.htm>>.

Il y a mieux. Des supplices terribles sont réservés au prince du mal, suivant la menace de Zacharie : « Il te réprimera, le Jéhovah qui a choisi Jérusalem. Tu n'es qu'un tison arraché du feu. » Quelle étrange maladie pousse donc ainsi les hommes à une mort volontaire (ὄρεξις)?<sup>451</sup>

À partir de ce désir de mort, de manière assez catégorique dans le sens du mal moral stoïcien, *Clément d'Alexandrie* identifie le manque de discipline vers un désir positif qui, chez l'*humain* méchant, relève d'une forme de désobéissance par rapport à la loi de la vie suggérée par l'adhésion au logos et à ses préceptes. Identifié comme la conséquence du manque d'ascèse du désir envers le Logos, l'*humain* en subit des conséquences. Elles se traduisent par des supplices, des châtiments. Plus encore, comme déjà évoqué, il en va d'une maladie conduisant l'*humain* à une mort volontaire, une forme de suicide. Pour contrevenir à cette maladie, *Clément d'Alexandrie* parle d'un éveil retirant l'*humain* d'un profond sommeil. Attribuant cet éveil à l'œuvre du pédagogue incarnée dans la figuration du Logos, l'*humain* passe d'un état d'aveugle à voyant. Un état qui le conduit à se rendre compte de l'importance d'une discipline du désir initiatiquement rendue active par le rite du baptême chrétien :

Nous sommes semblables à ceux qui viennent de s'éveiller d'un profond sommeil, ou plutôt à ceux qui, faisant tomber une taie de dessus leurs yeux, ne se donnent point pour cela la faculté visuelle qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de se donner, mais rendent la liberté à leur prunelle en la débarrassant de l'obstacle qui empêchait la lumière d'y pénétrer.<sup>452</sup>

Cette faculté visuelle de l'*humain*, que *Sénèque* mettait déjà en comparaison avec celle de l'animal, provient de sa raison. Renouvelée par une discipline du désir positif initiée par la Raison universelle (cf. le *Logos*), elle conduit à un détachement d'anciens agissements, remédiant ainsi à la vision de désirs contraires à la nature *humaine*. Dès lors, l'esprit

---

<sup>451</sup> *Ibid.*

<sup>452</sup> Clément d'Alexandrie. *Le divin maître ou le pédagogue*. Livre I, Chap. 6. <<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/pedagogue1.htm>>.

*humain* accède, par la médiation d'un Esprit plus grand que lui, celui du *Logos*, le divin pédagogue, à ce bonheur. Ce faisant, l'*humain* apprend en même temps à mobiliser sa capacité à appréhender avec plus de justesse les choses spirituelles, à savoir celles qui se présentent à lui comme éternelles et lumière. Cela conditionne la manière dont l'*humain* appréhende le désir désormais apprécié dans une dimension atemporelle. De là lui vient sa capacité de distinguer le désir porté vers des objets qui dépendent de lui et de ceux qui ne dépendent pas de lui :

Ainsi le baptême, en nous lavant de nos péchés, qui sont comme d'épaisses ténèbres, ouvre notre âme à l'esprit divin. L'œil de notre âme devient aussitôt clair et lucide ; l'Esprit saint descend en nous, et nous voyons clairement les choses divines. Nous sommes capables d'apercevoir les choses éternelles et la lumière éternelle<sup>453</sup>.

Se conformant aux désirs qui relèvent d'une discipline spirituelle, l'*humain*, ayant vécu cette expérience d'illumination ou d'éveil de son esprit, recherche par lui-même des désirs en cohérence avec le sens profond de sa nature spirituelle, à savoir la lumière et la sainteté. Dans cette optique, *Clément d'Alexandrie* renforce la compréhension de la discipline du désir. Il s'appuie sur les propos de *Paul de Tarse*, mais aussi sur le concept grec de l'*humain* (φως) vivant jadis dans les ténèbres ou dans l'aveuglement et maintenant rendu capable d'exercer une ascèse du désir en conformité avec ceux qui relèvent de la lumière ; car lui-même se trouve désormais associé à la lumière :

Le semblable cherche son semblable ; ce qui est saint est naturellement porté à aimer celui qui est la source de la sainteté, et proprement appelé la lumière. « Car, vous étiez autrefois ténèbres, vous êtes maintenant lumière dans le Seigneur. » C'est pour cela, je pense, que les anciens Grecs appelaient l'homme *phôtà*, c'est-à-dire lumière. Mais, disent-ils, il n'a point encore reçu la plus parfaite des grâces. J'en conviens; mais il marche dans la lumière, et les ténèbres ne l'arrêtent point dans sa marche. Il n'y a point de milieu entre la lumière et les ténèbres.

---

<sup>453</sup> *Ibid.*



Écartant toute ambiguïté entre les ténèbres et la lumière, et ce aussi de manière analogique avec la distinction entre l'homme bon et l'homme mauvais, *Clément d'Alexandrie* traite du désir dans le sens positif. Il devient préférable de s'attacher aux choses spirituelles. Elles auraient une portée éternelle, implicitement, contrairement aux choses terrestres. Les objets spirituels dont il s'agit coïncident avec une temporalité eschatologique conditionnée par l'idée de résurrection comme fin dernière de l'« homme bon », sous-entendu de l'« homme » croyant dans la divinité, autrement identifié chez les stoïciens par la Raison universelle ou la Providence. L'objet par excellence par rapport à cette discipline du plaisir procède d'une promesse du *telos*, celle de la résurrection, dont l'accomplissement ne tardera pas à venir :

La résurrection est la fin dernière des croyants. Il ne s'agit d'autres choses pour eux que de recueillir le fruit de la promesse. La fin et les moyens ont l'un et l'autre une époque différente, tout comme le temps et l'éternité; ils n'ont point une seule et même chose, non plus que le deuil et la jouissance (ὄρμη). Il est vrai que l'un conduit à l'autre, et qu'ils n'ont tous deux qu'une visée. Mais je dirai que le désir (ὄρμη μὲν ἢ πίστις) est la foi qui prône la naissance dans le temps, et que la jouissance est la possession de la promesse qui durera dans les siècles des siècles. Le Seigneur nous révèle lui-même la stabilité de l'état du salut : « Quiconque voit le fils et croit en lui a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour »<sup>454</sup>.

Cette promesse, entendue comme l'objet du désir spirituel destiné aux *humains* bons, pointe vers le *télos*, « la fin » des croyants. À *Clément d'Alexandrie* de préciser que cette fin, identifiée par la promesse de la résurrection, relève du désir positif, auquel il convient de s'attacher et d'en attendre l'accomplissement. À ce propos, *Clément d'Alexandrie* apporte une distinction entre la fin et le moyen. D'un côté, la fin correspond à la résurrection, au temps et au deuil. De l'autre, le moyen du désir induit une jouissance qui se projette dans l'éternité. L'un et l'autre, la fin et le moyen, partagent des époques

---

<sup>454</sup> *Ibid.*

différentes au niveau de l'expression du désir. Ils ont la même visée : la foi. En tant que désir de bonheur, Cette foi pointe vers la jouissance identifiée par « la possession de la promesse dans le temps » qui s'éternise durant des siècles et des siècles. Ce désir de foi constitue le fondement de l'ascèse de l'homme bon auquel il se voit invité à vivre. Autrement dit, l'ascèse du désir chez *Clément d'Alexandrie* se trouve conditionnée par l'attente jouissive de la réalisation et l'accomplissement du désir. Il en va d'une ascèse de la jouissance ; attendre la réalisation du désir dans la jouissance de la promesse qui tarde à venir. Ce dont il s'agit correspond à l'avènement du *logos*, cette figuration divinisée de l'ordre universel qui, par une ascèse de la croyance en la promesse, vient garantir un dépassement de l'*humain* qui, au jour de la fin du désir, le conduira à cette harmonie éternelle symbolisée par la résurrection. Pendant ce temps d'attente, le Pédagogue, donc le *Logos*, guide l'*humain* dans l'exercice d'une ascèse du désir visant ultimement à contrecarrer les désirs négatifs, voire à les détourner de leur sollicitation ; il en va d'une sagesse de la pédagogie de la Raison Universelle :

La sagesse de la pédagogie divine est grande ; multiples sont les modes de dispositions qu'elle prend pour notre salut. Le pédagogue témoigne en faveur de ceux qui font le bien et il appelle les élus à faire mieux ; il détourne de leur élan (ὄρμηξ) ceux qui courent vers les péchés, et il les encourage à adopter une meilleure vie<sup>455</sup>.

Ainsi détourné de mauvais désirs, les désirs dits négatifs, l'ascèse induite par la pédagogie du *Logos* conduit l'*humain* à accéder à une meilleure vie ou, comme dirait *Sénèque*, à une vie heureuse. Et cette vie, qui induit le bonheur, se fonde sur une base de vérité qui repose sur une connaissance qui relève de l'attente d'un désir positif éternel, dans le sens de la promesse de la résurrection :

---

<sup>455</sup> Clément d'Alexandrie. *Le pédagogue*. Claude Mondésert et al. Livre I, Chap. 74,3. Paris : Éditions du Cerf, 1960, p. 243.

Nous avons construit pour vous, mes enfants, une base de vérité : pour le temple sacré du grand Dieu, c'est le fondement de la connaissance, une belle exhortation, un désir (ὄρεξις) de la vie éternelle qui s'obtient par l'obéissance conforme au Logos, et ce désir (ὄρεξις) a pris racine dans l'intelligence (νοερόν)<sup>456</sup>.

L'obéissance au *Logos* conduit l'*humain* à exercer avec intelligence cette ascèse que le pédagogue lui indique, à savoir qu'elle repose sur trois éléments qui font partie du propre de l'*humain*, les mœurs (ἠθῶν), les actions (πράξεων) et les passions ou désirs (παθῶν). Trois termes qui reprennent les trois disciplines du stoïcisme. Les mœurs (ἠθῶν), qui procèdent de la coutume ou des habitudes, relèvent de la discipline du jugement. Les passions ou désirs désignés par le terme παθῶν fait écho à la discipline du désir et les actions πράξεων (πράξις) relèvent de la discipline de l'action, que l'*humain* exerce ensuite. *Clément d'Alexandrie* met au cœur de la constitution de l'*humain* ces trois disciplines. Il les exploite de manière stoïcienne. Entre autres, avec la discipline du désir, il présente présente cette discipline comme une pédagogie de l'ascèse. Elle se produit au travers de l'apprentissage de la connaissance du *Logos* :

Il y a trois choses dans l'homme : les mœurs, les actions, les passions. Les mœurs, le Verbe en réclame la direction, comme nous exhortant. Il est le chef de la religion, la pierre fondamentale de l'édifice de la foi... Quant à toutes nos actions, le Verbe règne sur elles comme précepteur. Nos passions, il les guérit comme consolateur. Ce Verbe, ainsi multiplié, n'est qu'un seul et même Verbe, arrachant l'homme aux habitudes mondaines dans lesquelles il a été élevé, et le conduisant à l'unique voie de salut, qui est la foi<sup>457</sup>.

Chez *Clément d'Alexandrie*, l'exercice de ces trois disciplines constitue aussi un gage de bonheur. Cette mise en œuvre de la médiation du Logos relève de et s'assimile à l'ordre de la nature. Avec chacune de ces disciplines, le *Logos* touche à plusieurs sphères de l'*humain*. Avec les mœurs, le *Logos* pose comme principe de la discipline du jugement la

---

<sup>456</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>457</sup> Clément d'Alexandrie. *Le divin maître ou le pédagogue*. Genoude. Livre I, Chap. 1. <<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/pedagogue1.htm>>.

foi, laquelle procure la joie. Avec les passions, la présence du *Logos* induit le principe d'une protection de l'*humain* qui repose sur la figuration d'un précepteur ; il agit comme un guide face aux passions et comme un guérisseur des mauvaises passions. Enfin, avec l'action, le *Logos* agit comme un conseiller, « un guide céleste ». Autrement dit, le *Logos*, désigné comme le Verbe, se présente à l'*humain* comme le Pédagogue par excellence qui le conduit au travers les trois disciplines :

Ce guide céleste, le Verbe, je lui donne le nom de Verbe qui exhorte, en tant qu'il nous appelle au salut... Maintenant, comme le Verbe est tout à la fois médecin et précepteur, et que, conséquent avec lui-même, il anime ceux qu'il a convertis dans le principe et leur promet la guérison des blessures de leurs âmes, il me paraît convenable de réunir tous ses titres dans un seul et de l'appeler le Pédagogue. Le Pédagogue veut la pratique et non la théorie. Son but est d'ornier les âmes de vertu et non de science. Il exige qu'on soit sage et non savant<sup>458</sup>.

*Clément d'Alexandrie* introduit par là la notion de discipline, non pas sur une base théorique, mais bien pratique. Sa pratique fait écho à celle de l'ascèse du désir. Désir, certes positif, qui procède du protreptique, lequel fait surgir de l'*humain* une intelligence du désir dirigé vers une vie heureuse, non seulement dans le temps présent, mais aussi vers l'avenir :

Or, donc, le guide céleste le *Logos* recevait le nom de « protreptique » lorsqu'il nous invitait au salut – ce nom est donné spécialement au *Logos* chargé de nous stimuler, le tout tirant son nom de la partie ; mais c'est l'ensemble de la religion qui est « protreptique » puisqu'elle fait naître dans l'intelligence qui est naturellement disposée à cela le désir ( $\square\pi\epsilon\zeta\iota\nu$ ) de la vie pour maintenant et pour l'avenir<sup>459</sup>.

Une vie bienheureuse se veut exempte de ce qui ne se conforme pas à la raison, principe que l'on retrouve aussi chez *Sénèque* lorsqu'il parle du désir de colère et qu'il le place au cœur de l'*humain* comme une instance qui le différencie des animaux. Ce qui apparaît contraire à la raison chez *Clément d'Alexandrie* se présente comme une action manquée,

---

<sup>458</sup> *Ibid.* <<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/pedagogue1.htm>>.

<sup>459</sup> *Clément d'Alexandrie. Le pédagogue.* Mondésert., p. 111.

autrement dit par le péché ; d'où le désir négatif entendu comme tout acte contraire au *Logos*<sup>460</sup>. En revanche, les actions vertueuses relèvent d'un désir qui reste en accord avec la raison ; d'où le désir positif :

Tout ce qui est contraire à la droite raison est péché. Les passions (ἐπιθυμίαν ὄρεξιν), disent les philosophes, sont des mouvements violents de l'âme qui n'obéissent (ὄρεξιν) point à la raison.

En s'appuyant sur les philosophes, *Clément d'Alexandrie* explique que les désirs de passions correspondent à des mouvements violents qui surgissent du principe directeur *humain* fondamentalement en contradiction avec la raison. Cette raison, qui s'inscrit comme la Raison Universelle, ce que l'on retrouve aussi dans le stoïcisme, procède et se trouve en accord avec le Logos (cf. figuration du fils de Dieu), ce pédagogue de qui l'*humain* apprend ses enseignements et se conforme à ses conseils en ne désobéissant pas :

Le fils de Dieu étant la raison même, la désobéissance envers lui produit nécessairement le péché, et l'obéissance envers lui produit la vertu. La vertu est, en effet, un mouvement doux et régulier de l'âme, toujours soumis et en toute circonstance à l'empire de la raison. Lorsque le premier homme pécha et désobéit à Dieu, il devint, dit l'Écriture, semblable aux bêtes. Ayant manqué volontairement aux lois de la raison, c'est avec justice qu'il est comparé aux animaux qui ne les suivent point<sup>461</sup>.

Autrement dit, la vertu, et donc la maîtrise du désir par l'ascèse initiée et administrée par la pédagogue universel, s'acquiert par une mise en conformité avec cette raison. Ici, représentée par le *Logos*, cette raison sollicite le principe directeur *humain*. Y déroger reviendrait à non seulement renoncer à la faculté de la raison *humaine*, mais aussi, dans

---

<sup>460</sup> Mondésert explique que : « tout acte contraire au Logos est une faute (note 2 : formule stoïcienne). C'est justement ainsi que les philosophes pensent pouvoir définir les passions les plus générales : le désir, comme un élan qui n'obéit pas au Logos ; la crainte, une dérobade qui n'obéit pas au Logos ; le plaisir, une poussée de l'âme qui n'obéit pas au Logos ; le chagrin, un resserrement de l'âme qui n'obéit pas au Logos ». *Ibid.*, p. 291.

<sup>461</sup> Clément d'Alexandrie. *Le divin maître ou le pédagogue.*, Livre I, Chap. 13., <<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/pedagogue1.htm>>.

cette optique, à rabaisser l'*humain* au niveau de l'espèce animale. Ce débat entre l'*humain* et l'animal, comme nous l'avons vu chez *Sénèque* avec l'ascèse du désir de la colère, se retrouve chez *Clément d'Alexandrie*. Avec cette distinction du désir relative à la faculté de la raison entre les espèces, on retrouve du côté de l'*humain* une posture du sage qui pratique une discipline spirituelle du désir. Elle consiste à justement mobiliser cette faculté de faire la part des choses face à l'objet désiré. *Clément d'Alexandrie* corrobore ce principe en recourant au témoignage des anciens dans les Écritures. Il évoque le principe d'une sanction qui accompagne les désirs négatifs identifiés comme des vices. Le sage, lui, sait s'en éloigner ; car ces derniers conduisent l'*humain* dans l'égaré d'espérances, ou plutôt à des désirs passionnels (ἐπιθυμίας) vains, et donc sans utilité. *Clément d'Alexandrie* s'approprie la posture du sage en adressant par la médiation de l'Écriture plusieurs exhortations :

Mais l'Écriture a soin de nous rappeler que ces vices ne demeurent point impunis. C'est encore pour cela que le sage dit : « Éloigne de tes serviteurs les espérances vaines (ἐπιθυμίας) et honteuses ; éloigne de moi les cupidités (ὄρεξις) ; ne permets point que l'amour de la table et des femmes s'empare de moi ». Loin de nous donc les hommes corrompus, leurs maléfices et leurs pièges ! Loin de nous les parasites, les fornicateurs, les courtisanes ou tout autre monstre semblable de volupté ! Ce n'est pas seulement la besace de Cratès, mais notre ville encore, qui leur est fermée. Occupons-nous toute notre vie à semer autour de nous de bonnes œuvres<sup>462</sup>.

Avec ces recommandations, *Clément d'Alexandrie* suggère l'adoption d'une éthique de la distinction, entre les hommes bons et les hommes mauvais. Elle consiste à se détacher de la fréquentation d'*humains* ayant de mauvaises mœurs (cf. hommes corrompus, parasites, fornicateurs, courtisanes, monstre de la volupté). L'exhortation encourage l'*humain* bon à s'en tenir et à accomplir des bonnes œuvres, en l'occurrence celles qui consistent à

---

<sup>462</sup> *Ibid.* Livre IV, Chap. 10. <<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/pedagogue4.htm>>.

prendre soin de l'œuvre *humaine* identifiée dans ce savoir *humain*. De là surgit, par contraste à la notion de connaissance, la question de l'ignorance, tout au moins pour celui qui ne s'applique pas à la philosophie, entendue comme celle d'une manière de vivre qui pointe vers la vie heureuse, vers le bonheur. De ce principe émerge le désir de la philosophie. *Clément d'Alexandrie* en parle comme d'une responsabilité qui incombe à tous les *humains*, du moins à « l'homme bon ». Ce désir positif vise la perception de la réalité par l'étude de la vérité. Elle s'inscrit comme l'objet du désir. Sa préoccupation pointe vers l'apprentissage, voire l'acquisition, d'une connaissance *humaine* à la fois scientifique, mais aussi appliquée ; d'où l'idée d'un savoir *humain*. Ce savoir, *Clément d'Alexandrie* l'identifie avec celui de Dieu, en d'autres termes, avec celui de la Raison Universelle manifestée au travers du *Logos*. Ce verbe, aussi pédagogue, amène l'*humain* à apprendre à distinguer les vertus de la justice et de l'honnêteté selon les standards de la vérité. Cette dernière relève ni plus ni moins de la cohérence de la nature selon la Raison Universelle. Il en va d'une ascèse de la piété. Elle fait l'objet d'un désir qui conduit l'*humain* à s'attacher à cette Raison Universelle, le *Logos*. Plus encore, l'*humain* a pour vocation ultime de se mettre, par l'ascèse de la piété, au service de la vérité :

Impossible donc que celui qui ne sait pas s'applique à la philosophie, tant que durera son ignorance, non plus que celui qui n'a reçu aucune notion de la sagesse, puisque la philosophie est le désir (ὀρέξεως) de ce qui est réellement, et des études qui ont la vérité pour objet. Quand même on serait exercé au bien par une pratique habituelle, il faudrait encore travailler à en acquérir la science et l'application. Ainsi l'on s'assimile à Dieu, j'entends à Dieu notre Sauveur, eu servant le Dieu de toutes choses par l'intermédiaire de son grand-pontife, le Verbe, par qui on distingue ce qui est juste et honnête selon la vérité ; car la piété est la pratique des désirs qui nous attachent au service de Dieu<sup>463</sup>.

---

<sup>463</sup> Clément d'Alexandrie. *Stromates*. Genoude. Livre II, Chap. IX XXII. <<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/stromates21.htm>>.

En tant que pratique des désirs, la piété constitue une vertu qui englobe et prédispose les autres vertus positives, lesquelles ont pour but de conduire l'*humain* vers le bonheur. Dans cette perspective, *Clément d'Alexandrie* fait appel au témoignage de *Speusippe*, pour circonscrire cette quête du bonheur. Lui la définit comme une manière de vivre en *humain* en ces termes : « une manière d'être ». Cette manière de vivre se veut en cohérence avec la nature, ce que les *humains* désirent pour la majorité d'entre eux, tout au moins ceux qui acceptent de pratiquer l'ascèse de la piété. Eux seuls parviennent à atteindre la tranquillité intérieure, mais aussi la vertu du bonheur :

Or, il veut dire par là qu'il faut nous hâter de ressembler à Dieu autant qu'il est en nous, et cette ressemblance consiste dans la justice et la pureté, jointes à la prudence. D'après *Speusippe*, neveu de *Platon*, le bonheur est une manière d'être, parfaite dans les choses qui se gouvernent selon la nature, ou un état de choses bonnes ; tous les hommes aspirent (*ὀρεξίν*) à cette situation ; mais les hommes de bien touchent seuls au but de la tranquillité d'âme, et les vertus font le bonheur<sup>464</sup>.

Ces vertus du bonheur conviennent uniquement aux *humains* courageux, car il faut du courage pour ne pas céder aux mauvais désirs. Plus encore, l'*humain* se doit, pour atteindre cet état de bonheur, faire appel à une force intérieure, ici identifiée par la « force du cœur », qui induit le développement d'un esprit aguerri pour faire face aux désirs mauvais en y remédiant par l'exercice de la patience, de la résignation, de la tempérance et de la prudence. Ces vertus, implicites à l'ascèse de la piété, à l'exemple des attributs de la Raison Universelle identifiée par Dieu, réfèrent à la nature et au caractère de la Raison Universelle. En l'occurrence, elle demeure impassible et, à ce titre, elle ne cède pas aux désirs de la colère ni même à la crainte. Son impassibilité se caractérise par sa tempérance, car, de par sa nature, cette Raison Universelle ne possède pas de désir à réprimer. D'où l'exhortation et l'invitation de *Pythagore* adressées à tous les *humains*

---

<sup>464</sup> *Clément d'Alexandrie* fonde son argument à partir de *Platon* : « Suivant *Platon*, le souverain bien pour l'homme consiste à ressembler à Dieu. Les écrivains sacrés sont d'accord avec lui sur ce point ». *Ibid.*



pour devenir un avec la Raison Universelle, car de là découle l'essence du bonheur, lequel fait intrinsèquement partie du propre de l'*humain* :

Le courage de l'homme, puisque l'homme est par sa nature sujet aux passions (ἐμπαθοῦς) et aux troubles de l'âme, selon le langage usuel, affranchit de la crainte et rend invincible quiconque participe à ses mâles inspirations. La force du cœur est donc comme le satellite de l'esprit pour le maintenir dans la patience, la résignation et les autres vertus semblables. La tempérance et la prudence, avec ses salutaires effets, se rangent sous le chef du désir (ἐπιθυμία). Mais Dieu est impassible, sans colère, sans désirs ; inaccessible à la crainte, sans qu'on puisse dire qu'il ait des périls à éviter ; tempérant, sans qu'on puisse dire qu'il ait des désirs à maîtriser. La nature de Dieu, en effet, ne peut tomber dans aucun péril ; aucune crainte ne peut l'assaillir, de même qu'il ne peut avoir aucun désir (ἐπιθυμιῶν) à réprimer. Cette parole de Pythagore : « il faut que l'homme aussi devienne un » est donc répétée chez nous avec son sens mystique. Dieu, en effet, étant un, il ne doit y avoir qu'un pontife de Dieu, à l'image de cette immuable essence d'où découlent tous les biens<sup>465</sup>.

La maîtrise des désirs pour l'*humain* le conduit à l'unité ou à la cohérence avec la Raison Universelle. Cette cohérence constitue le propre de l'*humain*, voire même le définit. Fondamentalement, cela signifie que ce qui parle le plus l'*humain* se trouve dans la nature intrinsèque, à savoir le bonheur.

\*\*\*

En se basant sur *Épictète*, il apparaît que le désir s'appréhende selon une dualité, un désir positif et un désir négatif. L'un et l'autre conditionnent l'accès au bonheur, car il convient d'accueillir le désir positif ou d'avoir de l'aversion pour le désir négatif. Il s'agit de décider, face aux choses ou face à un *humain* en présence, s'il convient de s'y attacher ou de s'éloigner, voire de le refuser. Il en va d'un exercice spirituel qui passe par une ascèse du désir. Pour identifier le principe et l'étendue de cet exercice spirituel, je me suis basé sur *Épictète* qui lui pose les bases d'une ascèse du désir. Il la met en scène dans l'écriture,

---

<sup>465</sup> Clément d'Alexandrie. *Stromates*. Genoude. Livre IV, Chap. 4.  
<<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/stromates43.htm>>.

tout comme *Paul de Tarse*, *Sénèque* et *Clément d'Alexandrie* pour traiter de la discipline du désir.

Chez *Paul de Tarse*, l'évocation de l'ascèse du désir induit une discipline des désirs charnels *humains* et vise par là, comme désir positif, la réalisation de désir qui conduisait à une élévation de l'esprit rendue possible par la médiation messianique. Médiation qui, en même temps, ouvre l'espace d'une contemplation, inaugure l'ascèse d'une discipline du désir inspiré par le souffle messianique comme résultat de l'atteinte d'une sérénité atemporelle symbolisant l'atteinte du bonheur. Il en va de l'avènement de l'*humain* spirituel, désormais libéré de l'habit du vieil homme jadis enclin aux passions négatives. Ainsi, l'*humain* se voit transporté au-delà du temps profane, ce qui lui permet de se réaliser dans un dépassement de lui-même. Il en arrive à une situation où il lui devient difficile de choisir entre la vie terrestre et la mort. Car, pour lui, la mort devient comme un gain. Car sa raison de vivre se trouve désormais dans le Messie, à savoir dans le temps du sacré. Ce détachement par rapport à la vie profane, *Paul de Tarse* le présente comme d'un désir positif.

Chez *Sénèque*, la discipline du désir implique une ascèse qui se base aussi sur la distinction entre un désir positif, avec l'idée de se laisser attirer par des objets visant à élever l'esprit, et un désir négatif, avec l'idée de ne pas s'investir vainement dans des activités matérielles, futiles et frivoles. Ces notions, *Sénèque* les aborde au travers des thèmes de la vie : brièveté de la vie, la vie heureuse, mais aussi par l'éloignement de la colère. Il vise l'accès au bonheur, ici aussi désigné par le repos de l'esprit au-delà d'une vie remplie d'activités. Son ascèse consiste à oublier et à mettre de côté les désirs cupides pour se concentrer sur l'atteinte du calme de l'esprit. Cette ascèse vise une maîtrise plus

grande de la raison *humaine* et, par là, le contrôle de désirs passionnels. Il en va de la responsabilité individuelle d'*humain*. Et, en ce sens, chaque cheminement conduisant à la vie heureuse relève du propre de l'*humain*.

Chez *Clément d'Alexandrie*, on retrouve aussi une ascèse qui met en contraste le rapport entre un désir négatif et positif. Cette ascèse relève de la gnose. Un idéal à atteindre chez *Clément d'Alexandrie* qui conduit l'*humain* à se rapprocher d'une connaissance de lui-même. Elle passe par la médiation d'un pédagogue, le *Logos*. Cette notion, que l'on retrouve aussi chez *Paul de Tarse*, avec la figuration et l'avènement du messie, se présente comme une instance capable de sublimer le désir par l'ascèse de l'esprit connaissant. Dans cette optique, l'ascèse du désir chez *Clément d'Alexandrie* se trouve conditionnée par l'attente jouissive de la réalisation et l'accomplissement du désir de cette harmonie avec la Providence, ce logos et pédagogue qui conduit l'*humain* à se savoir *humain*. Cette ascèse, mise en scène comme chez *Paul de Tarse* autour de la figuration messianique de la résurrection, conduit l'*humain* à un dépassement, car, au jour de la fin du désir, il atteindra cette harmonie éternelle : un bonheur ultime. En fait, cette démarche de l'ascèse de savoir, visant la vie heureuse, repose sur l'adéquation de la raison *humaine* avec celle de la raison du cosmos, entendue comme Raison universelle, autrement désignée par une instance suprême le Providence, voire plus directement par l'idée de Dieu, du Messie, d'une transcendance. De la sorte, *Clément d'Alexandrie* propose une ascèse visant l'atteinte de la tranquillité de l'esprit, de la vie bienheureuse envisageable aussi dans un espace atemporel.

Nous venons de voir que la quête du bonheur au travers d'une discipline du plaisir se retrouve, chez *Paul de Tarse*, de *Sénèque* et de *Clément d'Alexandrie*. Elle induit dans les

trois cas, et ce, même avec *Épictète*, l'idée d'une quête du bonheur dont la réalisation se produit ultimement dans un détachement des choses qui n'appartiennent pas à l'*humain*. Un détachement qui le conduit vers un espace atemporel de repos, de sérénité, de contemplation, de connaissance ultime et de vie heureuse pointant vers la réalisation profonde de l'intériorité de l'esprit de l'*humain* ; une réalisation qui semble parler de l'*humain*. Elle rappelle étrangement la scène d'écriture de la Genèse où l'*humain* parle de lui comme d'une image du souffle (cf. esprit) qui se mouvait analogiquement à la figuration d'un « dieu », d'une Providence, à la surface de la Terre. Ce bonheur, ou plutôt ce *restitutio* originel de l'*humain* entendu comme bonheur spirituel, nous allons le voir maintenant se matérialiser dans le temps du profane aussi par une discipline de l'action. Je circonscris cette discipline du stoïcisme à partir d'*Épictète*, car il me permet de poser les fondements conceptuels de cette discipline pour ensuite voir comment elle se trouve mise en œuvre dans les corpus de nos trois auteurs.

### ***Discipline de l'action***

L'exercice spirituel de la discipline de l'action s'identifie dans l'écriture des anciens surtout au travers des termes grecs *πράξις*, *ποιέω* et *ἔργον*. Le mot *πράξις* renvoi à la mise en pratique ou au pragmatisme d'une action. Il en va de la réalisation d'une œuvre entendue comme un mode d'action, d'une affaire, voire d'une transaction. Le mot *ποιέω* réfère à l'idée de fabriquer, de créer et de produire une œuvre. Lorsqu'il s'agit d'un *humain*, ce terme désigne l'engendrement ou l'enfantement, faire naître ou encore causer, voire provoquer une réaction. Ce mot désigne l'agir en opposition avec la passivité. Il s'agit ici d'agir avec efficacité. Enfin, *ποιέω* induit l'idée de composer un poème, de se

représenter, d'imaginer ou d'inventer une œuvre d'art. Le mot ἔργον réfère la plupart du temps au travail, à la main-d'œuvre et à sa mobilisation. Il en va de l'emploi, de ce à quoi l'*humain* peut se trouver occupé à faire, ou encore, lorsqu'il se trouve employé pour une activité. Cela réfère aussi à ce qu'un *humain* entreprend de faire dans le sens d'une entreprise. Cette entreprise relève de tout produit réalisé par ce qui peut se faire à la main, comme une œuvre d'art, une œuvre de l'esprit. Ces deux termes, que l'on retrouve aussi dans la littérature stoïcienne, procèdent et induisent avec le mot ὁρμή l'idée de se mettre en mouvement. Selon Hadot, il en va de l'instinct ou, plus exactement, de « l'impulsion à agir, l'intention, la volonté d'agir selon ce qui définit la constitution de l'homme »<sup>466</sup>, laquelle se veut en conformité avec la nature universelle et, plus précisément, avec la nature *humaine*. D'où le principe selon lequel l'action relève non seulement de la raison, mais aussi de l'instinct. Relevant de l'instinct, l'action pure ou idéale se caractérise par sa spontanéité, son immédiateté et sa simultanéité ; on pourrait aller jusqu'à dire que l'action relève d'une pulsion surgissant d'un état de nature *humaine*, disons inconscient, si l'on admet la distinction chez l'*humain* entre le conscient et l'inconscient. Il en va d'une force naturelle. Entendue comme instinct *humain*, elle suggère le principe d'une intention morale de l'action. Cette intention ne :

s'épuiserait pas dans ses manifestations..., passant d'une action à une autre, en oubliant l'action précédente pour se consacrer totalement à l'action suivante, sans s'attarder et se complaire dans telle ou telle action, de la même manière, l'intention morale transcende toutes les actions qu'elle inspire, passe « d'une action à une autre », sans considérer ces actes comme des fins en soi, sans en revendiquer la propriété ou vouloir en tirer des bénéfices<sup>467</sup>.

À ce titre, Pierre Hadot parle de l'action comme d'une impulsion active :

Il s'agit maintenant d'agir, et non plus d'accepter, il s'agit d'engager sa responsabilité et non plus de

---

<sup>466</sup> Hadot, *La Citadelle intérieure.*, p. 324.

<sup>467</sup> *Ibid.*

consentir, il s'agit d'entrer en relation avec des êtres, nos semblables, qui provoquent d'autant plus nos passions qu'ils sont nos semblables, des êtres qu'il nous faudra aimer, bien qu'ils soient souvent haïssables<sup>468</sup>.

Relevant plus de la raison, la discipline de l'action consiste donc à agir en conformité avec la nature *humaine*. Autrement dit, à agir pour « l'intérêt commun, l'intérêt de l'*humanité* à son propre intérêt »<sup>469</sup>. La discipline de l'action implique que l'*humain* entre fondamentalement en relation avec d'autres *humains*, ses vis-à-vis, qu'il les aime ou pas ; il n'y a pas d'autre alternative. Cette norme d'altérité circonscrit le champ de l'action *humaine*, autrement dit, le champ de l'exercice de la discipline de l'action. Elle relève de cette partie de la Raison qui se trouve dans la détermination de la Nature entendue au sens de l'espèce *humaine*. En tant que telle, cette loi de la Raison fait partie de la communauté de tout *humain*. Il faut la distinguer de la loi de la Nature universelle, laquelle procède d'une rationalité universelle au sens de la Raison universelle<sup>470</sup>. En harmonie avec les lois de la nature, la Raison s'aligne avec les normes et obligations implicites à la Nature, celle du genre *humain*. L'*humain* agit en respectant une certaine hiérarchie de valeurs intrinsèques à son espèce. En l'occurrence, il se met au service de son prochain, des uns et des autres, dans le but d'atteindre le bien de tous. En ce sens, l'*humain* possède la capacité de s'aimer les uns les autres. Avec ce lien communautaire, la communauté d'*humains* se constitue comme un seul et même corps. En tant que membres de ce corps, chaque *humain* fait partie du Tout. Chacun d'entre eux, faisant partie de la Nature (φύσις) universelle et de ses lois, se conforme à ces mêmes lois de la Nature, à son développement, au destin et aux événements voulus par la Nature

---

<sup>468</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>469</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>470</sup> *Ibid.*, p. 296.

universelle<sup>471</sup>. Du point de vue de la nature *humaine*, sa raison, qui mobilise la faculté de juger, et l'impulsion, qui suscite le désir, s'inscrivent dans un processus d'objectivation ; un processus qui, au niveau de l'action, induit une discipline du jugement et du désir. Dans cette logique, la discipline de l'action revient à apprendre à identifier les tendances de l'agir ainsi que son opérationnalisation. À ce niveau, l'action s'inscrit comme le lieu de l'alternative face aux choses ou face à d'autres *humains*. Dans ce lieu, se joue, avec l'acceptation, la responsabilité, l'entrée en relation avec d'autres *humains*. Il s'agit de convenir de ce qu'il faut faire ou ne pas faire (καθήκοντα). Ainsi, avant d'entreprendre une action, il incombe malgré tout à l'*humain* de se représenter en amont l'action qu'il souhaite poser. Il la scénarise en fonction des circonstances pour voir comment l'action va se produire :

Avant d'entreprendre (*de donner ton assentiment*) quoi que ce soit, pense bien à ce que tu vas faire. Si tu veux aller aux bains, représente-toi (φαντασία) d'avance ce qui s'y passe : représente-toi (φαντασία) les gens qui vous jettent de l'eau, ceux qui vous poussent, ceux qui vous insultent, ceux qui vous volent. Ainsi, tu seras plus assuré dans ton action (□ργου), si dès le principe tu t'es dit : « je veux me baigner, mais je veux maintenir ma volonté en conformité avec la nature. » Et qu'il en soit ainsi pour tout ce que tu feras. De cette manière, si quelques obstacles t'empêchent de te baigner, tu te diras aussitôt : « ce n'est pas là seulement ce que je voulais ; je voulais aussi conserver ma volonté en conformité avec la nature, et je ne la conserverais point, si je m'indignais contre ce qui m'arrive »<sup>472</sup>.

Dans cet exercice de l'esprit préalable à l'action, comme nous l'avons vu avec la discipline du jugement surtout, on retrouve la clause de réserve. Elle a pour but de rappeler à l'*humain* d'agir en fonction de l'assentiment qu'il donne, mais aussi en fonction du désir qui s'y rattache – deux principes qui initient l'action. Il importe ici de distinguer le but (σκοπός) de la fin (τέλος) d'une action. Le but (σκοπός) d'une action induit l'impulsion qui la motive en vue d'atteindre le résultat escompté (τέλος), à savoir

---

<sup>471</sup> *Ibid.*

<sup>472</sup> Joly. *Manuel d'Épictète*. p. 7.

son exécution. D'où l'importance de porter attention, en amont, dans la discipline du jugement, à l'assentiment et, dans la discipline du désir, à l'impulsion, assentiment et impulsion conditionnant l'exécution de l'action dans sa réalisation finale (τέλος). Avant de commencer une entreprise, *Épictète* invite à considérer le but (σκοπός) de l'action en recommandant de projeter l'effet et les conséquences de l'action, en fonction de ce qui lui précède, et ensuite, en fonction de ce qu'il en découle, à savoir de sa fin (τέλος). Cette précaution assure la réalisation de l'action dans sa finalité, mais aussi sa réussite :

En toute chose, ne te mets à l'œuvre qu'après avoir bien considéré ce qui doit précéder et qui doit suivre l'action que tu projettes ; autrement tu commenceras sans doute gaiement ton entreprise, n'en prévoyant pas les suites ; mais bientôt tout ce qu'elle peut avoir de fâcheux t'apparaîtra, et tu rebrousseras chemin honteusement<sup>473</sup>.

*Épictète* illustre cet aspect de la discipline de l'action avec l'exemple de la victoire aux Jeux olympiques :

Tu veux vaincre aux Jeux olympiques ? Et moi aussi, par les dieux : car c'est un noble triomphe ! Mais considère d'abord ce qui précède et ce qui suit pareille entreprise. Il te faut te soumettre à une discipline et à une règle, même en ce qui concerne tes repas, t'abstenir de toute friandise<sup>474</sup>.

Il ressort de cette précaution, relative à la clause de réserve, une ascèse. Il s'agit de s'abstenir de nourriture avant les jeux. Cette ascèse, qui conditionne la victoire aux jeux Olympiques, mobilise la discipline du désir. Discipline qui fait préalablement appel à la discipline du jugement. L'usage de la représentation de la victoire mobilise l'assentiment, d'où l'importance de faire usage des représentations et, par-delà, du discours intérieur dans la discipline de l'action. *Épictète* exemplifie ce principe avec l'offense faite en parole ou en action envers un *humain* par un autre *humain*. Il pose comme principe la nécessité de respecter autrui dans ses positions et opinions. On retrouve encore une fois

---

<sup>473</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>474</sup> *Ibid.*



l'application de la règle de la distinction. *Épictète* renvoie au droit de parole et à celui de l'action dans la responsabilité individuelle impartie à chaque *humain*. Lorsqu'il y a des actions qui se trouvent plus que d'autres à la portée de l'*humain*, *Épictète* suggère dans ce cas de ne pas prendre un rôle au-dessus de ses propres capacités : « Si tu prends un rôle au-dessus de tes forces, tu le joues mal, et tu laisses de côté celui que tu pouvais bien remplir ? »<sup>475</sup> Ainsi, il appartient à chacun, peu importe la justesse de ses actions ou de ses idées, d'en identifier la faisabilité en fonction de ses capacités et aussi en fonction des conséquences à assumer :

Si un homme te fait (πονη) du tort en paroles ou en action (ποιει), souviens-toi qu'il se juge en droit de parler ou d'agir comme il le fait. Or, tu ne peux pas lui demander de suivre ton idée plutôt que la sienne. Si son idée n'est pas juste, il se porte donc tort à lui-même en se trompant. Ainsi, quand quelqu'un trouve faux un syllogisme qui est bon, ce n'est pas le syllogisme qui en souffre, c'est celui qui l'a mal compris. Pars de ces principes, et tu supporteras aisément ceux qui parleront mal de toi. À chaque propos qu'on aura tenu sur ton compte, tu diras : « Cet homme croit avoir raison. »<sup>476</sup>

Ayant précisé le principe d'éthique de la liberté de parole et d'action au travers de la discipline du jugement, *Épictète* conseille maintenant de se détacher des mauvaises paroles d'autrui qui peuvent heurter en vain l'*humain*. Il suggère de s'en tenir à ses propres assentiments. Il en va de la maturité de l'*humain*, celle d'un « homme fait ». Son action fait partie intégrale de sa nature, un *humain* fait d'action pour lui-même et pour ce qui lui appartient en propre :

Demeure fidèle à ces préceptes et observe-les comme des lois que tu ne peux violer sans impiété ; et ne fais point attention à ce que l'on dit sur ton compte : car cela ne le regarde plus. Diffèreras-tu donc longtemps encore d'entrer dans une si noble carrière et d'obéir en toute chose à la voix. Pour toi désormais si claire, de la raison ? Tu viens d'écouter les maximes auxquelles tu devais ton assentiment, et cet assentiment, tu l'as donné. Quel nouveau maître attends-tu donc ? À quelle leçon ajournes-tu encore la réforme de ta vie ? Tu n'es plus un adolescent ; te voilà homme fait. Si tu persistes dans ta négligence et dans ton inaction (προθεσεώ πονη), si tu ajoutes les délais aux délais,

---

<sup>475</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>476</sup> *Ibid.*, p. 45.

si tu remets de jour en jour le soin de te corriger, tu oublieras que tu es toujours dans le même état, tu vivras et tu mourras semblable au vulgaire<sup>477</sup>.

Cette maturité le conduit à « vivre comme un homme » qui cesse de se laisser séduire par toutes sortes de voix et ainsi en arrive à entrer dans une « carrière » à la hauteur de l'*humain* de bien. Cela implique de ne plus se soumettre à de nouveaux maîtres, condition nécessaire pour réformer une vie *humaine*. Il importe de sortir de l'adolescence en cessant de se mettre sous le joug ou la tutelle d'un autre *humain*. Autrement dit, avec cet enchevêtrement des trois disciplines spirituelles, l'*humain* appréhende la situation pour faire en sorte que l'action envisagée atteigne, au-delà de l'intention, le but fixé, et donc son *telos*. Pour expliciter ce principe, *Épictète* prend comme exemple le cas d'un *humain* qui pourrait marcher sur un clou s'il ne prête pas attention à ce qu'il fait. À ce même titre, *Épictète* suggère de ne pas compromettre sa raison en la blessant :

En te promenant, tu évites de marcher sur un clou et de prendre une entorse. Sois donc aussi bien attentif à ne pas blesser la raison, la directrice de toi-même. En tout ce que tu feras, observe ce précepte, et tu réussiras plus sûrement<sup>478</sup>.

L'*humain* ne s'interroge pas seulement pour savoir s'il accepte ou pas la situation qu'il traverse. Il engage en même temps sa responsabilité et, en ce sens, il apprend à respecter l'intégrité de son principe directeur. Sur cette base, les actions qu'il pose se veulent aussi conformes aux lois de la Nature. Ainsi, l'*humain* marche vers la perfection, autrement dit, il apprend en tant qu'œuvre à se traduire depuis son propre et ainsi perdurer comme un « homme fait » :

Mets-toi donc enfin à vivre comme un homme, et comme un homme qui marche vers la perfection, et que la pratique (προσγκατοι) de tout ce qui te semblera le meilleur soit pour toi désormais une inviolable loi. Que quelque peine ou quelque plaisir, que de la gloire ou de l'infamie s'offrent à toi,

---

<sup>477</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>478</sup> *Ibid.*, p. 43.

rappelle-toi que l'heure de la lutte a sonné, que la barrière d'Olympie s'ouvre devant toi, qu'il n'est plus temps de reculer ; un seul jour, une seule action (πραγμα) va compromettre ou assurer tes progrès à venir. C'est ainsi que Socrate est devenu un sage accompli, n'écouter jamais en quoi que ce soit une autre voix que celle de la raison. Quant à toi, tu n'es pas encore Socrate, sois du moins un homme qui veut devenir un Socrate<sup>479</sup>.

Cette condition d'« homme fait » conduit l'*humain* à se détacher des vicissitudes et des compromissions de la vie pour se concentrer sur ce qui lui apparaît essentiel, et par là aussi, sur ce qui relève de lui en propre. Il en va du progrès de l'*humain* ! Il procède d'une action consistant à ne plus reculer, à ne plus remettre à demain ce qui doit se faire aujourd'hui, d'où l'importance d'écouter la voix de sa raison. À l'exemple de *Socrate*, *Épictète* invite l'*humain* à tendre vers la posture de ce Sage accompli. L'idée de Sage accompli, en quête de la perfection, et donc du bonheur, au travers de la discipline de l'action, se retrouve chez *Paul de Tarse*, *Sénèque* et *Clément d'Alexandrie*, certes avec quelques variations.

### **1. Chez *Paul de Tarse***

La discipline de l'action se présente dans l'écriture de *Paul de Tarse* au travers des termes *πράξις* et *ἔργον*. Le premier terme réfère au travail, mais aussi à l'œuvre qui se trouve réalisée par l'action. Le second avec *πράξις* réfère à l'action, mais dans le sens de la « pratique » et de son opérationnalisation. *Paul de Tarse* met en rapport la discipline de l'action avec celle du jugement. Il utilise la figuration du divin ou de la Providence (cf. Elohim) comme instance du jugement venant réguler le jugement que les *humains* posent envers d'autres *humains* – et, dans ce prolongement, l'action des *humains* entre eux. Cette instance suprême, cette Raison universelle, retourne le jugement d'une action

---

<sup>479</sup> *Ibid.*, p. 53.

vers l'*humain* qui pose une action en contradiction avec son jugement. *Paul de Tarse* régule et fonde ainsi la discipline de l'action des *humains* sur le principe d'altérité, et, en dernière instance, en référence au jugement induit par la Raison Universelle :

Ainsi, tu es sans excuse, homme (ὁ ἄνθρωπε), toi qui juges (κρίνων), quel que tu sois : oui, en jugeant autrui, tu te condamnes toi-même, puisque tu en fais autant, toi qui juges. Mais nous le savons : le jugement d'Elohîms est selon la vérité pour ceux qui agissent (πράσσοντας) de même. Et toi, homme, toi qui juges ceux qui agissent (πράσσοντας) de même, et qui pourtant fais de même, crois-tu échapper au jugement d'Elohîms (τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ) ? (Ro. 2. 1-3).

Ainsi jugé par la Raison Universelle, l'*humain* qui agit mal et qui accuse son prochain de mal agir n'a plus d'excuse pour se dérober à la bonne action. En l'occurrence, comme pour le désir, l'action doit se conformer au souffle, à l'esprit et à sa faculté de raison. Elle fait l'objet d'un exercice spirituel qui se concrétise au travers du corps. La discipline de l'action chez *Paul de Tarse* s'inscrit dans une dimension d'exercice spirituelle, avant même de la voir se réaliser dans la matérialité. Ainsi, celui qui agit en suivant le modèle des mauvaises actions du corps se disqualifie lui-même, et celui qui agit selon les standards de l'esprit quand il pose des actions parvient à jouir du bonheur :

Oui, si vous vivez de chair, vous mourrez; mais si, par le souffle, vous mettez à mort les pratiques du corps (πράξεις), vous vivrez (Ro. 8,13).

Il en va d'une pratique de l'action qui passe par une ascèse de l'esprit induisant une mort aux mauvaises actions. Ces mauvaises actions, *Paul de Tarse* les désigne par rapport à des pratiques sexuelles incestueuses, sous-entendues comme des pratiques contre-nature :

Bref, il a été entendu parmi vous un cas de puterie, et d'une puterie telle qu'il n'en est pas de semblable parmi les goîms : ainsi, l'un de vous possède la femme de son père. 2. Et vous vous gonflez, et vous n'avez pas pris plutôt le deuil, afin d'arracher de votre sein l'auteur d'un tel acte (πράξις) (1 Cor. 5,2) !

Ces actions se trouvent aussi désignées par le mensonge. Elles ne devraient plus se produire chez l'« homme de bien », selon la logique paulinienne, car cet *humain* en quête

de bonheur se dépouille d'un *humain* ancien. Désormais, son action, conditionnée par l'ascèse du désir et par un jugement aiguisé, s'effectue en connaissance de cause, et donc en harmonie avec l'ordre de la nature. Mais plus encore, en adéquation avec le souffle créateur qui a fait surgir l'*humain* :

Ne vous mentez pas les uns aux autres, puisque vous vous êtes dépouillés du vieil homme et de ses agissements (πράξειν) pour revêtir le nouveau : il se renouvelle en pleine connaissance, selon l'image de celui qui l'a créé (Col. 3,9).

Le renouvellement de cet état de connaissance se veut en adéquation avec le principe d'un *humain*, entendue comme œuvre de la nature, qui au travers du souffle pratique les bonnes actions basées sur les vertus de l'amour, de l'endurance, de l'espoir. Le tout mis en œuvre par le jugement qui, au travers de la foi, se veut en adéquation avec la Providence, le Messie :

Nous nous rappelons votre œuvre d'adhérence (τοῦ ἔργου τῆς πίστεως) – votre foi active), votre travail d'amour, votre endurance dans l'espoir, en notre Adôn Iéshoua' le messie, devant Elohîms, notre père (1 Thess. 1,3).

Ce rappel de l'œuvre, action *humaine*, entendue comme une adhésion à la Raison, fait aussi état du cheminement de la quête de l'*humain* chez *Paul de Tarse* où la discipline de l'action s'exprime par la transformation d'un *humain* jadis aux prises des désirs mauvais et de leurs actions vers un *humain* affranchi qui désormais agit en adhésion avec les lois (cf. la justice) de la Raison Universelle, Elohîms :

Et vous, qui étiez morts en vos torts et en vos fautes, dans lesquels vous marchiez autrefois selon l'ère de cet univers, selon l'archonte du pouvoir de l'air, souffle qui opère à présent chez les fils de la révolte, parmi lesquels nous étions tous, nous conduisant (ἐνεργούντος) alors selon les désirs de notre chair, faisant les volontés de la chair et des entendements et nous étions, par nature, des enfants de la brûlure, tout comme les autres (Eph. 2,1).

En dernière analyse, *Paul de Tarse* ouvre à nouveau l'espace d'un *humain* transformé par l'action qui le conduit à réaliser sa quête du bonheur, qui, comme nous l'avons vu, induit

implicitement, en même temps, l'aspect de contemplation envers une instance souveraine, la Raison Universelle, autrement dit *Elohîms*.

## 2. Chez Sénèque

La discipline de l'action traverse l'écriture de *Sénèque* au travers des termes *actus* (acte), *actum* (action) et *actio* (agir). Ces termes réfèrent au fait de poser un acte et dans certains cas induisent l'idée d'un progrès réalisé par l'*humain*. La plupart du temps, cette terminologie relative à la notion d'activité réfère à l'accomplissement des choses, mais aussi au fait d'agir. Ainsi, *Sénèque* traite de la discipline de l'action en circonscrivant le statut de l'action en fonction de sa portée par rapport à la brièveté de la vie. Ensuite, par contraste à la bonne action, il traite de son opérationnalisation à partir de la colère, laquelle provient d'une réaction passionnelle inadéquate à la nature de l'*humain*. De la sorte, *Sénèque* démontre que la colère ne constitue pas le bon motivateur d'un acte de bravoure ou d'une action bien posée.

*Sénèque* aborde donc la discipline de l'action en situant l'action par rapport à la brièveté de la vie qu'il considère comme un « chemin continu et rapide » jamais égal sur le plan des occupations et des actions. Cette inégalité des instants de vie conduit l'*humain* à s'apercevoir de la brièveté de la vie, à savoir une fois arrivé à la fin de sa vie. Une proposition philosophique qui, dans l'espace-temps, amène *Sénèque* à conclure qu'en définitive, la vie des *humains* occupés s'avère infiniment courte. En s'appuyant sur les propos de *Fabius*<sup>480</sup>, ce Sage antique, *Sénèque*, explique qu'il importe d'apprendre à

---

<sup>480</sup> Sénèque. *De la brièveté de la vie*. M. Héron de Villefosse. Livre X, Chap. 3.  
<<http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/seneca/ligne05.cfm?numligne=50&mot=acta>>.

repousser les passions en confrontant les *humains* à leurs erreurs passionnelles, celles qui les ont conduits à poser des actions futiles. Par exemple, il considère que les *humains* d'affaires s'avèrent inutilement toujours trop occupés. Perdant pied avec leurs vécus et leurs souvenirs, ils ne trouvent plus le courage de retracer les actions perdues dans le temps tandis qu'elle les hante en se représentant sans relâche à eux et malgré eux. Et, pour cause, aucun *humain* ne remonte dans son passé, à moins que ses actions ne lui reviennent à l'esprit :

Les hommes occupés d'affaires n'en tirent aucun parti, car ils n'ont pas le loisir de porter un regard en arrière ; et quand ils l'auraient, des souvenirs mêlés de regrets ne leur sont point agréables. C'est malgré eux qu'ils se rappellent le temps mal employé ; ils n'osent se retracer des vices dont la laideur s'effaçait devant la séduction du plaisir présent, mais qui, au souvenir, se montrent à découvert. Nul homme ne se reporte volontiers dans le passé, si ce n'est celui qui a toujours soumis ses actions (*acta*) à la censure de sa conscience, qui jamais ne s'égare<sup>481</sup>.

Ce témoignage de la bonne action réalisée dans le passé perdure à l'esprit *humain* et donne un sens à sa vie. Autrement dit, ces actions mémorables, face à la brièveté de la vie, définissent le statut d'action en accord avec la règle de la distinction, et ce, dans le cadre de la discipline de l'action. En fait, les souvenirs des actions, non manquées, marquent et définissent les moments de bonheur. Ils induisent le propre de l'*humain* et viennent lui rappeler que, dans ces moments-là, il a su cheminer en harmonie avec sa nature profonde. À partir de là, *Sénèque* invite son lecteur à vivre dans la tranquillité, d'où l'importance de se soustraire dans le présent du temps à des affaires inutiles pour, en revanche, se concentrer sur celles qui apparaissent nécessaires, tant sur le plan de la vie politique que civile :

C'est sans doute à ce propos que Démocrite a dit : « Pour vivre tranquille, il faut embrasser peu d'affaires publiques ou privées ». Il entendait vraisemblablement par là les affaires inutiles : car celles qui sont nécessaires, tant dans l'ordre politique que dans l'ordre civil, on doit s'y livrer sans

---

<sup>481</sup> *Ibid.* <<http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/seneca/ligne05.cfm?numligne=50&mot=acta>>.

réserve et sans en limiter le nombre : mais dès qu'un devoir spécial ne nous y oblige point, il faut nous abstenir de toute démarche<sup>482</sup>.

*Sénèque* propose à l'*humain* de faire la part des choses sur le plan des activités de sorte que l'*humain* apprenne à agir librement lorsqu'un devoir ou une activité ne s'impose pas à lui. À ce titre, il convient en même temps pour l'*humain* d'apprendre à prendre du recul en situation conflictuelle face à des détracteurs qui cherchent à changer la bonne action en mauvaise action. *Sénèque* en appelle à la bonne disposition du principe directeur de l'*humain*, ici introduit par l'idée de la figuration de la « simplicité du cœur ». Une simplicité qui doit en même temps apprendre à faire face aux obstacles de la vie. En sachant que, sur le chemin de vie, il ne trouvera que peu de moyens pour les traverser, excepté par la pratique de la discipline de l'action. En la circonstance, l'*humain* qui pose une action doit chercher à ne pas s'exposer inutilement dans des forums ou fonctions publiques, principe que *Sénèque* étend à la cellule familiale :

Mais, continue Athénodore, au milieu d'un tel conflit d'intrigues et de cabales, parmi cette foule de calomnieux accoutumés à donner un mauvais tour aux actions les plus droites, la simplicité du cœur n'est guère en sûreté ; elle doit s'attendre à rencontrer plus d'obstacles que de moyens de réussir. Il faut donc s'éloigner du forum et des fonctions publiques. « Mais, même dans le foyer domestique, une grande âme a où se déployer ; et comme la férocité des lions et des autres animaux ne diminue point sous les barreaux de leur loge, l'activité (*actiones*) de l'homme ne fait que redoubler au sein de la retraite »<sup>483</sup>.

Cette recommandation de retrait face à des situations conflictuelles suggère qu'il importe de prendre garde aux actions des autres *humains* qui, au moment de leur retraite,

---

<sup>482</sup> Sénèque. *De la tranquillité de l'âme*. M. Héron de Villefosse. *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*. Livre VIII, Chap. 1. Paris : Panckoucke, 1832. UCL, FLTR, Bibliotheca Classica Selecta (BCS). Itinera Electronica. Web. Septembre 2012. <[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_tranquillitate/ligne05.cfm?numligne=110&mot=%20actio](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_tranquillitate/ligne05.cfm?numligne=110&mot=%20actio)>.

<sup>483</sup> *Ibid.*, Livre III, Chap. 2. <[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_tranquillitate/ligne05.cfm?numligne=36&mot=%20actio](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_tranquillitate/ligne05.cfm?numligne=36&mot=%20actio)>



redoublent d'actions empreintes de férocité. Car, même au moment de la retraite, pour contrer ces mauvaises actions, l'*humain* qui possède une grandeur intérieure (cf. une grande âme) doit multiplier ses actions pour ne pas s'immiscer en vain dans des disputes qui se passent dans les lieux publics et dans les forums. Cette mise à part de l'*humain*, par rapport à ses actions au moment de la retraite devant des actes féroces, nous ramène à nouveau à la question de l'action en lien avec la colère. *Sénèque* se fait l'avocat du diable en suggérant d'accueillir l'action initiée par la colère comme un service rendu permettant de justement provoquer une action. En tant que mobile à l'action, la colère l'initierait de manière exaltante et donnerait audace et courage au guerrier. *Sénèque* contre cette compréhension de l'action motivée par la colère en mettant de l'avant le point de vue de quelques-uns qui avancent l'idée de modérer la colère, voire de l'étouffer :

Mais, quand elle (la colère) ne le serait point, ne doit-on pas l'accueillir pour les services qu'elle a souvent rendus ? Elle exalte, elle aiguillonne les âmes, et sans elle, sans cette flamme qui vient d'elle, sans ce mobile qui étourdit l'homme et le lance plein d'audace à travers les périls, le courage guerrier ne fait rien de brillant. Aussi quelques-uns pensent-ils que le parti le plus sage est de modérer la colère sans l'étouffer, de réprimer ses trop vifs transports pour la restreindre à ce qu'elle a de bon, et surtout de conserver ce principe, sans lequel toute action (*actio*) serait languissante, et toute vigueur, toute force d'âme s'éteindraient<sup>484</sup>.

Cette sagesse de l'action modérée, *Sénèque* n'y adhère pas. Pour lui, il s'avère préférable d'expulser radicalement le principe d'une action initiée par la colère, car, dans la colère, bien que l'*humain* puisse lui reconnaître quelques bienfaits, y demeure dans le fond toujours le danger de laisser l'action emporter l'*humain* au-delà de ce que la raison conseillerait. Il apparaît donc préférable d'évacuer de l'action le motif de la colère :

Et d'abord il est plus facile d'expulser un mauvais principe, que de le gouverner ; plus facile de ne pas l'admettre, que de le modérer, une fois admis : dès qu'il a pris possession, il est plus fort que le maître, et ne connaît ni restriction ni limite. D'autre part, la raison elle-même, à laquelle vous livrez

---

<sup>484</sup> Sénèque. *De la colère*. M. Héron de Villefosse. Livre I, Chap 7,1. <<http://bcs.fltr.ucl.ac.be/sen/ira1.html>>.

les rênes, ne saurait les garder que tant qu'elle a fait divorce avec les passions ; souillée de leur alliance, elle ne peut plus contenir ce qu'auparavant elle pouvait chasser<sup>485</sup>.

*Sénèque* radicalise sa critique de l'action de la colère en expliquant que l'*humain* perd le contrôle de lui-même et qu'à cette occasion, sa raison se trouve emportée par des impulsions passionnelles de la colère. Plongé dans l'abîme, il lui devient très difficile d'en sortir, car livré et esclave à la colère. Perdant tous ses moyens, l'*humain* se voit précipités dans des vices qu'il ne peut plus maîtriser par sa raison :

L'âme, une fois ébranlée, jetée hors de son siège, n'obéit plus qu'à l'impulsion qui l'emporte. Il est des choses qui dès l'abord dépendent de nous, et qui plus tard nous subjuguent et ne souffrent point de retour. L'homme qui s'élançait au fond d'un abîme n'est plus maître de lui ; il ne peut ni remonter ni s'arrêter dans sa chute ; un entraînement irrésistible ne laisse point place à la prudence, au repentir : il lui est impossible de ne pas arriver où il pouvait ne pas aller. Ainsi l'âme qui s'est livrée à la colère, à l'amour, à une passion quelconque, perd les moyens d'enchaîner leur fougue. Il faut qu'elles la poussent jusqu'au bout, précipitées de tout son poids sur la pente rapide du vice<sup>486</sup>.

Devant cette perte de contrôle des actions qui découlent de la colère, *Sénèque* propose de surseoir à la pulsion de la colère par la raison en se plaçant d'emblée au-dessus de la passion de la colère, avant même qu'elle ne surgisse :

Le mieux est de se mettre au-dessus des premières atteintes de la colère, de l'étouffer dans son germe, de se bien garder du moindre écart, car une fois qu'elle égare nos sens, on a mille peines à se sauver d'elle : adieu en effet la raison, quand vient à s'introduire la passion, s'autorisant de notre volonté comme d'un droit. Elle finit par ne plus suivre que ses caprices, sans prendre même notre agrément. Répétons-le : c'est dès la frontière qu'il faut repousser l'ennemi : s'il y pénètre et s'empare des portes de la place, recevra-t-il d'un captif l'ordre de s'arrêter ? Notre âme alors n'est plus cette sentinelle qui veille au-dehors pour observer la marche des passions et les empêcher de forcer les lignes du devoir : elle-même s'identifie avec la passion. Voilà pourquoi elle ne peut plus rappeler à son aide les forces utiles et salutaires que sa trahison vient de paralyser. Car, comme je l'ai dit, la raison et la passion n'ont point leur siège distinct et séparé : elles ne sont autre chose que l'âme, modifiée en bien ou en mal<sup>487</sup>.

*Sénèque* ne manque pas de mettre l'accent sur la perte de contrôle de soi sous les effets de la colère, et de l'action qui en découle, et explique que la raison, une fois étouffée par la

---

<sup>485</sup> *Ibid.*, Livre I, Chap 7,2.

<sup>486</sup> *Ibid.*

<sup>487</sup> *Ibid.*, Livre I, Chap. 8.

<[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_colere/ligne05.cfm?numligne=9&mot=%20actio](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_colere/ligne05.cfm?numligne=9&mot=%20actio)>.

colère, devient confuse et en proie au mal. Pour contrer l'idée que la colère pourrait sembler plus forte que la raison, *Sénèque* surenchérit en avançant que la colère, qui relève de la faiblesse de l'*humain*, ne peut pas se contrôler elle-même tandis que la raison *humaine* possède cette faculté, celle de s'autocontrôler. Conséquemment, la raison s'avère plus forte que la colère, et en ce sens, l'action dirigée par la raison surpasse de loin une action contrôlée ou initiée par la colère :

Comment donc la raison, envahie et subjuguée par les vices qu'amène la colère, se relèvera-t-elle après sa défaite ? Ou comment se dégagera-t-elle d'une alliance où domine la confusion du mal ? « Mais, dit-on, certains hommes savent se contenir dans la colère ». Est-ce en ne faisant rien (*apparet non esse ad actiones*) de ce qu'elle leur dicte, ou en lui obéissant en quelque chose ? S'ils ne lui cèdent rien, reconnaissez qu'elle n'est pas nécessaire pour mieux agir, vous qui l'invoquez comme une puissance supérieure à la raison. Enfin, répondez : est-elle la plus forte ou la plus faible ? Si elle est la plus forte, comment sera-t-elle modérée par la raison, l'obéissance n'appartenant qu'à la faiblesse ? Dans le cas contraire, la raison se suffit pour arriver à ses fins, et n'a que faire d'un auxiliaire qui ne la vaut pas. « On voit, selon vous, des gens irrités ne point sortir d'eux-mêmes et se contenir ». Qu'est-ce à dire ? Oui : quand déjà la colère se dissipe et veut bien les quitter ; mais pendant son effervescence, non : elle est alors souveraine. « Mais encore, ne laisse-t-on pas souvent, même dans la colère, partir sain et sauf l'ennemi que l'on hait ? Ne s'abstient-on pas de lui faire du mal ? » Qu'est-ce que cela prouve ? Lorsqu'une passion en repousse une autre, et que la peur ou la cupidité emporte la balance : ce n'est point là une paix, bienfait dont la raison nous gratifie, c'est la trêve peu sûre et menaçante des passions<sup>488</sup>.

Avec cette argumentation de la primauté de l'action par la raison, *Sénèque* éradique le principe selon lequel une passion qui en repousse une autre ne peut pas conduire à un bienfait. Encore moins une action conditionnée par une passion, celle de la colère qui chercherait par elle-même à se contrôler et à contrôler l'action. Seule la raison, capable de se contrôler, mais aussi de contrôler les passions, conduit à l'action bonne. En citant Aristote, *Sénèque* affine son point de vue sur la discipline de l'action. Il ne manque pas de préciser, contrairement à ce que pense Aristote, qu'une passion telle que la colère ne peut servir d'arme contre elle-même pour ramener une action conforme à la raison. La

---

<sup>488</sup> *Ibid.*

<[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_colere/ligne05.cfm?numligne=9&mot=%20actio](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_colere/ligne05.cfm?numligne=9&mot=%20actio)>.

métaphore de l'arme de guerre qui dirait que l'*humain* peut combattre le mal avec le mal, l'arme avec l'arme, ne s'applique pas au domaine de la passion. Une telle perspective fait de l'*humain* l'instrument de la colère. Instrumentalisé par cette passion, elle devient maître de lui et le rend esclave. Pour contrer cette lecture de l'action motivée par la passion, *Sénèque* renvoie au principe de la nature. Il explique que l'action initiée par la raison ne fait jamais défaut, elle « suffit à l'action » :

Aristote prétend que certaines passions servent comme d'armes pour qui sait bien en user ; ce qui serait vrai si, comme les armes de guerre, on les pouvait prendre et quitter à volonté. Mais celles qu'Aristote prête à la vertu, frappent d'elles-mêmes, sans attendre qu'on les saisisse : nous sommes leurs instruments ; elles ne sont point le nôtre. Et qu'avons-nous besoin d'aides étrangers ? La nature ne nous donne-t-elle point, dans la raison, une arme assez forte ? Celle-là du moins est éprouvée ; inaltérable, toujours prête, elle ne trahit jamais, n'est jamais renvoyée contre nous. La raison suffit à la fois et au conseil et à l'action (*actiones*). Quoi de moins sensé que de la faire recourir à la colère, d'associer l'immuable au passager, la fidélité à la trahison, la santé à la maladie ? Et si je vous prouve que dans les actes mêmes, qui semblent l'œuvre exclusive de la colère, la raison toute seule y apporte plus d'énergie ?

Dans cette lancée, *Sénèque* poursuit en mettant dos à dos les bienfaits de la raison sur l'action face aux méfaits de la passion sur l'action. D'un côté la colère, symbolisée par le venin d'un serpent, s'avère très instable et imprévisible ; de l'autre, la raison caractérisée par son caractère persistant et irrévocable reste toujours égale à elle-même :

Dès qu'en effet elle a prononcé que telle chose doit s'accomplir, elle y persiste, ne pouvant, pour changer, trouver mieux qu'elle-même ; son premier arrêt est irrévocable. La colère, au contraire, a souvent fléchi devant la pitié ; car sa force n'est que bouffissure, sans consistance ni solidité : c'est une bourrasque, pareille à ces vents de terre qui, s'élevant du sein des fleuves et des marais, ont de la violence et ne tiennent pas. Elle débute par de vifs élans pour s'affaïsser par une lassitude précoce : elle ne respire d'abord que cruauté, que supplices inouïs ; et, lorsqu'il faut sévir, elle ne sait plus que mollir et céder. La passion tombe en un moment ; la raison va d'un pas toujours égal ; du reste, même quand la colère a quelque durée, le plus souvent, bien que de nombreux coupables eussent mérité la mort, à la vue du sang de deux ou trois victimes, elle cesse de frapper. Ses premières atteintes sont mortelles, comme le venin de la vipère au sortir de son gîte ; mais, en se répétant, ses morsures épuisent bientôt leur malignité. Ainsi, près d'elle, les mêmes crimes ne subissent pas les mêmes peines, et souvent la plus grave est pour la moindre faute, exposée qu'elle est à la première fougue. Inégale dans toute allure, ou elle va au-delà de ce qu'il faut faire, ou elle reste en deçà : elle se complaît dans ses excès, juge d'après son caprice, sans vouloir entendre, sans laisser place à

la défense, s'attachant à l'idée dont elle s'est préoccupée, et ne souffrant point qu'on lui ôte ses préventions, quelque absurdes qu'elles soient<sup>489</sup>.

Entre une action gouvernée par la passion et une action gouvernée par la raison, *Sénèque* démontre qu'il s'avère préférable et naturel pour l'*humain* d'initier des actions conformes à la raison. Il en va de la tranquillité de l'*humain*, autrement désignée par *Sénèque* par : tranquillité de l'âme, soit celle qui relève du principe directeur. Dans cette optique, *Sénèque* traite de l'action entendue comme un bienfait. Il pose très directement le principe d'une discipline de l'action comme une discipline du bienfait. Elle donne du plaisir à celui qui la pratique et cela prend effet dès que l'intention volontaire et spontanée surgit. Il y a ici le principe de l'action pure ; elle se fonde sur l'impulsion ὁρμή :

Qu'est-ce donc qu'un bienfait ? C'est une action (*actio*) toute de bienveillance, trouvant son plaisir dans celui qu'elle procure, essentiellement volontaire et spontanée. Ainsi, ce n'est pas l'action même ou le don qu'il faut considérer, mais l'intention : car le bienfait ne consiste pas dans la chose faite ou donnée ; il est tout entier dans la disposition d'esprit de celui qui la donne ou la fait<sup>490</sup>.

En tant que don, l'action qui relève du bienfait se trouve gouvernée par l'intention qui lui précède. Elle s'avère d'autant plus importante que l'action en elle-même ; cette dernière, tout en convoitant l'objet désiré, se distingue du don. Cet objet désiré ne peut en aucune manière constituer en lui-même un plaisir bon ou mauvais au travers d'une intention conduisant à l'action de se procurer ou de posséder ce même objet (cf. l'argent). En définitive, ce qui importe se situe au niveau de l'impulsion au moment de poser l'action comme un bienfait :

---

<sup>489</sup> *Ibid.*

<[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_colereI/ligne05.cfm?numligne=18&mot=%20actio](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_colereI/ligne05.cfm?numligne=18&mot=%20actio)>.

<sup>490</sup> Sénèque. *Des bienfaits*. M. Héron de Villefosse. Livre I. Chap. 6. <[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_bienfaitsI/ligne05.cfm?numligne=7&mot=%20actio](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_bienfaitsI/ligne05.cfm?numligne=7&mot=%20actio)>.

Et pour sentir toute la vérité de cette distinction, remarquez que le bienfait est toujours un bien, tandis que la chose faite ou donnée n'est ni un bien ni un mal. C'est l'intention qui apprécie la valeur des plus petites choses, qui ennoblit les plus viles, qui avilit les plus précieuses et les plus estimées ; mais ces objets que convoitent nos désirs ne sont en eux-mêmes ni bons ni mauvais ; ils ne sont rien sans cette impulsion première qui modifie toute chose. Cet argent qui se compte, ou ce présent qui se donne ne constituent pas plus le bienfait, que la beauté des victimes, ou les riches ornements qui les couvrent ne constituent le respect de la divinité : ce qui l'honore, c'est la piété du sacrificateur, c'est la droiture de son âme. Pour adorer les dieux, l'homme de bien n'a besoin que d'un peu de farine, ou d'un gâteau grossier ; quant au méchant, les flots de sang dont il arrose les autels ne le laveront pas de son impiété<sup>491</sup>.

*Sénèque* fait allusion à l'adoration aux dieux et la présente comme une action de grâce, soit comme l'action entendue comme un bienfait. Avec la figuration de « l'homme de bien », il présente l'action au-delà de l'objet destinée à honorer les dieux, à savoir au niveau de l'intention du sacrifice, don, désignée par la piété. Le don du sang ou d'un objet ne constitue pas une action entendue comme un bienfait et ne peut, dans le cas de la figuration du « méchant », trouver grâce auprès des dieux. En revanche, la droiture du principe directeur, ou « l'âme du sacrificateur », *Sénèque* l'apprécie comme une action, un bienfait. Notion que *Sénèque* appréhende non seulement en termes de bienveillance, mais aussi en termes de don. Mettant sur un même pied d'égalité ces notions, il en arrive à situer la discipline de l'action au niveau du principe directeur de l'*humain* lui-même. En ses mots, il s'agit d'une « affaire de cœur ». En l'occurrence, lorsqu'une action entendue comme un bienfait se produit, l'action se passe de l'acte qui, dans ce qui suit, se trouve illustré dans le rapport au don/bienfait avec l'acquittement d'une dette. Ce faisant, *Sénèque* intériorise la discipline de l'action chez l'*humain* au niveau de son intention :

Quoi donc ? Dites-vous encore : celui qui n'a rien fait peut-il avoir rendu ? D'abord on a beaucoup fait en rendant bienveillance pour bienveillance, comme entre amis, et d'égal à égal ; ensuite un bienfait s'acquitte autrement qu'une dette. N'attendez pas que je vous montre un reçu : c'est une affaire entre les cœurs<sup>492</sup>.

---

<sup>491</sup> *Ibid.*

<sup>492</sup> *Ibid.*, Livre II, Chap. 34-35.

<[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_bienfaitsII/ligne05.cfm?numligne=35&mot=%20actio](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_bienfaitsII/ligne05.cfm?numligne=35&mot=%20actio)>.

Une « affaire de cœur » qu'il va analyser en critiquant le fait que les mots, certes insuffisants, ne permettent pas de désigner les choses que l'*humain* cherche à identifier. Il en va d'une véritable critique du glissement de la langue de l'*humain*. Les choses qui se trouvent désignées par le langage s'inscrivent comme des métaphores. Elles ne portent pas de nom, par exemple le « pied », le « courage », « l'économie ». Pour *Sénèque*, les choses qui font l'objet de l'action, mais qui ne peuvent se désigner véritablement comme action et encore moins comme bienfait ou don, diffèrent dans leur essence :

Cette proposition, quoiqu'au premier aspect elle paraisse contraire à votre opinion, ne vous semblera pas étrange, si vous suivez mon raisonnement, et que vous vous souveniez qu'il existe plus de choses que de mots. Beaucoup de choses sont sans nom ; nous ne les désignons point par des termes spéciaux, mais par des métaphores. Nous disons le pied d'un homme, le pied d'un lit, le pied d'une voile, le pied d'un vers ; un chien de chasse, un chien de mer, le Chien, constellation. Comme les mots nous manquent pour donner un nom à chaque chose, toutes les fois qu'il est nécessaire, nous en empruntons un. Le courage est la vertu qui méprise les dangers réels, ou l'art de repousser les dangers, de les attendre, de les affronter. Nous appelons cependant courageux le gladiateur et le misérable esclave que la témérité pousse à mépriser la mort. L'économie est l'art d'éviter les dépenses superflues, ou celui de dépenser nos revenus avec modération ; nous appelons cependant très économe celui dont l'âme est sordide et rétrécie, quoiqu'il y ait une différence immense entre une juste mesure et une épargne excessive. Toutes ces choses diffèrent entre elles par leur essence ; mais la pauvreté du langage nous force d'employer le mot d'économie dans les deux cas, et de nommer courageux tant celui qui méprise avec raison les périls accidentels, que celui qui, sans raison, court au-devant du danger<sup>493</sup>.

Cette différence des essences dans le langage des mots amène à faire remarquer qu'il y a comme une perte ou insaisissabilité du sens dans le langage des choses et de l'*humain*. Dès que l'on parle de l'action comme d'un bienfait, il en va de même. Ce mot « bienfait », concomitant avec celui du don, désigne l'action. Cependant, son sens diffère du mot « don ». *Sénèque* pose une distinction entre ces deux mots et précise que le bienfait désigne la caractéristique de l'action tandis que le don désigne le résultat de

---

<sup>493</sup> *Ibid.*

<[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_bienfaitsII/ligne05.cfm?numligne=35&mot=%20actio](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_bienfaitsII/ligne05.cfm?numligne=35&mot=%20actio)>.

l'action. Bien que le mot générique « action » désigne à la fois le bienfait et le don, leurs sens et leur portée diffèrent :

De même le mot bienfait désigne, ainsi que nous l'avons dit, et une action (*actio*) bienfaisante et le don qui résulte de cette action, comme de l'argent, une maison, une robe prétexte. Le nom est le même pour l'une et l'autre chose (*actionem*) ; mais le sens et la portée en sont très différents<sup>494</sup>.

Si leur sens et leur portée diffèrent, il n'en demeure pas moins que tous deux désignent bel et bien la discipline de l'action. Poursuivant sa réflexion, *Sénèque* pose une autre distinction, entre le don et le prêt. En se servant pour les besoins de la cause du cas de *Zénon*, qui ayant prêté de l'argent à son esclave a vu que la promesse de remboursement de l'argent ne se conformait pas au terme de la transaction d'échange, *Sénèque* montre que le bienfait désigné comme action et comme don diffère du prêt. Il n'y a aucun point commun entre le bienfait et le prêt :

Pourquoi donc, nous dit-on, votre maître Zénon, ayant promis de prêter cinq cents deniers à quelqu'un, et ayant ensuite acquis la certitude que ce prêt était mal placé, persistat-il, malgré l'avis contraire de ses amis, dans sa résolution, parce qu'il avait promis ? Je réponds d'abord qu'un prêt n'a rien de commun avec un bienfait. Il est des moyens de se faire payer d'un mauvais débiteur : je puis l'ajourner ; s'il fait faillite, j'en tirerai un dividende. Quant au bienfait, c'est en totalité, c'est tout d'un coup qu'il est perdu...<sup>495</sup>

Ce qui distingue le prêt du bienfait se matérialise par le fait que le prêt implique une promesse de restitution ou de remboursement, mais pas dans le cas du bienfait. Si cette promesse ne se trouve pas honorée dans les termes exacts de la transaction de prêt, alors il y a préjudice en raison de la perte qu'un prêt induit en cas de non remboursement. À ce moment-là, les conditions de la promesse ne rencontrent pas les termes de l'entente. Dans ce cas, il y a un recours en justice. Mais si celui qui cherche à recouvrer sa dette ne se

---

<sup>494</sup> *Ibid.*

<[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_bienfaitsII/ligne05.cfm?numligne=35&mot=%20actio](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_bienfaitsII/ligne05.cfm?numligne=35&mot=%20actio)>.

<sup>495</sup> *Ibid.*, Livre IV, Chap. 9.

<[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_bienfaitsIV/ligne05.cfm?numligne=40&mot=%20actio](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_bienfaitsIV/ligne05.cfm?numligne=40&mot=%20actio)>.



présente pas à la cour, alors l'action du prêt devient caduque, l'action n'existe plus, il en va d'un cas de force majeure :

Quand la condition de la promesse est changée, pourquoi vous étonner qu'on ait changé d'avis ? Remettez toutes choses au même état, et vous me trouverez le même. J'ai promis de comparaître pour vous en justice ; vous avez fait défaut : il n'y a point d'action (*actio*) contre tous ceux qui font défaut ; la force majeure est une excuse<sup>496</sup>.

En tant qu'excuse, la force majeure vient non seulement annuler la dette, mais aussi pour le créancier annuler son droit d'actionner. Dans cette optique, le prêt rendu caduc devient un bienfait. Dans les faits, ça ne se fait pas de reprendre un bienfait en raison de sa portée, celle du don. En effet, dans ce cas, le prêt devient don. Et, pour cause, la double nature de l'action se caractérise par l'idée qu'un bienfait en tant qu'intention d'action ne relève pas de la chose, et donc pas de l'argent. Il ne peut donc pas y avoir de restitution, puisque, dans l'idée du bienfait, l'intention ne se matérialise pas par un l'objet mais par une activité de l'esprit *humain*. *Sénèque* traite de cet aspect du don en recourant et en critiquant les opinions de certains philosophes. Il en vient à affirmer qu'il y a une différence entre le don et la donation ; elle délimite le champ de l'action entendu comme bienfait. Il exemplifie cet aspect de la question avec les figurations du navigateur, du malade :

On demande si l'on peut reprendre un bienfait. Quelques philosophes le nient, parce que le bienfait n'est pas une chose, mais une action (*actio*). Il y a de la différence entre le don et la donation, entre le navigateur et la navigation ; et quoique le malade ne soit jamais sans maladie, on ne confond pourtant pas la maladie avec le malade : de même autre chose est le bienfait, autre chose est l'objet qui nous est acquis par le bienfait<sup>497</sup>.

---

<sup>496</sup> *Ibid.*, Livre IV, Chap. 39.

<[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_bienfaitsIV/ligne05.cfm?numligne=40&mot=%20actio](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_bienfaitsIV/ligne05.cfm?numligne=40&mot=%20actio)>.

<sup>497</sup> *Ibid.*, Livre VI, Chap 2. <[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_bienfaitsVI/lecture/1.htm](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_bienfaitsVI/lecture/1.htm)>.

La distinction porte sur le fait que, dans le bienfait, il n'y a pas d'échange matériel. Le bienfait ne peut pas se détruire, bien que sa concrétisation induise le don d'un objet. Pour approfondir cette idée de l'action, *Sénèque* recourt à nouveau à des exemples, celui de la mort en lien avec la vue :

Le premier est incorporel, et ne peut être détruit ; mais la matière du bienfait se transporte de côté et d'autre et change de maître. Aussi vous pouvez la reprendre ; mais la nature même ne saurait reprendre ce qu'elle a donné : elle peut discontinuer ses bienfaits, mais non les anéantir. L'homme qui meurt n'en a pas moins vécu : celui qui a perdu les yeux n'en a pas moins joui de la vue<sup>498</sup>.

Ces métaphores permettent de comprendre toute la distinction entre le don et le bienfait. Car, bien qu'immatériel, le bienfait, contrairement au don, certes corporel, ne pourrait pas s'effacer ; d'où la primauté du bienfait sur le don. À nouveau, *Sénèque* exemplifie ce rapport de distinction en recourant à l'imagerie de la maison, de l'argent, de l'esclave, et démontre que toutes ces choses, ayant fait l'objet d'une intention au travers du bienfait, demeurent malgré leur disparition. De plus, un bienfait, par le fait qu'il a au travers de la donation procuré une jouissance, ne peut désormais pas disparaître, quand bien même cet objet arriverait à ne plus exister :

Les biens qui nous furent conférés, on peut faire qu'ils ne soient plus, mais non point qu'ils n'aient pas été : or, la portion du bienfait la plus sûre est ce qui a été. Quelquefois on nous prive d'une plus longue jouissance du bienfait ; mais le bienfait lui-même ne s'efface jamais. La nature aurait beau y employer toutes ses forces, elle ne saurait revenir sur ses pas. On peut vous retirer une maison, une somme d'argent, un esclave, et tout ce qui a pu obtenir le nom de bienfait ; mais le bienfait lui-même reste stable et immuable. Aucune puissance ne peut faire que l'un n'ait pas donné, et que l'autre n'ait pas reçu<sup>499</sup>.

Le bienfait perdure, malgré la suppression de l'objet. En ce sens, la discipline de l'action implique que l'*humain* apprenne dans l'action à se départir de l'objet ; l'action entendue comme un bienfait fait abstraction de l'attachement de l'objet. Il y a au travers de cette

---

<sup>498</sup> *Ibid.*

<sup>499</sup> *Ibid.*, Livre VI, Chap 2.

<[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_bienfaitsVI/ligne05.cfm?numligne=3&mot=%20actio](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_bienfaitsVI/ligne05.cfm?numligne=3&mot=%20actio)>.

action de détachement, entendue comme un bienfait, une discipline de dématérialisation conduisant au détachement de l'objet désiré, et ce, bien que ce dernier fasse l'objet du désir, et d'une action d'appropriation. En cela, *Sénèque* donne à l'action un statut d'immutabilité en ce qu'elle se présente comme un bienfait. Désignée de la sorte, l'action s'inscrit dans l'ordre de la nature. En ce sens, la quête *humaine* vise à atteindre le souverain bien, entendu comme bonheur. Pour comprendre cet aspect de la discipline de l'action, *Sénèque* l'aborde sous l'angle d'un questionnement portant sur la signification de la vertu, sous-entendu que cette vertu conduit au souverain bien lorsque mobilisée au travers de l'action. Un questionnement qui induit une personnification de la vertu. *Sénèque* s'interroge sur le principe de vertu. Il cherche à savoir si elle peut s'avérer plurielle ou unique. Relève-t-elle de l'art, se présente-t-elle comme un corps solide ou liquide, s'inscrit-elle dans un temps ou dans un espace continu ou discontinu, depuis quand cette vertu a-t-elle commencé à exister ? Au travers de ces questionnements qui induisent une certaine contemplation de la nature devant la Raison Universelle (cf. Dieu), *Sénèque* suggère de s'en remettre à la nature et d'atteindre ainsi le souverain bien, lequel sous-tend la quête vers le bonheur. Cette quête implique à la fois la contemplation de la nature par le questionnement entendue comme une vertu. Elle situe la discipline de l'action comme la mise en œuvre de cette vertu :

Qu'est-ce que la vertu ? En est-il une seule, ou plusieurs ? Est-ce la nature, ou l'art, qui fait les gens de bien ? Est-il unique, ce corps qui embrasse les mers et les terres, et les êtres accessoirement unis, soit à la mer, soit à la terre, ou bien, Dieu a-t-il semé dans l'espace beaucoup de semblables corps ? Est-ce un tout continu et plein, que la matière de laquelle sont formés tous les êtres en naissant, ou bien, est-elle distribuée çà et là, et le vide a-t-il été incorporé aux solides ? Dieu, restant assis devant son ouvrage, le considère-t-il, ou bien, le met-il en action ? Dieu est-il répandu au-dehors et tout autour, ou bien, intimement lié à l'ensemble ? Le monde est-il immortel, ou bien, est-ce parmi les choses périssables, et nées pour un temps, qu'il faut le compter ? Celui qui se livre à de telles contemplations, quel mérite a-t-il envers Dieu ? Le mérite d'empêcher que ses œuvres si grandes ne restent sans témoins. Nous avons coutume de dire que le souverain bien est de vivre selon la nature :

cela posé, la nature nous a engendrés pour l'un et pour l'autre objet, pour la contemplation des choses, et pour l'action (*actioni*)<sup>500</sup>.

Cette invitation à vivre en harmonie avec la nature, un principe qui en définitive s'inscrit comme la vertu par excellence, induit le principe de la discipline de l'action comme bienfait fondamental de la nature *humaine*. De la sorte, l'*humain* accède au souverain bien. L'idée de cette vertu, *Sénèque* la divise plus précisément en deux parties, avec, d'un côté, la contemplation du vrai, ce qui induit l'étude et l'acquisition du savoir *humain*, et, de l'autre, sa mise en application avec la discipline de l'action. Il ressort de ce principe que la vertu, que *Sénèque* situe comme un exercice spirituel, se matérialise par de bonnes œuvres rendues effectives par l'action. Autrement dit, les bonnes actions apparaissent nécessaires à la vertu et les avertissements ou les avis apparaissent nécessaires pour les bonnes œuvres. Cette double nécessité conduit à cette vertu de la confiance et à la conviction en la vérité. En tant qu'assurance, elle vient donner de la vigueur au principe directeur de l'*humain* :

La vertu se partage en deux branches distinctes, la contemplation du vrai et la pratique (*actionem*) ; par l'étude on acquiert la partie contemplative ; la pratique (*actionem*) résulte des avis. La vertu s'exerce et se manifeste par de bonnes œuvres (*actio*) ; or, si les conseils sont utiles à celui qui doit agir, les avertissements lui serviront pareillement. Conséquemment, si les bonnes actions (*actio*) sont nécessaires à la vertu, et que les avis dirigent les bonnes œuvres (*actiones*), les avis sont nécessaires. Deux choses principalement donnent de la vigueur à l'âme, la conviction de la vérité et la confiance; les avis produisent l'une et l'autre. Car on y croit. Cette conviction établie, l'âme conçoit de l'énergie et se remplit de confiance ; les avis ne sont donc pas superflus<sup>501</sup>.

Il ressort de cette double nécessité, induite par la vertu, que l'action, entendue comme une bonne œuvre, conduit et rassure l'*humain* dans sa quête du bonheur. Et, à ce titre, l'action

---

<sup>500</sup> Sénèque. *Du repos du sage*. M. Héron de Villefosse. *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*. Chap. 31. Paris : Panckoucke, 1832. UCL, FLTR, Bibliotheca Classica Selecta (BCS). Itinera Electronica. Web. Septembre 2012. <[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_repos/ligne05.cfm?numligne=5&mot=%20actio](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_repos/ligne05.cfm?numligne=5&mot=%20actio)>.

<sup>501</sup> Sénèque. *Lettre à Lucilius*. M. Héron de Villefosse. Livre XIV, Chap. 94. <[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_luciliusXIV/lecture/6.htm](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_luciliusXIV/lecture/6.htm)>.

conçue comme bienfait fait l'objet d'une recherche et d'une curiosité propre à l'*humain*, lui-même en quête de connaissance pour en savoir plus sur les choses qui lui apparaissent cachées. Doté par la nature d'« un esprit curieux », l'*humain* s'interroge sans cesse dans le but de percer le secret de lui-même, de ce qui parle le plus de lui, à savoir son bonheur, le bonheur de connaître et de se connaître dans l'ordre de la nature, lui-même spectateur de ce qui lui arrive. Et en ce sens, sa curiosité le conduit à cette contemplation de la nature :

Maintenant, prouvons ce que nous avons dit en premier lieu. Eh bien ! Ne sera-ce pas prouvé, si chaque homme se consulte lui-même, pour vérifier quel vif désir il a de connaître ce qu'il ne connaît pas, quel intérêt tout récit éveille en lui ? Il est des gens qui naviguent et qui endurent les fatigues des voyages les plus longs, pour le seul avantage de connaître quelque chose de caché et d'éloigné. Voilà ce qui attire les peuples en foule vers les spectacles ; voilà ce qui fait percer des voies dans les espaces fermés, fouiller dans les réduits secrets, dérouler les antiquités, étudier les mœurs des nations barbares. C'est un esprit curieux, que la nature nous a donné : pleine du sentiment de son industrie et de sa beauté, elle nous a engendrés pour être spectateurs de si grands spectacles ; elle perdrait le fruit d'elle-même, si des ouvrages si grands, si éclatants, si artistement conduits, si achevés, des ouvrages toujours divers et toujours beaux, elle ne les montrait qu'à la solitude. Pour que vous sachiez bien qu'elle veut des spectateurs, et non pas un simple coup d'œil, voyez quel poste elle nous assigna. C'est au milieu d'elle-même, qu'elle nous a établis, et elle nous a donné de voir tous les êtres autour de nous. Elle ne s'est pas bornée à poser l'homme tout droit ; mais, comme elle le destinait encore à la contemplation, voulant qu'il eût la faculté de suivre les astres dans leur cours, depuis le lever jusqu'au coucher, et de tourner le visage à mesure que tourne l'univers, elle lui a fait une tête haute, qu'elle a placée sur un cou flexible<sup>502</sup>.

Cette contemplation de la nature, qui implique la quête de la connaissance immortelle, quand bien même mortel de par son corps, l'amène à vivre en harmonie avec la nature malgré sa finitude. Dans cette optique, il apparaît que la connaissance qu'il peut acquérir le dépasse. Cependant, malgré sa finitude, le destin de la nature le convie à remplir à la fois les fonctions de contemplation, mais aussi de l'action, l'une ne pouvant pas exister sans l'autre :

---

<sup>502</sup> Sénèque. *Du repos ou de la retraite du sage*. M. Héron de Villefosse. Chap. 32. <[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_repos/lecture/5.htm](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_repos/lecture/5.htm)>.

L'homme étant né pour de telles recherches...; malgré cela, homme qu'il est, pour la connaissance des choses immortelles il est trop mortel. Ainsi donc, c'est selon la nature, que je vis, si je me suis donné à elle tout entier, si je suis son admirateur et son adorateur. Or, la nature a voulu que je remplisse les deux fonctions, celle d'agir (*actione*), et celle de vaquer à la contemplation. Je remplis l'une, et l'autre : car, la contemplation même n'existe pas sans l'action (*actione*)<sup>503</sup>.

Le rapport que *Sénèque* établit entre la contemplation et l'action conditionne le devenir *humain*, qu'il met en scène en fonction de trois genres de vie, celle de celui qui se trouve en quête de plaisir, de contemplation et d'action. Parmi ces trois genres de vie, il apparaît que l'*humain* ne se trouve aucunement étranger à l'un de ces genres de vie. Dans cette argumentation, *Sénèque* cherche à démontrer qu'en définitive, la contemplation, désignée comme l'un des lieux de l'action par la connaissance, constitue un lieu de relâche, autrement dit, un lieu où l'*humain* trouve du repos et, par là, parvient à jouir du bonheur de sa retraite :

Il est trois genres de vie, entre lesquels on a coutume de chercher quel est le meilleur : l'un vaque au plaisir, l'autre à la contemplation, le troisième à l'action (*actione*). D'abord, mettant de côté le débat, et cette haine implacable que nous avons jurée aux partisans des autres doctrines, voyons si tout cela n'arrive pas au même point, sous des titres différents. Ni celui qui approuve le plaisir n'est étranger à la contemplation, ni celui qui se livre à la contemplation n'est étranger au plaisir, ni celui dont la vie a été destinée à l'action n'est étranger à la contemplation. « Il est bien différent, dites-vous, qu'une chose soit l'objet que l'on s'est proposé, ou qu'elle soit l'accessoire d'un autre objet ». Sans doute, grande est la différence : cependant, l'un des objets n'existe pas sans l'autre. Cet homme ne contemple pas sans action, pas plus que cet autre n'agit sans contemplation; et quant au troisième, que nous mésestimons d'un commun accord, ce n'est pas un plaisir inerte, qu'il approuve ; c'est celui que, par le moyen de la raison, il rend stable pour son individu. « Ainsi donc, s'écrie-t-on, cette secte même de voluptueux est en action (*actione*) ! » Et pourquoi ne serait-elle pas en action (*actu*), puisque Épicure lui-même dit que parfois il se détachera du plaisir, qu'il ira jusqu'à désirer la douleur, si au-dessus du plaisir doit planer le repentir, ou s'il s'agit de prendre une douleur moindre, au lieu d'une douleur plus grave ? « À quoi tend ce discours ? » À faire voir que la contemplation plaît à tous les hommes. Pour d'autres c'est le but ; pour nous, c'est un lieu de relâche, et non pas un port<sup>504</sup>.

---

<sup>503</sup> *Ibid.*

<[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_repos/ligne05.cfm?numligne=6&mot=%20actio](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_repos/ligne05.cfm?numligne=6&mot=%20actio)>.

<sup>504</sup> *Ibid.*

<[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_repos/ligne05.cfm?numligne=6&mot=%20actio](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_repos/ligne05.cfm?numligne=6&mot=%20actio)>.

Ce lieu du repos, qui convient à tous les *humains*, pointe vers le repos du sage et conduit en même temps vers une vie heureuse ; d'où l'importance de l'étude de la sagesse que *Sénèque* présente comme une action de contemplation bienfaisante que son esprit curieux ne cesse de mobiliser. Cette contemplation le conduit vers le chemin de la sagesse, laquelle lui procure une vie heureuse. On comprend mieux ainsi l'utilité de la philosophie comme d'une manière de vivre et de se reconnaître pour se savoir *humain*. Y recourir conduit l'*humain* à poser des actions qui l'amènent concrètement vers une vie heureuse :

Je le sais, Lucilius, c'est pour vous un axiome : point de vie heureuse, pas même de vie supportable, sans l'étude de la sagesse ; la vie heureuse est le fruit d'une sagesse consommée, et la vie supportable elle-même suppose un commencement de sagesse. Mais cette conviction où vous êtes, il faut vous y affermir, et l'enraciner de plus en plus par des méditations journalières... Il est moins pénible de prendre une louable résolution que de la soutenir. Que la persévérance, qu'un travail assidu vienne donc augmenter vos forces, jusqu'à ce que la perfection même ait fait place en vous au désir de la perfection. Aussi n'ai-je pas besoin de longues et verbeuses protestations de votre part; je sais apprécier l'étendue de vos progrès. Je connais le sentiment qui dicte vos lettres ; je n'y vois point d'appât, point de fard. Cependant je vais m'ouvrir à vous : j'espère de vous, mais ne m'y fie pas encore. Faites comme moi, point trop de promptitude et de facilité à compter sur vous-même. Examinez-vous, sondez tous les replis de votre âme, étudiez-vous. Mais voyez avant tout si c'est dans la théorie de la sagesse, ou dans sa pratique que consistent vos progrès. Non, la philosophie n'est pas un art fait pour éblouir le vulgaire, une science d'apparat : elle est toute de choses et non de mots. Son emploi n'est pas de fournir un passetemps agréable, d'ôter à l'oisiveté ses dégoûts ; elle forme l'âme ; elle la façonne ; elle règle la vie, dirige les actions (*actiones*), montre ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter ; elle sert à l'homme de pilote, et conduit sa nacelle au milieu des écueils sans elle, point de sûreté<sup>505</sup>.

La philosophie en tant que guide de vie nécessaire au bonheur de l'*humain* lui permet d'appréhender et de définir ses actions de sorte à accéder à une vie heureuse. *Sénèque* invite à cet effet l'*humain* à méditer sur lui-même et, par ce dialogue intérieur, à parvenir à progresser dans sa quête du bonheur par une discipline de l'action bienfaisante. Pour mieux en comprendre les implications par rapport à la sagesse et la philosophie, *Sénèque* traite de la construction du savoir *humain* en distinguant la philosophie de la sagesse :

---

<sup>505</sup> Sénèque. *Lettres à Lucilius*. M. Héron de Villefosse. Livre II, Chap. 16.  
<[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_luciliusII/ligne05.cfm?numligne=5&mot=%20actio](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_luciliusII/ligne05.cfm?numligne=5&mot=%20actio)>.

Vous me demandez une chose utile en même temps que nécessaire à qui veut parvenir à la sagesse : vous voulez que je divise la philosophie, que je distribue ce vaste corps en plusieurs membres... Je ferai donc ce que vous exigez de moi, et je diviserai la philosophie en diverses parties, mais non pas en morceaux... Pour procéder avec méthode, je commencerai par établir la différence qui existe entre la sagesse et la philosophie. La sagesse est le bien suprême de l'âme *humaine*, la philosophie est l'amour et la recherche de la sagesse : l'une indique le but où l'autre arrive. On voit du premier coup d'œil pourquoi la philosophie a été appelée ainsi ; son nom même l'indique assez clairement<sup>506</sup>.

Une fois cette distinction posée entre la philosophie et la sagesse, *Sénèque* situe la discipline de l'action en fonction des divisions du savoir philosophique. Partant d'une division tripartite, il aborde l'aspect moral de la philosophie, laquelle se trouve aussi subdivisée en trois parties, ce que l'on doit aux autres, les affections et les actions. Avec cette division, il apparaît que la discipline de l'action s'inscrit comme l'une des branches de la morale :

La philosophie... divisée en trois parties, commençons par décomposer la morale. On l'a également subdivisée en trois parties, dont la première est l'étude de ce qu'on doit aux personnes, et du degré d'estime qu'on doit aux choses, étude extrêmement importante. Quoi de plus nécessaire, en effet, que de savoir mettre le prix aux choses ? La seconde concerne les affections, et la troisième les actions<sup>507</sup>.

Avec cette organisation du savoir moral, *Sénèque* reprend en fait le schéma stoïcien des trois disciplines. Dans l'étude de ce que l'on doit aux autres, il fait allusion à la discipline du jugement : il importe de mobiliser dans cette situation les facultés de la raison permettant de juger, puis de donner son assentiment à un objet qu'on souhaite posséder, voire à l'importance qu'on désire donner à une personne. Avec l'affection, *Sénèque* touche au cœur de l'impulsion qui commande le désir d'un objet que l'*humain* souhaite ou pas posséder. Enfin, avec l'action, il met l'accent sur l'importance de poser une bonne action comme une action bienfaisante au moment opportun :

---

<sup>506</sup> *Ibid.*, Livre XIV, Chap. 89.

<[http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen\\_luciliusXIV/ligne05.cfm?numligne=2&mot=%20actio](http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/sen_luciliusXIV/ligne05.cfm?numligne=2&mot=%20actio)>.

<sup>507</sup> *Ibid.*



En effet, on doit commencer par juger la valeur des objets ; ensuite régler et modérer ses affections ; enfin mettre d'accord ses actions avec ses désirs, afin que, dans tous ces actes, on ne soit jamais en contradiction avec soi-même. Si une de ces trois choses vient à manquer, le désordre se met dans les deux autres. Qu'importe, en effet, qu'on juge sainement de tous les objets, si on ne sait pas régler ses affections ? Qu'importe qu'on ait réprimé ses affections et qu'on soit maître de sa passion, si l'on ne sait pas choisir le moment pour ses actions (*actiones*) ; si l'on ignore quand, où et comment il faut agir. Ce sont toutes choses fort différentes que de connaître la valeur et le mérite des objets, de mettre à profit les circonstances ; de contenir ses affections ; de marcher plutôt que de se précipiter vers l'exécution. Il y a accord parfait dans notre conduite, alors que les actions (*actio*) ne démentent pas les affections, et que les affections, d'autant plus froides ou plus ardentes, que les objets sont plus dignes d'être recherchés, se règlent selon la valeur de chacun de ces objets<sup>508</sup>.

Dans cette articulation, *Sénèque* situe la discipline de l'action comme le lieu de la cohérence entre les disciplines du jugement et du désir. Il insiste sur la nécessité de la cohérence entre ces trois disciplines. Avec cette cohérence, l'action ne peut pas remettre en question la pertinence des disciplines qui la précèdent et qui la conditionnent, celle du jugement et celle du désir. L'idée d'organiser et de situer la discipline de l'action dans une organisation du savoir se retrouve aussi chez *Clément d'Alexandrie*.

### **3. Chez *Clément d'Alexandrie***

Chez *Clément d'Alexandrie*, la discipline de l'action, comme chez *Paul de Tarse*, se retrouve mise en scène par les termes *πραξις* et *ἔργον*. À sa manière, il organise cette discipline en fonction de deux autres ingrédients de vie de l'*humain*, les mœurs et les passions. Ici, on retrouve de manière implicite, présentées sous l'axe de la discipline de l'action, la discipline du désir et celle du jugement, mais avec quelques variantes. La discipline du jugement se base sur les principes initiés par la Raison universelle, à savoir par le Verbe. Il joue le rôle d'une instance de référence quant aux jugements portés sur les mœurs, et ce, tout en les régulant. L'assentiment que l'*humain* donne aux mœurs doit

---

<sup>508</sup> *Ibid.*

se baser sur les principes et la direction du Verbe. Il convient d'avoir foi en Lui. La discipline du plaisir, conduisant à une ascèse des passions, induit une pédagogie mise en œuvre par la direction de la Raison universelle, donc ici représentée par le Verbe. Cette pédagogie a pour but d'aider l'*humain* à ne pas se compromettre et à ne pas succomber à des passions puérides. Plus encore, le Verbe devient celui qui libère, autrement dit, celui qui guérit l'*humain* de l'emprise de ses passions. Une libération qui, conformément au dogme des prophètes, devient le sort de ceux qui manifestent un cœur droit en se conformant aux préceptes du Verbe. Enfin, la discipline de l'action découle, comme nous l'avons notamment vu avec *Sénèque*, des deux précédentes disciplines, du jugement et du désir, qui aussi font l'objet de l'intervention du Verbe. Mais, plus encore, cette discipline de l'action se trouve en conformité avec les principes de la Raison Universelle, ce qui implique en même temps que l'action devrait s'harmoniser avec l'ordre de la nature :

Il y a trois choses dans l'homme : les mœurs, les actions (πράξεων), les passions. Les mœurs, le Verbe en réclame la direction, comme nous exhortant. Il est le chef de la religion, la pierre fondamentale de l'édifice de la foi. C'est par lui que, remplis de joie et abjurant nos vieilles erreurs, nous devenons jeunes pour le salut, chantant avec le prophète : « que le Dieu d'Israël est bon pour ceux dont le cœur est droit ! » Quant à toutes nos actions (πράξεων), le Verbe règne sur elles comme précepteur. Nos passions, il les guérit comme consolateur<sup>509</sup>.

De manière peu commune, *Clément d'Alexandrie*, comparativement à *Paul de Tarse* et à *Sénèque*, place les trois disciplines du stoïcisme au centre de l'*humain* ; elles font partie intégrante de sa nature, plus encore, elles le définissent comme *humain*. Parmi elles, l'action devient l'outil de mesure qui permet d'apprécier un *humain*, voire de juger un *humain* à sa juste valeur. Autrement dit, les actions le déterminent, mais aussi, les

---

<sup>509</sup> Clément d'Alexandrie. *Le divin maître ou le pédagogue*. Genoude. Livre I, Chap. 1. <<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/pedagogue1.htm>>.

paroles. Paroles et actions s'avèrent intrinsèquement liées ; d'où la mise en garde suggérant de ne pas se précipiter à railler autrui, au point de commettre un outrage :

Ne raillons personne ; de la raillerie s'élançant en foule les outrages, les querelles, les combats, les inimitiés. L'outrage est principalement au service de l'ivresse ; nous l'avons déjà remarqué. On juge d'un homme non-seulement par ses actions (ἔργων), mais encore par ses paroles<sup>510</sup>.

*Clément d'Alexandrie* utilise le terme ἔργων pour désigner l'action, il en parle en fait comme d'un travail, comme d'un processus qui résulte à la fois du jugement, mais aussi d'une ascèse des passions. Passions, désignées chez ici *Clément d'Alexandrie* par le terme ἐπιθυμίας dans le sens négatif, comme une racine du mal qui, en ses mots, conduisent à des actions honteuses. L'action se trouve exemplifiée par la notion d'infidélité, ici appréciée par « adultère ». Cette idée de la trahison d'un *humain* envers un autre s'inscrit comme une défaillance d'une parole, non tenue, quand bien même donnée à autrui. Cette action au travers de la parole qui, sous la honte, devient une action illégitime, voire une action remplie de vice :

L'adultère, en effet, est le fruit de la convoitise (ἐπιθυμίας), détestable racine de tout mal... Du reste, nous avons déjà longuement expliqué que la honte n'est point dans les noms des diverses parties du corps *humain*... Elles exigent la pudeur et le respect, il est vrai, mais il n'y a point de honte réelle à les nommer et à s'en servir ; l'action illégitime (αἰσχρὸν δὲ ἢ παράνομος) est la seule honteuse ; car il n'y a de honteux que le vice et les actions (ἔργων) qu'il fait commettre<sup>511</sup>.

Cette compréhension de l'action négative propose de faire la distinction entre la matérialité du corps et la désignation des parties de ce corps, et en arrive par là à préciser que l'action honteuse ne se situe pas dans la désignation des parties de corps comme telles, mais dans le manque de respect et de pudeur envers ce corps. Sur cette base, *Clément d'Alexandrie* propose une discipline de l'action comme une sagesse où l'*humain*

---

<sup>510</sup> *Ibid.* <<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/pedagogue1.htm>>.

<sup>511</sup> Clément d'Alexandrie. *Le divin maître ou le pédagogue*. M. Genoude. Livre II, Chap. 2. <<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/pedagogue3.htm>>.

apprend à se respecter, non seulement sur le plan de la parole entendue comme un acte, mais aussi sur le plan d'une action d'un corps pour son propre corps. Cette sagesse de l'action remonte à l'avènement de la pensée *humaine* qui, par l'entremise de la Raison universelle, a voulu que l'action de l'*humain* s'avère utile par l'entremise de sa pensée. Cette pensée *humaine* qui met en œuvre l'action se veut organisée et fiable. De là découle une sagesse *humaine* capable de prudence dans l'administration de lui-même, de son corps, mais aussi capable de droiture et d'ordre :

Quant à nous, aussitôt que nous avons été créés par sa pensée (cf. La pensée du Verbe), nous avons reçu de sa sagesse l'organisation la meilleure et la plus solide... Cette sagesse a d'abord créé le ciel et la terre, s'est occupée à tracer la rotation circulaire du soleil et le mouvement des astres, dans le but d'être utile à l'homme (τὰς πράξεις τῆς ἀνθρωπότητος). Ensuite, elle a formé l'homme lui-même, l'objet unique de tous ses soins. Et regardant cet ouvrage comme le plus beau de la création, elle lui a donné la sagesse et la prudence pour gouverner son âme. Elle a orné son corps de beauté et de proportions convenables. Quant aux actions des hommes, elle a répandu en elles la droiture et le bon ordre qui provient d'elle-même<sup>512</sup>.

Comprise comme une sagesse, cette discipline de l'action induit que l'*humain* se distingue des animaux en assurant les responsabilités de son devoir, que *Clément d'Alexandrie* désigne comme une obéissance à la raison, à la sienne, mais aussi sous-entendue à la Raison universelle. Obéissant à la raison et se conformant aux règles, la discipline de l'action le conduit à aimer et à connaître les choses essentielles désignées comme « vérité ». Cette « vérité » l'amène à œuvrer dans le sens d'une démonstration de sa piété et de sa vertu, pas seulement en parole, mais surtout en actes. Ainsi, « bien agir » doit occuper l'attention de l'*humain* et, à ce titre, doit s'avérer en cohérence avec un jugement droit et solide animé par l'amour de la connaissance de la vérité. C'est ainsi que les actes posés s'inscrivent dans un enchaînement cohérent conduisant à des actions

---

<sup>512</sup> *Ibid.* <<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/pedagogue1.htm>>.

raisonnables et vertueuses. Cet enchaînement d'actions se base sur le principe de la croyance en la Raison Universelle, autrement dit, dans la foi :

Le véritable devoir de l'homme doit donc être d'obéir à la raison. Cette obéissance est dirigée par des règles certaines, dont le but est de lui faire aimer et connaître la vérité... Ce sont les œuvres de l'homme, et non ses discours, qui témoignent de son obéissance à la piété et à la vertu. C'est donc de bien agir (τὰς πράξεις) qu'il faut avoir soin. Les actions véritablement chrétiennes (πράξις ἡ τοῦ Χριστιανοῦ) sont inspirées par un jugement droit et solide, enflammé de l'amour de la vérité ; l'âme qui les conçoit ordonne au corps de les exécuter. Tout chrétien doit surtout avoir une volonté ferme et constante de suivre en cette vie Dieu et le Christ, volonté qui ne s'écarte jamais de la vertu, afin de vivre éternellement. La vie chrétienne, dont nous posons ici les bases, est donc une suite et un enchaînement d'actions raisonnables (λογικῶν πράξεων. et vertueuses ; enchaînement que rien ne peut rompre, et que nous appelons la foi<sup>513</sup>.

*Clément d'Alexandrie* associe la discipline de l'action avec le principe de foi, laquelle se compose des dogmes dont le but vise à organiser les principes d'une vie vertueuse. Dans cette optique, la foi, identifiée comme discipline de l'action, s'avère concomitante avec le dogme et ne se trouve en rien menacée par la raison, puisque la raison ne peut s'opposer ou prendre à défaut la discipline de l'action entendue comme caractéristique de la « foi ». D'où le principe d'une discipline inspirée de la Raison universelle, ici désignée par la « divine sagesse ». Ainsi inspiré, *l'humain* de bien en arrive à se passer du cheminement conduisant à la vertu et à la discipline de l'action, de même qu'un *humain* se passerait de force s'il la possédait déjà :

L'action (πράξις) et la doctrine (ἀρεσις) qu'il faut admettre ne sont pas celles qui ne sont pas attaquées, mais celles qui le sont sans raison. De ce que d'une chose, on n'en fait point son principal but, il ne suit pas qu'on la néglige, mais on agit en quelque sorte comme inspiré par la divine sagesse ; on se plie et on s'accommode à toutes les circonstances. Car l'homme qui possède la vertu n'a plus besoin de la route qui mène à la vertu ; et l'homme qui se porte bien, n'a pas besoin de rétablir ses forces<sup>514</sup>.

Autrement dit, *l'humain* vertueux ne se pose plus la question de savoir comment il va agir. En revanche, il se laisse directement influencé par la vertu qu'il possède déjà.

---

<sup>513</sup> *Ibid.*, Livre I, Chap. 13. <<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/pedagogue2.htm>>.

<sup>514</sup> Clément d'Alexandrie. *Stromates*. Genoude. Livre I, Chap. 1. <<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/stromates1.htm>>.

Posséder cette vertu induit la quête de la vérité. Elle porte sur les facultés de l'*humain*, sur ses forces et sur les essences de ce qui entoure l'*humain*. Il y a une curiosité sur les choses célestes et spirituelles. Au travers de cette curiosité, il se traduit au travers d'une philosophie comme manière de vivre basée sur l'action ; d'où la discipline de l'action :

La véritable dialectique, philosophie comme incorporée à la vérité, puisque c'est elle qui examine les choses, qui interroge les facultés et les forces de l'âme, s'élève vers la plus noble de toutes les essences, et ose même s'élancer jusqu'au trône du Dieu de l'univers ; ce n'est pas l'expérience des choses mortelles qu'elle professe, mais la science des choses divines et célestes, d'où dérive la manière dont il faut user des choses *humaines*, et dont nous devons agir et parler (λόγους καὶ τὰς πράξεις οικεῖα χρῆσις). C'est donc avec beaucoup de sagesse que l'Écriture nous invite à cette étude par ce conseil : « devenez des changeurs éprouvés, ne retenez que ce qui est de bon aloi, rejetez le reste »<sup>515</sup>.

Cette discipline de l'action consiste à appréhender les choses *humaines* au travers de l'apprentissage de la science relative à la Providence, et donc à la Raison universelle. Ainsi, en accord avec l'ordre de la nature, l'*humain* se conforme aux dogmes retransmis dans les Écritures. Éprouvé par la vie et inspiré par la sagesse, il parvient à distinguer ce qui lui apparaît bon et mauvais dans une action ; cela le conduit à rejeter « le reste », le superflu. De là vient le commencement de la sagesse. Une sagesse qui repose sur le principe de foi entendue comme une discipline de l'action qui, selon le témoignage des anciens, conduit à vivre en harmonie (cf. plaire à Dieu) avec la Raison universelle, désignée par l'idée de Dieu ou de la Providence. Dans ce cadre, l'action assimilée à la foi induit l'assentiment d'un désir qui se transforme en action de la raison (cf. un acte de l'intelligence) :

Or, la foi que les Grecs calomnient, en la réputant vaine et barbare, est un préjugé volontaire, un pieux assentiment, « la substance des choses que nous devons espérer, et l'évidence de celles que nous ne voyons pas », suivant le langage du divin apôtre. C'est par elle (la foi) que les anciens ont été honorés du témoignage que Dieu leur a rendu : « sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu. » D'autres ont défini la foi, un assentiment qui nous unit aux choses cachées, comme la démonstration

---

<sup>515</sup> *Ibid.*, Livre I, Chap. 13. <<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/stromates14.htm>>.

d'un assentiment manifeste à l'existence d'une chose ignorée. Si donc ce choix comporte le désir, le désir (ἡ ὀρεξις) est un acte (πράξεως) de l'intelligence.

Cet acte intelligent, entendu comme un désir, se matérialise et comporte la volonté de l'action en elle-même. Il en va d'un principe d'action de foi désigné comme base fondamentale de la sagesse impliquant un choix induit par le passage à l'action. De là provient le principe raisonnable de l'action :

Et puisque le choix de la volonté est toujours le principe de l'action (πράξεως), il suit de là que la foi est le principe même de cette action (πράξεως) : base fondamentale du choix plein de sagesse qui la détermine, quand la foi nous a montré un motif raisonnable d'agir. S'attacher volontairement à ce qui est utile, c'est le commencement de la sagesse<sup>516</sup>.

En tant que principe raisonnable, la discipline de l'action, identifiée comme instance de la foi, se doit d'avoir une utilité. Elle provient et se réalise dans la sagesse et dans sa connaissance. Identifiée comme une faculté raisonnable du principe directeur, cette faculté du principe directeur (cf. l'âme) oscille entre la connaissance et le désir. L'un procède de l'autre. Le désir, après acquiescement, conduit à l'action et transporte le principe directeur (cf. l'âme) par la connaissance, au-delà de la contrainte mortelle du corps. En cela, la connaissance précède l'action et devient plaisir :

La connaissance n'est-elle donc pas une faculté de l'âme raisonnable, à l'aide de laquelle nous inscrivons notre nom dans le livre de l'immortalité ? L'âme prend son essor sur deux ailes, la connaissance et le désir (ψυχῆς γνῶσις τε καὶ ὀρμή). Le désir est une impulsion qui suit l'acquiescement. Considérez, en effet, celui qui se porte vers une action (πράξιν) quelconque : la connaissance a précédé l'acte (πράξεως) ; puis est venu le désir (τὴν ὀρμήν)<sup>517</sup>.

*Clément d'Alexandrie* propose d'aller plus loin dans la compréhension de la discipline de l'action par rapport à la connaissance et à la discipline du désir. Selon lui, l'*humain* apprend avant de poser l'action et cela dépend de sa capacité d'agir en toute liberté. Cette

---

<sup>516</sup> *Ibid.*, Livre II, Chap. 1. <<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/stromates2.htm>>.

<sup>517</sup> *Ibid.*, Livre VII, Chap. 8. <<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/stromates61.htm>>.

condition de la liberté d'agir se produit parce que la connaissance procède de l'étude. Cependant, cette même connaissance procède et se trouve initiée par le désir, et ensuite, donne lieu au désir d'action. En cela, la connaissance, et donc la gnose, constitue le principe moteur de toute action raisonnable :

Il y a quelque chose encore à envisager. Puisqu'on apprend avant d'agir (πρᾶξιαι), car il est nécessaire à l'être qui agit librement d'apprendre ce qu'il veut faire, avant de se déterminer ; puisque la connaissance succède à l'étude, le désir à la connaissance, et l'action (πράξεως) au désir, il résulte de là que le principe et le moteur de toute action raisonnable, c'est la connaissance<sup>518</sup>.

Autrement dit, l'étude conduit à la connaissance, tout comme le désir, et, dans ce prolongement, ayant comme moteur la connaissance, le désir donne lieu à l'action. D'où le fait que le principe cardinal du savoir *humain* repose sur l'acquisition de la connaissance. Plus encore, cette connaissance caractérise l'*humain* et le conduit à la contemplation, laquelle procède de la curiosité naturelle d'apprendre, même s'il arrive que l'*humain* se heurte, malgré les efforts de sa raison, à des incompréhensions ou à des limitations :

Nous avons donc raison de nommer la connaissance, la faculté dominante de l'âme, celle qui la caractérise essentiellement, puisque, en réalité, le désir et la connaissance sont des mouvements vers ce qui est. Il résulte que la connaissance, proprement dite, est une manière d'être dans laquelle l'âme contemple soit un objet, soit quelques objets, ou même si elle est parfaite, l'ensemble de tout ce qui existe. Je sais bien qu'au dire de quelques-uns le sage est convaincu qu'il y a des choses incompréhensibles, et que tout ce qu'on en peut comprendre, c'est qu'elles sont incompréhensibles. Intelligence vulgaire !<sup>519</sup>

Ces limitations de la raison, *Clément d'Alexandrie* les qualifie comme une « intelligence vulgaire ». Malgré cette intelligence, l'*humain*, au travers de sa quête de la connaissance, laquelle conduit au bonheur, accomplit une œuvre. Désignée comme une praxis de la vie, cette œuvre, et donc action, vise la perfection, autrement dit, l'atteinte du bien suprême.

---

<sup>518</sup> *Ibid.*, Livre VII, Chap. 4. <<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/stromates61.htm>>.

<sup>519</sup> *Ibid.*, Livre VII, Chap. 6. <<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/stromates61.htm>>.



En la matière, celui qui connaît, le gnostique, se discipline pour orienter et poser ses actions en accord avec la raison :

De même qu'opérer son salut simplement est une œuvre moyenne, tandis que le faire dans toute la perfection du devoir est une œuvre entièrement bonne, de même toutes les œuvres (πρᾶξις) du Gnostique sont marquées du sceau de la perfection ; celles du fidèle vulgaire n'ont qu'une bouté moyenne, parce qu'elles ne sont encore ni consommées par la raison ni dirigées par la science. Toutes les actions (πρᾶξις) du Gentil, au contraire, sont des péchés. L'Écriture, en effet, ne nous dit pas simplement : le bien, elle nous recommande en outre de diriger nos actions (πράξεις) vers un but et de leur donner pour principe la raison<sup>520</sup>.

La raison, qui gouverne l'action détermine et anticipe la bonne raison. En dehors de cette connaissance par la raison, l'action se risque à une mauvaise action, et ce, indépendamment de l'intention et de sa nature qui sous-tend l'action. *Clément d'Alexandrie*, avec cet appel persistant à la raison, fait en même temps allusion à l'utilisation de la discipline du jugement. Elle devient conditionnelle à la discipline de l'action. Autrement dit, la connaissance conditionne la véritable action :

Tout ce qui se fait avec connaissance est une action (τοῦ ἐπιστήμονος πρᾶξις εὐπραγία) droite : tout ce qui se fait hors de la connaissance est une action mauvaise (πρᾶξιν κατευθύνει) quelque soit l'énergique persistance de son auteur, parce que son courage ne repose point sur le jugement, et qu'il ne rapporte point sa conduite à un de ces biens qui conduisent à la vertu et dérivent de la vertu. J'en pourrais dire autant de toutes les vertus en particulier, et de la piété principalement. Le Gnostique n'est pas guidé par la raison dans la sainteté uniquement. La science dirige le reste de sa conduite comme elle dirigeait le culte qu'il rend à Dieu<sup>521</sup>.

En dernière instance, *Clément d'Alexandre* place au sommet des trois disciplines la connaissance, ce principe cardinal, sciences par excellence. Elle convoque les vertus, et par-dessus tout, cette vertu de la piété, celle qui incite l'*humain* à la constance et à la détermination dans sa quête du bonheur. Ainsi, le véritable devoir, ou la véritable responsabilité induisant le bonheur, repose sur les activités de la raison, mais plus encore sur son obéissance. Elle conduit l'*humain*, au travers de la vertu de la piété, au repos du

---

<sup>520</sup> *Ibid.*, Livre VI, Chap. 14. <<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/stromates62.htm>>.

<sup>521</sup> *Ibid.*, Livre VII, Chap. 10. <<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/stromates71.htm>>.

sage, de telle sorte que la fin de l'homme devient le commencement d'une éternité. Et, à ce titre, les œuvres de l'*humain* plus que son discours :

Le véritable devoir de l'homme doit donc être d'obéir à la raison. Cette obéissance est dirigée par des règles certaines, dont le but est de lui faire aimer et connaître la vérité. La fin de la piété et de la religion est le repos éternel dont on jouit en possédant Dieu ; notre fin est le commencement de l'éternité. Ce sont les œuvres de l'homme, et non ses discours, qui témoignent de son obéissance à la piété et à la vertu. C'est donc de bien agir qu'il faut avoir soin<sup>522</sup>.

Avec cette dernière tirade, *Clément d'Alexandrie* place bel et bien l'action au cœur de la constitution de l'*humain*. Cette action devient le propre de l'homme de bien (cf. symbolisé par le « chrétien »). Une activité qui se trouve conditionnée par la Providence ou par la Raison universelle (cf. le Logos) ». En accord avec cet ordre ou instance cosmique, les disciplines du jugement, de concert avec la discipline du désir, se réalisent pleinement dans la discipline de l'action. Cette dernière se trouve au centre des activités du principe directeur de l'*humain* (cf. l'âme) :

L'acte vertueux, inspiré par la religion, réalise (πραξις) donc le devoir par les actes ; aussi est-il naturel que les devoirs consistent en des actes (πραξις), non en paroles. Le comportement du chrétien, c'est l'activité d'une âme accordée au Logos activité accomplie avec un jugement intelligent et le désir (ὄρεξιν ἀληθείας) de vérité par le moyen du corps, qui est l'allié naturel et le compagnon de combat de l'âme<sup>523</sup>.

Le combat dont il s'agit s'inscrit bien comme des exercices spirituels qui, dans le fond, caractérisent le propre de l'*humain* et, par là, le convoque et viennent lui apprendre à se traduire à nouveau comme œuvre : *humain*.

---

<sup>522</sup> Clément d'Alexandrie. *Le divin maître ou le pédagogue.*, Livre I, Chap. 8.  
<<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/pedagogue2.htm> >.

<sup>523</sup> Clément d'Alexandrie. *Stromates*. Claude Mondésert et al. Livre II., p. 12, 293.

\*\*\*

La discipline de l'action s'inscrit pour ces trois auteurs comme le lieu de la réalisation des deux précédentes disciplines, celle du jugement et du désir. Dans ce lieu, l'*humain* fait face à ses responsabilités dès lors qu'il entre en relation avec d'autres *humains*, mais aussi dès qu'il fait face aux objets qui conditionneront potentiellement ses actions. Cette figuration de l'*humain* face à ses responsabilités au travers de la discipline de l'action induit l'idée d'un Sage accompli bien que toujours en quête de la perfection, et donc du bonheur ; un principe qui traverse les écritures de *Paul de Tarse*, de *Sénèque* et de *Clément d'Alexandrie*, certes avec quelques variations.

Chez *Paul de Tarse*, le bonheur rime avec une discipline de l'action qui traverse le corps de l'*humain*. La discipline de l'action s'inscrit comme un antidote aux mauvaises actions, telles que désignées dans le cadre de pratiques sexuelles incestueuses, sous-entendues comme des pratiques contre-nature. *Paul de Tarse* propose une ascèse de l'action qui projette l'*humain* dans une praxis spirituelle ; elle conditionne l'action avant même qu'elle ne prenne forme dans la concrétude ou dans le geste posé. Celui qui agit conformément aux mauvaises actions du corps se disqualifie, et celui qui agit selon les standards de l'esprit pose alors des actions qui le conduisent sur le chemin du bonheur. Autrement dit, l'action en tant qu'œuvre *humaine* se traduit par une adhésion à la Raison Universelle, ici identifiée par la médiation du Messie, faisant aussi état du cheminement de la quête de l'*humain* chez *Paul de Tarse*. Plus encore, cette discipline de l'action

s'exprime par la transformation d'un *humain* (cf. le vieil homme) jadis aux prises avec des désirs mauvais et leurs actions vers un *humain* libre (cf. le nouvel homme).

Chez *Sénèque*, le bonheur, qui prend forme au travers de la discipline de l'action, s'analyse en fonction du statut de l'action et de sa portée par rapport à la brièveté de la vie. Il traite des actions mémorables qu'il discrimine en fonction de la règle de la distinction en termes d'actions vaines ou vertueuses. En fait, les souvenirs des actions, non manquées, marquent et définissent les moments de bonheur, comme les moments de tourments. En ce sens, *Sénèque* invite son lecteur à faire la part des choses, pour conduire l'*humain* à vivre dans la tranquillité au moment de sa retraite. D'un autre ordre, il traite de l'opérationnalisation de l'action à partir de la colère, laquelle provient d'une réaction passionnelle inadéquate à la nature de l'*humain*. L'action motivée par la colère, *Sénèque* n'y adhère pas. Pour lui, il faut expulser radicalement ce principe d'une action initiée par la colère, car le danger de laisser emporter l'action au-delà de ce que la raison conseillerait persiste malgré la bonne volonté. En remédiant ainsi à la colère par la raison, l'action se présente à l'*humain* comme un bienfait, plus encore comme un don. Comme telle, elle s'avère une instance intrinsèque au principe directeur de l'*humain*. D'où l'invitation à vivre en harmonie avec la nature, un principe qui, en définitive, s'inscrit comme la vertu par excellence, induit le principe de la discipline de l'action comme bienfait fondamental de la nature *humaine*. De la sorte, l'*humain* accède au souverain bien.

Chez *Clément d'Alexandrie*, le bonheur, au travers de la discipline de l'action, fait aussi partie intégrante de la nature *humaine* ; plus encore, elle le définit comme *humain*. Si bien que l'action devient l'étalon qui permet d'apprécier un *humain*, voire de juger un *humain*

à sa juste valeur. De la sorte, *Clément d'Alexandrie* propose une discipline de l'action comme une sagesse où l'*humain* apprend à se connaître par la médiation de la gnose. À ce titre, il associe la discipline de l'action avec la foi. En cohérence avec les dogmes chrétiens, elle régit les principes d'une vie vertueuse et conduit l'*humain*, selon le témoignage des anciens, à vivre en harmonie (cf. plaire à Dieu) avec la Raison Universelle, désignée par l'idée de Dieu ou de la Providence. La foi, en tant qu'acte et principe raisonnable, demeure au cœur de la discipline de l'action. Elle conduit l'*humain* à se réaliser dans la sagesse et dans la connaissance. En somme, il apparaît en dernière analyse de ces trois disciplines que, *Paul de Tarse*, *Sénèque* et *Clément d'Alexandrie*, prônent l'idée d'une discipline de l'action qui se situe au cœur des deux autres disciplines. Il en va de l'organisation du savoir, de se savoir *humain*, et cette organisation relève d'une cohérence du tout.

#### IV. Cohérence du tout

Cette organisation du savoir, de se savoir *humain*, induit la cohérence du tout à partir des trois disciplines spirituelles. Elle repose sur le principe de la règle de la distinction ; une règle qui traverse l'écriture de *Paul de Tarse*, de *Sénèque* et de *Clément d'Alexandrie*. Sa mise en application conduit à une progression spirituelle de l'*humain* sage. Le lieu de prédilection de cette progression se trouve dans la discipline du désir, et donc de l'assentiment. En effet, cette discipline, certes centrale, se fonde, d'une part, en amont, sur la discipline qui critique les représentations<sup>524</sup>, à savoir celle du jugement, et, d'autre part, en aval, sur celle qui met à exécution le désir, à savoir celle de l'action. Cependant, il faut souligner que les deux premières disciplines (cf. discipline du jugement et discipline du désir) conditionnent la troisième (cf. discipline de l'action). En termes d'interdépendances des disciplines et au niveau de la vie quotidienne, les disciplines du désir, de l'impulsion et du jugement demeurent inséparables. En effet, il arrive à l'*humain* qu'après avoir posé un jugement et identifié la portée et l'importance de l'assentiment d'un désir, cet *humain* ne passe pas à l'action. Dans ce cas, la discipline de l'action ne se trouve pas sollicitée.

D'un autre ordre, les dispositions des disciplines induisent une cohérence du tout. En ce sens que chacune constitue à la fois les thèmes des exercices intellectuels, lesquels correspondent aux trois parties du discours philosophique. En tant que conduite et donc manière de vivre, la philosophie se constitue à la fois de la logique, de l'éthique et d'une physique vécue. La logique relève du jugement et de l'assentiment. Comme déjà précisée,

---

<sup>524</sup> Hadot. *La citadelle intérieure : introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle.*, p. 161.

elle consiste à critiquer les représentations qui s'offrent dans la vie de tous les jours et à dialoguer avec elles ; d'où l'importance du discours logique, théorique et de son interprétation. Une mise en garde toutefois, la logique ne procure qu'un savoir théorique et une habileté technique dans les discussions, sans forcément y associer un rapport avec la réalité. Ce rapport se concrétise au travers de la discipline de l'action ; d'où le principe de l'agir éthique. Il se fonde sur les disciplines du désir et du jugement. Au travers des vécus de vie, l'agir se matérialise dans une physique de l'action. Il se veut en adéquation avec la Nature, ce qui implique en même temps une introspection des actions de l'*humain*. Autrement dit, ces disciplines conduisent l'*humain* à se conformer instinctivement à sa propre « force de sentir »<sup>525</sup>. Cette force relève d'un niveau supérieur de sa nature. Elle implique la survie de soi, sa conservation<sup>526</sup> ; d'où l'invocation d'une thèse de la cohérence des trois disciplines comme base du savoir *humain*. Cette cohérence du tout, entre les trois disciplines, ambitionne et conduit bel et bien au bonheur. Un bonheur mis en scène au travers de l'écriture, qui certes pointe vers des exercices spirituels passant par l'ascèse. Il en va d'un dialogue intérieur. Ce dialogue dévoile ce qui parle le plus de l'*humain*, ce qui le définit le plus dans ce qui lui appartient en propre et ce vers quoi il se met en quête : le bonheur. Il y a à ce niveau une cohérence avec soi qui se fonde sur une Raison Universelle, laquelle suggère l'unité d'un seul *logos*. Cette idée d'un logos, mais cette fois entendue comme souffle de l'esprit, telle qu'invoquée au travers du texte de la Genèse (cf. Homme, p. 28), parle d'un *humain* qui se sait au travers de l'écriture. Et, à ce stade originaire de son écriture, il ne fait pas de distinction entre foi et savoir telle qu'on le fait aujourd'hui. En effet, avec le principe de Providence

---

<sup>525</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>526</sup> *Ibid.*

désignable par Dieu, la Raison Universelle, ou toute autre instance suprême ou supérieure à l'*humain*, la question du conflit entre foi et savoir ne se pose *a priori* même pas. Nous avons vu cela dans le dialogue avec les trois anciens. En l'occurrence, l'idée moderne de mise en tension entre foi et savoir s'avère un non-lieu. Ainsi analysée et mise en scène, il apparaît que, plus fondamentalement, la quête de l'*humain* consistait et consiste encore aujourd'hui toujours à se savoir. SE SAVOIR *humain* surgit dès qu'il parle de lui, avec ou sans foi !



## ÉPILOGUE

Au travers de cette expérience d'écriture de la thèse, je suis parti en quête de l'*anthropos*, au début sans le savoir. À la manière de *Paul de Tarse* sur son chemin de Damas, aussi comme Saint Augustin avec son *tolle lege*, mais aussi, comme chaque *anthropos*, car nous avons tous, les uns et les autres, notre chemin de Tarse, notre *tolle lege*, à un moment donné ou à un autre, tôt ou tard. Cette expérience de la pensée fondamentale, ici au travers de l'écriture, peut se trouver éveillée ou endormie. Cependant, tôt ou tard, elle surgit, provoquée par un besoin irrésistible de « se savoir humain », de se dire humain, de se nommer en propre, de l'intérieur de son esprit de « se savoir humain », une expérience intérieure qui induit le nom propre, Paul, Clément, Sénèque, etc., cette sorte de propriété de soi, « se savoir », qu'en moi, il y a une demeure qui se trouve mienne, une demeure où je vis avec moi, la demeure de l'humain qui aujourd'hui sent en lui un cœur battre, mais aussi, qui ressent en son esprit cette époustouflante idée que cet esprit n'a ni fin ni commencement, tant pour l'humain de la religion que pour l'humain qui se croit laïc. Sentiment étrange, qui persiste, même si je sais que je nais et que je meurs. Une force intérieure de vitalité intempestive, je la saisis et la consomme et consume sans fin, cette source qui ne tarit jamais. Elle m'anime et me dit qu'il y a un humain, plus que cela, qu'il y a un *anthropos* en fait ni religieux ni laïc, tout en le sachant, mais aussi sans le savoir en même temps ! Sentiment intérieur paradoxal qui en surprend plus d'un, car, sans le savoir, un jour ou l'autre, l'humain s'en pose la question : se savoir humain, plus encore se savoir *anthropos*. Une quête inédite, une expérience limite, pour chacun d'entre nous, car, en définitive, chacun a la sienne, et cela relève de l'humain, de son propre, elle lui

appartient, qu'il le veuille ou pas ! Dans le fond, cette étrangeté paradoxale, celle de « se savoir humain », ou plutôt de « se savoir *anthropos* », se trouve à la base d'un humain qui tente avec dignité de répondre à sa propre question. Beaucoup d'entre nous l'avons fait en nous aidant de l'idée de Dieu, d'autres en invoquant l'idée de la Providence, d'autres en convoquant le principe de la Raison Universelle, d'autres en recourant au principe de l'ordre de la nature, d'autres en se figurant un panthéon de dieux, d'autres en récusant drastiquement cette idée de la transcendance, d'un au-delà, d'un paradis perdu, en négociation depuis la terre, ou acquis dans l'immédiateté du présent. Mais, dans tout cela, et avec toutes ces postures, ce qui persiste, et probablement qui nous parle le plus de l'humain, – je voulais dire « De l'*anthropos* » –, procède d'une quête intérieure qui consiste à « se savoir *anthropos* ». En l'occurrence, la quête menée au travers de l'écriture tout au long de cette thèse a convoqué, au travers d'une expérience de l'écriture des *anthropos*, quatre penseurs clés de la tradition occidentale (cf. Épictète, Paul de Tarse, Sénèque et Clément d'Alexandrie). Les expériences de ces *anthropos*, en tant qu'acteurs historiques et protagonistes conscients de leur place dans le monde et dans un ordre sacré, certes par l'entremise de dialogues croisés, ont mis en évidence des articulations et interprétations quant à *se savoir humain*, lequel met plus fondamentalement en évidence, sous le prisme stoïcien, une anthropologie du bonheur. Ces articulations et interprétations permettent de saisir des implications actuelles pour l'*humain* contemporain, qui sur le terrain de la laïcité, fait face à la problématique portant sur le rapport paradoxal entre foi et savoir. Un rapport qui au travers de l'histoire du *savoir humain* a donné lieu à l'émergence d'une figuration d'un *humain* aux prises à des disputes qui, entre autres, oscillent entre théologie et philosophie. À rebours du temps,

pour situer et mieux comprendre ces implications de l'*humain* de l'antiquité sur l'humain contemporain, et ce au travers des investigations de cette thèse, la quête du présent *anthropos*, celui qui présentement écrit, met en définitive de l'avant un mouvement épistémologique. Ce mouvement épistémologique de l'*humain* contemporain, opère en définitive un passage qui va d'une *anthropologie selon le point de vue pragmatique* formulée par Kant à une *anthropologie selon le point de vue du bonheur* qui, dans cette thèse et à rebours du temps, émerge de la mise en *dialogues* des anciens désignés ci-avant. Ce qui a permis d'opérer ce passage relève d'une expérience de la pensée, d'une expérience limite, celle d'un *anthropos* qui écrit pour lui même en son propre nom.

Avec cet épilogue, je rends compte maintenant de ce mouvement épistémologique de la thèse en trois temps. D'abord, je situe l'anthropologie kantienne, laquelle a dans l'histoire amorcé un mouvement vers la modernité. Ensuite, je mets en perspective l'anthropologie du bonheur inspirée des anciens. Enfin, je m'attarde sur le pivot théorique qui se trouve au cœur de ce mouvement épistémologique anthropologique, à savoir l'expérience de l'*anthropos* au travers de l'écriture de cette thèse. Initialement introduite à partir de la conception du langage de Benjamin et mise en lien avec la nomination du nom propre de l'*humain* dans l'écriture du texte de la Genèse, cette expérience, une expérience de la pensée, relève d'une tâche de traduire l'*anthropos*, pour « se savoir humain ».

Une *anthropologie pragmatique*, certes, qui a émergé au moment de la modernité. Ce progrès, cette Idée nécessaire, celle d'un projet, entre autres, initié par Kant, a consisté à faire réagir l'humain en lui parlant de sa laïcité, au-delà des turpitudes de l'institutionnalisation du savoir religieux. Il fallait l'aider à se rendre compte qu'il

disposait d'une raison pour penser son monde, mais aussi qu'il avait le droit, au risque de son excommunication et de sa damnation éternelle, de se penser de manière autonome par l'observation. Le travail de Kant en a ouvert le chemin. Il a proposé une doctrine de la connaissance de l'homme, autrement désignée par « anthropologie » ; d'où le titre de son ouvrage *Anthropologie du point de vue pragmatique*<sup>527</sup>. Cette anthropologie qu'il a mise en branle adopte une posture physiologique de l'humain. L'évocation « du point de vue » suggère que l'humain se met en introspection par rapport à lui-même. En parlant de lui, il porte attention à ses propres aspects physiologiques – d'où le terme pragmatique, mot qui renvoie à la connaissance de l'humain comme « citoyen du monde », ce qui implique en même temps, à défaut d'une « connaissance qui présuppose l'humain »<sup>528</sup>, qu'il demeure dans son monde. La préface de l'ouvrage, écrite par Foucault, lui-même traducteur de ce texte de Kant, réitère le postulat de base : « la connaissance physiologique de l'homme tend à l'exploration de ce que la *nature* fait de l'homme ; la connaissance pragmatique de ce que l'homme, en tant qu'être de libre activité, fait ou peut et doit faire de lui-même »<sup>529</sup>. L'humain, avec cette idée d'autonomie et d'exploration de son monde par la raison, incarne le rôle d'un spectateur de la nature, de sa propre nature. Cependant, il reste toujours dans le monde de Dieu qui l'a placé dans la nature, nature à laquelle il appartient aussi : j'apparais dans la nature à moi-même comme spectateur de ma propre scène de vie d'humain dans le monde de Dieu. Cette autonomie de la raison, certes relative, fait de l'humain l'acteur principal de sa propre connaissance, connaissance de soi, de ce qu'il s'approprie. Son observation le conduit, en tant qu'humain lecteur, à une

---

<sup>527</sup> Kant. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. M. Foucault. Paris : Vrin, 2002, p. 17.

<sup>528</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>529</sup> *Ibid.*, p. 15.

structuration de lui et de son monde. Kant organise cette structuration dans son ouvrage anthropologique par sections, titres, thèmes dans son ouvrage et formule, en guise de finale, des « remarques renouvelées »<sup>530</sup> ; il en va d'une organisation anthropologique de ses *fantasia*. Il identifie deux moments : 1) Didactique anthropologique. *De la manière de connaître l'homme intérieur aussi bien qu'extérieur* ; 2) La caractéristique anthropologique. *De la manière de connaître l'homme intérieur à partir de l'homme extérieur*. Ces sections correspondent à deux postures d'observations et induisent un rapport intérieur/extérieur. Kant généralise ces observations anthropologiques de manière dichotomique, ce que fait d'ailleurs *Paul de Tarse*, et dans son prolongement *Clément d'Alexandrie*, avec le rapport chair et esprit. Il parle de l'humain en fonction de ses représentations sensibles et non sensibles, matérielles et immatérielles, visibles et non visibles, intérieures et extérieures. Dans la première section, chez Kant, l'exploration de l'humain intérieure et extérieure se fait sur un même pied d'égalité (cf. *aussi bien intérieur qu'extérieur*). Ensuite, il déstabilise ce rapport d'égalité en suggérant une observation de l'humain qui s'inscrive dans un mouvement allant de l'extérieur vers l'intérieur (cf. *l'homme intérieur à partir de l'homme extérieur*). Avec ces deux postures d'observation, il fait ressortir des traits fondamentaux de la nature humaine. L'observation pragmatique de l'humain ne procède pas d'une source provenant d'une Anthropologie déjà établie, mais à partir de « moyens de secours »<sup>531</sup> nécessaires à la formulation d'une anthropologie. Ces « moyens de secours » dont il s'agit se présentent sous la forme de l'Histoire, de biographies, de théâtres et de romans<sup>532</sup>. Ces moyens

---

<sup>530</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>531</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>532</sup> *Ibid.*

contiennent une connaissance relative à l'observation de l'humain, de ces actions, mais aussi de ce qu'il peut ou ne peut pas tolérer. Il y a quelque chose qui, au-delà de « l'exagération quantitative »<sup>533</sup>, permet d'identifier des *traits fondamentaux* de l'humain, ce qui, dans une certaine mesure, correspond et parle de « la nature humaine »<sup>534</sup>. De la sorte, Kant a proposé une lecture de l'humain à partir d'une pragmatique anthropologique de l'observation intérieure et extérieure, basée sur les facultés de la raison. En ce sens, mes analyses et investigations s'inscrivent dans le prolongement du travail de Kant. J'ai au début proposé une vision de l'humain laïc. J'ai utilisé comme « moyens de secours » dans l'exploration anthropologique les traces biographiques des récits fondateurs de l'humanité surtout occidentale ; ceux qui semblent emprunts d'une certaine sacralité tant du point de vue de l'humain religieux que du point de vue de l'humain dit laïc. Comme il a déjà été évoqué, l'exploration anthropologique chez Kant a conduit à l'identification de *traits fondamentaux* de la nature humaine, lesquels induisent en même temps une connaissance de l'humain. J'ai analysé cette connaissance en recourant à un dispositif herméneutique stoïcien et me suis basé sur Épictète. Cela m'a permis à mon tour de structurer et d'organiser à partir des *traits fondamentaux* de l'humain, comme Kant l'a fait dans son anthropologie, une figuration laïque de l'humain au-delà, voire par-delà, le texte sacré qui se définit par le bonheur. Une figuration de l'humain qui transcende le métarécit sacré, et ce faisant, le fait paradoxalement émerger à partir du monde de Dieu, hors de ce monde, donc indépendamment de l'idée de Dieu.

---

<sup>533</sup> *Ibid.*

<sup>534</sup> *Ibid.*

Un mouvement épistémologique qui va *vers une anthropologie du bonheur*, car malgré le geste d'émancipation suggéré par Kant, lequel procède de la modernité, l'humain éprouve encore beaucoup des difficultés pour penser au-delà et par-delà les métarécits, en particulier ceux qui ont reçu le veto de la religion. Il reste en effet difficile de penser l'humain laïc sans le rapport à la religion. Il y a une binarité fatalement irrésistible dans l'idée de la laïcité, comme si la laïcité entretenait une sorte de dette envers le sacré. Autrement dit, la laïcité existe comme par réaction au sacré. En effet, il suffit de rappeler les débats sur la laïcité, par exemple celui des « accommodements raisonnables » au Québec. Une désignation « raisonnable » sans raison. Elle convoque d'une part le principe d'« accommodation » et donc de compromis, de moindre mal ou de choix accessoires pour le bien d'une cause perdue ; d'autre part, elle sollicite les facultés de la raison comme instance régulatrice entre le profane et le sacré. Cette accommodation consiste à faire des compromis entre l'idéal laïc, que nous ne connaissons d'ailleurs pas vraiment, et l'idéal religieux qui existerait, par l'opération d'une pensée magique, depuis la nuit des temps. Autrement dit, on suggère que la raison - tant religieuse que non religieuse, comme si l'*anthropos* avait à la fois une raison sacrée et une raison profane - dispose d'une capacité de s'accommoder à cette pensée ambiguë. Le problème : on a beaucoup de mal à penser l'émergence et la présence d'un *anthropos* sans la religion, fondamentalement « laïc », sans ancrage dans le terreau d'une tradition. J'ai à plusieurs reprises soulevé plus concrètement cette ambiguïté lorsque j'ai parlé des résistances du sacré dans la sphère du public. On a vu que, sur le lieu même de la laïcité, persistait bel et bien une figuration de l'humain sacré dont nous ne pouvons pas réellement nous départir. Mais ce qui semble encore plus problématique dans cette histoire provient du constat que

l'humain laïc n'a pas encore vraiment trouvé ou connu de modèle émergeant du sacré qui l'émancipe vraiment et le fasse advenir comme tel : il y a un *anthropos* qui persiste et qui transcende l'humain sacré – mieux, il y aurait idéalement, d'après les analyses que j'ai réalisées à partir de la langue et en dialoguant avec les anciens, Épictète, Paul, Sénèque et Clément, au-delà de l'humain laïc, un *anthropos* ni sacré, ni profane, mais qui, de manière irrésistible, revêt malgré lui tantôt les vêtements du sacré, tantôt ceux du profane, probablement aussi, ni l'un, ni l'autre ! En définitive, ces anciens, nous ont montré avant l'heure contemporaine la voie qui conduit vers une anthropologie du bonheur. Un bonheur tant désiré qui sans relâche projette l'humain de tous les temps vers sa quête de son propre bonheur ; la même quête qui anime encore aujourd'hui l'humain contemporain. De là vient l'inspiration d'une anthropologie du bonheur, qui à la manière des anciens, s'articule à partir de la cohérence du tout, celle qui procède de la cohérence des disciplines du jugement et du plaisir. Une cohérence qui en définitive relève d'observations. Elles se basent sur la règle de la distinction, ce qui induit un appel aux facultés de la raison – sous-entendu que la distinction relève et mobilise des facultés de la raison –, mais qui, en même temps, a donné lieu à une figuration de l'humain articulée autour du principe du bonheur. Il en va d'une anthropologie du bonheur. J'ai donc retracé cette anthropologie au travers de la mise en scène des trois anciens autour de la cohérence des disciplines du jugement, du désir et de l'action, et ce, en fonction de l'application de la règle de la distinction. À partir de là, j'ai dégagé, à la manière de Kant, le principe d'une connaissance de l'humain. Connaissance que j'ai identifiée à mon tour par (l'expression) « se savoir humain », ce qui, en même temps, reprend le principe kantien d'une anthropologie élaborée à partir du « du point de vue » de l'humain. En ce sens, ce



qui a inspiré et motivé la quête de « se savoir », comme évoquée au début de mon travail, provient de l'injonction lancée par Benjamin : « il y a un rendez-vous mystérieux entre les générations défuntes et celles dont nous faisons partie nous-mêmes »<sup>535</sup>. Cette injonction à revenir sur les traces du passé m'a interpellé et m'a séduit. Elle a convoqué chez moi cette nécessité anthropologique « du point de vue » alors que l'*anthropos* qui m'habite s'interrogeait quant au sens laïc à donner à la figuration de l'humain, donc indépendamment de l'idée de Dieu. Cette injonction m'a conduit à la tâche d'un traducteur de l'*anthropos* !

Voilà, qui enfin m'amène à parler de cette *tâche du traducteur* d'un *anthropos*, laquelle se trouve au cœur du mouvement épistémologique allant d'une *anthropologie pragmatique* vers une *anthropologie du bonheur*. Comme un étudiant studieux – il faut me permettre le pléonasme, et bien d'autres certainement – avec « se savoir anthropos », j'ai cherché dans l'optique de la *tâche du traducteur* à l'identifier d'abord à partir d'un des textes les plus fondateurs de l'humain, tout au moins occidental, voire oriental aussi, dirons-nous, au travers de la mise en scène de l'humain dans l'écriture dès lors que l'humain se nomme comme tel. Je me suis dit qu'en se nommant ainsi, il répondait probablement, mais aussi de manière originelle, à cette volonté intrinsèque de se « savoir humain ». Mais, à partir du texte de la Genèse, je me suis rendu compte que l'inscription initiale de son nom propre *adam* se trouvait, dans son écriture, très tôt, sous la malédiction de la tour de Babel ; son nom propre se dissémine dans la langue, se perd et le perd en définitive. D'où la nécessité, en raison de la dissémination du nom propre dans

---

<sup>535</sup> Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », p. 340.

la langue, de mettre provisoirement sous silence les occurrences des noms propres de l'humain en les écrivant en italiques. De la sorte, j'ai mis en évidence au travers de l'écriture une prise de distance quant à la désignation de l'humain par son nom propre. Au-delà du nom propre, l'humain cherche malgré tout à se dire, sans relâche, de mille et une manières. Entre autres, pour « se savoir humain », il se représente par des noms qui désignent selon ses *fantasia* ce qu'il pense, touche et ressent de lui-même. D'où la profusion de mots tentant de discriminer et de nommer les différents aspects visibles ou invisibles, matériels ou immatériels, intérieurs ou extérieurs de l'humain : cœur, âme, esprit, pensée, corps, etc. Tous ces mots qui se ressemblent n'en disent que très peu en définitive sur l'humain. Par exemple, comment faire la distinction entre le mot « cœur », « esprit » et « âme » ? Pourquoi associe-t-on le mot « cœur » avec ce qui apparaît non palpable physiquement, et pourquoi il se trouve à d'autres moments associé à quelque chose qui relève du toucher, ou d'une matérialité tactile, le corps ? À cela, il ne faut pas oublier toute la chimère des désignations « Humain », « humain », « être », « être humain », « être-humain ». Des désignations qui, pour certaines d'entre elles, induisent et définissent l'humain à travers un verbe auxiliaire qui en définitive n'en dit que très peu sur l'humain et le plonge fondamentalement dans une opacité qui le disperse dans un vide du langage. Par exemple, que signifie : je suis, humain, celui qui « est » ? Pour cette raison, j'ai proposé de sortir de l'ontologie classique. Pour matérialiser ce mouvement, j'ai chassé l'auxiliaire « être » de l'écriture de ce texte, parce qu'il « est » auxiliaire aussi. L'ÊTRE n'est plus dans l'écriture, cela fera-t-il surgir l'*anthropos* ! Toute cette obscurité linguistique qui gravite et hante « se savoir humain », j'appelle cela le syndrome de Babel. En effet, l'humain se trouve emporté dans la dissémination des mots, autrement

dit, sa langue lui joue des tours. Ce qui m'a semblé plus problématique dans tous ces balbutiements encore provient du fait que tous ces mots se trouvent à la base de toute l'ontologie philosophique et théologique. Plus drastique : ils proviennent du même bassin de référence linguistique. On n'a pas vraiment préalablement cherché à questionner le bien-fondé de ces désignations de l'humain au travers de sa langue. Dans ces conditions, comment l'humain fait-il pour se savoir humain, quelles sont les conditions qui lui permettent de se désigner, de se nommer humain ? D'où lui vient ce mot, qu'en a-t-il fait ? Qu'en reste-t-il aujourd'hui ? Probablement que la critique derridienne qui porte sur *les fins de l'homme* cherchait à s'interroger sur la question de l'humain moderne, si modernité il y a. Cette disparition de l'humain diagnostiquée, puis désignée ensuite par ce que l'on a appelé la postmodernité, voire le poststructuralisme, correspond, à ce qu'on en dit, à l'échec de la promesse de la modernité ; promesse d'un meilleur humain, comment dirait-on, « un humain, plus humain ». Ou encore, à la manière de Nietzsche, cet excellent théologien d'ailleurs, qui a osé le parjure de l'écriture d'un texte nommé *l'Antéchrist*, mais avec son fameux « humain, trop humain » ! Bien, cela, nous l'avons vu se produire. Il suffit de se rappeler des bestialités humaines, ces crimes à l'humanité, dit-on, ceux qui ont fait leur apparition avec les premières et secondes guerres mondiales, pour ne citer que ces événements traumatiques de l'histoire, y compris ceux des guerres des religions qui ont traversé perpétuellement l'histoire de l'humain. Face à ces événements, même le dogme de la modernité, par excellence celui des droits de l'homme, des chartes des droits et libertés, et j'en passe, n'a pas été suffisant pour rendre compte et pour mettre franchement en œuvre cette modernisation de l'humain par instrumentalisation de sa raison toute bienveillante ; une raison qui certes avait, de manière assez inédite avec

Kant, le mérite d’oser faire le ménage d’une vision anthropomorphique de l’humain se définissant uniquement à partir de Dieu. Car, après tout, à la manière de Kant, cette désignation et volonté humaine en même temps vise à penser la possibilité du progrès de l’humain en prônant l’affirmation de sa raison et de son autonomie, et simultanément, l’émancipation de l’humain face à la *fantasia* d’un humain qui se sait humain parce qu’il y a un dieu quelque part qui parle de lui pour lui dire : « tu es humain fait à l’image de Dieu ». Pour sortir de ce carcan de la langue qui provient du syndrome récurrent de la tour de Babel, Kant nous a aidé à penser l’humain en lui apprenant qu’il avait une raison, apprendre à se penser à partir de lui-même, comme s’il se trouvait au centre de son monde. Ne vivant plus et ne se définissant plus comme un humain vivant dans le monde de Dieu, il n’en demeure pas moins que cet humain, le moderne, ne s’affranchit que très difficilement du malaise induit par le syndrome de Babel. Bien qu’il dispose d’une raison, ses référents linguistiques lui proviennent toujours d’emprunts linguistiques judéo-chrétiens. Désormais : « même si tu penses, tu restes humain fait à l’image de Dieu ». Plus encore, ses référents linguistiques persistent, mais, cette fois, sans que l’humain ne comprenne ou réalise toujours pourquoi il les utilise encore aujourd’hui alors qu’il se désigne comme un humain laïc. Le vieil habit du judéo-christianisme lui colle à la peau et se trouve profondément incrusté dans sa langue malgré lui. Pour cette raison, j’ai cherché, à mon niveau, à comprendre d’où venait cette posture fatale qui hantait toujours l’*anthropos* moderne en regardant comment ce « se savoir » humain se tricotait au travers de l’écriture chez Paul, Sénèque et Clément. De là, arriver à penser une figuration de l’*anthropos* à partir des variations de la langue provenant des catacombes du sacré,

depuis longtemps retenu captive par le carcan d'une hermétique figée par l'institutionnalisation de testaments fondateurs de l'humanité.

Ma tâche, en définitive celle d'un traducteur, a consisté, au travers des occurrences de l'*anthropos*, à traduire à nouveaux frais au travers des noms propres l'oeuvre de Paul, Sénèque et Clément dans le but d'en assurer autrement leur survie, voire d'en proposer une résurrection de leur figuration, au-delà du sacré de la tradition, en tant qu'humain laïc, mais plus encore d'un *anthropos*. Initialement, je me suis théoriquement basé sur la contribution de Benjamin qui m'a permis de poser un cadre théorique de départ me permettant de fonder le principe selon lequel l'*anthropos* faisait l'objet d'une oeuvre à traduire. En avançant que le nom propre originel de l'*anthropos* correspondait au vocable *adam*, j'ai initialement suivi la thèse de Benjamin qui postule l'existence d'une langue pure. Autrement dit, le nom propre *adam* procède et s'inscrit comme une manifestation, voire un vestige, de la langue pure. Cependant, compte tenu de la dissémination qu'il a subie dans la langue, notamment avec le syndrome de Babel, ce nom propre, désormais devenu une oeuvre déchue, nécessitait l'intervention du traducteur pour que l'*anthropos* continue à survivre dans la langue. Cette traduction a correspondu, au début de mon travail, à l'émergence de la figure de l'humain laïc que j'ai opérée à partir des variations de la langue en me basant sur les écritures de Paul, Sénèque et Clément. Une tâche de traducteur qui, comme le dit Blanchot, relève d'une impiété en ce que le traducteur : « Ennemi de Dieu, ... qui prétend reconstruire la tour de Babel, tirer parti et profit ironiquement du châtement céleste qui sépare les hommes par la confusion des

langues »<sup>536</sup>. En faisant émerger l'*anthropos* par l'opération, non plus du « Saint Esprit » mais de la traduction, à en croire Blanchot, j'ai « fait signe à un langage supérieur qui serait en harmonie où l'unité complémentaire de tous ses modes de visées différents et qui parlerait idéalement à la jonction du mystère réconcilié de toutes les langues parlées par toutes les œuvres »<sup>537</sup>. Cette tâche relève d'un certain messianisme qui, selon Blanchot, appartiendrait à tous les traducteurs. À leur manière, ils « travaillent à faire croître les langues en direction de ce langage ultime »<sup>538</sup>. Ce qui conduit à affirmer dans ces conditions que l'émergence de la traduction de l'œuvre אֱלֹהִים ne consiste pas à supprimer « la différence dont elle est au contraire le jeu : constamment elle y fait allusion, elle la dissimule, mais parfois en la révélant et souvent en l'accentuant, elle est la vie même de cette différence »<sup>539</sup>. Nous avons vu que le nom propre de l'*anthropos*, désigné par l'inscription *Adam*, recèle, tant en âge qu'en dignité, de cette différence ; cet original ne reste jamais immobile. Il se trouve dans la langue originale vivante, car perpétuellement traduit « dans la langue originale elle-même, comme toujours retraduits et reconduits vers ce qu' [il] a de plus propre : vers leur étrangeté d'origine »<sup>540</sup>. Comme dit Benjamin, il ne s'agit surtout pas de traduire le propre du nom, en l'occurrence celui de l'*anthropos*, dans la ressemblance<sup>541</sup>. Convoquant Blanchot et poussant la réflexion : « il s'agit bien davantage d'une identité à partir d'une altérité : la même œuvre dans deux langues étrangères et en raison de leur étrangeté et en rendant, par là, visible ce qui fait que cette œuvre sera toujours *autre*, mouvement dont il faut précisément tirer la lumière

---

<sup>536</sup> Maurice Blanchot. « Traduire ». *L'amitié*. Paris : Gallimard, 1971, p. 70.

<sup>537</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>538</sup> *Ibid.*

<sup>539</sup> *Ibid.*

<sup>540</sup> *Ibid.*

<sup>541</sup> *Ibid.*

qui éclairera, par transparence, la traduction »<sup>542</sup>. Avec le nom propre *adam*, je n'ai pas, comme le suggère Rudolf Pannwitz, nommé par Benjamin, cédé à l'erreur fondamentale du traducteur qui consisterait à « figer l'état où se trouve par hasard sa propre langue, au lieu de la soumettre à l'impulsion violente qui vient du langage étranger »<sup>543</sup>. Bien au contraire, j'ai élargi les frontières de l'humain sacré, et faisant émerger de lui par le mystère de la traduction l'humain laïc en convoquant Paul, Sénèque et Clément. Il y a là une folie<sup>544</sup> ; comme le dit Blanchot, effectivement : « traduire est en fin de compte folie »<sup>545</sup>. Et cette folie, on pourrait dire qu'elle relève d'une « expérience limite »<sup>546</sup>, désormais celle de l'humain contemporain. Nous y revoilà, à cette expérience limite! D'autant plus qu'ici, la traduction porte sur ce qui nous touche tous, l'*anthropos*. Comme le suggérait Blanchot, elle en appelle à excéder la figuration de l'humain au travers de l'écriture comme œuvre. Cette œuvre qui désigne l'*anthropos* ni sacré ni profane relève pour l'humain moderne d'une impossibilité de penser, puisqu'on fait, à l'occasion de la quête de se savoir humain, l'expérience de sa propre limite, de ce qu'on appelle « inconnu »<sup>547</sup> en raison d'une certaine incapacité de nommer. Il y a quelque chose de commun entre cette incapacité de nommer et Benjamin quand il parle d'une langue pure. Il parle de langue « pure », probablement, aussi à cause de cette difficulté, voire de cette incapacité de nommer. Il y a quelque chose qui ne nomme pas, mais qui pré-demeure dans l'exercice d'une saturation de la pensée. L'humain fige devant sa propre traduction. De là déferlent et se réitèrent des questions fondamentales. La langue pure est-elle

---

<sup>542</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>543</sup> *Ibid.*

<sup>544</sup> *Ibid.*

<sup>545</sup> *Ibid.*

<sup>546</sup> *Ibid.*, note p. VII.

<sup>547</sup> *Ibid.*

concevable ? L'original de la langue a-t-il un sens ? La traduction est-elle une opération de substitution ? Ces questions, qui m'ont été suggérées par mes lecteurs<sup>548</sup>, méritent attention ; elles devront faire l'objet de travaux ultérieurs. En attendant, ce que je comprends, ce que j'aperçois à ce stade, comme dit Blanchot, amène à faire face à une remise en question perpétuelle de toutes les réalités de l'*anthropos*, de tous les concepts : comme si cet « inconnu »<sup>549</sup>, remise en question perpétuelle de toutes les réalités de l'humain contemporain, donc relative à l'*anthropos*, ne pouvait être autrement capté que sous les espèces de « l'Extériorité et du Neutre »<sup>550</sup>. Il en va, comme le suggère Blanchot, d'un « jeu insensé »<sup>551</sup>, mais qui existe, malgré tout, puisque veut, veut pas, il n'empêche que ce jeu se ressent profondément au travers de la manifestation d'une exigence irrésistible intrinsèque à l'humain. Elle lui provient d'un dialogue intérieur sacré. Sacré, car secrètement habité par une force de néantisation qui doucement relâchée témoigne en même temps d'une « force aléatoire d'absence »<sup>552</sup> qui amène l'humain, aussi contemporain, à sa propre expérience. Une expérience souvent limite, car il se ressent dans son dialogue intérieur l'impératif d'une traduction, « se savoir humain ». Traduction de cet *anthropos* qui, emprunt d'une « force qui ne se rapporte qu'à elle-même »<sup>553</sup>, force « propre lentement libérée (force aléatoire d'absence) »<sup>554</sup> du propre de l'*anthropos*, qui dégage des possibilités toutes autres, une façon anonyme, distraite, différée et dispersée d'être en rapport par laquelle tout est remis en cause, d'abord l'idée de Dieu, du Moi, du

---

<sup>548</sup> Je fais allusion aux commentaires et suggestions émis par Alain Milon lors d'une de ses lectures de ce texte.

<sup>549</sup> Maurice Blanchot. *L'entretien infini*. Paris : Gallimard, 1969, note p. VII.

<sup>550</sup> *Ibid.*

<sup>551</sup> *Ibid.*

<sup>552</sup> *Ibid.*

<sup>553</sup> *Ibid.*

<sup>554</sup> *Ibid.*



Sujet, puis de la Vérité et de l'Un, puis de l'idée.... de l'Œuvre et donc, de la vérité de l'œuvre humaine et de toutes les réalités »<sup>555</sup>. L'*anthropos* qui présentement écrit ne saisissait pas cela, mais ressentait malgré tout cette puissance du néantissement, cette force de possibilités infinies, cette espèce de rigueur nécessaire énigmatique et anonyme<sup>556</sup>. Pour cela, au travers de mes études et de ma longue formation intellectuelle en exégèse et en théologie, à l'époque de mon humain sacré, j'ai tenté de répondre à cette quête fondamentale de la figuration de l'humain épris et amoureux avec l'idée de Dieu, l'humain de lectures de la tradition religieuse judéo-chrétienne, tenant de la main droite le premier Testament et de la main gauche le deuxième Testament. D'un côté, le testament de la religion des Juifs, de l'autre, celui de la religion de ceux qu'on a appelés Chrétiens. Testament(s) des générations, qu'il soit un, qu'il soit deux ou plusieurs, je le connais sans savoir. Mais, en fait, je ne le connais pas vraiment. Ces Testaments me sont dans l'état glissés des doigts lorsque je me suis rendu compte des apories, ambigüités, non-sens, et j'en passe, que je lisais à propos de l'humain, que ce que l'institution avait induit au travers de fondamentalismes interprétatifs institutionnels : crise de foi, mais aussi crise de savoir ! Cette institutionnalisation interprétative de textes sacrés qui parlaient probablement de moi ne me parlait plus ! Cependant, je ne pouvais pas jeter le bébé avec l'eau du bain, comme on dit, car cette traduction me collait, malgré moi, à la peau ! Dès lors, il m'a semblé minimalement important, voire nécessaire, de relire la tradition, mais autrement. Important de tenter minimalement une vision laïque de l'humain au travers de ces textes, comme Kant, qui se bat contre une vision religieuse de l'humain, a cherché à faire avec l'Idée en prônant la figuration d'un humain de raison autonome, mais, cette

---

<sup>555</sup> *Ibid.*

<sup>556</sup> *Ibid.*

fois, en faisant de ces textes au travers d'une expérience intérieure de l'écriture le lieu d'émergence de prédilection de « se savoir humain » en définitive, ni profane, ni sacré, mais d'un *anthropos*. Cette écriture de l'*anthropos* a tout compte fait ouvert la voie vers une anthropologie du bonheur. L'idée du bonheur provient d'une expérience de la pensée qui traverse l'écriture de cette thèse. À la manière de Blanchot, elle induit, au travers d'une expérience limite, celle de penser l'*anthropos*!

## BIBLIOGRAPHIE

- AGAMBEN GIORGIO. *Enfance et histoire*. Paris : Payot, 2000.
- \_\_\_\_\_. « Le pouvoir souverain et la vie nue ». *Homo sacer*. Paris : Seuil, 1997.
- ALLIANCE BIBLIQUE UNIVERSELLE. *La nouvelle Bible Segond*. Paris : Société biblique française, 2002.
- ARRIEN. *Les Entretiens d'Épictète*. Paris : Didier, 1862. *Du texte à l'hypertexte*. UCL, FLTR, Bibliotheca Classica Selecta (BCS). Hodoi Elektronikai. Web. Septembre 2012. <[http://hodoi.fltr.ucl.ac.be/concordances/arrien\\_epictete\\_01/lecture/18.htm](http://hodoi.fltr.ucl.ac.be/concordances/arrien_epictete_01/lecture/18.htm)>.
- ASSEMBLÉE NATIONALE. « La séparation des Églises et de l'État. Loi du 9 décembre 1905 ». Web. Août 2010. <<http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/eglise-etat/sommaire.asp>>.
- BALIBAR Étienne. « Dissonances dans la laïcité ». *Mouvements* 33–34 (May–August 2004). Ministère de l'Éducation nationale. « Enseignements élémentaire et secondaire ». *Bulletin officiel*. Web. 2 septembre 2010. <<http://www.education.gouv.fr/bo/2004/21/MENG0401138C.htm>>.
- BASSET Jean-Claude. *Le dialogue interreligieux : chance ou déchéance de la foi*. Cogitatio fidei. Paris : Éditions du Cerf, 1996.
- BATAILLE George. « L'expérience intérieure ». *Œuvre I*. Paris : Gallimard, 2009.
- BENJAMIN Walter. « Sur le concept d'histoire ». *Écrits français*. Paris : Gallimard, 1991.
- \_\_\_\_\_. « Fragment théologico-politique ». *Œuvre I*. Paris : Gallimard, 2000.
- \_\_\_\_\_. « La tâche du traducteur ». *Œuvre I*. Paris : Gallimard, 2000.
- \_\_\_\_\_. « Sur le langage en général et sur le langage humain ». *Œuvre I*. Paris : Gallimard, 2000.
- BLANCHOT Maurice. « Traduire ». *L'amitié*. Paris : Gallimard, 1971.
- \_\_\_\_\_. *L'entretien infini*. Paris : Gallimard, 1969.
- CHOURAQUI André. *Bible Chouraqui*. Un pacte Neuf. Web. Octobre 2010. <<http://www.spiritualland.org>>.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE. *Discours aux gentils. Le protreptique*. Antoine Eugène Genoude. Les œuvres choisies de Saint Clément d'Alexandrie et les discours de Saint Bernard. *Défense du christianisme par les pères des premiers siècles de l'église, contre les philosophes, les païens et les juifs*. Paris : Librairie de Perrodil, 1846. Web. Remacle. Janvier 2012. <<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/contrelesgentils.htm>>.
- \_\_\_\_\_. *Le divin maître ou le pédagogue*. Antoine Eugène de Genoude. Les œuvres choisies de Saint Clément d'Alexandrie et les discours de Saint Bernard. *Défense du christianisme par les pères des premiers siècles de l'église, contre les philosophes, les païens et les juifs*. Paris : Librairie de Perrodil, 1846. Web. Remacle. Janvier 2012. <<http://remacle.org>>.
- \_\_\_\_\_. *Le pédagogue*. Claude Mondésert et al. Paris : Éditions du Cerf, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Le protreptique*. Claude Mondésert et al. Paris : Cerf, 2004.

- \_\_\_\_\_. *Les Stromates*. Claude Mondésert et al. Paris : Cerfs, 1954.
- \_\_\_\_\_. *Stromates*. Antoine Eugène Genoude. « Les œuvres choisies de Saint Clément d'Alexandrie et les discours de Saint Bernard ». *Défense du christianisme par les pères des premiers siècles de l'église, contre les philosophes, les païens et les juifs*. Paris : Librairie de Perrodil, 1846. Remacle. Web. Janvier 2012. <<http://remacle.org>>.
- \_\_\_\_\_. *Stromates*. Claude Mondésert. Paris : Cerfs, 1954.
- COCHRAN TERRY. « Extrait du rapport de soutenance de thèse de Paris X du 17 décembre ». Paris : Université de Paris Ouest Nanterre - La défense, 2014.
- DE CERTEAU MICHEL. *La culture au pluriel*. Paris : C. Bourgois, 1980.
- \_\_\_\_\_. *La faiblesse de croire*. Seuil : Paris, 1987.
- DERRIDA Jacques. « Les fins de l'homme ». *Marges de la philosophie*. Paris : Gallimard, 1972.
- DESCOMBES Vincent. *Le complément sujet : enquête sur le fait d'agir de soi-même*. Paris: Gallimard, 2004.
- DUPUY Jean-Pierre. *La Marque du sacré*. Paris : Carnets Nord, 2008.
- EBACHER Louis-Denis. « Retrait de la Bible exigé des palais de justice ». *Le droit* 23 janvier 2009. Web. Mars 2010. <<http://www.cyberpresse.ca/le-droit/actualites/justice-et-faits-divers/201003/05/01-4257945-retrait-de-la-bible-exige-des-palais-de-justice.php>>.
- ELLIGER Karl et WILHELM Rudolph. *Biblia Hebraica Stuttgartensia. BHS [or WTT]*. Hebrew Bible, Masoretic Text or Hebrew Old Testament. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft (German Bible Society).1966, 1977, 1983, 1990 (version électronique).
- ÉPICTÈTE. *Entretiens*. Joseph Souilhé. Paris : CUF, Les belles lettres, 1975.
- EUSÈBE. *Histoire ecclésiastique*. Émile Grapin. Paris : Librairie Alphonse et Fils, 1911. Web. Janvier 2011. <<http://remacle.org>>.
- GIBSON Mel. *The Passion of the Christ*. Perfs. Caviezel, Jim, Bellucci, Monica & Gerini, Claudia. Icon Distribution, Inc., Icon Productions, 2004.
- GUIDONI Rachelle. « Le parrainage civil : une pratique française révisée ». *Regards ethnologiques* 28 (2004). Ateliers du laboratoire d'éthologie et de sociologie comparative. Web. Août 2010 <<http://ateliers.revues.org/8452>>.
- HADOT Pierre. Jeannie CARLIER & Arnold Ira DAVIDSON. *La philosophie comme manière de vivre*. Paris : Librairie générale française, 2004.
- HADOT Pierre. « Clément d'Alexandrie ». Universalis : Paris. Web. Sept. 2012. <<http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/clement-d-alexandrie/>>.
- \_\_\_\_\_. *La citadelle intérieure : introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle*. Paris : Fayard, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Manuel d'Épictète*. Paris : Livre de poche, 2000.
- HOWARD Ron, dir. *Angels & Demons*. Perfs. Hanks, Tom, McGregor, Ewan & Ayelet Zurer. Columbia Pictures Industries, 2009.

- \_\_\_\_\_. *The Da Vinci Code*. Perfs. Hanks, Tom, Tautou, Audrey & McKellen, Ian. Columbia Pictures, 2006.
- HUGEDÉ Norbert. *Saint Paul et la culture grecque*. Genève : Éditions Labor et Fides, 1966.
- JÉZÉQUEL Myriam. « L'accommodement raisonnable à l'école. Quand « Minuit chrétien » chasse les élèves du cours de musique ». *Le Journal* 37/16 (2005). Barreau du Québec. Web. Août 2010. <<http://www.barreau.qc.ca/publications/journal/vol37/no16/dossier1.html>>.
- JOLY Henri. *Manuel d'Épictète*. Paris : Delalain Frères, 1885.
- KANT Emmanuel. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. M. Foucault. Paris : Vrin, 2002.
- KUEN Alfred. *Les lettres de Paul*, Saint-Légier. Suisse : Éditions Emmaus, 2009.
- LYOTARD Jean-François. *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*. Paris : Minuit, 1979. 8.
- \_\_\_\_\_. *Le postmoderne expliqué aux enfants : correspondance 1982-1985*. Paris : Galilée, 1988.
- MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE. « Enseignements élémentaire et secondaire ». *Bulletin officiel*. Web. Septembre 2010. <<http://www.education.gouv.fr>>.
- NA. « Du foulard au voile intégral, histoire d'un débat très politique. » *Politique.net* 14 juillet 2010. Septembre 2010. <<http://www.politique.net>>.
- NIETZSCHE Friedrich. *Ecce Homo*. Alexandre Vialatte. Paris : NRF, 1942.
- PARLEMENT DU CANADA. *Projet de loi C-44 : Loi modifiant la Loi canadienne sur les droits de la personne*. Ottawa : Publications de recherche de la Bibliothèque du Parlement, 2007.
- PLATON. *Apologie de Socrate*. Pierre Pellegrin, *Les Intégrales de philo* ; 25. Paris : Nathan, 2004.
- POUILLON JEAN. *Le cru et le su*. Paris : Seuil, 1993.
- SCHOLEM Gershom Gerhard. *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*. Paris : Cerf, 1983.
- SÉNÈQUE. *De la brièveté de la vie*. M. Héron de Villefosse. *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*. Paris : Panckoucke, 1832. UCL, FLTR, Bibliotheca Classica Selecta (BCS). Itinera Electronica. Web. Septembre 2012. <<http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/intro.htm#sen>>.
- \_\_\_\_\_. *De la clémence*. M. Héron de Villefosse. *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*. Paris : Panckoucke, 1832. UCL, FLTR, Bibliotheca Classica Selecta (BCS). Itinera Electronica. Web. Septembre 2012. <<http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/intro.htm#sen>>.
- \_\_\_\_\_. *De la colère*. M. Héron de Villefosse. *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*. Paris : Panckoucke, 1832. UCL, FLTR, Bibliotheca Classica Selecta (BCS). Itinera Electronica. Web. Septembre 2012. <<http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/intro.htm#sen>>.

- \_\_\_\_\_. *De la providence. De la constance du sage. De la tranquillité de l'âme. Du loisir*. Paris : Flammarion, 2003.
- \_\_\_\_\_. *De la tranquillité de l'âme*. M. Héron de Villefosse. *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*. Paris : Panckoucke, 1832. UCL, FLTR, Bibliotheca Classica Selecta (BCS). Itinera Electronica. Web. Septembre 2012. <<http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/intro.htm#sen>>.
- \_\_\_\_\_. *De la vie heureuse*. M. Héron de Villefosse. *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*. Paris : Panckoucke, 1832. UCL, FLTR, Bibliotheca Classica Selecta (BCS). Itinera Electronica. Web. Septembre 2012. <<http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/intro.htm#sen>>.
- \_\_\_\_\_. *Des bienfaits*. M. Héron de Villefosse. *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*. Paris : Panckoucke, 1832. UCL, FLTR, Bibliotheca Classica Selecta (BCS). Itinera Electronica. Web. Septembre 2012. <<http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/intro.htm#sen>>.
- \_\_\_\_\_. *Du repos ou de la retraite du sage*. M. Héron de Villefosse. *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*. Paris, Panckoucke, 1832. UCL, FLTR, Bibliotheca Classica Selecta (BCS). Itinera Electronica. Web. Septembre 2012. <<http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/intro.htm#sen>>.
- \_\_\_\_\_. *L'homme apaisé. Colère et clémence*. Paris : Aléas, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Lettre à Lucilius*. M. Héron de Villefosse. *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe*. Paris, Panckoucke, 1832. UCL, FLTR, Bibliotheca Classica Selecta (BCS). Itinera Electronica. Web. Septembre 2012. <<http://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/intro.htm#sen>>
- \_\_\_\_\_. *Lettres à Lucilius*. Paris : Flammarion, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Questions naturelles*. Paris : Les belles lettres, 1939.