



HAL
open science

La théodicée développée sur le thème du larcin des Grecs : origine du mal, liberté et Providence chez Clément d'Alexandrie (Stromates I 17, 81-87)

Fabienne Jourdan

► **To cite this version:**

Fabienne Jourdan. La théodicée développée sur le thème du larcin des Grecs : origine du mal, liberté et Providence chez Clément d'Alexandrie (Stromates I 17, 81-87). *Semitica et Classica*, 2011, 10.1484/j.seC.1.102511 . hal-02426825

HAL Id: hal-02426825

<https://hal.science/hal-02426825v1>

Submitted on 8 Jan 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

SEMITICA ET CLASSICA

REVUE
INTERNATIONALE
D'ÉTUDES
ORIENTALES ET
MÉDITERRANÉENNES

INTERNATIONAL
JOURNAL OF
ORIENTAL AND
MEDITERRANEAN
STUDIES

VOLVMEN IV
2011



BREPOLS

SOLVITE · VELA · CITI

La théodicée développée sur le thème du larcin des Grecs : origine du mal, liberté et Providence chez Clément d'Alexandrie (*Stromates* I 17,81-87)*

Clément d'Alexandrie traite de l'origine du mal dans de nombreux passages des *Stromates*¹. Dans le livre deux, par exemple, il l'aborde sous l'angle moral de la liberté du vouloir ; dans le livre trois, avec la question de l'origine du monde. À chaque fois la question surgit dans le cadre de polémiques avec les hétérodoxes et Clément y répond par une interprétation de l'Écriture étayée, entre autres, par une série de concepts empruntés à la philosophie. Le recours à cette méthode est d'autant plus remarquable dans le premier *Stromate* (XVII) qu'il s'agit là d'expliquer l'origine de la philosophie. L'enjeu est fondamental dans ce livre inaugural : Clément veut en effet accorder à la philosophie le rôle de propédeutique dans l'accès à l'enseignement chrétien. S'il faut accepter qu'elle résulte d'un vol d'une parcelle de la doctrine chrétienne et défendre ensuite son utilité, qui accuser du crime ? Comment justifier que d'un mal puisse malgré tout advenir un bien ? L'explication complète du fameux « larcin des Grecs » et de ses conséquences implique l'élaboration d'une théodicée qui permet à Clément d'exposer sa pensée sur l'origine du mal, la liberté et la Providence.

* Cet article constitue d'une part la synthèse de deux communications – la première présentée en allemand lors du colloque « Clemens von Alexandrien im Gespräch », organisé du 18 au 20 août 2009 à l'Université de Göttingen par le groupe de recherches *Ratio Religionis*, la seconde donnée lors de la journée d'étude « Le mal et thèmes associés dans la Septante et les pensées philosophiques et chrétiennes des premiers siècles » organisée par moi-même au Centre Lenain de Tillemont, Paris IV-Sorbonne, le 18 mars 2010. Sa composition s'est d'autre part nourrie des échanges avec Troels Engberg-Perdersen et David T. Runia à la suite du colloque intitulé « Die Wurzel allen Übels », qui s'est tenu au Lichtenberg-Kolleg (Göttingen) du 27 au 29 Janvier 2011. Je remercie tout particulièrement ces deux chercheurs pour la générosité et la profondeur de leurs remarques.

1. La question du mal chez Clément d'Alexandrie est traitée en détail par FLOYD 1971 ; OSBORN 1957, p. 69-78 ; KARAVITES 1999. Voir aussi l'article de RUNIA 2012 (à paraître).

La lecture du chapitre dix-sept montrera comment cette pensée se développe dans le cadre de la controverse avec les doctrines religieuses adverses et passe par une appropriation du discours philosophique grec lui-même, lequel fournit ses concepts à un enseignement spécifiquement chrétien en train de se former.

■ PRÉAMBULE :

ARGUMENT DE *STROM.* I 17,81-87

Un bref parcours du texte s'impose avant toute analyse². À la fin du chapitre précédent, Clément nomme deux origines parmi celles proposées pour la philosophie : l'acquisition, due au hasard, d'une partie de la vérité par les Grecs ; un don, fait soit par le Diable soit par une puissance inférieure³. Rejetant implicitement ces théories⁴, Clément souligne les avantages de la philosophie, qui malgré ses faiblesses, constitue une excellente préparation à l'enseignement chrétien, tant théorique que moral. Le chapitre dix-sept vise quant à lui à montrer qu'elle recèle même une parcelle de vérité. Clément y nomme la seule théorie sur l'origine de la philosophie qu'il admet : le vol, par les Grecs, d'une part de la vérité (naturellement chrétienne). Il tend alors à prouver que, même dans ce cas, en lui-même blâmable, la philosophie demeure une bonne chose parce que Dieu lui accorde une bonne fin.

L'argument de son discours peut être résumé ainsi. Dans un paragraphe introducteur (81), Clément cite le verset de Jn 10,8 qui désigne comme voleurs⁵ tous

2. Voir le texte cité intégralement dans l'Appendice.

3. Au chapitre deux (*Strom.* I 2,19.94,1-7), Clément évoque encore l'idée selon laquelle l'homme posséderait naturellement une intuition de la vérité.

4. Voir RIDINGS 1995, p. 29-139, 47-50, 118-132 ; LE BOULLUEC [1999] 2006, p. 54-55.

5. Sur l'interprétation de ce passage, voir BARTELINK 1967, et plus précisément p. 12 et 24 sur la représentation des démons comme voleurs chez Clément.

ceux qui vinrent avant l'arrivée du Christ – occasion pour l'Alexandrin d'abord de défendre les Prophètes contre cette accusation, puis de s'approprier le thème du larcin à propos de la philosophie, tout en esquissant déjà sa théodicée par l'évocation du rôle de la Providence. Il se lance ensuite dans une argumentation qui tend à distinguer l'instance véritablement responsable du mal (82-84.5). De là ressort que cette instance n'est pas la personne qui n'empêche pas le mal – Dieu en l'occurrence, (82.1-83.3), mais celle-là seule qui agit librement et donc le commet (83.3-84.5), c'est-à-dire, dans le cas du vol de la philosophie, le Diable ou certains anges déchus, et, de manière générale, l'homme lui-même. Après cette définition théorique, l'argumentation se poursuit par une désignation précise des responsables du crime évoqué (le Diable et les faux prophètes), de la nature véritable de ce crime (la divulgation d'un mensonge destiné à perdre les hommes) et enfin de l'objet du vol (les quelques mots de vérité présents au sein du mensonge) (84.6-85.4). Elle s'achève dans une explicitation du rôle de la Providence, puissance qui transforme le mal commis en bien, et esquisse à cette fin une allusion au martyr et peut-être aussi à la Crucifixion (85.5-86.3). Clément conclut en unissant ses réflexions sur la Providence et sur l'utilité de la philosophie qu'il présente alors comme voie menant vers la véritable théologie. Sa propre interprétation du verset de Jean pourrait paraître contredire ce propos. Selon lui, en effet, les voleurs désignés là ne sont ni les Prophètes, ni même le Diable, des puissances inférieures ou des anges déchus, mais les philosophes grecs. Clément est pourtant loin de se contredire. S'il considère certes que le Christ est le seul à avoir véritablement parlé au nom de Dieu et ainsi à n'être pas un voleur, il propose toutefois de distinguer parmi les Grecs entre les vrais et les faux sages : les premiers sont ceux qui, sans viser à se l'approprier à des fins d'auto-glorification, transmettent l'étincelle de vérité qu'ils ont reçue – c'est-à-dire ceux qui possèdent ce que Clément nomme, *mystérieusement*, «le souffle de sens spirituel» (πνεῦμα αἰσθησεως)⁶.

Et c'est à ces vrais sages, ou plutôt à ce que leurs doctrines ont de meilleur⁷, qu'il emprunte pour élaborer sa défense de la philosophie.

6. L'expression provient de Ex 28,3 (cf. Prov 2,5). Clément explicite le sens qu'il lui accorde en *Strom.* I 3,26.1-27.3 et VI 17,154-155. Elle fonctionne ici comme une allusion réservée à ses lecteurs initiés et peut en cela être considérée comme caractéristique de son principe d'écriture qui cherche à imiter le processus de révélation des mystères.
7. *Strom.* I 7,37.6.

■ CONTEXTE POLÉMIQUE

Débat de Clément avec différents adversaires

Clément dénonce ici cinq types d'adversaires⁸. Trois sont aisément identifiables, deux autres peut-être moins, quoi que malgré tout visés par l'argumentation développée.

Les adversaires explicitement visés

Si, dans le débat sur l'utilité de la philosophie, Clément s'oppose de manière générale à ceux qu'il nomme « orthodoxes »⁹ ou « simples » (qu'ils soient riches ou pauvres, cultivés ou non), lesquels rejettent complètement la culture païenne¹⁰, et à ceux qu'il qualifie d'« ignorants et timorés » et de « grincheux »¹¹ parce qu'ils déclarent préférer s'occuper uniquement de la Bible et ignorer ce qu'ils estiment superflu¹², ici, il vise plus précisément les chrétiens qui condamnent la philosophie comme issue du mal en tant qu'invention diabolique destinée à perdre les hommes¹³.

Son argumentation est ensuite dirigée contre deux types d'hétérodoxes qui ne sont pas précisément nommés et peuvent appartenir à différents courants parce que les positions évoquées sont communes au plus grand nombre d'entre eux. Les premiers dénoncent l'Ancien Testament, et ce de trois manières : ils condamnent l'enseignement des Prophètes ; ils accusent Dieu ou plus précisément le Dieu de l'Ancien Testament de n'avoir pas empêché l'existence du mal ; ils mettent enfin en question la justice de Dieu et les châtements qu'il impose. D'après les Marcionites¹⁴, en effet, l'exercice de la justice ne serait pas digne de la bonté du Dieu véritable. Elle serait à attribuer au Dieu vengeur de l'Ancien Testament, mais pas à celui évoqué dans le Nouveau.

Le second type de positions hétérodoxes condamnées explicitement est celui qui consiste à affirmer l'existence de puissances mauvaises ou d'un être mauvais qui

8. Il s'agit ici moins de nommer les différentes « écoles » auxquelles Clément s'oppose que les éléments de doctrines précis qu'il veut combattre, c'est pourquoi certains de ses adversaires (les Marcionites par exemple) se trouvent mentionnés sous plusieurs rubriques.

9. *Strom.* I 9,45.6 (οἱ ὀρθοδοξασαί).

10. Voir par exemple LE BOULLUEC [1999] 2006, p. 48.

11. *Strom.* I 2,19.1 (τοῖς φιλεγκλήμοσι).

12. *Strom.* I 1,18.2 (πρός τινων ἀμαθῶς φοφοδῶν).

13. *Strom.* I 1,18.3.

14. Voir par exemple *Strom.* II 8,39.1-2 (sur ce sujet, voir OSBORN 1957, p. 57-59 ; KARAVITES 1999, p. 56-57) et l'argumentation défendue en *Le Pédagogue* I 8,62-74.

auraient un statut égal à celui de Dieu – autrement dit, les doctrines dualistes¹⁵.

Les adversaires implicitement visés

Deux autres types de doctrines et d'adversaires sont également visés, bien que de manière plus allusive.

Clément répond d'une part aux Gnostiques qui nient l'existence de la liberté humaine. Trois groupes défendent une telle position, bien que chacun à sa manière :

- a/ les Basilidiens et les Valentiniens, d'abord, qui désignent les affects (πάθη) comme des esprits s'attachant aux âmes (προσαρτήματα) et les décrivent comme des puissances mauvaises habitant celles-ci¹⁶ – représentation qui interdirait à l'homme toute possibilité de s'opposer à ses mauvaises inclinations et lui dérobe aussi toute liberté de décision relative à ses actions ;
- b/ les Valentiniens¹⁷, ensuite, qui défendent une doctrine de la prédestination – doctrine qui rend inutiles d'un côté toute tentative de faire le bien par soi-même et, de l'autre, toute forme de regret et de pénitence en réparation d'un méfait¹⁸ ;
- c/ les Marcionites, enfin qui, d'après le troisième *Stromate*, tendent à accuser la nature corporelle et matérielle des malheurs subis par les hommes et des maux commis par eux¹⁹.

Une seconde polémique implicite concerne d'autre part la justification et le sens, peut-être de la Crucifixion, du moins plus généralement des persécutions et du martyre. L'expression τῷ ἐκ πειρασμοῦ μαρτυρίῳ (86. 3) fait sans doute allusion à de tels événements. Le mot πειρασμός peut en effet certes signifier « mise à l'épreuve » ou « tentation », mais également « épreuve difficile ». Dans la Septante, il est utilisé pour évoquer les épreuves du désert²⁰. Dans le Nouveau Testament, il ne sert pas seulement à désigner la Tentation du Christ, comme en Mat 14,38. Il permet aussi de décrire les persécutions contre les Chrétiens, comme c'est le

cas dans la *Première épître de Pierre*²¹ que Clément cite souvent par ailleurs²². Ce dernier ayant nommé le Christ quelques lignes auparavant, il est possible qu'il fasse ici allusion à la Crucifixion, conçue alors comme malheur transformé par Dieu en bienfait pour l'humanité. Avec cette allusion, il entre dans deux nouveaux types de polémiques.

- a/ Il répond aux païens comme Celse²³, par exemple, qui tourne la Crucifixion en dérision et blâme le Dieu biblique pour n'avoir pu sauver son fils du meurtre, tandis que Dionysos, au contraire, dans les *Bacchantes*, sauve le jeune prêtre à son service²⁴.
- b/ En ce qui concerne les persécutions et le martyre, les développements du quatrième *Stromate* donnent à penser que Clément a deux autres groupes d'adversaires en vue : les païens²⁵, d'une part, qui mettent en doute le bien-fondé de telles épreuves ; les Basilidiens, d'autre part²⁶, qui attribueraient à la Providence divine la responsabilité des persécutions. Ces derniers défendraient le bien-fondé des persécutions dans l'idée qu'aucun homme ne serait exempt de faute : la simple propension au péché ou un péché commis dans une vie antérieure suffiraient à justifier Dieu de punir des hommes apparemment justes. Une telle doctrine est toutefois vraisemblablement à tort prêtée par Clément aux disciples de Basilide²⁷.

Réplique de Clément à ses adversaires

La réplique proposée à ces différentes tendances dans le chapitre dix-sept contient déjà l'esquisse des positions de Clément sur les causes du mal.

- 15. Sur ce sujet, voir BURI 1939, p. 17-19 ; FLOYD 1971, p. 1-23 ; OSBORN 1957, p. 57-59.
- 16. *Strom.* II 20,112-114. Sur ce point, voir BURI 1939, p. 20-21 ; FLOYD 1971, p. 71-72 ; ORBE 1976a et b ; LE BOULLUEC 1985, p. 311-312, 330-331 ; KARAVITES 1999, p. 43-45.
- 17. *Strom.* II 3,10.2.
- 18. *Strom.* II 3,11.2 ; V 1,3.3 ; Sur ce point, voir BURI 1939, p. 20-21 ; FLOYD 1971, p. 27-28.
- 19. *Strom.* III 3,12.1 et 19.4. Sur ce point, voir MÜLLER 1926, p. 208-210 ; BURI 1939, p. 19-20 ; WYRWA 1983, p. 205-222 ; KARAVITES 1999, p. 45.
- 20. Dt 4,34 ; 7,19 ; 29.

- 21. 1 P 4,12.
- 22. Les cinquième et sixième *Stromates*, à eux seuls, comportent des citations de cette épître dans les passages suivants : *Strom.* V 2,15,3 (1 P 1,3 et 23) ; 11,67.2 (1 P 2,11) ; 72.3 (1 P 2,3) ; *Strom.* VI 3,30.5 (1 P 3,22) ; 6,44.5 (1 P 3,19-20 et 4.6) ; 45.4 (1 P 3,19) ; 46.4 (1 P 1,17) ; 11,86.2 (1 P 1,7).
- 23. Sur les rapports entre Clément et Celse, voir par exemple VERMANDER 1977 ; JOURDAN 2010, p. 98-154.
- 24. Voir Origène, *Contre Celse* I 66,1 ; II 34-35 ; VI 81.
- 25. *Strom.* IV 11,78-81.
- 26. *Strom.* IV 12,81-88 (et surtout 83.2)
- 27. *Strom.* IV 22,81-83 (sur ce point, voir NAUTIN 1974, p. 395-396). L'affirmation selon laquelle Basilide aurait évoqué les péchés éventuellement commis dans une existence antérieure afin de justifier les persécutions comme justes punitions de la part de Dieu relève de Clément et de son interprétation malveillante de l'œuvre de son adversaire. La doctrine de la réincarnation semble même contredire la pensée de Basilide (sur ce sujet, voir NAUTIN 1974 ; LE BOULLUEC 1985, p. 307-312 ; VAN DEN HOEK 2001, p. 193, n. 3 et 194, n. 1).

Réplique aux adversaires explicites

Contre ceux qui rejettent la philosophie sous prétexte de son origine prétendument diabolique, Clément souligne d'une part que, dans l'étincelle de vérité qu'elle possède, la philosophie émane en réalité de Dieu auquel cette étincelle a été volée (87.1). Il ajoute d'autre part que Dieu la rend bénéfique malgré la manière criminelle dont elle a été transmise aux hommes (81.5), puisqu'elle recèle précisément cette étincelle de vérité (85.4) et peut en cela mener à la doctrine chrétienne : tout dépend de la manière dont elle est utilisée (87.1). Clément scelle sa défense de la philosophie par un renvoi à Aristote pour expliquer que la philosophie mauvaise et volée qui s'approprie indûment le message biblique et le déforme n'est en réalité autre que la sophistique.

Contre les hétérodoxes pourfendeurs de l'Ancien Testament, l'Alexandrin élève ensuite plusieurs objections.

- a/ À ceux qui rejettent les Prophètes, il réplique que les voleurs évoqués dans la citation ne désignent pas ces derniers (81.2 ; 87.5). Les Prophètes sont de véritables serviteurs de Dieu, effectivement envoyés par celui-ci (le jeu de mots sur l'adverbe *χωρίως* en 84.7 est remarquable à cet égard : contrairement aux vrais prophètes, les faux prophètes ne sont pas *χωρίως*, c'est-à-dire, selon le sens de cet adverbe, pas *éminemment*, envoyés par Dieu, ce qui signifie plus précisément qu'ils ne sont pas envoyés par le *κύριος*, Dieu le Seigneur). À la fin du chapitre, l'argumentation de Clément est particulièrement habile. Il unit les Prophètes à Jean-Baptiste et même au Christ en désignant les seconds aussi comme des envoyés de Dieu (87.5-6). Par là, Ancien et Nouveau Testaments se voient pourvus du même statut et les Prophètes peuvent d'autant moins être méprisés que le Christ lui-même est représenté comme un prophète au sens d'« envoyé de Dieu »²⁸.
- b/ Contre ceux qui accusent Dieu de ne pas empêcher le mal, Clément souligne la transformation du mal en bien par la Providence divine (81.5 ; 86.1-5) et déplace la question en traitant de la liberté humaine (84.1-5).
- c/ Ayant ainsi exempté Dieu de toute responsabilité dans le mal, Clément justifie alors la justice divine et les châtiments (84.2-3)²⁹.

28. L'expression est utilisée à propos du Christ dans le *Quis dives salvetur* [QSD] 6,4.

29. Sur ce sujet, voir, de manière générale, BURI 1939, p. 34-39 ; OSBORN 1957, p. 57-59 ; KARAVITES 1999, p. 54-85.

Contre les positions dualistes, enfin, il affirme qu'aucun être n'a de statut égal à celui de Dieu ni n'est capable de s'opposer à lui, et ce même dans le cas de la Crucifixion. Dieu est maître de tout. Il exerce sa Providence de telle sorte qu'aucun événement ne demeure définitivement mauvais, toujours pourvu qu'il est d'une bonne fin. Les intentions mauvaises, par opposition à cette domination universelle, n'atteignent quant à elles jamais qu'une partie du monde (85,6-86,1 ; 83,2 ; 86,2-3)³⁰.

Réplique aux adversaires implicites

Dans les deux types de débats développés plus allusivement, Clément prend les positions suivantes.

Il réplique d'abord à tous les arguments qui tendent à nier l'existence de la liberté humaine.

- a/ Contre ceux qui supposent la présence de puissances mauvaises en l'âme, il désigne clairement comme cause première du mal le choix personnel et comme causes auxiliaires le manque de connaissance et la faiblesse ou tendance qui consiste à se laisser séduire par le plaisir, toutes causes qu'il appartient à l'individu d'éliminer (84,2-5). Par là, il suggère qu'il n'est aucun démon invincible en l'homme et que, en dernier ressort, il revient à celui-ci de se libérer lui-même des mauvaises tendances qui l'habitent³¹.
- b/ Contre la théorie de la prédestination qui en vient à priver de toute fonction le remords et la pénitence, il fait remarquer que même le Diable aurait été libre de se convertir, c'est-à-dire ici de changer son intention mauvaise (83.2)³².

30. Sur le « monisme optimiste » de Clément, voir BURI 1939, p. 26-29. Sur sa pensée relative aux démons, voir FLOYD 1971, p. 66-72 ; MONACI CASTAGNO 1996, p. 245-258.

31. Clément refuse toute représentation des passions comme résultant de l'influence des démons. En cela, il s'éloigne de la tradition apocalyptique très répandue dans le christianisme de son époque. Il accepte seulement parfois de considérer les affects comme des empreintes de ces mauvais esprits dans l'âme humaine (*ἐναποσφραγίσματα*, *Strom.* II 20,110.1) ou comme des images ou représentations éveillées par eux en elle (*δυνάμεις, φαντασίαι, εἰκόν* *Strom.* II 20,111.3-4 et 117.1. Voir aussi QSD 25,5). Sur ce sujet, voir MÜLLER 1926, p. 221 ; BURI 1939, p. 30 ; FLOYD 1971, p. 71-72 *contra* KARAVITES 1999, p. 32-33, qui semble surestimer le rôle accordé aux démons par Clément. Voir encore *Strom.* VI 12,98.1-2 (sur ce point, voir VÖLKER 1952, p. 115-119 ; SPANNEUT 1957, p. 239).

32. Sur la pensée de Clément relative à la prédestination et à l'élection, lesquelles jouent chez lui un faible rôle et sont indissociables de la notion de liberté du vouloir, voir MÜLLER 1926, p. 222 ; BURI 1939, p. 86 ; NIKOLAOU 1977, p. 399-400.

De manière générale, Clément réplique à ses adversaires que, sans la liberté humaine, tout jugement moral serait dépourvu de sens (83.5)³³.

- c/ Il riposte enfin implicitement à ceux qui font du corps et de la matière les sources du mal que ce sont au contraire par leurs propres décisions que les hommes se rendent coupables de leurs mauvais états physiques³⁴. C'est l'incontinence, par exemple, qui produit la fièvre (84.3). La comparaison de la volonté errante à une maladie n'a chez Clément valeur que d'image : elle ne permet pas de désigner la maladie comme responsable des erreurs de la volonté (86.1)³⁵.

Le dernier lieu de confrontation sous-jacente concerne la Crucifixion et les persécutions. Clément considère l'épreuve ou la tentation comme témoignage de la conduite universelle du monde par Dieu et de la transformation du mal en bien par la Providence (86.1-3). Il pense sans doute ici à la libération du péché offerte aux hommes par la Crucifixion et la Résurrection.

Cette longue liste des doctrines adverses et des répliques qu'elles reçoivent prouve que les réflexions de Clément sur le mal et la liberté se développent précisément à partir de telles controverses. Sa pensée ne s'élabore toutefois pleinement qu'à l'aide d'une appropriation du discours philosophique.

■ L'ARGUMENTATION DE CLÉMENT : UNE THÉODICÉE EN TERMES STOÏCIENS RENOUVELÉS

Clément poursuit ici trois buts : défendre l'Ancien Testament, défendre la philosophie et surtout justifier Dieu eu égard à l'existence du mal moral – autrement dit proposer une théodicée. Sa démonstration est indissociable de ce contexte polémique. Il cite et commente l'Écriture ainsi que les premiers ouvrages chrétiens et fait allusion à des notions déchiffrables par les seuls lecteurs initiés à ses interprétations bibliques (comme le «souffle de sens spirituel» par exemple³⁶). Son argumentation recourt toutefois essentiellement aux modèles de raisonnement fournis par la philosophie. Elle comprend trois temps : une définition de la cause efficiente du mal qui passe d'abord a/ par l'élimination

de ce qui ne peut en aucun cas être la cause du mal : l'instance qui ne l'empêche pas, c'est-à-dire Dieu (82-83.1), puis b/ par la désignation de ce qui en est la cause dans tous les cas : l'individu libre (83.2-84.5) ; c/ le dernier temps consiste en une explication du rôle de la Providence : transformer le mal en bien (85.5-86.3). Il s'agira de voir ici comment, dans l'élaboration de sa théodicée, Clément fait de celle dont il se voulait l'avocat, la philosophie, son meilleur adjuvant. Recourant à une tradition scolaire qui mêle essentiellement éléments stoïciens et aristotéliens, il semble donner la préférence aux premiers tels qu'ils sont vulgarisés à son époque. Il poursuit alors le renouvellement des concepts platoniciens et aristotéliens effectué dans ce cadre scolaire et s'approprie le fonds stoïcien populaire de façon à poser les bases d'une pensée véritablement chrétienne concernant le péché, les responsabilités et liberté humaines et la Providence.

L'argumentation sur le non-empêchement : définition *a contrario* de la cause efficiente du mal (I 17,82-83.4)

Une argumentation logique de type scolaire destinée à disculper Dieu (82.3-83.4)

Les adversaires de Clément qui désignent Dieu comme cause du mal s'appuient selon lui³⁷ sur l'argumentation suivante : la responsabilité d'un crime appartiendrait à l'instance qui aurait pu l'empêcher, mais ne l'a pas fait (82.1). La théodicée de l'Alexandrin s'ouvre alors par la tentative de démontrer logiquement que ce qui n'empêche pas le mal n'est pas responsable de celui-ci. Son raisonnement s'élabore sur la définition de la cause efficiente comme seule cause véritablement digne de ce nom. Il comporte six étapes.

- a/ Clément commence par établir qu'il n'est de cause que dans l'action, alors que ne pas empêcher n'est pas agir (82.3).
b/ Il ajoute qu'il n'y a de cause qu'en lien avec la réalisation d'une action conçue comme production d'un objet ou d'un événement. Sans ce dernier la cause ne peut être pensée comme cause et, à ce titre, elle n'est pas séparée de lui (82.4).
c/ Il précise que si l'acte est réalisé, c'est justement parce que ce qui avait le pouvoir de l'empêcher n'est pas présent (82.5). Cette remarque n'est pas en contradiction avec ce qui précède et ne doit pas être considérée comme appartenant au discours

33. Voir aussi *Strom.* II 3,11.1 ; 6,26.5 ; 14,60.

34. Sur ce sujet, voir aussi *Strom.* IV 26,164.3-165.1.

35. Clément rejette toute tentative de considérer le mal et le péché comme résultant de causes physiques ou comme étant le fruit d'un héritage, sur ce point, voir BURI 1939, p. 41-43 ; FLOYD 1971, p. 54-59.

36. Voir la note 6.

37. Clément dit qu'il s'agit là de leur propos. On ne peut être sûr que cela soit véritablement le cas. L'Alexandrin peut le leur prêter afin de développer sa propre argumentation présentée comme réponse à cet argument.

des adversaires³⁸. Sa place à la fin de cette étape du raisonnement est essentielle comme le confirme le même propos dans l'argumentation identique proposée au livre VIII³⁹. En écrivant que tel acte précis (τοῦτο) s'est produit parce que l'instance qui aurait pu l'empêcher n'a pas agi, Clément veut dire que cette dernière, puisqu'elle était absente, ne peut en aucun cas être considérée comme la cause de l'acte qui s'est produit, tout le raisonnement précédent ayant en effet tendu à démontrer que n'est cause que la cause efficiente. Si cette instance avait agi, ce serait tel autre acte particulier qui se serait produit et c'est de celui-là seul dont elle aurait été la cause.

- d/ Intervient ensuite l'argumentation par l'absurde : Clément compare les accusations de ses adversaires contre Dieu à la mise en cause du bouclier à la place de l'épée dans la responsabilité d'une blessure (82.6).
- e/ Il illustre son raisonnement avec l'exemple d'Achille (83.1) qui n'est pas responsable de l'incendie des bateaux grecs, même si, en raison de la colère qui l'a empêché d'agir, il porte une part de responsabilité. En cela, Achille est considéré comme συναίτιος, « cause coopérante », c'est-à-dire, dans le vocabulaire du *Stromate* VIII⁴⁰, comme cause qui certes collabore au résultat, mais n'est pas capable de produire l'effet à elle seule⁴¹.
- f/ Clément achève son argumentation en définissant la véritable cause comme la cause efficiente (83.2-4), en l'occurrence, concernant le vol de la philosophie : le Diable. Celui-ci est plus précisément considéré comme seul véritable responsable (αἴτιος, 83.2) parce qu'il disposait pleinement de la liberté d'agir,

c'est-à-dire de choisir une décision ou une autre (μετανοῆσαι οἷός τε ἦν).

Dans tout ce raisonnement, Clément recourt à une argumentation philosophique de type scolaire marquée par l'aristotélisme et le stoïcisme. Deux éléments le prouvent : l'application, au cas du larcin des Grecs, de l'analyse des différents types de causes exposée dans le *Stromate* VIII et la définition de la seule cause provoquant réellement un événement en terme de cause efficiente. Ces deux éléments peuvent être explicités ainsi.

Les six étapes du raisonnement du livre I se retrouvent, parfois littéralement, dans les paragraphes du livre VIII⁴² (essentiellement 9,27.2-28.1) développant une étiologie de type scolaire. Ce texte constitue un ensemble fort composite où les éléments stoïciens sont pris dans un cadre formel aristotélicien et mêlés de conceptions médicales qui en infléchissent et parfois banalisent le sens⁴³. Clément reproduit visiblement une documentation plus qu'il n'opère lui-même le mélange et c'est à cette source qu'il emprunte encore au livre I. Une comparaison terme à terme entre les deux passages est en effet possible.

a/ L'idée que la seule cause digne de ce nom soit la cause efficiente et que, par conséquent, l'instance qui n'empêche pas n'est pas responsable de l'événement, est exprimée ainsi en I 17,82.3 :

φραμὲν δὴ πρὸς αὐτοὺς τὸ αἴτιον ἐν τῷ ποιεῖν καὶ ἐνεργεῖν καὶ δρᾶν νοεῖσθαι, τὸ δὲ μὴ κωλύον κατὰ γὰρ τοῦτο ἀνενεργητὸν εἶναι.

38. En cela *contra* C. Mondésert et M. Caster, éditeurs du *Stromate* I au Cerf (*Sources Chrétiennes* 1951), lesquels déplacent le paragraphe 83.5 avant 83.3, supposant ainsi qu'il appartient à l'argumentation prêtée aux adversaires.

39. VIII 9,28.1 (voir plus loin).

40. VIII 9,33.6-9.

41. D'après la définition donnée par Clément au livre VIII, la cause « coopérante » agit toujours avec une autre cause qui n'est pas non plus à elle seule suffisante pour la production du résultat. Cette définition peut s'appliquer ici si l'on considère que, sans la colère d'Achille, les Grecs n'auraient pas essuyé tant de défaites au point que les Troyens menaçaient de brûler leurs nef : l'action des Troyens, donc, sans la colère d'Achille, n'aurait pas suffi. Toutes deux participent à la situation des Grecs. Clément insiste toutefois ici sur la cause efficiente, laquelle demeure l'action d'Hector. L'emploi du terme συναίτιος ne peut donc pas être pris au sens strict donné en VIII 9,33.6-9. L'ajout d'ἴσως devant συναίτιος est peut-être l'indice de cet emploi du mot dans un sens moins rigoureux.

42. Le livre VIII rassemble en partie des développements de type scolaire servant de base à la réflexion et à l'argumentation de Clément dans les autres livres. C'est du moins le cas du chapitre 9 (25-33) consacré à l'énumération des causes.

43. Une partie du chapitre 9 du *Stromate* VIII est citée par H. von Arnim comme reproduisant la doctrine stoïcienne des causes (voir *Stoicorum Veterum Fragmenta [SVF]* II 348 à 361). L'édition de Long / Sedley est plus réservée à ce sujet et ne retient que quelques textes (55 C, D et I = *Stromates* VIII 9,26.3-4 ; 9,30.1-3 et 9,33.1-9). Jean-Joël Duhot a toutefois montré de façon très convaincante que ces développements ne peuvent être considérés comme purement stoïciens, mais relèvent d'une association fort composite d'éléments doctrinaux, les concepts stoïciens étant banalisés et mêlés à des notions aristotéliciennes et des analyses médicales qui en transforment le sens et la portée (DUHOT 1989, p. 211-235). Dans la suite de son argumentation du livre I, toutefois, Clément semble donner la préférence aux éléments stoïciens qui correspondent le mieux à ses propres positions, Chrysippe ayant précisément développé la notion de cause dans le cadre d'une réflexion morale sur l'autonomie du sujet face au Destin (voir *ibid.*, p. 185-186).

En VIII 9,27.6, on lit de même :

τὸ μὴ κωλύον ἀνεργητόν ἐστιν, διὸ οὐκ ἔστιν αἴτιον τὸ μὴ κωλύον, ἀλλὰ τὸ κωλύον. ἐν γὰρ τῷ ἐνεργεῖν καὶ δρᾶν τι τὸ αἴτιον νοεῖται

Ce qui n'empêche pas ne participe pas à l'acte, c'est pourquoi ce qui n'empêche pas n'est pas cause. C'est ce qui empêche qui l'est. La cause doit être pensée comme résidant dans le fait d'actualiser et de réaliser quelque chose⁴⁴.

- b/ L'idée qu'il n'est de cause qu'en vue d'un produit (et non de la non production de quelque chose), explicitée en I 17,82.4⁴⁵, est exprimée de manière plus concise en VIII 9,28.1 :

τὸ δὲ αἴτιον πρὸς τὸ γινόμενον· οὐκ ἂν οὖν εἴη αἴτιον τὸ μὴ κωλύον⁴⁶.

44. Ce passage ne peut être considéré comme strictement stoïcien parce que le Portique ne définit pas la cause comme un acte (voir DUHOT 1989, p. 218). Le texte insiste toutefois sur l'idée que seule la cause agissante mérite véritablement le titre de cause, ce qui est conforme à l'esprit de l'enseignement stoïcien. Clément ne tend pas à souscrire à la doctrine d'une école particulière, mais à faire servir la philosophie à son propos moral et théologique, les concepts fournis à l'origine par le stoïcisme s'avérant alors ses meilleurs adjuvants ici.

45. ἔτι τὸ μὲν αἴτιον πρὸς τῇ ἐνεργείᾳ ἐστὶ, καθάπερ ὁ μὲν ναυπηγὸς πρὸς τῷ γίγνεσθαι τὸ σκάφος, ὁ δὲ οἰκοδόμος πρὸς τῷ κτίζεσθαι τὴν οἰκίαν· τὸ δὲ μὴ κωλύον κεχώρισται τοῦ γινομένου.

46. Elle est développée de manière plus élaborée en VIII 9,29.1-2 où le πρὸς τινι évoque toutefois davantage la notion de relation à un objet approprié sur lequel agit la cause efficiente : Πᾶν αἴτιον ὡς αἴτιον <διπλῆ> διανοίᾳ ληπτὸν τυγχάνει, ἐπεὶ τινὸς καὶ πρὸς τινι νοεῖται, τινὸς μὲν, τοῦ ἀποτελέσματος, καθάπερ ἡ μάχαιρα τοῦ τέμνειν, πρὸς τινι δέ, [καθάπερ] τῷ ἐπιτηδείως ἔχοντι, καθάπερ τὸ πῦρ τῷ ξύλῳ· τὸν ἀδάμαντα γὰρ οὐ καύσει. τὸ αἴτιον τῶν <πρὸς τι>· κατὰ γὰρ τὴν πρὸς ἕτερον νοεῖται σχέσιν, ὥστε δυεῖν ἐπιβάλλομεν, ἵνα τὸ αἴτιον ὡς αἴτιον νοήσωμεν, « Toute cause se trouve saisie comme cause (de deux manières) par la pensée, c'est-à-dire qu'elle doit être pensée en tant que cause de quelque chose et cause en relation à quelque chose, cause de quelque chose, c'est-à-dire du résultat, comme par exemple le couteau est cause du fait de couper, et en relation à quelque chose, c'est-à-dire que cette chose se trouve dans une relation appropriée avec la cause qui permet à celle-ci d'être cause, comme par exemple le feu par rapport au bois, car le feu ne fera pas brûler l'acier. La cause fait donc partie des objets en relation à quelque chose. En effet, il faut penser sa relation à une autre chose, si bien qu'il nous faudra avoir ces deux choses à l'esprit lorsque nous penserons la cause en tant que cause. »

c/ L'affirmation selon laquelle un acte précis se produit en l'absence d'action de la part de l'instance pouvant l'empêcher, comme cela a déjà été signalé, appartient à la suite du même raisonnement. Son expression, dans les deux livres, est semblable⁴⁷, les paragraphes 82.4 et 82.5 du livre I développant l'ensemble des idées exprimées brièvement en VIII 9,28.1⁴⁸.

d/ L'argumentation par l'absurde n'est pas non plus ignorée dans le livre VIII. Elle intervient toutefois dans un raisonnement légèrement différent, destiné à refuser le titre de cause non plus à l'instance qui n'empêche pas, mais à la matière, le « ce sans quoi » quelque chose ne peut pas se produire et qui ne doit donc pas être considéré comme cause au sens premier du terme⁴⁹.

e/ La définition de la colère d'Achille ou plutôt d'Achille en colère comme cause « coopérante » rappelle l'une des causes partielles évoquées dans les développements déjà signalés du livre VIII (9,33.6-9).

f/ La désignation du Diable comme seule véritable cause du crime car cause efficiente rappelle enfin celle de Médée au livre VIII comme seule véritable cause de l'infanticide parce que seule cause efficiente⁵⁰.

47. I 17,82.5 : διὰ τοῦτο γοῦν ἐπιτελεῖται, ὅτι τὸ κωλύσαι δυνάμενον οὐκ ἐνεργεῖ οὐδὲ κωλύει ; VIII 9,28.1 : ἔτι τὸ μὴ κωλύον κεχώρισται τοῦ γινομένου, διὰ τοῦτο γοῦν ἐπιτελεῖται, ὅτι τὸ δυνάμενον κωλύειν οὐ πάρεστιν. On remarque alors que, dans les deux cas (voir la fin de I 17,82.4 cité n. 45), l'expression τὸ δὲ μὴ κωλύον κεχώρισται τοῦ γινομένου précède la formulation de cet argument, contrairement à la reconstruction proposée dans l'édition du Cerf (SC 1951), p. 110.

48. VIII 9,28.1 : ἔτι τὸ μὴ κωλύον κεχώρισται τοῦ γινομένου (διὰ τοῦτο γοῦν ἐπιτελεῖται, ὅτι τὸ δυνάμενον κωλύειν οὐ πάρεστιν), τὸ δὲ αἴτιον πρὸς τὸ γινόμενον· οὐκ ἂν οὖν εἴη αἴτιον τὸ μὴ κωλύον.

49. VIII 9,28.6 : καταγέλαστον δὲ τὸ λέγειν μὴ τὸ πῦρ αἴτιον τῆς καύσεως, ἀλλὰ τὰ ξύλα, μὴδὲ τὴν μάχαιραν τῆς τομῆς, ἀλλὰ τὴν σάρκα, μὴδὲ τοῦ καταπαλαισθῆναι τὸν ἀθλητὴν τὴν ἰσχὺν τοῦ ἀντιπάλου, τὴν ἑαυτοῦ δὲ ἀσθένειαν, « Il est ridicule de dire que la cause de la brûlure n'est pas le feu, mais le bois, que le couteau n'est pas la cause de la coupure, mais que c'est la chair, que ce n'est pas la force de son adversaire qui est cause que l'athlète est vaincu au combat, mais sa propre faiblesse. »

50. VIII 9,28.3-5 : καὶ εἰ μὲν τί ἐστιν αἴτιον καὶ ποιητικόν, τοῦτο πάντως ἐστὶ καὶ δι' ὃ, εἰ δὲ τί ἐστὶ δι' ὃ, οὐ πάντως τοῦτο καὶ αἴτιον. πολλὰ γοῦν ἐφ' ἑν ἀποτελεσμα συντρέχει, δι' ἃ γίνεται τὸ τέλος, ἀλλ' οὐκ ἔστι πάντα αἴτια. (4) οὐ γὰρ ἂν ἔτεκνοκτόνησεν Μήδεια, εἰ μὴ ὠργίσθη, οὐδ' ἂν ὠργίσθη, εἰ μὴ ἐζήλωσεν, οὐδὲ τοῦτο, εἰ μὴ ἠράσθη,

Même si emprunté à une documentation composite, tout ce raisonnement a pour but de définir comme véritable cause d'un événement la seule cause efficiente. En cela, bien qu'il n'emprunte pas toujours les termes de la doctrine stoïcienne la plus rigoureuse, Clément semble suivre essentiellement l'esprit de cet enseignement tel qu'il est vulgarisé à son époque lorsqu'il définit la cause véritable d'un événement comme l'agent de ce dernier.

L'argumentation ici adoptée par Clément est en effet profondément marquée par le stoïcisme. Les Stoïciens sont parfois certes accusés d'avoir proposé tout un « essaim de causes »⁵¹ destinées à décrire les étapes de l'enchaînement causal constitué par le Destin. Au sein de cet enchaînement, toutefois, à la différence de Platon et d'Aristote, ils considèrent comme seule cause première et suffisante, celle qui, par son action,

οὐδὲ τοῦτο, εἰ μὴ Ἰάσων ἔπλευσεν εἰς Κόλχους, οὐδὲ τοῦτο, εἰ μὴ Ἀργῶ κατεσκευάσθη, οὐδὲ (5) τοῦτο, εἰ μὴ τὰ ξύλα ἐκ τοῦ Πηλίου ἐτμήθη. ἐν τούτοις γὰρ ἅπανσι τοῦ «δι' ὃ» τυγχάνοντος οὐ πάντα τῆς τεκνοκτονίας αἴτια τυγχάνει, μόνη δὲ ἡ Μήδεια, «(3) si on dit que ce qui est la cause est l'agent, celui-ci est absolument cause et il est aussi le "ce par quoi", mais si on dit que le "ce par quoi" est la cause, celui-ci n'est quant à lui pas cause dans tous les cas. Beaucoup de choses en effet contribuent à un résultat unique, "par lesquelles" se produit la fin, mais toutes ne sont pas causes. (4) Par exemple, Médée n'aurait pas tué ses enfants si elle n'avait pas été en colère, elle n'aurait pas été en colère si elle n'avait pas été jalouse, elle ne l'aurait pas été si elle n'avait pas aimé, elle n'aurait pas aimé si Jason n'avait pas fait la traversée vers Colchos, et cela n'aurait pas eu lieu si la nef Argo n'avait pas été équipée, ce qui n'aurait pas eu lieu si on n'avait pas coupé le bois dans le mont Pélée. (5) Parmi l'ensemble de ces événements, bien qu'il se trouve toujours y avoir un "ce par quoi", tous ne sont pas causes de l'infanticide. Seule Médée l'est.» L'idée est proche de celle exprimée au livre I : tout ce qui n'agit pas directement, même si cela contribue indirectement au résultat, n'est en rien cause véritable – l'exemple de Médée au livre VIII étant le prélude du raisonnement sur le non-empêchement que Clément applique au livre I. L'exemple de Médée apparaît aussi dans le *De fato* de Cicéron qui l'emprunte à Ennius. D'après J.-J. Duhot (1989, p. 202 et 217-218), la problématique évoquée ici (« la question de savoir si la causalité est imputable à un agent direct ou à un enchaînement dont aucun élément n'a par soi de valeur causale ») n'est pas typiquement stoïcienne, mais s'est posée dans la médecine et le droit. Il faut toutefois remarquer que la mise en valeur de l'agent correspond à l'enseignement stoïcien et que la figure de Médée elle-même est traditionnelle dans la réflexion morale du stoïcisme comme en témoigne la pièce de Sénèque par exemple.

51. *σμήνος αἰτίων*, *SVF* II 945 (Alexandre d'Aphrodise, *Du destin* 191,30-192,28), ici p. 213, l. 18.

produit le résultat. Selon les termes de Sénèque⁵², il s'agit de la cause efficiente, parfois aussi appelée « cause absolue »⁵³, et, par un abus de langage caractéristique de la banalisation des concepts stoïciens, « cause sustentiatrice »⁵⁴. Ainsi, au niveau cosmique, Dieu, identique à la raison, est la seule véritable cause des phénomènes en ce qu'il agit sur la matière (entièrement passive) et l'informe. Au niveau individuel, la cause première d'une action réside dans le sujet, c'est-à-dire, plus précisément dans l'assentiment que ce sujet donne librement à une impression, et, plus généralement, dans sa disposition morale, laquelle est déterminée par ses choix. Ce rôle primordial accordé à l'agent ou cause efficiente (les Stoïciens, bien que développant des perspectives téléologiques, ne parlent jamais de causes finales⁵⁵) est indissociable du désir d'attribuer la responsabilité d'un acte au seul sujet autonome (et non à des causes externes ou à des instincts ou réactions d'ordre physique)⁵⁶. Ainsi, même s'il ne reprend d'abord pas rigoureusement la terminologie du Portique puisqu'il désigne l'acte plutôt que l'agent, Clément adopte la perspective stoïcienne parce que son message est ici semblable à celui de cette école. La désignation du Diable, ensuite, et donc de l'agent du crime, confirme alors l'adhésion à celle-ci sur ce point de doctrine.

Au livre I, en effet, le Diable est désigné comme cause véritable non seulement en tant que cause efficiente, mais que sujet libre de ses choix. Par cette précision

52. *SVF* II 346a (Sénèque, *Lettre* 65,4 : *Haec quae ab Aristotele et Platone ponitur turba causarum aut nimium multa aut nimium pauca comprehendit. [...] Sed nos nunc primam et generalem quaerimus causam. haec simplex esse debet, nam et materia simplex est, quaerimus quae sit causa, ratio scilicet faciens, id est deus.*) Voir aussi *Lettre* 87,31-34 pour un témoignage chez Posidonius (fr. 170 E. K.).

53. Par *efficientis*, Sénèque rend la notion évoquée par le grec *αὐτοτελής* (voir DUHOT 1989, p. 178), la cause absolue étant celle qui suffit par elle-même à produire l'effet.

54. À l'origine, la notion de cause sustentiatrice sert à définir l'effet du *πνεῦμα* comme organisant et maintenant la matière. Par un abus de langage que déplore Galien, elle finit par désigner la cause productrice d'un état. Clément est témoin de cette banalisation du terme (*ibid.*, p. 214). Dans le *Stromate* VIII (9,33.1), il définit en effet la cause sustentiatrice comme le seul type de causes à mériter pleinement le titre de cause d'un événement, en ce qu'il suffit par lui-même à le produire.

55. LONG / SEDLEY [1987] 2001, p. 391.

56. Voir par ex. les textes rassemblés dans le chapitre intitulé « la responsabilité morale », *ibid.*, p. 475-489. Chrysippe développe son étiologie dans le cadre de la réflexion sur le rapport entre l'homme et le Destin en vue d'affirmer l'autonomie du sujet. Là, il s'agit moins d'affirmer la liberté de l'homme (seul le sage est pleinement libre) que la responsabilité qu'a ce dernier de se libérer. C'est aussi l'enseignement de Clément.

et par l'ajout d'un dernier argument, selon lequel la philosophie n'est pas mauvaise et ne doit donc pas nécessairement être interdite d'accès aux futurs chrétiens (83.2), Clément annonce les deux thèmes suivants de sa théodicée : l'attribution de la responsabilité d'un acte au seul sujet qui le décide et l'accomplit *librement* et l'assurance des bienfaits de la Providence même si ces derniers ne sont pas immédiatement perceptibles.

Le recours à l'argumentation logique pour définir la cause efficiente ne permet en effet pas une défense complète de Dieu. Au raisonnement qui affirme que la cause réside dans le fait d'empêcher et non dans le fait de ne pas empêcher, l'adversaire de Clément pourrait répliquer immédiatement : Dieu ne devait-il pas agir justement et empêcher le méfait ? Comme il ne l'a pas fait, n'a-t-il pas en quelque sorte manqué à son « devoir » ?

C'est pour éviter que son discours ne sombre dans une telle aporie, que Clément déplace habilement la discussion sur les deux thèmes⁵⁷ de la liberté du vouloir humain et de la bonté essentielle de la Providence.

La véritable cause du mal : l'agent libre (83.5-84.5)

La focalisation de l'argumentation sur la liberté humaine⁵⁸ ne constitue pas seulement une échappatoire. Elle sert la pensée de Clément selon lequel le mal n'est en rien quelque chose de nécessaire dans le monde, ni non plus un pendant nécessaire au bien⁵⁹. Le mal est un événement causé pour la première fois par le premier homme. L'Alexandrin affirme ici l'existence réelle de la liberté de choix malgré les erreurs possibles, malgré le défaut de connaissance et malgré l'attrait du plaisir. La cause du mal réside selon lui dans la négligence même de se libérer de l'ignorance et dans le manque d'exercices qui permettraient de se libérer des tentations, c'est-à-dire ici encore dans un

manquement qui relève de la liberté de choix⁶⁰. Dans le premier *Stromate*, ces positions sont exprimées dans un langage stoïcisant qui renouvelle celui de Platon et d'Aristote en vue de promouvoir ce primat de la liberté morale. Une lecture des paragraphes 83.5-84.5 en convainc aisément.

Le texte de Clément est le suivant :

(83.5) Éloges, blâmes, récompenses ni punitions ne seraient justes si l'âme ne disposait pas de la liberté de son élan et de son aversion (τῆς ψυχῆς ἐχούσης τὴν ἐξουσίαν τῆς ὀρμῆς καὶ ἀφορμῆς), et si, au contraire, le vice était involontaire (ἀλλ' ἀκουσίου τῆς κακίας οὐσης). (84.1) De là, si celui qui a empêché est cause, celui qui n'a pas empêché juge à bon droit le choix de l'âme, si bien que Dieu reste au plus haut point non responsable du méfait qui est le nôtre (ὁ θεὸς μὲν ἡμῖν κακίας ἀναίτιος). (2) Et puisque les péchés ont pour origine notre choix personnel et notre élan (τῶν ἁμαρτημάτων προαίρεσις καὶ ὀρμὴ κατάρχει), tandis que règne en notre esprit un jugement de valeur erroné (διημαρτημένη δὲ ὑπόληψις) issu de la présence de l'ignorance et du défaut d'éducation que nous négligeons d'éliminer, il est normal que Dieu nous punisse. (3) En effet, on n'a certes pas de la fièvre volontairement, mais s'il se trouve qu'on en a par sa propre faute (δι' ἑαυτόν), c'est-à-dire en raison de son intempérance (δι' ἀκρασίαν), on en est responsable (αἰτιώμεθα τοῦτον), même si le mal en lui-même n'est pas volontaire (τῆς κακίας ἀκουσίου οὐσης). (4) En effet, on ne choisit pas le mal pour le mal (οὐ γὰρ αἰρεῖται τις κακὸν ἢ κακόν), mais c'est parce que, séduit par le plaisir qu'il comporte, on le prend pour un bien, qu'on estime qu'il est bon à prendre. (5) Puisqu'il en est ainsi, il est en notre pouvoir de nous délivrer de l'ignorance, du choix d'un objet mauvais et charmant, et, avant tout, de ne pas donner notre assentiment à ces représentations trompeuses (τὸ μὴ συγκατατίθεσθαι ταῖς ἀπατηλαῖς ἐκείναις φαντασίαις).⁶¹

57. Le personnage de Pierre mis en scène dans les *Reconnaisances* du Pseudo-Clément de Rome (III 12 sq) fait exactement de même lorsqu'il est contraint d'expliquer l'origine et le sens du mal face à son adversaire et à ses disciples.

58. Sur la liberté du vouloir chez Clément, voir MÜLLER 1926, p. 217-236 ; BURI 1939 ; DIHLE 1966, p. 750-755 ; FLOYD 1971, p. 29-31 ; NIKOLAOU 1977.

59. Voir OSBORN 1957, p. 78 ; KARAVITES 1999, p. 83. Pour une autre position sur ce point, voir FLOYD 1971, p. 94-95. Le mal n'est pas *a priori* nécessaire selon Clément, mais dès qu'il est commis, il peut être utilisé à bonne fin. Dans ce cas, il peut même revêtir un rôle pédagogique et théologique, voire cosmique, dans la mesure où les tentations contraires qui se présentent à l'homme en ce monde sont pour lui l'occasion d'exercer sa liberté de choix, laquelle le conduit finalement à la ressemblance avec Dieu (voir les remarques à ce sujet en conclusion).

60. Affirmations qui préparent la description de l'obéissance et de la désobéissance comme dépendant de la seule liberté humaine (voir *Strom.* II 6,23.3 ; 15,69.1. Cf. II 15,64.3-5).

61. οὔτε δὲ οἱ ἔπαινοι οὔτε οἱ φόγοι οὔθ' αἱ τιμαὶ οὔθ' αἱ κολάσεις δίκαιαι, μὴ τῆς ψυχῆς ἐχούσης τὴν ἐξουσίαν τῆς ὀρμῆς καὶ ἀφορμῆς, ἀλλ' ἀκουσίου τῆς κακίας οὐσης. ὅθεν ὁ μὲν κωλύσας αἴτιος, ὁ δὲ μὴ κωλύσας τὴν αἴρεσιν τῆς ψυχῆς κρίνει δίκαιως, ἴν' ὅτι μάλιστα ὁ θεὸς μὲν ἡμῖν κακίας ἀναίτιος. ἐπεὶ δὲ τῶν ἁμαρτημάτων προαίρεσις καὶ ὀρμὴ κατάρχει, διημαρτημένη δὲ ὑπόληψις ἔσθ' ὅτε κρατεῖ, ἦς, ἀγνοίας καὶ ἀμαθίας οὐσης, ὀλιγωροῦμεν ἀποστῆναι, εἰκότως ἂν κολάσειε (καὶ γὰρ τὸ πυρέττειν ἀκούσιον· ἀλλ' ὅταν δι' ἑαυτόν τις καὶ δι' ἀκρασίαν πυρέττη, αἰτιώμεθα τοῦτον) [ὡς δὲ] καὶ τῆς κακίας ἀκουσίου οὐσης· οὐ γὰρ αἰρεῖται τις κακὸν ἢ κακόν, τῇ δὲ περὶ αὐτὸ ἡδονῇ συναπαγόμενος,

Adoption de la perspective stoïcienne sur la liberté humaine pour une justification chrétienne de la justice de Dieu

Ici assurément plus encore que dans le passage précédent, le raisonnement est marqué par un fonds stoïcien qui renouvelle les concepts platoniciens et aristotéliens. Cette tendance se caractérise par le développement de trois thèmes : la définition de la personne par sa liberté de choix ; l'allusion à la discipline du désir et de l'assentiment ; la mention d'une tension entre le caractère non désiré du mal (sa définition liée à l'ignorance) et le choix que ce dernier implique néanmoins, le rendant de fait volontaire. La perspective chrétienne est tissée dans cet ensemble : elle réside dans la justification, puisque l'homme est libre, de la justice exercée par Dieu. Ces thèmes peuvent être ainsi explicités.

a/ L'individu est d'abord défini comme un être absolument libre, identifié à ses choix moraux et par là entièrement responsable de ses fautes punies à juste titre par Dieu (83,5-84.1). La possibilité des jugements moraux est en effet justifiée par l'affirmation de cette liberté (83.4)⁶². La notion de choix propre à l'âme (à comprendre au sens d'âme rationnelle, *ἀρεσιν τῆς ψυχῆς*) est ici à ce point essentielle à la définition de l'individu et à l'affirmation de sa responsabilité morale qu'il est possible de penser que Clément laisse entendre dans le terme *προαίρεσις* le sens que lui accorde Épictète, à savoir celui de « personne morale »⁶³, dans l'idée que le choix (ici en l'occurrence à l'origine des fautes) détermine la personnalité. L'association de celle-ci à son comportement moral dont elle est pleinement responsable est du moins affirmée par le parallélisme de construction et la conjonction à valeur épexégétique du paragraphe 84.3 (*δι' ἑαυτὸν [...] καὶ δι' ἀκρασίαν*) qui assimilent l'individu à son intempérance, l'un et l'autre étant une même cause efficiente de la fièvre. Le primat de la liberté dans le choix et par conséquent dans l'action (*τὴν ἐξουσίαν τῆς ὀρμῆς καὶ ἀφορμῆς*), déjà exprimé par le terme stoïcien *ἀυτεξούσιος*⁶⁴ à propos du Diable, est encore

ἀγαθὸν ὑπολαβὼν, ληπτὸν ἡγείται. ὦν οὕτως ἐχόντων τὸ ἀπαλλάττεσθαι τῆς τε ἀγνοίας τῆς τε αἰρέσεως τῆς φούλης καὶ ἐπιτεροῦς καὶ πρὸ τούτων τὸ μὴ συγκατατίθεσθαι ταῖς ἀπατηλαῖς ἐκείναις φαντασίαις ἀπόκειται ἐφ' ἡμῖν. Sur ce passage, voir MÉHAT 1954, p. 230-231.

62. Sur ce point, voir POHLENZ [1959] 1970, p. 104.

63. Voir par ex. Arrien, *Entretiens* I 1,22 ; 2,33. Le terme a une définition proche de celle de *πρόσωπον* chez Épictète, voir par ex. Arrien, *Entretiens* I 2,8 ; 15 ; 28 ; 30.

64. *SVF* II 975 (l. 5), 990 (l. 5 et 6). Voir VÖLKER 1952, p. 115, n. 4 et 5 ; KARAVITES 1999, p. 113.

martelé par la fameuse formule stoïcienne *ἐφ' ἡμῖν*⁶⁵, déjà utilisée à propos d'Achille auquel il appartenait de se délivrer de sa colère (*ἐπ' αὐτῷ*, 83.1)⁶⁶. Comme en témoigne peut-être leur mention au génitif absolu (84.2) plutôt qu'au nominatif, il faut remarquer enfin que l'ignorance et le manque d'éducation ne sont pas considérés comme causes premières du mal⁶⁷ – seul le choix libre l'est. Ils jouent davantage le rôle de dispositions le favorisant, voire de causes adjuvantes, dont la responsabilité réside elle aussi dans le seul sujet libre.

b/ L'affirmation de cette liberté conduit à préconiser une discipline destinée à se libérer du mal. Deux des domaines où les Stoïciens estiment une telle discipline nécessaire sont ici mentionnés⁶⁸. La discipline du désir, qui doit tendre au bien (moral), plutôt que la séduction par le plaisir (*ἡδονῆ συνπαρόμενος*) ou le choix d'un objet dont la bonté n'est qu'apparente (*τῆς τε αἰρέσεως τῆς φούλης καὶ ἐπιτεροῦς*), est évoquée en 84.4 et 5. Elle est explicitée par les notions d'élan et d'aversion (*ὀρμή καὶ ἀφορμή*) et décrite encore comme passant par une libération de l'ignorance et du défaut d'éducation (84.1 et 5). Cette méthode, qui

65. L'expression *τὸ ἐφ' ἡμῖν* apparaît certes chez Aristote, mais a chez lui l'acception plus restreinte de « ce qui n'est pas contraint » et comme la philosophie stoïcienne est devenue propriété commune à l'âge hellénistique, c'est évidemment à cette dernière, telle que son époque la vulgarise, que Clément emprunte l'expression.

66. On peut ici rappeler cette formule du *Manuel* 1 : « Ce qui dépend de nous, ce sont nos jugements, nos tendances, nos désirs, nos aversions, en un mot tout ce qui est opération de notre âme ; ce qui ne dépend pas de nous, c'est le corps, la fortune, les témoignages de considération, les charges publiques, en un mot tout ce qui n'est pas opération de notre âme. ».

67. Voir encore *Strom.* VII 3,16.2-3, où la considération selon laquelle le mal résulte entre autres de l'ignorance est attribuée à d'autres, tandis que Clément lui-même insiste sur la liberté. Ailleurs, Clément nomme certes l'ignorance comme cause du mal aux côtés de la faiblesse, voir par exemple *Strom.* II 15,62.2-4 ; VII 3,16.2 ; 16,101.6 (sur ce passage, voir OSBORN 1957, p. 77 ; FLOYD 1971, p. 50 ; NIKOLAOU, 1977, p. 396 ; KARAVITES, 1999, p. 30, 32). Toutefois, si l'on suit la théorie qu'il expose au livre VIII, d'après ses propres formules au livre II, il s'agit là de causes « *δι' ὅ* » qui ne suffisent pas à constituer la véritable cause, la cause efficiente, de l'effet (voir la note 50).

68. Chez Épictète, il est une troisième discipline, celle de l'action, qui porte sur l'élan et l'aversion (ceux-ci étant, dans le texte de Clément, encore associés au désir). Sur ce sujet, voir HADOT 1997, p. 59, 85 et 98-106. Cette discipline de l'action consiste à avoir des actions « appropriées » à notre nature raisonnable et orientées vers le service d'autrui en vue du règne de la justice.

pourrait tout aussi bien être préconisée par un platonicien, s'avère ici marquée par le stoïcisme car elle est présentée comme indissociable de la discipline de l'assentiment. Chez les Stoïciens, cette seconde discipline consiste dans le fait de donner son accord aux seules représentations adéquates (*καταλεπτικαὶ φαντασίαι*) et non au discours intérieur ou jugement de valeur (*ὑπόληψις*) erroné⁶⁹ à leur égard⁷⁰. Clément évoque précisément ce type de jugement de valeur erroné (*διημαρτημένη δὲ ὑπόληψις*, 84.1) qui conduit au choix fautif et termine sur l'idée qu'il appartient à la liberté de chacun de ne pas accorder son assentiment (*τὸ μὴ συγκατατίθεσθαι [...] ἀπόκειται ἐφ' ἡμῖν*) aux «représentations trompeuses» (*ταῖς ἀπατηλαῖς ἐκείναις φαντασίαις*), c'est-à-dire à celles grevées par ce type de jugement. L'Alexandrin décrit ainsi la méthode stoïcienne de libération du mal qui consiste à discipliner son jugement afin de ne pas se laisser séduire par les faux attraits du monde sensible et à éliminer l'ignorance qui suggère des choix fautifs.

c/ Dans le même esprit philosophique⁷¹, l'Alexandrin reprend à Socrate l'idée qu'aucun individu ne choisit le mal pour le mal, mais ne le fait qu'à la suite d'un jugement erroné sur la nature du bien (84.4 et 5). Par un renversement lié à l'insistance sur la liberté et la pleine responsabilité de se libérer du vice, le mal finit toutefois par devenir chez lui l'objet d'un choix (*τὴν ἐξ ἀποστάσεως ἐκουσίου φυεῖσαν κακίαν*, 86.2 ; *διὰ κακῶν τῶν ἐπινοηθέντων*, 86.3). Cette nouvelle affirmation, dont la section suivante montrera comment elle bouleverse la pensée socratique, est non seulement indissociable du recours privilégié à la doctrine stoïcienne, mais du discours chrétien visant à définir en quoi consiste le péché.

69. Erroné s'il invite à penser que quelque chose d'autre qu'une attitude morale puisse être bon ou mauvais, le bien et le mal étant seulement d'ordre moral dans la doctrine stoïcienne.

70. Sur ce point, voir HADOT 1997, p. 119-144 et ici p. 121. À l'aide entre autre d'un texte d'Épictète rapporté par Aulu-Gelle (XIX 1, 15-20), il est possible de comprendre la distinction stoïcienne entre 1/ l'image ou représentation (*φαντασία*), par exemple un coup de tonnerre qui retentit dans l'âme, 2/ le jugement (nommé *ὑπόληψις* chez Marc-Aurèle et ici chez Clément), qui est un discours intérieur, marqué par le subjectivisme et l'anthropomorphisme et disant ainsi par exemple «c'est atroce et épouvantable», et enfin 3/ l'assentiment (*συγκατάθεσις*), qui approuve ou rejette ce jugement. La traduction de *ὑπόληψις* par «jugement de valeur» est empruntée à P. HADOT (p. 128).

71. Voir après Platon, *République* III 412e-413a, Épictète chez Arrien, *Entretiens* I 28,4 ; Marc-Aurèle, *Pensées* VII 63. Sur ce point, voir HADOT 1997, p. 143.

Tout le propos tend en effet essentiellement à une chose : défendre l'innocence complète de Dieu dans le mal commis par les hommes (*ὁ θεὸς μὲνη ἡμῖν κακίας ἀναίτιος* 84.1) et justifier son exercice de la justice (*κρίνει δίκαιως*, 84.1).

Avant d'aborder la manière dont ce but est finalement servi par une explication de l'œuvre de la Providence, la manière dont Clément, dans ces paragraphes, renouvelle les concepts moraux développés à l'origine par Platon et Aristote mérite d'être signalée. Elle relève certainement d'un processus déjà entrepris par le stoïcisme et passé dans la tradition scolaire à laquelle recourt l'Alexandrin. Elle est toutefois aussi caractéristique des choix de Clément qui connaît bien les deux autres courants philosophiques. Son examen aura donc pour but de souligner que l'adoption privilégiée ici de la perspective stoïcienne constitue un premier pas dans l'élaboration d'une doctrine spécifiquement chrétienne.

Renouvellement des concepts moraux issus de Platon et d'Aristote

L'emprunt aux concepts stoïciens tels que les a reçus et développés son époque est, de la part de Clément, indissociable d'un infléchissement des pensées platonicienne et aristotélicienne qu'il connaît et utilise par ailleurs⁷². L'Alexandrin recourt ainsi à la méthode qu'il définit lui-même comme *éclectique*⁷³, celle qui consiste à retenir ce que chaque philosophie offre de meilleur afin de parvenir à la vraie philosophie, le christianisme.

a. Les emprunts à Platon et l'infléchissement de son enseignement

Comme les Stoïciens qui lui servent ici de modèle privilégié, Clément reprend quatre thèmes à Platon, deux concernant la morale individuelle : la conviction, socratique à l'origine, du caractère involontaire de l'injustice⁷⁴ et la référence à l'ignorance parmi les causes du mal⁷⁵ (ou du moins ici, en termes stoïciens, comme cause y contribuant) ; deux concernant la

72. Les sources philosophiques de Clément ont fait l'objet de nombreuses études. Voir par exemple CASEY 1925 ; CAMELOT 1931 ; WITT 1931 ; OUTLER 1940 ; POHLENZ 1943 ; MÉHAT 1954 ; OSBORN 1957, [2005] 2008 ; LILLA 1971 ; NIKOLAOU 1977, p. 396 ; WYRWA 1983 ; KARAVITES 1999, p. 111-122 ; HÄGG 2006.

73. *Strom.* I 7,37.6.

74. Voir *Protagoras* 355a-c ; *Menon* 77b-d ; et, dans d'autres contextes, où la cause de l'erreur qui conduit au mal est située dans la partie irrationnelle de l'âme ou dans une disposition physique mauvaise, voir encore *République* IX 589c ; *Timée* 86d ; *Lois* IX 860d.

75. Voir les passages cités dans la note précédente.

théologie : l'affirmation de l'absence complète de responsabilité de Dieu dans le mal – responsabilité qui échoit alors à l'âme seule⁷⁶, et la description du divin comme ce qui en soi est bon et n'accomplit que le bien (86.3)⁷⁷.

Clément modifie toutefois les doctrines platoniciennes de trois manières décisives, non seulement parce qu'il suit ici principalement le Portique, mais parce que ces infléchissements lui permettent d'esquisser les bases de l'enseignement moral chrétien.

a/ L'idée que le mal n'est pas commis volontairement, d'abord, a nécessairement une résonnance platonicienne et la manière dont Clément y renvoie en témoigne. Il utilise en effet ces trois expressions : ἀκουσίου τῆς κακίας οὐσης («le mal étant involontaire», 83.5) ; καὶ τῆς κακίας ἀκουσίου οὐσης («même si le mal était involontaire», 84.3) ; et τὴν ἐξ ἀποστάσεως ἐκουσίου φρεῖσαν κακίαν (86.2), qui évoque cette fois un mal accompli «volontairement, par apostasie».

Or, malgré les apparences, même les deux premières expressions n'ont plus la signification que celle que leur accorde Platon. Clément s'en sert en réalité pour nier que le mal puisse être commis involontairement. La formulation négative dans laquelle est prise la première le signale déjà. Le paragraphe 83.5, en effet, affirme que la morale serait dépourvue de fondement et qu'il n'existerait ni choix libre ni possibilité de changer ses vœux et actions, c'est-à-dire encore, aucune possibilité de conversion, si le mal était vraiment ἀκούσιον, «involontaire». En 84.3, ensuite, Clément semble en accord avec le concept socratique. Après avoir souligné que l'homme est responsable de sa fièvre à cause de son incontinence ou démesure, bien qu'il n'ait pas souhaité avoir de la fièvre, il reconnaît que la fièvre puisse être «involontaire». Mais «involontaire», ici, qualifie la conséquence mauvaise, la fièvre, et non le mal moral qui en est à l'origine, l'intempérance, et que seul Clément dénonce. L'Alexandrin joue en effet sur la polysémie du terme κακία qui, en grec, n'a pas exclusivement un sens moral : κακία semble renvoyer ici au mal au sens physique, c'est-à-dire, en l'occurrence, à la fièvre. L'expression n'a donc pas non plus le sens socratique qu'elle paraissait véhiculer. En 86.2, enfin, ce n'est plus ἀκούσιον qui est utilisé pour qualifier le mal, mais bien ἐκούσιον, adjectif qui désigne cette fois un éloignement volontaire de Dieu. Quand il parle du Diable et fait sans doute aussi allusion aux hétérodoxes,

Clément se libère provisoirement du modèle platonicien. La notion de responsabilité morale telle qu'héritée du stoïcisme lui permet d'esquisser une position cette fois spécifiquement chrétienne : le mal est volontaire, il a son origine dans la décision libre de l'homme et, comme dans le cas d'Adam que nous évoquerons ensuite, il consiste dans la séparation d'avec Dieu⁷⁸, source ultime du péché⁷⁹.

C'est ainsi, en reprenant les mots de Platon à travers le filtre du stoïcisme et en les détournant de leur sens originel au sein du débat avec les hétérodoxes, que Clément parvient à formuler un enseignement spécifiquement chrétien.

b/ La deuxième transformation apportée à la doctrine platonicienne concerne le rôle du corps et vise le même but qui consiste à placer la responsabilité du mal seulement dans les choix libres et leurs conséquences. En 86.1, en effet les décisions et actions mauvaises ne sont pas, comme dans le *Timée*, conçues comme conséquences d'un mauvais état physique, mais sont seulement comparées à des maladies. Elles sont certes présentées comme relevant d'une disposition mauvaise (ἐκ φαύλης διαθέσεως), mais la nature de celle-ci n'est pas précisée⁸⁰ et, dans ce chapitre, contrairement à ce qu'il fait au livre II, Clément n'évoque pas la faiblesse physique comme cause collaborant à l'apparition du vice⁸¹. Selon l'Alexandrin ici, le mal est essentiellement le produit de la volonté et des choix conscients. La fin du paragraphe 86.3 le confirme en décrivant l'intention qui préside aux actions et pensées mauvaises de certains individus par l'expression διὰ κακῶν τῶν ἐπινοηθέντων πρὸς τινῶν. Il faut toutefois préciser que Platon lui-même n'a pas situé la cause du mal dans la matière ou le corps. Il a seulement tenté d'évaluer le rôle joué par ce dernier dans l'apparition des vices. Seuls certains

76. Cf. *République* X 617e.

77. *République* II 379b-380c ; cf. *Strom.* V 14,136.4.

78. L'Alexandrin n'en vient toutefois pas à un désaccord avec le fondateur de l'Académie. Si le principe socratique est mis en doute, Clément reste en accord avec l'auteur des *Lois* (IV 716a-b) qui décrit lui aussi, bien qu'en vertu d'autres principes, les hommes mauvais comme ceux ne suivant pas le chemin indiqué par la divinité, et qui laisse finalement à l'âme la responsabilité ultime dans le choix du bien ou du mal (*Charmide* 56-58 et 156e6 ; *République* X 617e ; *Phèdre* 247b4-5 et 248b2-3 ; *Lois* X 904b8-c4). Chez Clément comme chez Platon, Dieu ou la divinité n'est jamais responsable de ce dernier.

79. Voir *Strom.* II 8,40.2.

80. Voir aussi *Strom.* III 7,59.1, où Clément signale que le péché n'adhère pas au corps, mais à l'âme – vue qui est pleinement en accord avec la pensée de Platon.

81. Voir la note 67.

de ses successeurs⁸² ont adopté une telle doctrine et ce serait plutôt à eux que Clément s'opposerait lorsqu'il s'approprie de manière sous-jacente la pensée stoïcienne selon laquelle la matière est indifférente et ne peut donc être cause du mal⁸³. Il s'agit pour lui de libérer le corps de ce dernier soupçon afin d'affirmer que le péché n'a aucun caractère nécessaire et indépendant de la volonté humaine. Cette libération du corps de toute responsabilité première dans la faute⁸⁴ est en outre une position essentielle au christianisme en général et ici au chrétien en particulier qui veut encore défendre le Créateur contre les attaques des hétérodoxes⁸⁵ et justifier le bien-fondé de la Justice divine⁸⁶.

- c/ La dernière prise de distance à l'égard de l'enseignement platonicien en faveur du primat de la liberté du vouloir se manifeste par l'absence complète, dans ce chapitre, de toute référence à la division de l'âme en trois parties dont la dernière serait plus faible et rebelle à la raison. Clément connaît cette doctrine qu'il développe dans d'autres contextes⁸⁷. Comme les Stoïciens toutefois⁸⁸, il ne l'adopte pas

ici et ce afin de ne pas donner à entendre que le mal serait nécessairement enraciné en l'homme et par conséquent inévitable.

Clément infléchit ainsi l'enseignement de Platon dans un même esprit que les Stoïciens. Son infidélité relative⁸⁹ à l'un ne signifie cependant pas une adhésion complète aux autres. Son choix philosophique ne sert qu'un but : élaborer une morale chrétienne dans laquelle le péché est défini comme séparation volontaire d'avec Dieu, séparation qui se manifeste par la désobéissance à ses commandements. Le stoïcisme fournit le tissu du discours sur la liberté ; le récit relatif à l'origine de la philosophie, les notions de désobéissance et de séparation. Du rang de cliente à défendre, la philosophie grecque passe ainsi à celui d'adjuvante idéale dans l'élaboration des concepts de son émule d'ordre supérieur, le christianisme.

- b. Les emprunts à Aristote et l'infléchissement de ses concepts

Le discours moral d'Aristote est soumis au même processus d'adaptation que celui de Platon. Clément connaît bien l'enseignement moral du Stagirite et, dans le *Deuxième Stromate*, il s'inspire largement des développements de l'*Éthique à Nicomaque* et de l'*Éthique à Eudème*⁹⁰. Bien que reçus à travers le prisme stoïcien, les thèmes suivants remontent ici aussi à Aristote : la définition de la cause efficiente à l'aide de la notion d'*ἐνέργεια* ; le recours au concept de *προαίρεσις*⁹¹, qui sert à définir le caractère moral de l'action humaine (84.2)⁹² ; la distinction entre volontaire et involontaire, qui, à dessein, n'est toutefois pas ici placée au centre de l'argumentation (83.5-84.4)⁹³ ; la dénonciation de la négligence humaine à acquérir des connaissances ou à se servir des connaissances acquises pour éviter

82. Voir par exemple Haprocration, mentionné par Jamblique, *Περὶ φύλης* I 49,37, ou les philosophes considérant la matière comme l'origine du mal, à l'instar de Numénios (fr. 43 des Places) et de Cronius par exemple. Cette doctrine est attribuée à Platon depuis Aristote (*Mét.* A 6,988a 15) et les premiers successeurs de Platon à l'Académie (comme Xénocrate par exemple).
83. Voir par ex. Chalcidius, *Commentaire au Timée* 297 (cf. fr. 52 de Numénios dans l'édition des Places) ; Épictète, chez Arrien, *Manuel* I et *SVF* II 299-328 sur les deux principes, dieu et la matière.
84. Voir encore *Strom.* VII 3,16.2-3, où la considération selon laquelle le mal résulte de la faiblesse de la matière, d'inclinations irrésistibles et indésirables ou encore de l'ignorance est attribuée à d'autres, tandis que Clément lui-même insiste sur la liberté humaine et en particulier sur celle du « véritable » gnostique.
85. C'est tout l'enjeu du troisième *Stromate*.
86. Si le corps était source du mal moral, en effet, la Justice divine s'exercerait « injustement » sur des individus qui ne seraient pas libres de leurs dispositions.
87. Clément évoque certes le modèle platonicien de la tripartition de l'âme en *Péd.* III 1,2 ; *Strom.* III 10,68.5 ; V 12,80.9. Il semble toutefois lui préférer le monisme psychique des Stoïciens dans la mesure où il considère l'âme comme une entité unifiée par l'*ἡγγεμονικόν*. Sur ce point, voir SPANNEUT 1957, p. 166-176, 191-203.
88. Selon Chrysippe et Épictète, impulsion et désir relèvent de l'âme rationnelle, laquelle n'est par conséquent pas nécessairement bonne, mais est entièrement responsable des passions auxquelles elle s'identifie selon le jugement qu'elle émet sur les représentations. Sur ce point, voir le texte fondamental de Plutarque, *De virtut. moral.* 3,441C et les explications de HADOT 1997, p. 104-106. Au sein de l'école stoïcienne, cette position est toutefois controversée,

Posidonius revenant à la doctrine platonicienne de la tripartition de l'âme (voir les textes de Galien rapportant les éléments du débat et la position de Posidonius dans LONG / SEDLEY [1987] 2001, fr. 65 K à R, p. 525-532).

89. Sur ce point, voir la note 78.
90. Voir par ex. *Strom.* II 15,62 et 64.
91. Ce terme est souvent traduit par « liberté de choix ou de volonté », mais signifie plus précisément « choix résultant d'une réflexion ».
92. *EE* II 7-8 ; *EN* III 4. Chez Clément comme chez Aristote, les choix qu'il effectue librement contribuent à définir la personnalité d'un homme (voir *Strom.* IV 23,150.2 ; cf. *EN* III 5, 1114a7-8). Sur ce point, voir BURI 1939, p. 43-45. L'idée est toutefois éminemment stoïcienne, comme en témoigne le sens pris par le terme *προαίρεσις* chez Épictète.
93. *EE* II 7 ; *EN* III 1-3.

le mal (84.3-5)⁹⁴. Aristote lui-même a exprimé, dans un unique paragraphe⁹⁵, la tension créée ici (84.3-4) par la désignation de la démesure, d'une part, comme responsable du sort de l'homme (lequel est libre de se livrer à ses désirs), et la conviction, d'autre part, que ce même homme ne choisit pas le mal pour lui-même – tension qui n'a toutefois rien d'une contradiction. Comme les Stoïciens, Clément prolonge enfin les propos du Stagiritte lorsqu'il affirme que les notions morales de louange et de blâme n'ont de sens que si l'action est conçue comme résultant d'un choix libre (83.5)⁹⁶.

La transformation majeure apportée à la pensée péripatéticienne, dans ce chapitre, concerne le sens donné au terme *προαίρεσις*⁹⁷. Chez Aristote, *προαίρεσις* ne désigne ni un souhait (*βούλησις*) ni une opinion (*δόξα*), mais le résultat d'un vœu ou d'une opinion réfléchie (*βουλευτικόν, βουλευέσθαι*), qui concerne les moyens d'atteindre une certaine fin. Tout ce qui est volontaire ne résulte pas d'une *προαίρεσις*, mais toute *προαίρεσις* est volontaire, ce qui signifie qu'elle s'accorde avec la pensée et la connaissance. Chez Clément en revanche, la *προαίρεσις* correspond plutôt à ce qu'Aristote nomme *βούλησις*, c'est-à-dire à la volonté simple et libre⁹⁸. Dans son recours au terme *προαίρεσις*, l'Alexandrin ne met plus en jeu ni la notion de connaissance ni celle de fin, parce qu'il veut l'unir exclusivement au concept de cause efficiente. La *προαίρεσις* qu'il évoque tend donc à s'assimiler à celle des Stoïciens, c'est-à-dire à recouvrir le sens de « personne morale », c'est pourquoi, chez lui, elle peut même être responsable des mauvaises actions ou péchés (84.2)⁹⁹.

Les infléchissements apportés à la doctrine d'Aristote relèvent donc ici encore de l'appropriation du discours stoïcien tel que le transmet l'époque de Clément, appropriation destinée à situer dans la seule liberté la responsabilité du mal moral.

Si l'appropriation et les modifications des doctrines de Platon et d'Aristote contribuent assurément à l'esquisse de la doctrine chrétienne, elles relèvent en grande

partie du prisme scolaire stoïcisant dans lequel Clément exprime sa pensée. Il reste donc à examiner si l'Alexandrin transforme aussi ce dernier ou du moins opère des choix significatifs en son sein, afin d'évaluer la nouveauté de son enseignement. Une telle entreprise pourra être pleinement réalisée une fois analysé le discours sur la Providence qu'il propose pour achever sa théodicée.

Dieu comme agent providentiel du seul bien. La Providence comme fin embrassant l'univers dans le dessein du Salut

Après avoir attribué la responsabilité du mal à l'individu libre de ses choix et insisté sur la complète liberté du Diable dans le vol de la philosophie afin d'affirmer que Dieu ne veut ni ne permet aucun crime et ne destine pas non plus qui que ce soit à en commettre, Clément achève sa théodicée par une définition nouvelle de la Providence. Loin d'autoriser l'avènement du mal, celle-ci l'utilise une fois qu'il est commis pour faire advenir le bien et le transforme ainsi lui-même en bien. La conception de la Providence¹⁰⁰ qui s'élabore par là prépare le discours sur le Sauveur¹⁰¹. Elle est exprimée en ces termes :

(85.5) Tout est organisé (*οικονομείται*) d'en haut en vue du bien “afin que soit connue par l'intermédiaire de l'Église la sagesse infiniment variée de Dieu, selon le dessein éternel qu'il a accompli dans le Christ (*κατὰ πρόγνωσιν τῶν αἰώνων ἦν ἐποίησεν ἐν Χριστῷ*).” (Eph 3,10-11). (6) Et rien ne peut faire obstacle ou s'opposer à Dieu, qui est Seigneur et tout-puissant. (86.1) Au contraire, même les volontés et les actes des apostats, qui ne sont que des faits partiels, sont d'une part dus à une disposition mauvaise, comme les maladies du corps, et d'autre part soumis au gouvernement de la Providence universelle qui les fait aboutir à un résultat sain (*ἐπὶ τέλος ὑγιεινόν*), bien que leur cause soit malsaine. (2) La plus grande œuvre de la Providence divine, assurément, c'est de ne pas laisser un méfait, issu d'une apostasie volontaire (*τὴν ἐξ ἀποστάσεως ἐκουσίου φουῖσαν κακίαν*), rester sans usage et sans utilité et devenir nuisible à tous points de vue. Car l'œuvre propre à la sagesse, vertu et puissance divine est non seulement d'accomplir le bien (c'est là en effet la nature de Dieu, pour ainsi dire, comme celle du feu est de brûler et celle de la lumière d'éclairer), mais consiste en ceci surtout : faire advenir quelque bien des machinations mauvaises de certains, leur donner une fin utile (*χρηστὸν τέλος ἀποτελεῖν*) et se servir avantageusement de ce

94. *EE* II 9,1125b, 12-15.

95. *Ibid.* 7,1123a-b.

96. *Ibid.* 11,1128a.

97. Voir KARAVITES 1999, p. 120.

98. La volonté ne doit naturellement en rien être identifiée au désir, encore moins aux instincts, sur ce point voir *Strom.* III 7,58.1 (*καθόλου δὲ ἡμῖν προῖτω ὁ λόγος περὶ τε γάμου περὶ τε τροφῆς καὶ τῶν ἄλλων μηδὲν κατ' ἐπιθυμίαν ποιεῖν, θέλειν δὲ μόνον ἐκεῖνα τὰ ἀναγκαῖα. οὐ γὰρ ἐσμὲν ἐπιθυμίας τέκνα, ἀλλὰ θελήματος*).

99. Sur ce point, voir NIKOLAOU 1977, p. 394, n. 47, avec des exemples pris aussi chez d'autres auteurs chrétiens.

100. Voir OSBORN 1957, p. 69-78 ; FLOYD 1971, p. 35-40.

101. Sur le processus du salut en relation avec la question du mal chez Clément, voir FLOYD 1971, p. 74-90.

qui paraissait nuisible (τοῖς δοκοῦσι φαύλοις), comme par exemple faire de l'épreuve un témoignage (τῷ ἐκ πειρασμοῦ μαρτυρίῳ).¹⁰²

Ce discours sur la Providence rappelle celui des Stoïciens aux prises avec les critiques épicuriennes et académiciennes dénonçant leur conception d'un dieu bienveillant envers les hommes alors que des maux en tous genres font constamment souffrir ces derniers. Clément achève sa théodicée en reprenant les arguments utilisés par les Stoïciens dans ce contexte. Comme eux, il suit Platon et réaffirme que l'œuvre et la nature même de Dieu consistent à produire le bien (86.3). À la manière de Chrysippe¹⁰³, il recourt à la notion d'« économie » ou « gouvernement » de Dieu qui embrasse le destin universel et auquel rien ne peut s'opposer : les volontés contraires à la Providence ne sont que partielles alors que celle-ci régit le tout en vue du bien de l'ensemble (86.1)¹⁰⁴. Comme les Stoïciens, Clément réintroduit la notion de finalité dans le cadre d'un raisonnement téléologique (86.1 et 3) : le crime commis, pris

dans ce dessein universel, s'avère n'avoir qu'apparemment des conséquences nuisibles (86.3). En réalité, donnant naissance à la philosophie, il contribuerait au bien des hommes. On retrouve ici l'argumentation de certains Stoïciens considérant que tout mal, même moral, peut contribuer au bien, Chrysippe ajoutant par exemple que, sans le mal, il n'y aurait pas même de bien¹⁰⁵, certains de ses confrères soutenant que ce qui paraît à première vue nuisible recèle en réalité un bienfait qui se révèle seulement plus tard¹⁰⁶. Comme les Stoïciens¹⁰⁷, Clément estime en outre qu'une telle position n'implique pas de dénoncer le bien-fondé du châtement divin puisque l'homme reste malgré tout libre de ses actes (84.2).

Si l'Alexandrin se démarque apparemment peu de l'enseignement stoïcien sur la Providence, il s'en sert toutefois de base pour élaborer un discours différent. Il modifie en effet la notion d'agent telle que la conçoit le stoïcisme en l'unissant à celle de cause finale dont l'origine est aristotélicienne. Par là, il esquisse la conception d'un agent divin à la fois transcendant (renouant ainsi également avec l'image de la Providence telle que l'envisage Platon) et intervenant dans le monde¹⁰⁸, et ce non pas sous la forme des lois naturelles, même rationnelles (à l'image du *pneuma* immanent du stoïcisme), mais d'interventions qui peuvent éventuellement transgresser ces lois en vue d'accomplir la fin visée. Cet agent divin réalise ainsi non seulement le bien *de toute nécessité*, en vertu de sa nature, mais dépasse cette nécessité par une *intervention* dans le cours naturel des événements et dans l'histoire. Son intervention est alors susceptible de briser l'enchaînement causal sans toutefois enfreindre le *Logos*, puisqu'il est toujours *Logos* (lequel, chez le chrétien, n'est pas à confondre avec la simple raison). Clément élabore pour ainsi dire une notion de fin agissante. Cette nouvelle définition de la Providence, cette fois marquée par la pensée chrétienne, est préparée par le renchérissement proposé

102. 85.5-86.3 : πάντα μὲν οὖν οἰκονομεῖται ἄνωθεν εἰς καλόν, « ἵνα γνωρισθῆ διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ, κατὰ πρόγνωσιν τῶν αἰώνων ἣν ἐποίησεν ἐν Χριστῷ. » τῷ θεῷ δὲ οὐδὲν ἀντίκειται οὐδὲ ἐναντιοῦται τι αὐτῷ, κυρίῳ καὶ παντοκράτορι ὄντι. ἀλλὰ καὶ αἱ τῶν ἀποστατησάντων βουλαί τε καὶ ἐνέργειαι, μερικαὶ οὔσαι, γίνονται μὲν ἐκ φαύλης διαθέσεως, καθάπερ καὶ αἱ νόσοι αἱ σωματικαί· κυβερνῶνται δὲ ὑπὸ τῆς καθόλου προνοίας ἐπὶ τέλος ὑγιεινόν, καὶ νοσοποιὸς ἢ ἡ αἰτία. μέγιστον γοῦν τῆς θείας προνοίας τὸ μὴ ἐᾶσαι τὴν ἐξ ἀποστάσεως ἐκουσίῳ φουίσαν κακίαν ἄχρηστον καὶ ἀνωφελῆ μένειν μηδὲ μὴν κατὰ πάντα βλαβεράν αὐτὴν γενέσθαι· τῆς γὰρ θείας σοφίας καὶ ἀρετῆς καὶ δυνάμεως ἔργον ἐστὶν οὐ μόνον τὸ ἀγαθοποιεῖν (φύσις γὰρ ὡς εἰπεῖν αὕτη τοῦ θεοῦ ὡς τοῦ πυρὸς τὸ θερμαίνειν καὶ τοῦ φωτὸς τὸ φωτίζειν), ἀλλὰ κακείνο μάλιστα τὸ διὰ κακῶν τῶν ἐπινοηθέντων πρὸς τινῶν ἀγαθὸν τι καὶ χρηστὸν τέλος ἀποτελεῖν καὶ ὠφελίμως τοῖς δοκοῦσι φαύλοις χρῆσθαι καθάπερ καὶ τῷ ἐκ πειρασμοῦ μαρτυρίῳ.

103. Voir Plutarque, *Des contradictions des Stoïciens* 1050 A 2 (*SVF* II 937). La notion de gouvernement divin, en elle-même, est toutefois aussi utilisée par Platon, voir aussi la note suivante.

104. Voir Plutarque, *Des contradictions des Stoïciens* 1050 A 6 et 9 (*SVF* II 937). La perspective peut aussi être comparée à celle de Platon dans les *Lois* (X 904a-c, 906a) qui explique que le dieu gouvernant le monde n'est pas responsable du mal qui revient aux seules âmes, mais qu'il tend à l'utiliser pour faire advenir le bien de l'ensemble. Clément va toutefois plus loin : selon lui, Dieu non seulement fait servir le mal au bien, mais le transforme en bien.

105. Voir Plutarque, *Des contradictions des Stoïciens* 1050 F 5-6 (*SVF* II 937 et 1181).

106. *SVF* II 1172 (Lactance, *De la colère de Dieu* XIII 9-10).

107. Voir Plutarque, *Des contradictions des Stoïciens* 1050 E (*SVF* II 1176).

108. Ce faisant, Clément est aussi redevable à la philosophie juive hellénistique, Aristobule, par exemple, développant la conception d'un Dieu à la fois transcendant et immanent à l'aide d'une philosophie aristotélicienne empreinte de platonisme et de stoïcisme. Sur ce que Clément doit à la pensée judéo-hellénistique sur le thème du mal et de la Providence, et plus précisément à Philon, voir l'article de RUNIA 2012. Le cadre de réflexion biblique est toutefois ici différent puisque Clément développe le thème de la Providence à partir du dessein réalisé à travers la personne et l'œuvre du Christ.

à la fin du paragraphe : non seulement Dieu accomplit le bien conformément à sa nature, mais il va jusqu'à donner au mal commis par certains individus une fin heureuse, autrement dit, il transforme le mal, qui n'est que partiel et dont il n'est aucunement responsable, en bienfait pour l'humanité entière¹⁰⁹.

Cette définition permet à Clément de suggérer contre ses adversaires que les plus grands crimes commis à l'encontre des chrétiens : la Crucifixion, les persécutions et le martyre, bien que non voulus comme tels par Dieu, sont destinés à avoir une bonne fin. Avec celle de l'agent libre comme seul responsable du mal, cette définition contribue à l'achèvement d'une théodicée dont la marque chrétienne s'esquisse à travers le discours emprunté au stoïcisme. Il reste donc à examiner comment Clément, par ses choix concertés au sein de cette philosophie et les inflexions qu'il lui imprime, parvient à poser les bases d'une doctrine spécifiquement chrétienne.

■ L'ÉLABORATION D'UNE PENSÉE CHRÉTIENNE

Le renouveau de la doctrine morale stoïcienne : les bases d'une pensée spécifiquement chrétienne

Le choix de certains concepts concernant l'origine du mal, la liberté et la Providence au sein de la doctrine stoïcienne est une première étape dans l'élaboration de la pensée chrétienne. Une deuxième consiste à s'approprier ces concepts, parfois en les complétant par des vues platoniciennes et aristotéliennes, de façon à leur faire énoncer une pensée nouvelle.

L'emphase sur la notion de liberté humaine. La notion de péché

Nous avons vu que l'Alexandrin n'innove pas dans sa démonstration du rôle de la cause efficiente, ni non plus dans sa description de la liberté. Toutefois, le

109. Cet argument est annoncé en 81.5 (κατευθυνούσης δὲ εἰς τὸ συμφέρον τῆς προνοίας τὴν ἐκβασιν τοῦ τολμήματος, «la Providence redressant cet acte criminel produit par l'audace en œuvre avantageuse pour les hommes.»). Cet argument pourrait être rapproché de celui de Platon dans les *Lois* (X 905b-c), selon lequel le mal commis par certains individus peut contribuer au bien de l'ensemble, en ce que le châtement de ces individus, dans l'Au-delà, sert d'avertissement pour les âmes destinées à se réincarner. Mais Clément va plus loin : la Providence transforme déjà le mal commis en bienfait *ici-bas*, en intervenant dans l'histoire, et bien qu'elle n'en soit pas responsable, le méfait n'est pas contraire à son dessein qui l'embrasse. Le Dieu de Clément agit et transforme le monde en vertu de la fin de Salut qu'il poursuit.

contexte polémique dans lequel est prise son argumentation et son désir de justifier pleinement l'exercice de la justice divine le conduisent à insister sur la seule liberté de choix comme cause de l'action, en mettant légèrement entre parenthèses la dimension intellectualiste (qu'il défend par ailleurs¹¹⁰) de la morale stoïcienne. Si Clément évoque l'ignorance et le manque d'éducation, comme nous l'avons signalé, il ne les considère en effet pas ici comme les causes proprement dites du mal moral, mais, ainsi que l'indique en grec le génitif absolu (84.2), comme des dispositions ou causes auxiliaires à éliminer. Il est remarquable qu'il ne fait appel dans ce passage ni à la raison¹¹¹ ni à la connaissance : discipline du désir, jugement et exercices destinés à se libérer du mal sont présentés comme relevant de la pure liberté¹¹².

110. Dans d'autres passages, Clément unit la liberté au mouvement du νοῦς et souligne la dépendance de l'ἀντεξούσιον à l'égard de l'entendement (*De Prov.* fr. 40, III 220,16-17 Stählin ; *Strom.* V 1,3,2 ; *QDS* 10,1 ; 14,5 ; *Péd.* 19,76.3. Sur ce point, voir NIKOLAOU 1977, p. 391-393).

111. La mention de la raison aurait pu nuire à la théodicée entreprise par Clément. En suivant les Stoïciens et en ne retenant pas ici la tripartition platonicienne de l'âme (voir note 87), il aurait en effet pu être conduit à faire de la raison une instance susceptible d'être mauvaise, ce qui est absolument impensable pour le chrétien qui insiste sur la relation entre le *logos* humain et le *Logos* divin qu'incarne le Christ. L'évocation du *logos* aurait pu en outre suggérer l'argument selon lequel Dieu aurait fourni aux hommes une raison susceptible d'erreur et donc de faute, ce qui ferait *in fine* remonter à lui la cause du mal. Le don de la liberté, en revanche, ne peut conduire à pareille accusation puisque la liberté est par définition le pouvoir de choisir, entre autres entre le bien et le mal, et elle est parfaite à ce titre même. C'est une telle réflexion qui a sans doute conduit Clément à présenter Adam comme doué de toutes les facultés pour être vertueux qu'il lui appartenait alors de développer dans le bon sens (voir note 114).

112. Cette présentation sous-entend certes l'exercice de la raison, mais elle atténue l'idée d'un primat de celle-ci qu'elle semble plutôt accorder à la liberté. Clément exprime semblable position en *Strom.* II 17,77.5, où il affirme que «les puissances raisonnables en nous sont naturellement les servantes du vouloir» (προηγείται τοίνυν πάντων τὸ βούλεσθαι· αἱ γὰρ λογικαὶ δυνάμεις τοῦ βούλεσθαι διάκονοι πεφύκασι). Certes, il explique ensuite que, pour le gnostique, volonté, jugement et exercice sont une seule et même chose (τοῦ γνωστικοῦ δὲ καὶ ἡ βούλησις καὶ ἡ κρίσις καὶ ἡ ἄσκησις ἡ αὐτή). Mais dans ces trois activités, l'exercice de la raison impliqué dépend prioritairement de la volonté, parce que même le jugement est assentiment. Ainsi, bien que la raison et la connaissance soient indispensables à la formulation d'un choix vraiment libre, celui-ci demeure premier et elles sont bien à ce titre ses servantes. La suite du texte semble le confirmer. On lit

Clément n'évoque pas davantage les passions¹¹³ ni aucun mouvement irrationnel qui pourrait expliquer la faute (bien que ceux-ci, dans la doctrine stoïcienne, relèvent toujours ultimement du pouvoir libre de la raison et que leur mention n'eût donc pas atténué l'emphase sur la liberté). L'Alexandrin veille du moins à éliminer tout ce qui pourrait ne serait-ce que suggérer une dépendance du choix moral à quelque chose d'autre qu'à la pure liberté dont il a soin ici d'affirmer le primat absolu.

Cette position ouvre la voie à la réflexion sur le péché en général et plus précisément sur le péché dit originel. Elle permet d'une part à Clément, dans le deuxième *Stromate*, de décrire Adam comme créature absolument bonne à l'origine, ayant en elle la faculté de se développer en être absolument vertueux, mais ayant négligé le bien pour le mal¹¹⁴. Elle était ici d'autre part une définition du péché en général comme «apostasie volontaire», c'est-à-dire comme éloignement de Dieu et désobéissance à ses commandements ou plus généralement à ses volontés et enseignements,

en effet en *Strom.* II 17,77.6 : « si ses intentions sont les mêmes, alors ses principes et ses jugements sont aussi les mêmes, en sorte que ses paroles, sa vie et ses mœurs suivront sa résolution » (εἰ γὰρ αἱ αὐταὶ <αἱ> προθέσεις, τὰ αὐτὰ καὶ τὰ δόγματα καὶ αἱ κρίσεις, ἵνα δὴ ὡσιν αὐτῷ καὶ οἱ λόγοι καὶ ὁ βίος καὶ ὁ τρόπος ἀκόλουθοι τῇ ἐνστάσει). Même si la résolution du gnostique consiste à désirer apprendre et connaître Dieu, d'après les deux citations des Proverbes 27,21 et 24,26 qui achèvent le propos, l'accès à la connaissance dépend d'abord de la volonté. Voir encore *Strom.* VI 16,135.4 ; *QDS* 14. Sur ce sujet, voir MÜLLER 1926, p. 218 ; BURI 1939, p. 44 ; DIHLE 1966, p. 751 ; NIKOLAOU 1977, p. 392. Sur cette position comme réfutation du déterminisme gnostique, voir en outre DIHLE 1966, p. 754.

113. Passions qu'il définit ailleurs toutefois aussi comme les Stoïciens en terme de mouvement de l'âme rationnelle hors de son état naturel, voir *Strom.* II 13,59.6 (cf. *SVF* III 377 et 378). Sur le thème des affects (πάθη) chez Clément et sur son accord avec les Stoïciens sur ce point, voir par ex. MÜLLER, 1926, p. 227-229 ; BURI 1939, p. 29-30 ; LILLA 1971, p. 84-92 ; NIKOLAOU 1977, p. 396 ; KARAVITES 1999, p. 35-38. Ici, seule l'influence néfaste du plaisir est évoquée (84.4). Elle n'est toutefois pas considérée comme cause du mal. Dans tous les cas, Clément soutient comme les Stoïciens qu'il appartient à l'individu de s'en délivrer librement, comme c'est le cas pour l'ignorance (voir *Strom.* VII 16,101.6 : σχεδὸν δύο εἰσὶν ἀρχαὶ πάσης ἀμαρτίας, ἄγνοια καὶ ἀσθένεια [ἄμφω δὲ ἐφ' ἡμῖν, τῶν μῆτε ἐθελόντων μανθάνειν μῆτε αὐτῆς ἐπιθυμίας κρατεῖν], où l'expression ἐφ' ἡμῖν est essentielle. Sur ce sujet, voir DIHLE 1966, p. 748 ; 1985, p. 123-124 ; LILLA 1971, p. 84-92.
114. *Strom.* II 19,98.3-4 ; IV 23,150.3-4 ; VI 12,96.1-2. Sur ce point, voir BURI 1939, p. 42-43 ; FLOYD 1971, p. 44-56 (et surtout 49-56) ; NIKOLAOU 1977, p. 395, 397.

même si, *in fine*, le résultat n'échappe pas à son Dessein. C'est là toute la thématique suggérée par les thèmes du vol de la parcelle de vérité et des faux prophètes. Le larcin de la philosophie fournit ainsi un exemple de péché au sens chrétien du terme, la défense des doctrines hétérodoxes un second.

Dieu comme agent providentiel du Salut

L'originalité du discours de Clément sur la Providence s'esquisse quant à lui de trois manières indissociables : l'inscription du propos dans le cadre de réflexion christologique, la combinaison des notions de causes fournies par le stoïcisme, le platonisme et l'aristotélisme pour rendre compte de ce cadre et le choix extrêmement sélectif au sein de la pensée stoïcienne en vue de proposer une définition de la Providence libérée de tout lien avec la nécessité constituée par l'enchaînement causal, c'est-à-dire avec la Destinée.

Clément imprime une marque spécifiquement chrétienne à sa définition de la Providence en considérant d'emblée celle-ci comme l'œuvre de Dieu telle que l'enseigne la Bible et l'histoire chrétienne en général. La thématique de l'économie divine qui sert d'introduction au passage (85.5) est en effet immédiatement illustrée par une citation biblique. La mention du Christ et l'idée que le dessein divin (nommé *πρόγνωσις* par Paul) se réalise à travers lui sont déjà l'indice de la manière dont Clément entend l'œuvre de la Providence. Tandis qu'un crime (la Crucifixion) a été commis à l'égard de Dieu par les hommes, Dieu en transforme les conséquences en vue d'accorder le Salut à l'humanité entière, et ceci a lieu non seulement en conformité à son dessein (sa *πρόγνωσις*) : il savait d'avance qu'il conférerait une fin heureuse à ce crime dont il n'était pas responsable, mais aussi grâce à son intervention : le Christ, Dieu lui-même incarné, ressuscite et, du fait de cette épreuve, les hommes bénéficient du pardon de leurs péchés, première forme de résurrection. L'accomplissement de ce dessein implique une intervention de Dieu dans l'ordre naturel pour transformer le sens et les conséquences des actions humaines mauvaises. Ce cadre de réflexion chrétien d'emblée posé et sa signification suggérée, il se reflète alors dans les derniers mots du paragraphe : de l'épreuve subie par les Chrétiens, qu'il s'agisse de la Crucifixion, du martyre ou des persécutions, est tiré un témoignage en faveur du christianisme lui-même, c'est-à-dire un bien dans la mesure où l'adhésion au christianisme est conçue comme dispensatrice du Salut. Le dessein universel de Dieu se réalise ainsi par son intervention dans l'histoire des hommes.

Cette notion d'intervention divine est suggérée par la manière dont Clément unit ici intimement les notions de cause efficiente et de fin. Le Dieu que décrit Clément

n'est pas seulement l'agent des Stoïciens. Sa Providence est la fin elle-même qu'est le Bien et cette union des deux causes en lui est pouvoir de transformation en vue de l'avènement du seul et unique Bien. Cette idée apparaît quand Clément renoue avec le raisonnement sur l'empêchement comme véritable cause efficiente parce qu'acte au sens strict du terme (83.3 et 4). Dieu est alors présenté comme «ne laissant pas le méfait demeurer nuisible», c'est-à-dire comme l'*empêchant* de rester comme tel. Ce faisant, il agit, et ce, en vue du bien. Cette représentation pourrait certes faire penser à celle de Dieu en Intellect d'ordre supérieur qui, comme le sage stoïcien, ne donne pas son assentiment aux jugements de valeur erronés (et donc à celui, en l'occurrence, selon lequel, issue d'un crime, la philosophie devrait être nuisible) – et il est précisément ici question de la sagesse de Dieu dont l'œuvre est de faire servir utilement ce qui *paraissait* mauvais. Mais cette sagesse divine ne se contente pas ici d'interpréter autrement que les hommes du commun une représentation objective : elle agit pour *transformer* le jugement de valeur et par là la valeur et la portée mêmes de l'événement. Un mal, non voulu par Dieu, a réellement, et non apparemment, été commis, sa cause est réellement mauvaise (νοσοποιός) puisqu'il s'agit d'un méfait volontaire (ἐξ ἀποστόσεως ἐκουσίου) et ses conséquences peuvent être concrètement nuisibles. Le fait d'empêcher que cet état des choses demeure ainsi peut donc être considéré comme transformation de cet état, et ce en conformité avec le plan divin. En unissant ainsi la notion d'agent telle que l'envisage le stoïcisme à celle de fin, dont Aristote a souligné le caractère primordial, et de dessein divin, qui peut rappeler la Providence transcendante évoquée par Platon¹¹⁵, tout en les dissociant de la notion de destin nécessairement déterminé par l'enchaînement causal naturel, Clément parvient progressivement à une notion spécifiquement chrétienne de la Providence¹¹⁶. Celle-ci est puissance d'intervention divine dans les événements en vue du Bien, et ce non seulement comme un agent immanent au monde, mais comme un agent transcendant dont l'intervention dans le monde peut en modifier les lois. Une telle Providence donne aux événements un sens et des conséquences certes inattendus pour les hommes, mais conformes au dessein divin de Salut.

L'établissement progressif d'une telle définition semble confirmé par les choix de Clément au sein de la philosophie du Portique. L'Alexandrin renonce en

effet à deux arguments de la théodicée stoïcienne : l'association de Dieu à la destinée (Ἐπιμαρμένη)¹¹⁷ et les explications apportées à l'existence du mal en lien avec cette association.

Il est remarquable que Clément n'évoque pas la destinée ou enchaînement causal encore identifié à la Nature auquel les Stoïciens tendent généralement à assimiler Dieu. Cette position conduit Chrysippe à considérer que même le mal moral est commis en conformité avec la Nature et donc à faire *in fine* de dieu le responsable du vice (du moins d'après Plutarque¹¹⁸). À la limite, l'Alexandrin adhérerait plus volontiers à la position de Cléanthe selon lequel ce qui provient des décrets de la Providence s'accomplit selon le destin (au sens où la Providence ayant décidé le bien, celui-ci s'accomplit selon les lois naturelles), mais ce qui s'accomplit selon le destin (le vol de la philosophie commis par des êtres mal intentionnés en l'occurrence) ne provient pas de la Providence¹¹⁹ – position qui permet d'absoudre dieu de toute responsabilité dans l'existence du mal non voulu par lui¹²⁰. Toutefois, Clément renonce totalement à cette notion de destinée qui pourrait paraître limiter la liberté de Dieu lui-même et sa possibilité d'intervention, *supernaturelle* justement, dans l'histoire.

Cette absence d'association de Dieu à la destinée conduit Clément à renoncer aux explications du mal physique proposées par les Stoïciens dans leurs théodicées et dotées par eux d'une signification morale¹²¹. Les Stoïciens tentent en effet de justifier le mal en invoquant la nécessité ontologique de l'existence des contraires, la nécessité épistémologique de ces contraires, l'un ne pouvant être connu sans l'autre ; ou encore en

115. Sur la Providence telle que Platon l'envisage au chapitre X des *Lois*, voir par exemple FREDE 2002, p. 88-95.

116. La différence entre la conception chrétienne de la Providence et celles de Platon et des Stoïciens est évoquée par FREDE 2002, p. 116.

117. *SVF* II 913 (Stobée I 79,1-12) ; II 945 (Alexandre d'Aphrodise, *Du destin* 191,30-192, 28) ; II 997 (Plutarque, *Des contradictions des Stoïciens* 1056 B-C).

118. *Des contradictions des Stoïciens* 1050 A et C-D (*SVF* II 937). Ce témoignage doit toutefois être considéré avec quelques réserves, le Chéronéen ayant à cœur de dénoncer l'enseignement stoïcien en lui prêtant la conception que dieu serait *in fine* responsable des vices. Chrysippe peut certes avoir dit que les vices des hommes s'inscrivent dans le cours universel des choses (*Des contradictions des Stoïciens* 1050 A) sans avoir nécessairement conclu à la culpabilité de dieu, la responsabilité de leur choix demeurant le fait des agents libres (*SVF* II 974).

119. *SVF* II 933 (Chalcidius, *Commentaire au Timée* 144).

120. Voir LONG / SEDLEY [1987] 2001, p. 377.

121. Cette association des réflexions cosmologiques et morales est essentielle dans la pensée stoïcienne, Chrysippe ayant établi, dans ses *Postulats physiques*, que la théorie des biens et des maux était fondée sur celle de la nature et du gouvernement universels (voir Plutarque, *Des contradictions des Stoïciens* 1053 C-D, *SVF* III 68).

considérant le mal comme un effet concomitant nécessaire à l'activité intentionnellement bonne de Dieu¹²². Transposées dans le domaine moral, ces explications conduisent à affirmer que la justice ne peut être perçue sans l'injustice et que le vice des hommes s'accorde avec l'œuvre divine universelle¹²³. Clément n'adopte aucun de ces arguments, refusant par là de considérer le vice comme conforme à l'ordre du monde voulu par Dieu. La seule explication stoïcienne du mal moral qu'il retient est celle qui consiste à laisser le vice sous l'unique responsabilité de l'homme, lequel est libre de ces choix. Selon Clément, si Dieu n'empêche pas le mal, c'est parce qu'il sait d'avance qu'il pourra *in fine* le transformer en bien, ne serait-ce que par le châtement auquel l'Alexandrin prête des vertus éducatrices. L'autre explication stoïcienne du mal que Clément semble retenir est celle qui invoque l'existence de bienfaits cachés dans les nuisances apparentes¹²⁴. Clément infléchit toutefois nettement la portée de cet argument. Les paragraphes 85.5-86.3 tendent en effet à montrer que ce bien est indissociable de l'action de Dieu, qui le fait advenir en conformité avec son propre dessein. Il n'est aucun développement nécessaire d'un mal commis en bien. Ce développement est le fruit d'une décision préalable de Dieu et de son action effective en vue du Salut.

Par ses choix au sein du discours stoïcien et par son recours ultime à la notion de fin pour décrire une fin agissante et intervenant dans l'histoire, Clément parvient à une définition spécifiquement chrétienne de la Providence telle que l'envisage la Bible. Il s'agit d'une puissance capable de changer, – « inopinément » selon le jugement des hommes et leurs prévisions fondées sur l'enchaînement naturel des causes, mais conformément au dessein divin éternel – le mal commis volontairement par quelques individus en bien utile au salut de l'humanité entière¹²⁵. L'œuvre de la Providence est en cela établissement d'un ordre nouveau qu'elle ne réalise pas selon les règles de l'ancien fondées sur l'enchaînement naturel des causes. En libérant la Providence de son association stoïcienne avec la destinée comprise

comme cet enchaînement causal naturel et en la définissant comme une autre forme de destinée : le dessein divin du Salut universel réalisé à travers le Christ, Clément ouvre la voie à une réflexion sur le libre don de la Grâce par amour, Grâce qui libère les hommes non seulement du mal physique et des conséquences de l'injustice à leur égard, mais de leurs propres péchés.

Autres thèmes chrétiens esquissés

Trois autres thèmes chrétiens sont en germe dans les marges de cette théodicée.

Clément précise ce qu'il entend par puissances mauvaises. Il s'agit d'êtres dont les forces sont en réalité défaillantes et qui ne peuvent jamais s'opposer pleinement à Dieu (85.5-86.1 ; 85.6). Leur crime véritable consiste à s'approprier à tort le nom de Prophètes et d'envoyés de Dieu (84.6-85.4).

L'Alexandrin définit par ailleurs l'apostasie comme un crime commis volontairement (86.2). Il prépare par là sa condamnation des hétérodoxes comme des apostats mal intentionnés¹²⁶.

Finalement, c'est le concept de vol qui acquiert un sens nouveau, marqué par le contexte chrétien où il est introduit. Le vol ne consiste plus seulement à subtiliser le bien d'autrui, c'est-à-dire, en l'occurrence, à s'approprier l'enseignement biblique et à l'altérer (87.2). Les deux citations de Jean (7,16 et 18) lui confèrent une autre signification. Est considéré en outre comme un vol le fait d'exprimer ses propres pensées et de défendre sa propre opinion, alors que l'on devrait transmettre l'enseignement reçu de Dieu (87.6). Le Christ est l'antithèse du voleur. Il est un vrai Prophète, parce qu'envoyé par Dieu et dispensant son message. Allusion est sans doute faite ainsi à la notion chrétienne de péché telle que la développe Paul¹²⁷ (lequel est cité peu avant¹²⁸) : la faute consiste en ce que l'homme veut vivre de et pour lui-même et être récompensé pour ses mérites, alors qu'il devrait surtout craindre de se séparer par là de Dieu¹²⁹ – séparation d'où naissent l'ignorance, la déraison et, de manière générale, le mal.

122. Sur ces trois explications, voir le texte d'Aulu-Gelle VII 1,1-13 (*SVF* II, 1169-1170).

123. Pour le premier argument, voir la note précédente, pour le second, Plutarque, *Des contradictions des Stoïciens* 1050 C-D (*SVF* II 937), avec les réserves exprimées à la note 118.

124. Voir la note 106.

125. Nous pourrions ajouter au propos de Clément que Dieu fournit en cela un modèle d'action à l'homme : une telle transformation du mal en bien, ce dernier peut l'accomplir en accordant le pardon, lequel a parfois le pouvoir d'opérer une véritable métamorphose religieuse et morale chez son bénéficiaire.

126. Voir *Strom.* VII 16,99.1-5. Voir LE BOULLUEC 1985, p. 414-416 ; KARAVITES 1999, p. 50.

127. Voir par exemple Ph 2,6. Clément est ici davantage en accord avec Paul qu'il ne l'est sur la question de la liberté humaine. Pour une comparaison entre les pensées des deux théologiens, voir DIHLE 1966, p. 752-753 (et sur la manière dont Clément reprend et transforme le concept paulinien de liberté, voir surtout BURI 1939, p. 49-91).

128. *Strom.* I 17,87.4 (cf. I Cor 2,13 : « Ce que nous disons, ce n'est pas avec les paroles qu'enseigne la sagesse humaine, c'est avec celles qu'enseigne l'Esprit »).

129. Voir *Strom.* II 7,40.2 et *Strom.* VI 7,56.2, où le péché est considéré comme éloignement de Dieu et confinement

■ CONCLUSION

La théodicée développée dans le premier *Stromate* à l'occasion du débat sur le larcin des Grecs fournit un excellent exemple de la manière dont Clément élabore sa pensée sur l'origine du mal. Celle-ci s'avère d'une part indissociable du contexte de polémique avec les hétérodoxes essentiellement, avec les païens accessoirement. Elle est d'autre part conçue comme une interprétation biblique (en l'occurrence à partir du verset de Jn 10,8) étayée par une argumentation philosophique serrée. Le raisonnement qui la fonde s'appuie sur trois principes : l'attribution au seul agent, et non à celui qui n'empêche pas un méfait, de la responsabilité de ce méfait, l'affirmation de la liberté humaine et, finalement, la démonstration de la bonté absolue de la Providence. Pour soutenir ces trois arguments, Clément s'appuie sur la philosophie qu'il voulait défendre. Empruntant d'abord à une tradition scolaire mêlant aristotélisme et stoïcisme sur les causes, il finit par retenir ici essentiellement les concepts stoïciens (eux-mêmes héritiers de leurs pairs platoniciens et aristotéliens), lesquels lui fournissent les armes les mieux fourbies sur ces trois termes. C'est toutefois en faisant un choix parmi ces concepts, en les réassociant à l'idée aristotélienne du rôle fondamental de la cause finale ainsi qu'à la conception platonicienne d'une Providence transcendante, et en les interprétant dans le cadre du discours biblique relatif au Christ, enfin, qu'il parvient à esquisser une position spécifiquement chrétienne. Il définit ainsi le péché comme désobéissance volontaire à Dieu et la Providence comme puissance qui non seulement n'a aucune part dans l'accomplissement du mal, mais, outre qu'elle œuvre nécessairement au bien, a cette faculté supérieure de transformer le mal commis volontairement par certains individus en bienfait pour l'humanité entière. La Providence dont parle Clément n'est plus liée à la destinée conçue par les Stoïciens comme enchaînement causal naturel et rationnel. Sa capacité d'intervention n'est plus synonyme d'immanence. Transcendante, elle est à la fois dessein ou fin, c'est-à-dire destin universel du Salut, et agent qui met librement en œuvre ce Salut par une intervention dans le cours des événements, lequel n'est plus nécessairement conforme aux lois naturelles. La Providence instaure par là un ordre nouveau où, du péché, peut surgir un bienfait, lequel est impensable et impossible sans son intervention. Ainsi cette fois dotés de résonances spécifiquement chrétiennes, les deux thèmes de la liberté humaine et de la Providence seront alors unis dans

dans le seul amour de soi. Sur le péché comme séparation de Dieu et rejet de ses commandements, voir aussi *Strom.* IV 13,94.1 et, sur ce sujet, FLOYD 1971, p. 52.

la suite des *Stromates* pour décrire le chemin vers la libération du mal : l'accès au Salut sera en effet défini là comme la collaboration de la Grâce divine avec la libre obéissance de l'homme à Dieu¹³⁰.

Deux remarques peuvent être ajoutées en guise de conclusion. L'enseignement de Clément, d'une part, est à comparer brièvement avec celui de ses pairs : la définition de l'origine du mal (destinée à défendre la Providence et à mettre à l'écart tout dualisme) comme résidant dans la libre décision humaine est déjà proposée par Irénée et Tertullien¹³¹, selon une voie qui sera ensuite en partie suivie par Augustin¹³². Une hypothèse peut d'autre part être formulée relativement à l'importance des développements sur la liberté dans la théologie de Clément. L'insistance sur le rôle de la liberté dans la définition de la personnalité humaine a peut-être une part dans le rapprochement proposé entre l'homme et Dieu en vue de définir le parfait chrétien. Dans le deuxième *Stromate*, en effet, l'exercice de sa liberté semble permettre à l'homme d'approcher l'état de ressemblance avec Dieu parce que, là, Clément

130. Sur cette collaboration, voir MÜLLER 1926, p. 219-221, 224-227 ; BURI 1939, p. 44-45 ; NIKOLAOU 1977, p. 396-397, 400. L'idée d'une évolution possible de la personnalité morale sous l'effet de la liberté ne correspond pas à la distinction paulinienne entre l'homme « naturel » ou « ancien », condamné à échouer dans l'accomplissement du bien, et l'homme nouveau, véritablement libéré par le baptême. Sur ce point, voir BURI 1939, p. 75-85. Cette transformation de la doctrine paulinienne est due non seulement à la différence entre les contextes d'apparition des deux concepts de liberté, celui de Paul, et celui de Clément, mais à la manière propre à Clément de s'approprier l'éthique grecque, et plus précisément stoïcienne, pour interpréter la Bible. – Il faut noter en outre que c'est l'amour, et non la raison, que Clément désigne comme véritable moyen pour mettre pleinement en œuvre la liberté, liberté qui consiste à réaliser le bien. Sur ce point, voir MÜLLER 1926, p. 229-231.

131. Sur ce point, voir *ibid.*, p. 210-217 ; SPANNEUT 1957, p. 240. Pour une comparaison entre les positions de Clément et celles d'Irénée concernant la relation entre la liberté humaine et la Grâce, voir MÜLLER 1926, p. 232-236.

132. Sur ce point, voir POHLENZ [1959] 1970, p. 459 ; FLOYD 1971, p. 97-98. Il faut toutefois bien distinguer les positions de Clément de celles d'Augustin concernant le rôle de la liberté humaine dans le processus du salut : chez Clément, la décision libre, le vœu fait librement d'être libéré et de recevoir la Grâce, participe de manière décisive à la libération effective. En outre, bien que, chez lui, la volonté libre soit la condition du péché, cette volonté n'est en aucun cas contraire par nature à celle de Dieu. Concernant les différences entre la pensée de Clément et celle d'Augustin sur cette question, voir encore DIHLE 1966, p. 753, 783-785 ; FLOYD 1971, p. 97-98 ; NIKOLAOU, 1977, p. 398.

rappelle que Dieu a créé le monde en vertu de sa seule volonté¹³³. Certes, en dernière instance, c'est la Grâce qui délivre l'homme prêt à accepter celle-ci, mais la liberté de la volonté reste caractéristique à la fois de Dieu et de l'homme¹³⁴. Décider et agir librement en suivant le *Logos* qui dépose la raison en l'homme est donc la meilleure manière de s'assimiler à Dieu. Elle conduit nécessairement au bien, voire permet de transformer le mal en bien, quand, pourrions-nous ajouter, librement et par amour, l'homme accorde à son tour le pardon.

UMR 8167 « Orient & Méditerranée »
Antiquité classique et tardive

■ APPENDICE : CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *STROMATES* I 17,81-87. TRADUCTION¹³⁵

Introduction

(81.1) Mais, dit-on, il est écrit : « Tous ceux qui ont précédé la venue du Seigneur ne sont que voleurs et brigands » (Jn 10,8). Or on entend par là tous les hommes dont il est ici question, ceux qui sont venus avant l'incarnation du *Logos* : ce qui est voir les choses trop en bloc. (2) Les Prophètes, en tout cas, envoyés et inspirés par le Seigneur, ne sont pas des voleurs, mais des serviteurs. (3) L'Écriture dit : « La Sagesse a envoyé ses serviteurs, elle proclame à son de trompe son invitation à boire le vin du cratère » (Pr 9,3). (4) Quant à la philosophie, j'en conviens, elle n'a pas été envoyée par le Seigneur, elle nous est venue, est-il dit dans l'Écriture, volée ou donnée par un voleur. Quelque puissance, quelque Ange a appris une bribe de vérité, sans rester lui-même fidèle à la vérité, et il a soufflé ces connaissances aux hommes, il leur a enseigné le fruit de son vol. D'ailleurs le Seigneur ne l'ignorait pas, lui qui connaissait tous les aboutissements du futur avant la fondation du monde, avant la différenciation des êtres ; mais il ne l'a pas empêché (ἀλλὰ μὴ κωλύσαντος), (5) car il y avait alors quelque utilité à ce que ce vol parvint aux hommes : non que le voleur ait eu en vue l'intérêt des hommes ! – mais la Providence, elle, voulait faire tourner à notre

avantage ce coup d'audace criminel (κατευθυνούσης δὲ εἰς τὸ συμφέρον τῆς προνοίας τὴν ἔκβασιν τοῦ τολμήματος).

L'origine du mal : l'agent libre de ses choix

(82.1.) Je sais que beaucoup (de mes adversaires) s'acharnent, sans lâcher prise, et objectent que ne pas empêcher un fait, c'est en être la cause ; est cause du vol, disent-ils, celui qui n'a pas surveillé, ou pas empêché le vol ; est cause de l'incendie celui qui n'a pas éteint le feu à son début ; cause du naufrage le pilote qui n'a pas cargué la voile. (2) Et la loi les punit en tant que responsables. Quiconque avait le moyen d'empêcher l'accident en supporte la responsabilité. (3) Nous leur répondons que la cause d'un acte doit être pensée comme résidant dans son exécution, son actualisation et sa réalisation, et que, pour cette raison, ce qui n'empêche pas n'a pas part à l'acte. En outre, la cause est en relation à l'actualisation, de même que le constructeur de bateaux a en vue la production du navire, le maçon l'édification de la maison. Ce qui n'empêche pas est séparé de ce qui est produit. (5) C'est pourquoi ceci même est réalisé parce que ce qui a le pouvoir de l'empêcher n'agit ni n'empêche. Quel est l'acte en effet, de celui qui n'empêche pas ? (6) Dès ce moment, leur raisonnement tend à l'absurde : ils en arriveront à dire que la cause de la blessure n'est pas le javelot, mais le bouclier parce qu'il n'a pas empêché le javelot d'arriver jusqu'à la chair. (En cas de vol), ils laisseront le voleur et accuseront toute personne qui n'aura pas empêché le vol. (83.1) Autant dire alors que le feu a été mis aux bateaux des Grecs non par Hector, mais par Achille, puisqu'il pouvait empêcher Hector et ne l'a pas fait. Toutefois, Achille partageait peut-être cette responsabilité (καὶ ἴσως συναίτιος) parce que c'est par colère (διὰ μῆνιν) qu'il n'a pas empêché l'incendie, et qu'il dépendait de lui d'être ou de n'être pas en colère (ἐπ' αὐτῷ δὲ ἦν καὶ μνησθῆναι καὶ μῆ). (2) Quant au Diable, il était seul en cause (αὐτεξούσιος), et il avait la faculté de renoncer au vol ou de le commettre (μετανοῆσαι οἷός τε ἦν καὶ κλέψαι) : c'est lui le responsable du vol, et non le Seigneur qui ne l'a pas empêché. D'ailleurs, ce cadeau n'était pas d'une nature nocive qui dût déclencher l'opposition divine (ἀλλ' οὐδ' ἐπιβλαβῆς ἢ δόσις ἦν, ἵνα ἡ κώλυσις παρέλθῃ).

(83.3.) S'il faut mettre les points sur les i, qu'ils sachent que le non-empêchement, tel qu'il eut lieu selon nous lors du vol, n'a absolument aucun caractère de cause ; et qu'au contraire c'est l'empêchement que l'on peut accuser d'entrer dans le jeu des causes. (4) Je couvre quelqu'un de mon bouclier : je suis *cause* que mon protégé n'est pas blessé parce que j'*empêche* la blessure. Le Démon de Socrate était *cause* de ses actes,

133. *Strom.* II 16,74-17,77.

134. La volonté libre appartient à la constitution de l'homme, et ce depuis sa création. Elle ne peut en aucun cas lui être retirée, pas même par le péché. Sur ce point, voir BURI 1926, p. 41-43 ; FLOYD 1971, p. 28-35 ; NIKOLAOU 1977, p. 397-398.

135. Traduction empruntée à MARCEL CASTER 1951, p. 109-113, légèrement modifiée.

non en ne l'empêchant pas d'agir mais en le détournant d'agir : (il était *cause*) même sans le pousser dans un sens positif. (5) Éloges, blâmes, récompenses ni punitions ne seraient justes si l'âme ne disposait pas de la liberté de son élan et de son aversion (τῆς ψυχῆς ἐχούσης τὴν ἐξουσίαν τῆς ὀρμῆς καὶ ἀφορμῆς), et si, au contraire, le vice était involontaire (ἀλλ' ἀκουσίως τῆς κακίας οὐσης). (84.1) De là, si celui qui a empêché est cause, celui qui n'a pas empêché juge à bon droit le choix de l'âme, si bien que Dieu reste au plus haut point non responsable du méfait qui est le nôtre (ὁ θεὸς μένη ἡμῖν κακίας ἀναίτιος). (2) Et puisque les péchés ont pour origine notre choix personnel et notre élan (τῶν ἁμαρτημάτων προαίρεσις καὶ ὀρμὴ κατάρχει), tandis que règne en notre esprit un jugement de valeur erroné (διημαρτημένη δὲ ὑπόληψις) issu de la présence de l'ignorance et du défaut d'éducation que nous négligeons d'éliminer, il est normal que Dieu nous punisse. (3) En effet, on n'a certes pas de la fièvre volontairement, mais s'il se trouve qu'on en a par sa propre faute (δι' ἑαυτόν), c'est-à-dire en raison de son intempérance (δι' ἀκρασίαν), on en est responsable (αἰτιώμεθα τοῦτον), même si le mal en lui-même n'est pas volontaire (τῆς κακίας ἀκουσίως οὐσης). (4) En effet, on ne choisit pas le mal pour le mal (οὐ γὰρ αἰρεῖται τις κακὸν ἢ κακόν), mais c'est parce que, séduit par le plaisir qu'il comporte, on le prend pour un bien, qu'on estime qu'il est bon à prendre. (5) Puisqu'il en est ainsi, il est en notre pouvoir de nous délivrer de l'ignorance, du choix d'un objet mauvais et charmant, et, avant tout, de ne pas donner notre assentiment à ces représentations trompeuses (τὸ μὴ συγκατατίθεσθαι ταῖς ἀπατηλαῖς ἐκείναις φαντασίαις).

Le véritable criminel, le véritable crime, le véritable objet du vol

(84.6) Si le Diable est appelé brigand et voleur, c'est pour avoir mêlé de faux prophètes aux vrais, comme l'ivraie au froment. (7) Ainsi « tous ceux qui précèdent le Seigneur ne sont que voleurs et brigands » est à entendre : non tous les hommes absolument, mais tous les faux prophètes, et tous ceux qui n'ont pas été dûment envoyés par lui. (85.1) Les faux prophètes ont commis aussi leur vol : ils ont volé le nom de prophète. Car ils étaient prophètes, mais du menteur. (2) Le Seigneur dit en effet : « Votre père à vous, c'est le Diable, et vous ne songez qu'à réaliser les désirs de votre père. Dès le premier jour il n'a rêvé que de tuer l'homme, et il n'était pas dans la vérité car il n'y a pas de vérité en lui. Quand il profère le mensonge, alors oui, il parle de son fond ; car il est le menteur, le Père du mensonge » (Jn 8,41). (3) Dans leur mensonge les faux prophètes disaient aussi quelques vérités. Et ils étaient réellement

en extase quand ils prophétisaient au service du Renégat. (4) Et « le Pasteur, l'ange de la pénitence » dit Hermas au sujet du faux prophète : « Il dit quelques mots de vérité, car le Diable le remplit de son propre souffle pour le mettre en état d'abattre quelque juste » (Hermas XI 3).

La Providence

(85.5) Tout est organisé (οἰκονομεῖται) d'en haut en vue du bien « afin que soit connue par l'intermédiaire de l'Église la sagesse infiniment variée de Dieu, selon le dessein éternel qu'il a accompli dans le Christ (κατὰ πρόγνωσιν τῶν αἰώνων ἦν ἐποίησεν ἐν Χριστῷ). » (Eph 3,10-11). (6) Et rien ne peut faire obstacle ou s'opposer à Dieu, qui est Seigneur et tout-puissant. (86.1) Au contraire, même les volontés et les actes des apostats, qui ne sont que des faits partiels, sont d'une part dus à une disposition mauvaise, comme les maladies du corps, et d'autre part soumis au gouvernement de la Providence universelle (ὑπὸ τῆς καθόλου προνοίας) qui les fait aboutir à un résultat sain (ἐπὶ τέλος ὑγιεινόν), bien que leur cause soit malsaine (κἄν νοσοποιὸς ᾖ ἢ αἰτία). (2) La plus grande œuvre de la Providence divine, assurément, c'est de ne pas laisser un méfait, issu d'une apostasie volontaire (τὴν ἐξ ἀποστάσεως ἐκουσίως φρεῖσαν κακίαν), rester sans usage et sans utilité et devenir nuisible à tous points de vue. Car l'œuvre propre à la sagesse, vertu et puissance divine est non seulement d'accomplir le bien (c'est là en effet la nature de Dieu, pour ainsi dire, comme celle du feu est de brûler et celle de la lumière d'éclairer), mais consiste en ceci surtout : faire advenir quelque bien des machinations mauvaises de certains, leur donner une fin utile (χρηστὸν τέλος ἀποτελεῖν) et se servir avantageusement de ce qui paraissait nuisible (τοῖς δοκοῦσι φάυλοις), comme par exemple faire de l'épreuve un témoignage (τῷ ἐκ πειρασμοῦ μαρτυρίῳ).

■ CONCLUSION

(87.1) Il y a donc dans la philosophie aussi, qui fut volée comme par un Prométhée, une parcelle de feu qui peut donner de la lumière si nous l'attisons comme il faut : c'est une trace de sagesse, une inclination à s'occuper de Dieu (ἵχνος τι σοφίας καὶ κίνησις περὶ θεοῦ). (2) C'est par là que les philosophes grecs peuvent être appelés « voleurs et brigands », car avant la venue du Seigneur, ils ont pris dans les prophètes hébreux des fragments de vérité, sans atteindre à la vraie connaissance, en se les appropriant comme des pensées personnelles. Ils ont falsifié les uns, altéré indiscrètement les autres, faute de bien les entendre, et ils en ont même compris quelques-uns. Car ils ont peut-être eu un « souffle de sens spirituel (πνεῦμα αἰσθήσεως) » (Ex 28,3).

(87.3) Aristote est d'accord avec l'Écriture puisque, comme je l'ai signalé, il appelle la sophistique : «l'art de voler la sagesse». (4) Et l'Apôtre dit : «Ce que nous disons, ce n'est pas avec les paroles qu'enseigne la sagesse humaine, c'est avec celles qu'enseigne l'Esprit» (1 Cor 2,13). (5) Et (Jean) déclare à propos des prophètes : «Nous avons tous puisé dans sa plénitude» (Jn 1,16) – entendons : la plénitude du Christ. Ainsi les prophètes ne sont pas des voleurs. (6) «Mais mon enseignement n'est pas de moi, dit le Seigneur, il est du Père qui m'a envoyé» (Jn 7,16). Il dit des voleurs : «Qui parle de son cru ne cherche que sa propre gloire» (Jn 7,18). (7) Tels les Grecs, «égoïstes et poseurs» (2 Tim 3,2). L'Écriture, en disant d'eux, les «sages», n'attaque pas les sages authentiques, mais ceux qui se prennent pour tels (τοὺς δοκῆσισόφους).

■ BIBLIOGRAPHIE

- BARTELINK, G. J. M.
1967 «Les Démons comme brigands», *Virgiliae Christianae* 21,1, p. 12-24.
- BURI, F.
1939 *Clemens Alexandrinus und der paulinische Freiheitsbegriff*, Zürich /Leipzig, M. Niehans.
- CAMELOT, T.
1931 «Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque», *Recherches de science religieuse* 21, p. 541-569.
- CASEY, R. P.
1925 «Clément of Alexandria and the beginnings of Christian Platonism», *Harvard Theological Review* 18, p. 39-101.
- DIHLE, A.
1966 «Ethik», *Rivista di Archeologia Christiana* VI, p. 646-796.
[1982] 1985 *The Theory of Will in Classical Antiquity* (Sather Classical Lectures, 40), Berkeley / Los Angeles / Londres, University of California Press (= *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985).
- DUHOT, J. N.
1989 *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, Vrin.
- FREDE, D.
2002 «Theodicy and Providential care in Stoicism», dans D. FREDE et A. LAKS (dir.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath* (Philosophia Antiqua 89), Leyde, Brill, p. 85-117.
- FLOYD, W. E. G.
1971 *Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil* (Oxford theological monographs), Oxford / Londres, Oxford University Press.
- HADOT, P.
1972 *La Citadelle intérieure*, «Introduction aux *Pensées* de Marc Aurèle», Paris, Fayard.
- HÄGG, H. F.
2006 *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism* (Oxford Early Christian Studies), Oxford, Oxford University Press.
- HÉRING, J.
1923 *Études sur la doctrine de la chute et de la préexistence des âmes chez Clément d'Alexandrie*, Paris, É. Leroux.
- VAN DEN HOEK, A.
2001 *Clément d'Alexandrie, Les Stromates IV. Introduction, texte critique et notes* (Sources chrétiennes, 463), Paris, Cerf.
- JOURDAN, F.
2010 *Orphée et les Chrétiens*, I. «Orphée, du repoussoir au préfigurateur du Christ» (Anagôgê, 4), Paris, Les Belles Lettres.
- KARAVITES, P.
1999 *Evil, Freedom and the Road to Perfection in Clement of Alexandria* (Supplements to *Vigiliae Christianae*, 53), Leyde / Boston / Cologne, Brill.
- LE BOULLUEC, A.
1985 *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. I^{er}-III^{es} siècles*, I. De Justin à Irénée ; II. Clément d'Alexandrie et Origène, Paris, Études Augustiniennes.
[1999] 2006 «Aux origines, encore, de l'«école» d'Alexandrie», (= *Adamantius* 5, p. 7-37), dans *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène* (Collection des Études Augustiniennes, 178), Paris, Études Augustiniennes, p. 29-62.
- LILLA, S. R. C.
1971 *Clement of Alexandria*, «A study in Christian Platonism and Gnosticism» (Oxford Theological Monographs), Oxford University Press.
- LONG, A. A., SEDLEY, D. N.
[1987] 2001 *Les philosophes hellénistiques*, II (trad. française J. BRUNSCHWIG et P. PELLEGRIN), Paris, GF Flammarion.
- MÉHAT, A.
1954 ««Pénitence seconde» et «péché involontaire» chez Clément d'Alexandrie», *Virgiliae Christianae* 8, p. 228-233.
- MONACI CASTAGNO, A.
1996 *Il Diavolo e i suoi Angeli*, «Testi e tradizioni (secolo I-III)» (Bibliotheca Patristica), Fiesole, Nardini.
- MÜLLER, M.
1926 «Freiheit. Über Autonomie und Gnade von Paulus bis Clemens von Alexandrien», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft von Paulus bis Clemens von Alexandrien* 25, p. 177-236.

- NAUTIN, P.
1974 «Les Fragments de Basilide sur la souffrance et leur interprétation par Clément d'Alexandrie», dans *Mélanges d'histoire des religions* (offerts à H.-Ch. Puech), Paris, PUF (EPHE/SR), p. 393-403.
- NIKOLAOU, Th.
1977 «Die Willensfreiheit bei Klemens von Alexandrien», *Philosophia* 7, p. 384-403.
- ORBE, A.
1976a «Los "apendices" de Basilides» I, *Gregorianum* 57,1, p. 81-107.
1976b «Los "apendices" de Basilides» II, *Gregorianum* 57,2, p. 251-283.
- OSBORN, E. F.
1957 *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge, Cambridge University Press (surtout p. 69-78).
[2005] 2008 *Clement of Alexandria*, Cambridge, Cambridge University Press.
- OUTLER, A. C.
1940 «The "Platonism" of Clement of Alexandria», *Journal of Religion* 20, p. 217-240.
- POHLENZ, M.
1943 *Klemens von Alexandrien und sein hellenisches Christentum* (Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse, 1943/3), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, p. 103-180.
[1959] 1970 *Die Stoa*, «Geschichte einer geistigen Bewegung», I, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- RIDINGS, D.
1995 *The Attic Moses*, «The Dependency Theme in some early Christian Writers» (*Studia graeca et latina gothoburgensia*, 59), Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis.
- RUNIA, D. T.
2012 «Clement of Alexandria on the origin of evil», dans F. JOURDAN, R. HIRSCH-LUIPOLD (dir.), *Die Wurzel allen Übels. Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie und Religion des 1.-4. Jahrhunderts* (actes du colloque international organisé au Lichtenberg-Kolleg, 27-29 Janvier 2011) (*Ratio Religionis Studien*, 3), Tübingen, Mohr Siebeck (à paraître).
- SPANNEUT, M.
1957 *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, «De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie» (*Patristica Sorbonensia*), Paris, Seuil.
- VERMANDER, J.-M.
1977 «De quelques répliques à Celse dans le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie», *Revue des études augustiniennes* 23, p. 3-17.
- VÖLKER, W.
1952 *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 57), Berlin, Akademie Verlag (surtout p. 115-119).
- WITT, R. E.
1931 «The Hellenism of Clement of Alexandria», *Classical Quarterly* 25, p. 195-204.
- WYRWA, D.
1983 *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien* (*Arbeiten zur Kirchengeschichte*, 53), Berlin / New York, Walter de Gruyter.