



Irène Rosier-Catach et Gianluca Briguglia (dir.)

## Adam, la nature humaine, avant et après Epistémologie de la Chute

Éditions de la Sorbonne

---

# Introduction

Gianluca Briguglia et Irène Rosier-Catach

---

DOI : 10.4000/books.psorbonne.14366  
Éditeur : Éditions de la Sorbonne  
Lieu d'édition : Éditions de la Sorbonne  
Année d'édition : 2016  
Date de mise en ligne : 18 février 2019  
Collection : Philosophie  
ISBN électronique : 9791035102500



<http://books.openedition.org>

### Référence électronique

BRIGUGLIA, Gianluca ; ROSIER-CATACH, Irène. *Introduction* In : *Adam, la nature humaine, avant et après : Epistémologie de la Chute* [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2016 (généré le 09 mai 2019).  
Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/psorbonne/14366>>. ISBN : 9791035102500.  
DOI : 10.4000/books.psorbonne.14366.

---

Ce document a été généré automatiquement le 9 mai 2019. Il est issu d'une numérisation par reconnaissance optique de caractères.

---

# Introduction

Gianluca Briguglia et Irène Rosier-Catach

---

*Per non soffrire a la virtù che vole freno a suo prode,  
quell'uom che non nacque dannando sé, dannò tutta sua  
prole<sup>1</sup>.*

- 1 « À la désobéissance fut donnée en échange seulement la désobéissance » (Augustin, *De civitate Dei*, XIV, 15).
- 2 Le récit de la Chute d'Adam et Ève, du moins tel que l'a imposé Augustin d'Hippone, a en son cœur cette affirmation, qui en constitue en même temps la synthèse. C'est sur la ligne de partage qu'il instaure, à la fois logique, historique et conceptuelle, que se fonde la possibilité de penser à la fois la nature humaine et le périmètre de ses limites. Avant l'acte de désobéissance, qui entraîna la Chute soudaine de toute l'humanité en Adam, et la rébellion du corps, des passions, des pensées, qui provoqua l'arrivée de la mort, de la maladie, des limites, avant cet acte, « que pouvaient craindre ou souffrir ces hommes [...], là où il n'y avait ni mort ni maladie corporelle à redouter, où il n'y avait rien que la volonté bonne ne puisse atteindre, où rien ne survenait qui puisse troubler la chair ou l'âme de l'homme qui vivait dans la félicité ? L'amour qui l'unissait à Dieu était sans trouble, comme l'amour réciproque que vivait le couple en une relation fidèle et sincère, et de cet amour naissait une grande joie, toujours assuré de la jouissance de son objet. L'éloignement du péché était serein, parce qu'il les préservait de tout mal qui pouvait l'interrompre et l'affecter » (Augustin, *De civitate Dei*, XIV, 10).
- 3 Mais tout change après l'événement catastrophique, comme l'exprime Boccace, lorsque, dans le *De casibus virorum illustrium*, il commence l'énumération des personnages déchus en raison de leurs choix : « Ceux qui, par concession divine, avaient le pouvoir sur tout, alors que, par leur désobéissance, ils croyaient pouvoir devenir semblables à Dieu, commencèrent misérablement à devenir mortels [...]. Comme si des portes s'étaient ouvertes, ils entrèrent dans le monde les vices victorieux, l'indigence nue, les préoccupations anxieuses, les maladies décharnées, la vieillesse misérable, alourdie par son fardeau, l'esclavage, l'exil, la fatigue continue<sup>2</sup> [...] »
- 4 Pour Augustin, enfin, le péché ne peut mener qu'à penser la réparation par le Christ : « Don de Dieu perdu par la faute de l'homme, celui-là seul qui l'a fait peut le lui rendre

[...]. Si le Fils vous sauve, c'est alors que vous serez vraiment sauvés » (Augustin, *De civitate Dei*, XIV, 11). On a là un modèle très particulier de la faute, où il ne peut simplement y avoir aveu, repentir et pardon, ou encore punition et effacement, mais où l'après instauré par la faute est ainsi indissolublement lié à sa possible réparation surnaturelle.

- 5 Le récit de la Chute ne raconte pas seulement comment le premier homme et la première femme ont désobéi et ont été chassés du jardin de l'Éden. C'est en même temps un instrument formidable pour penser philosophiquement la nature humaine, pour dessiner les différents plans d'une anthropologie complexe et diversifiée. La rupture du péché originel, qui instaure un avant et un après de la nature humaine, a représenté un défi intellectuel, une provocation pour la philosophie que la pensée médiévale (et moderne) a voulu recueillir et affronter. Cette nécessité s'est faite d'autant plus pressante que d'autres modèles anthropologiques devenaient disponibles, au premier rang desquels le modèle aristotélien. Or les penseurs n'y trouvaient pas là un Avant et un Après, ils n'y trouvaient qu'une seule nature humaine, des capacités et des attributs que possédait l'homme en tant qu'homme, l'homme avec son corps et son âme, l'homme qui *par nature* possédait des vertus, des passions, un langage, la liberté et la volonté, qui vivait en société comme animal politique, avec des relations de pouvoir hiérarchisées. C'était avec le *Péri hermeneias*, le *De anima*, *l'Éthique*, la *Politique*, la *Métaphysique*, les traités sur les animaux et avec leurs commentaires, qu'on revisitait alors cette nature de l'homme, que l'on repensait l'héritage augustinien : l'homme était-il un animal politique déjà avant la Chute, son langage devint-il *ad placitum* seulement après, quelle est l'origine des actions mauvaises, quel est le bonheur auquel il peut aspirer et comment peut-il agir pour l'atteindre ?
- 6 Si on lit les théologiens, les philosophes, les penseurs, les textes qui sont écrits et les questions qui sont posées pour commenter et interpréter le récit originaire, pour lui donner sa place dans un questionnement anthropologique nourri aussi d'autres sources, on trouve une variété incroyable de positions, d'interrogations, de débats, de polémiques, d'angles d'attaque. Ils témoignent de la construction d'un terrain de recherche grandiose et diversifié, que l'on peut considérer comme une véritable « épistémologie de la Chute ». Elle envahit de nombreux champs du savoir philosophique, constituant une sorte de préambule théorique sur la nature humaine, en raisonnant parfois à partir de cas limites, parfois à partir d'hypothèses contrefactuelles, pour comprendre, non pas ce qui est ou a été, mais ce qui *aurait pu être*, ce qui permet de tester des positions ou des conceptions particulières. Cette épistémologie de la Chute ne s'impose pas uniformément à tous les champs du savoir, certains semblent s'en affranchir au moins partiellement, on le voit avec l'introduction d'autres récits d'origine, avec des discours philosophiques réfléchissant à une naturalité non scindée, ou encore avec des cadres théoriques, où, comme dans le cas de la médecine, l'homme peut intervenir pour réparer ses propres déficiences. Le croisement des différentes approches se manifeste de façon éclatante lorsque certains penseurs affirment que le monde d'Aristote est celui de l'homme après la Chute...
- 7 Nous avons ainsi cherché à explorer, avec cet ouvrage et le colloque qui l'a précédé, et grâce aux nombreux spécialistes qui y ont participé, différents modèles épistémologiques sur la nature humaine, dans différentes disciplines et en fonction de différentes problématiques : en quoi se modifie la nature humaine Avant et Après ? Existe-t-il véritablement deux anthropologies, deux natures ? Quelle relation entretiennent la nature innocente et la nature « déchue » ? Il s'est agi de voir comment différents auteurs

médiévaux, comment différentes écoles de pensée, ou courants philosophiques, se sont mesurés à ces questions, pour ce qui est de l'éthique, du droit, de la gnoseologie, du langage, des institutions sociales comme la propriété, la politique ou le travail. Aborder tous les thèmes pour tous les auteurs ou courants était naturellement bien au-delà des limites d'un ouvrage. Chaque contribution, en se concentrant sur un aspect précis, en le rapportant à la problématique d'ensemble, en montrant le rôle que le récit originel a joué dans l'élaboration des savoirs particuliers, ouvre paradigmatiquement la voie à de futures recherches, qu'il s'agisse de la description de l'état d'innocence, de la faute et de la Chute (des hommes mais aussi des démons), de la punition et de toutes ses conséquences.

\*\*\*

- 8 **Luisa Valente** présente de façon détaillée la conception de la nature humaine avant et après, telle qu'elle se lit dans les *Sentences* de Pierre Lombard, qui seront commentées tout au long du Moyen Âge. Cette conception, mise ici utilement en rapport avec les sources dont elle s'inspire et en particulier Augustin qu'il ne suit pas toujours, peut être dite selon l'auteur « optimiste » : tout ce qui ressort de la création première, tout ce qui existe, est fondamentalement un bien, en raison de sa finalité bonne, même les anges déchus ou les hommes pécheurs. Dieu a créé les hommes avec une nature bonne, mais les a créés de sorte qu'ils aient la responsabilité de leurs actes, avec la volonté de pécher comme de ne pas pécher. La chute se réalise à partir d'un état initial tel qu'il serait demeuré si les anges et les hommes avaient voulu se soumettre à Dieu, état initial qui ne contenait en soi aucunement le mal, ayant été créé à l'image de Dieu, mais qui correspondait pourtant à une félicité incomplète, la félicité parfaite ne devant être que celle des êtres qui n'auraient pas péché. Luisa Valente nous donne ici les réponses du Lombard aux questions, souvent posées en termes contrefactuels (comment aurait été... si Adam n'avait pas péché ?), portant sur les capacités et propriétés du corps (la mortalité, la sexualité, les capacités des nouveau-nés), sur celles de l'âme (sensation et connaissance), sur la liberté et la grâce. Elles seront affrontées ensuite par les théologiens, et nous en retrouverons l'analyse dans les articles de notre volume.
- 9 La chute des hommes fait suite, dans le récit de la Genèse, à la chute des démons. Ce sont les questions anthropologiques et philosophiques associées à la chute des démons qu'aborde ici **Alain Boureau**. Grégoire le Grand affirme l'immutabilité de la nature angélique, même après la chute de Satan, renforçant une ligne d'interprétation qui, certes, voit la bonté de la création divine même dans la condition de son refus de la part des anges rebelles. Mais c'est comme si tout se jouait en quelques instants, et comme si les anges et les démons ne rentraient pas dans le grand récit de l'histoire comme salut, mais demeuraient de façon statique liés à ce choix originel de rébellion et de désobéissance. C'est au XIII<sup>e</sup> siècle que l'on assiste, selon Boureau, à un « tournant démonologique », et que le discours sur la nature des démons, préparé par certaines réflexions de Thomas d'Aquin, se complexifie. En particulier, avec Richard de Mediavilla, se développe clairement une interrogation à au moins un triple plan sur la nature des substances spirituelles : la nature commune des anges, la nature modifiée des bons anges entre béatification et béatitude, et la nature démoniaque, qui « provient de l'amputation de la première et de l'imitation de la deuxième ». Il en ressort une série de questions complexes sur la nature des démons, qui se situent proprement entre cette amputation et cette imitation, et qui semblent pour ainsi dire configurer les pathologies démoniaques,

par exemple la joie perverse, qui semble être une sorte de socialisation démoniaque du crime, ou encore le désir démoniaque d'autodestruction que Boureau qualifie de « tendance suicidaire », laquelle ne peut être satisfaite, ou encore l'oubli, analysé en particulier par Olivi non comme oubli salvifique de la faute, mais au contraire comme perversion qui, dans un être ainsi intégralement coupable, se transforme en obligation à persister dans la faute. C'est en somme cette psychopathologie des démons qui constitue le signe obsessionnel, passif et dépressif, de leur nature déchue.

- 10 Comme on l'a vu déjà avec la question de la chute des anges, il est intéressant de s'interroger sur la relation du péché originel avec d'autres péchés conçus comme ayant entraîné une fracture entre un avant et un après. La question du langage, qu'étudie **Irène Rosier-Catach**, en fournit un exemple. C'est essentiellement l'épisode de Babel qui marque une telle fracture, instaurant une polarité positive/négative, en posant, Avant, un langage parfait et une langue unique, pensé à partir de Gn 2, 19-20, et, Après, des langues confondues et multiples. Pour Henri de Gand cependant, la rupture est bien celle du péché originel : puisque ce péché instaure une rupture qualitative sur le plan de la connaissance, il le fait également sur le plan du langage. Avant, une connaissance parfaite qui permet une imposition naturelle des noms (selon la conception « stoïcienne »), après, une connaissance imparfaite qui impose une imposition et une signification *ad placitum* (selon la conception aristotélicienne). Partant de Babel, Dante pense différemment à la fois la punition, la rupture, et l'après. Il conçoit les vulgaires de l'après comme des créations humaines, et la variabilité et la diversité comme liées à la liberté de l'homme, sans connotation négative – l'on retrouve ici dans cet après le caractère *ad placitum* du langage. La tradition juive quant à elle conçoit l'après comme essentiellement liée à la dispersion des hommes, et sans rupture, puisque les langues humaines sont dérivées de la langue première, mère de toutes les langues. La tradition musulmane est plus variée, posant parfois à l'origine une multiplicité des langues, ou la concevant sans connotation négative comme partie du dessein divin originel, sans donner à Babel une place marquante. À plus d'un titre, Babel ne peut être considéré dans la tradition chrétienne comme un péché linguistique originel.
- 11 Le péché originel instaure selon Augustin deux états, deux cités, la cité de Dieu et la *civitas terrena* (ou *diaboli*). **Elisa Brillì** s'interroge dans son étude sur les relations qui existent entre ces deux pans majeurs de la pensée d'Augustin, que sont la construction de ces deux cités, et sa doctrine du péché originel (péché de nature spirituelle, résultant d'un libre choix d'Adam et Eve, et transmis à tout le genre humain). Le partage entre ces deux cités dépend de l'inclination de l'amour et de l'orientation de chaque créature rationnelle soit vers Dieu (*amor Dei*), soit vers elle-même (*amor sui*), et correspond à des communautés métahistoriques différentes, représentées dans l'histoire par des contreparties historiques précises. L'auteur attire l'attention sur l'équivocité de l'expression *civitas terrena*, puisqu'en plus de renvoyer à l'orientation eschatologique d'un côté, et à la communauté historique de l'autre, elle indique le *hoc saeculum*, la cité où résident les citoyens à la nature souillée par le péché, et désigne ainsi la condition postlapsaire – qui concerne tous les hommes en raison de la transmission universelle du péché originel. Le glissement entre ces diverses acceptions est essentiel pour comprendre les tensions internes à la pensée augustinienne. Les répercussions de cette équivocité sont en outre fondamentales pour saisir les interprétations multiples et diverses d'Augustin dans la pensée médiévale comme dans la pensée politique contemporaine, qui peuvent aboutir à instaurer une tripartition (élus/siècle/damnés), ou une dissociation (entre *civitas terrena*

comme état politique ou terrestre et *civitas diaboli* comme communauté des impies), ou encore à identifier la distinction *amor suit amor Dei* à celle entre nature viciée et grâce libératrice.

- 12 Les conséquences du péché originel concernent à la fois le corps et l'âme, ses opérations et ses actions, et ainsi l'homme de façon générale et ses institutions sociales. Les défauts du corps humain ne sont pas, selon Augustin, la cause mais la conséquence du péché originel. Ces effets corporels ont des répercussions directes sur le fonctionnement de l'âme : douleur de l'accouchement, affaiblissement lié au travail, concupiscence de la chair, maladie, vieillissement et mort. C'est au discours des médecins au XIII<sup>e</sup> siècle qu'est consacrée la contribution d'**Aurélien Robert**, pour comprendre comment il a pu être intégré à l'anthropologie des théologiens chrétiens, tout en offrant un modèle anthropologique concurrent, et par certains aspects incompatible, puisque la médecine visait la réparation de certains effets du péché. Avec l'innocence, l'homme a perdu la « complexion » naturelle originelle, l'équilibre parfait entre les éléments et les qualités du corps. Grâce à la lecture d'Avicenne, la complexion devient pensée en termes de degrés, qui dépendent de certains facteurs intervenant différemment selon les hommes. À partir de là, les théologiens, franciscains notamment, pensent la différence entre le corps d'Adam et celui des hommes après la Chute en termes de *degrés*, et non de *nature*. Le corps d'Adam était doté d'une complexion stable et équilibrée, qui s'est modifiée chez les descendants en raison des effets du péché originel, de façon plus ou moins importante, l'objectif des médecins étant de recouvrer cette qualité de la complexion d'Adam. Ce modèle médical, lourd de conséquences si on pensait qu'il pouvait s'appliquer également à l'âme, fut abandonné par les médecins au XIV<sup>e</sup> siècle.
- 13 Les répercussions du péché sur la vie morale de l'homme constituent un pan important des réflexions médiévales, qui sont abordées ici dans trois contributions. L'article d'**Olivier Boulnois** se penche sur le rapport entre la doctrine du péché originel chez Augustin et la notion d'*akrasia* chez Aristote. Pour Aristote, l'*akrasia* correspond à une théorie de l'impuissance, qui engendre le paradoxe apparent que l'agir mauvais se produit en réponse à une situation particulière, sous l'impulsion désordonnée des désirs, alors même qu'il existe une certaine connaissance du bien. Comment expliquer cette impuissance, cette faiblesse, comment la reconduire à une responsabilité ? Pour Aristote, même si l'action de l'homme vicieux ou incontinent semble être d'une certaine façon obligée, parce que l'agent ne réussit pas à agir différemment dans une telle situation, il est vrai pourtant qu'il y a eut un moment initial, un commencement, où l'agent aurait pu ne pas devenir ce qu'il est. Si le comportement d'impuissance semble non libre, il reste vrai que l'agent est libre de se déterminer, en un moment originaire, pour pouvoir agir autrement. Boulnois note comment ce moment originaire peut être compris comme historiquement réel, ou comme une sorte de fiction juridique, mais que ce qui importe est que, en tant « qu'individus éthiques », nous sommes pourtant considérés comme des agents qui auraient pu faire autrement. Et c'est pour cette raison que la responsabilité morale peut être vue comme fondée sur une faute originaire. Dans la lecture de Boulnois, l'analogie entre l'*akrasia* et le péché originel chez Augustin est très forte, mais avec certaines différences importantes. La faute originaire, pour Augustin, réside dans le *consentement de la volonté et*, surtout, ne réside pas en un moment originaire individuel et personnel, mais dans une origine qui remonte au premier homme, Adam, et avec lui c'est toute l'humanité qui est également impliquée dans sa faute. Elle devient ainsi irréversible, et constitutive de la nature humaine. C'est précisément pour cela que l'anthropologie

augustinienne ne peut pas produire une éthique humaine qui se fonde sur elle-même, et qu'elle a besoin d'une grâce libératrice, capable de refermer ce moment originel.

- 14 C'est le thème général des passions que considèrent **Caria Casagrande** et **Silvana Vecchio**. Dans la *Somme théologique*, Thomas d'Aquin fait une sorte de catalogue des passions d'Adam, celles qu'il a éprouvées avant la Chute, celles qu'il aurait pu éprouver ou n'a pas éprouvées. La présence chez Adam de toutes les passions éclaire la thèse thomasienne caractéristique, selon laquelle *toutes* les passions appartiennent à la nature humaine, avant la Chute, après la Chute, ou dans la gloire. Elles ont pour siège l'appétit sensible, et sont donc liées au corps. Ce qui change après la Chute, c'est que les passions ne sont plus subordonnées à la *rectitudo*, ne sont plus soumises à la raison et peuvent être contraires à son jugement. Adam est ainsi pour Thomas à la fois le laboratoire qui permet l'étude des passions, et le modèle pour montrer quel en est le bon usage. Augustin, au contraire, définit les passions comme volonté, laquelle peut prendre la forme de l'assentiment ou du dissentiment. Elles sont sous le commandement de l'amour, qui peut être ou non ordonné vers Dieu. Avant la Chute, l'amour était ordonné, la volonté droite, et l'homme ne connaissait pas de passions sauf la joie ; après apparaissent l'amour désordonné, la volonté faible, la domination du corps sur l'âme, et les passions, qui sont l'apanage de la nature déchue. Les élaborations sur les passions, à partir du XII<sup>e</sup> siècle, sont étroitement liées à la manière de concevoir les relations entre l'âme et le corps, comme on le voit notamment dans les réflexions cisterciennes, où le péché a pour effet de déposséder la raison de sa maîtrise sur les facultés inférieures. À partir de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, avec l'arrivée de nouvelles sources (Avicenne, Damascène, Aristote), cette question des relations entre l'âme et le corps, liée à une typologie des facultés plus complexe, réduit la place jouée par le péché originel dans les descriptions de la structure psychologique de l'homme.
- 15 Comment les théologiens médiévaux envisagent-ils les changements consécutifs au péché originel affectant l'agir humain, et, plus particulièrement, conditionnant ses actes mauvais ? Telle est la question traitée par **Iacopo Costa**, à partir d'Augustin et de Thomas d'Aquin, qu'il propose de confronter à Kant sur le problème du « mal radical ». Augustin lègue à la postérité le paradoxe de poser, en même temps, qu'une impulsion pécheresse a causé la chute et donc lui est antérieure, et qu'elle lui est postérieure en tant qu'une de ses conséquences. Il lui est ainsi difficile d'envisager un état d'innocence pur dont l'homme serait déchu par le péché. Selon Thomas, l'acte vicieux est différent avant et après la Chute. Après la Chute, il se laisse décrire, en suivant l'*Éthique*, à partir d'un double défaut, l'ignorance particulière (causée par les passions qui obscurcissent la raison), et l'ignorance universelle (ignorance d'un précepte ou d'une loi universelle). Avant en revanche, la première ne peut opérer en raison de l'impassibilité originelle, seule la seconde le peut, ce qui explique que le diable ait agi sur ce plan, rappelant la règle pour la déclarer injuste, afin qu'elle soit transgressée. Pour Thomas, la nature humaine est instituée en Adam avec ses propres limites, et reçoit comme don gratuit la justice originelle qui la surélève ; par le péché cette justice lui est ôtée, et la nature humaine retombe dans ses limites. La différence avec Kant est bien mise en évidence par Iacopo Costa : alors que pour Thomas la Chute est un moment négatif de l'histoire humaine, elle est pour Kant au contraire un moment positif, en tant que fin de l'affranchissement de l'homme à la nature, et donc avènement de la liberté. La tendance au mal n'est pas, comme chez Thomas, transmise, elle est postérieure à la Chute, originaire et conditionnant tout acte mauvais, quoique inexplicable.



- 16 Les réflexions sur l'Avant et l'Après semblent configurer une sorte d'épistémologie de la vie sociale, chez de nombreux auteurs, et à travers de nombreuses interrogations. Plusieurs des contributions à notre volume se centrent précisément sur cet aspect-là. **Gianluca Briguglia** aborde les interrogations politiques sur le pouvoir d'Adam comme dispositif philosophico-politique contrefactuel. À partir d'Augustin et jusqu'au cœur du Moyen Âge, par exemple dans un ensemble de questions de Thomas d'Aquin, mais aussi chez des auteurs comme Gilles de Rome et Marsile de Padoue, et encore plus tard au seuil de la modernité, par exemple chez Francisco Suarez, on s'interroge non seulement sur ce qui était arrivé avant qu'Adam et Ève ne pèchent, mais aussi sur ce qui serait arrivé à l'humanité, du point de vue de la vie sociale et politique, si les premiers parents n'avaient pas péché. Faire ainsi référence à un fait « qui ne s'est jamais vérifié », comme le souligne précisément Suarez, permet d'imaginer la naissance et la logique du pouvoir humain, et de comprendre ce qu'il y a de naturel dans les institutions de pouvoir. Sur cette base il y a encore, comme cela apparaît clairement chez Thomas, l'idée que la nature humaine postlapsaire n'est pas une nature différente, mais une nature potentialisée par les dons préternaturels que Dieu avait conférés aux premiers parents et qui se perdirent avec le péché originel.
- 17 C'est précisément à un élève illustre de Thomas d'Aquin, continuateur de son ouvrage politique, à savoir le dominicain Ptolémée de Lucques, qu'est consacrée la contribution de **Delphine Carron**. Dans le réseau des œuvres politiques et exégétiques de Ptolémée de Lucques, l'auteur montre comment les tensions entre les conceptions de Thomas et d'Augustin sur la nature et les conséquences du péché donnent vie à une vision politique grandiose, selon laquelle le *dominium* a effectivement son origine dans un pouvoir naturel de l'homme sur les choses et un pouvoir naturel de commandement des hommes, qui auraient existé même si l'état d'innocence avait perduré, mais qui, dans l'état suivant la Chute, se transforment en une histoire humaine faite de prévarication, qui correspond à une véritable période des tyrans. Mais la nouvelle expérience du pouvoir, inscrite dans cette condition humaine ainsi modifiée, n'annule pas la possibilité de l'exercice d'un pouvoir vraiment naturel, d'un pouvoir vraiment politique. De fait, les deux modes du pouvoir, la violence tyrannique et la violence politique, au moins comme pôles de l'expérience historique, coexistent. Le pouvoir « politique » est le meilleur, à l'imitation de celui qui naturellement existait dans l'état d'innocence ; il est adapté aux hommes sages et vertueux, tels qu'étaient les Romains avec la république. Ptolémée arrive ainsi, comme le montre bien Delphine Carron, à souder les éléments théoriques et philosophiques du thème de la Chute, et à en faire le véritable prologue pour comprendre les forces et dynamiques qui caractérisent l'advenue et la possibilité historiques de la politique, telle que nous les connaissons.
- 18 Le thème du pouvoir est souvent lié au thème plus particulier de la propriété et de la possession, au problème de la domination de l'homme sur les êtres vivants non doués de raison, les animaux, et sur les choses. **Roberto Lambertini** porte son attention sur le thème de la propriété prélapsaire et postlapsaire, et sur ses principales implications, en particulier dans la pensée franciscaine de la période scolastique. Lambertini montre comment une large gamme de sources préscolastiques sur le thème de la propriété se trouve interagir dans les questions rédigées par des auteurs comme Pierre de Jean Olivi, Bonagrazia de Bergame, François d'Ascoli, Guillaume d'Ockham, qui touchent à la nature même de l'identité franciscaine telle qu'elle est mise en cause, par exemple, dans les thèses de Jean XXII sur un Adam premier propriétaire de l'histoire humaine, déjà dans



l'état d'innocence. Le jeu entre l'Avant et l'Après la Chute devient ainsi l'espace de la rencontre entre l'idéologie papale de la propriété, qui vise à exclure la possibilité, pour les Franciscains, de défendre une vision intégralement paupériste de leur propre mission et de leur identité, et d'autre part, la tentative franciscaine de restituer l'Adam prélapsaire à un monde édénique dans lequel aucune possession n'était pensable : il s'agit ainsi de rendre concrètement applicable la distinction, défendue par les Mendiants, entre l'usage simple des biens et leur possession.

- 19 La contribution d'**Emanuele Coccia** considère un élément particulier du récit biblique de la Chute, celui du jugement de Dieu sur l'événement que constitue le péché, qui détermine la condamnation et la punition d'Adam, et constitue ainsi le premier procès de l'histoire humaine. Coccia montre comment la vision juridique de la punition, en termes de « procès », n'est pas une simple projection médiévale due à un intérêt renouvelé, et même amplifié, pour le droit et pour son rôle fondamental dans la société, mais comment le lexique juridique et l'interprétation de l'épisode comme « procès d'Adam » sont présents déjà dans les commentateurs patristiques, par exemple chez Jean Chrysostome, et trouvent leur justification dans les commentaires mêmes de Paul. Dieu n'a pas seulement condamné Adam à une punition, mais il a mené un véritable procès, dont les éléments sont présents déjà dans le dialogue même entre Dieu et Adam, comme le montre de façon très évidente toute une chaîne de commentateurs alto médiévaux. L'épisode permet alors diverses interrogations, de nature technique, sur la régularité de la procédure (ici en effet l'accusateur et le juge coïncident, il n'y a pas de témoin), et sur sa nécessité même dans le cas d'un « crime manifeste ». La désobéissance relève de l'infraction à la Loi, l'ordre judiciaire qui doit la punir devient partie du droit naturel. Dans le *Décret* de Gratien, le procès d'Adam devient la preuve fondatrice de la nécessité et de la naturalité d'une procédure qui, pour le droit humain, doit également passer par le procès.
- 20 Le travail est une activité sociale par excellence, et le récit d'Adam et Ève offre à ce sujet des considérations importantes. **Sylvain Piron**, dans son article, se concentre précisément sur cet aspect, en suivant deux pistes différentes. La première part d'une observation iconographique : Ève est souvent représentée, dans sa vie postlapsaire, comme une femme qui file la laine. Cet élément est curieux, puisqu'il n'est jamais question, dans la Genèse, de cette activité, pas même comme châtiment. Piron commente un riche dossier d'images médiévales, à partir de celles la cathédrale de Monreale en Sicile, jusqu'à celles de San Zeno à Vérone, en examinant également des miniatures de plusieurs écoles européennes, et retrace un parcours de typologies variées concernant cette activité d'Ève. Le thème d'Ève filant la laine est riche, en particulier en raison des allusions à Marie et à son rôle dans l'histoire du salut. Mais on y trouve également la référence plus générale à une sorte de solidarité postlapsaire du travail, qui rapproche l'homme et la femme, non pas tant ou pas seulement par rapport au châtiment, mais plutôt par rapport au travail en tant qu'activité sociale partagée, envisagée positivement. La seconde piste est consacrée à l'Adam « jardinier ». Piron se concentre sur le jardin qu'Adam, selon la Genèse, aurait dû « travailler et garder ». Le sens exact de ces deux tâches a fait l'objet de nombreux commentaires de la part des exégètes, théologiens et philosophes patristiques puis scolastiques. On se souvient de l'interprétation d'Augustin, aussi pour les conséquences qu'elle aura au Moyen Âge, qui élargit amplement le sens biblique de cette « garde » du jardin. Le travail d'Adam dans le jardin n'est pas seulement, dans le contexte prélapsaire de l'Éden, une activité qui produit un plaisir de l'esprit, mais

il signifie quelque chose de plus ample : c'est l'homme lui-même qui est l'objet de la garde, c'est Adam qui se trouve conservé et gardé. Le jardin devient ainsi également le lieu symbolique de la collaboration entre Dieu et l'homme, et le travail l'activité de construction, de préservation, des rapports sociaux entre les hommes, et entre l'homme et le créé.

---

## NOTES

1. Dante, *Commedia, Paradiso* VII, 25-27 (traduction J. Risset, Paris, GF-Flammarion, 1990 : « Pour n'avoir supporté aucun frein salutaire/à sa volonté, cet homme qui n'est pas né/en se damnant, damna toute sa race »).
  2. Giovanni Boccaccio, *De casibus virorum illustrium*, I, c. 1, 10-11, dans *Tutte le opere*, éd. par V. Branca, Milan, Mondadori, 1983, p. 15.
- 

## AUTEURS

### GIANLUCA BRIGUGLIA

Maître de conférences à la Faculté de philosophie de l'université de Strasbourg (EA2326 « Centre de recherches en philosophie allemande et contemporaine »). Il a enseigné à l'université de Vienne, à la LMU de Munich, à l'EHESS, à l'université de Milan. Spécialiste de philosophie politique, il est l'auteur, notamment, de *Le pouvoir mis à la question. Théologiens et théorie politique à l'époque du conflit entre Boniface VIII et Philippe le Bel* (Paris, Les Belles Lettres, 2016 ; Milan, 2010) ; *L'animale politico. Agostino, Aristotele e altri mostri medievali* (Rome, Salerno Editrice, 2015) ; *Marsile de Padoue* (Paris, Classiques Garnier, 2015 ; Rome 2013) ; *Il corpo vivente dello Stato. Una metafora politica* (Milan, Mondadori, 2006).

### IRÈNE ROSIER-CATACH

Directrice de recherches au CNRS (UMR 7597) et directrice d'études à l'École pratique des hautes études (section des sciences religieuses). Elle est l'auteur de nombreuses études sur les théories du langage et du signe au Moyen Âge, dans les arts du langage et la théologie, et, notamment, de *La parole comme acte* (Paris, Vrin 1994), *La parole efficace. Signe, rituel, sacré* (Paris, Seuil, 2004), la traduction annotée *Dante Alighieri, De l'éloquence en vulgaire* (Paris, Fayard, 2011), ainsi que des travaux sur Guillaume de Champeaux et Abélard. Elle a récemment coédité et introduit le volume collectif *Le pouvoir des mots au Moyen Âge* (Turnhout, Brepols, 2014).