

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 59 (2009)
Heft: 3: La pensée de Montaigne : quatre études

Artikel: Le refus du bonheur : négligence et chute dans la pensée d'Origène
Autor: Arruzza, Cinzia
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381798>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 09.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LE REFUS DU BONHEUR

Négligence et chute dans la pensée d'Origène*

CINZIA ARRIZZA

Résumé

*Comme cela a déjà été mis en lumière, c'est probablement dans la négligence (ἀμέλεια) qu'il faut voir la cause première de la chute des créatures rationnelles qui a donné lieu à la vie dans le monde sensible et dont Origène parle diffusément dans le *De principiis*. Cet article a pour but d'examiner la notion de négligence, en analysant ses sources bibliques et philosophiques, notamment Philon d'Alexandrie, ainsi que le sens qu'il faut lui attribuer à la lumière de la théodicée élaborée plus en général par Origène.*

Dans le *De hominis opificio* et le *De anima et resurrectione* de Grégoire de Nysse, on trouve une critique intéressante de la doctrine origénienne de la préexistence, polémiquement associée à la notion de métempsycose¹. C'est à l'influence dangereuse de cette dernière théorie, d'origine pythagoricienne et platonicienne, que Grégoire attribue la source ultime de l'erreur doctrinale d'Origène.

Dans le *De hominis opificio*², Grégoire fait allusion à un *Discours sur les principes*, dont il ne cite pas l'auteur, mais qu'il serait naturel à mon avis d'identifier au *De principiis* d'Origène³. Une autre allusion à Origène se trouve

* Cet article est issu d'une conférence organisée à l'Université de Genève par le groupe genevois de la Société romande de philosophie, en avril 2008. Je voudrais donc remercier la Société romande de philosophie et Angela Longo de cette invitation.

¹ Sur la doctrine de la préexistence des créatures rationnelles chez Origène on peut voir : A. CASTAGNO MONACI, *L'idea della preesistenza delle anime e l'esegesi di RM 9, 9-21*, in : *Origeniana secunda*, éd. H. Crouzel, Rome, A. Quacquarelli, 1980, p. 69-78 ; U. BIANCHI, *Presupposti platonici e dualistici di Origene, De Principiis*, in : *Origeniana secunda, op. cit.*, p. 33-56 ; G. SFAMENI GASPARRO, *Doppia creazione e peccato di Adamo nel «Peri Archon» : fondamenti biblici e presupposti platonici dell'esegesi origeniana*, in : *Origeniana secunda, op. cit.*, p. 57-67.

² GREGORIUS NYSSENUS, *De hominis opificio*, PG 44, 232 C.

³ Comme le fait Sulmona, auteur de la traduction italienne de l'ouvrage : GREGORIO DI NISSA, *L'uomo*, éd. B. Sulmona, Roma, Città Nuova, 2000³, n. 169, p. 115. À propos de la réception d'Origène dans la pensée de Grégoire, on peut voir : K.-H. UTHEMANN, *Protologie und Eschatologie zur Rezeption des Origenes im 4. Jahrhundert vor dem Ausbruch der ersten origenistischen Kontroverse*, in : *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzung des 4. Jahrhunderts*, éd. W. A. Bienert, U. Kühneweg, Leuven, Peeters, 1999, p. 401-458.

dans le *De anima et resurrectione*⁴. Dans ces textes, la cible polémique est la doctrine de la préexistence des créatures rationnelles. Le fait que Grégoire trace une relation entre cette doctrine et la théorie de la métempsychose, qui avait été explicitement réfutée par Origène, n'indique ni nécessairement que Grégoire a été influencé par la polémique antiorigéniste, ni qu'il ne ferait pas allusion ici au texte d'Origène : on pourrait faire l'hypothèse que ce qu'il envisage dans ces passages, c'est la détermination de l'origine théorique de la faute origénienne, qu'il croit saisir dans la doctrine hellénique de la métempsychose, qui représenterait ainsi l'arrière-fond philosophique de la théorie origénienne de la préexistence des créatures rationnelles.

L'accusation d'avoir été influencé par la doctrine de la métempsychose est liée aussi à un autre argument polémique concernant la notion de *κόρος*, c'est-à-dire la satiété par laquelle les créatures rationnelles auraient été prises pendant qu'elles contemplaient le Créateur dans l'état de béatitude initial. Non seulement Origène aurait cédé à une influence païenne, mais il aurait aussi commis la faute de déterminer l'origine de la chute des créatures rationnelles dans une sorte de nausée du bien.

Dans la suite de cet article, je voudrais revenir brièvement sur les contenus de cette polémique, avant de vérifier si Grégoire a interprété de façon correcte les textes origéniens et d'analyser les arguments qu'Origène utilise effectivement afin d'expliquer l'origine du mal et de la chute.

Grégoire de Nysse versus Origène

Dans le *De hominis opificio*, la polémique se concentre sur l'idée que la faute puisse avoir une origine dans une âme séparée du corps et donc douée de la possibilité d'une contemplation du divin exempte d'obstacles. D'après Origène, le mal et le péché ont eu leur origine dans un état de bonheur, quand les créatures rationnelles vivaient dans la contemplation du Créateur, et c'est de cette faute que la condition de la corporéité grossière, dans laquelle l'âme est précipitée, est dérivée. Mais si on accepte cette explication, souligne Grégoire, il est absurde de penser que la conversion de l'âme et la remontée vers le bien puissent se réaliser dans un état de déchéance, au sein d'une vie soumise aux passions de la chair et aux pressions des instincts corporels. C'est pourquoi

la passion de l'âme humaine est l'assimilation à la déraison (*πρὸς τὸ ἄλογον ὁμοίωσις*); après qu'elle lui est apparentée, elle tombe dans la nature bestiale; une fois qu'elle marche à travers le vice, elle ne peut plus, même quand elle se trouve dans la déraison, arrêter cette marche auprès du mal, car l'arrêt du mal est le commencement du chemin de la vertu.⁵

Autrement dit, si la chute a eu lieu dans ce qui aurait dû être l'état de perfection de l'être rationnel, on ne peut plus espérer que, une fois unie à un

⁴ GREGORIUS NYSSENUS, *De anima et resurrectione*, PG 44, 96 C.

⁵ GREGORIUS NYSSENUS, *De hominis opificio*, PG XLIV, 232 C.

corps grossier et plongée dans la matière, l'âme puisse réaliser ce qu'elle n'a pas été capable de faire quand elle était libre des passions corporelles et unie à Dieu dans un état de communion contemplative. La chute ne pourra donc que s'approfondir de plus en plus, jusqu'à ses conséquences extrêmes, avec une progression de la méchanceté et de l'immersion dans la corporéité qui, passant à travers la vie irrationnelle des animaux et des plantes, trouvera enfin sa conclusion dans le non-être⁶.

On retrouve les mêmes arguments dans le *De anima et resurrectione*. Ici on peut relever deux éléments majeurs de confrontation : le premier concerne la doctrine de la métempsycose que Grégoire attribue de façon erronée à Origène, qui pourtant l'avait refusée de façon très explicite ; le deuxième concerne la question de la possibilité d'une satiété dans la contemplation et dans la participation au bien, dans un passage où Grégoire, sans le citer directement, semble pourtant polémiquer avec Origène, comme le souligne aussi une scolie contenue dans le manuscrit⁷. C'est donc l'idée que les créatures rationnelles puissent s'être éloignées de Dieu à cause d'une sorte de nausée provoquée par un excès de contemplation du bien et du beau qui constitue l'objet de la critique de Grégoire. Cette nausée serait ainsi motivée par le décalage ontologique entre la créature et le Créateur, car la faculté de contemplation de la créature serait limitée, alors que Dieu représente un objet illimité de contemplation et de pensée. La réponse de Grégoire au problème de la possibilité d'une permanence éternelle dans le bien de la part d'une créature ontologiquement inconstante et muable consistera dans l'élaboration d'une notion particulière de changement, τροπή, compris en tant que progrès infini dans la contemplation de Dieu, tension infinie vers l'union avec le Créateur⁸.

La notion de κόπος, de satiété du bien, qu'on trouve dans ce passage de Grégoire, est très importante : en fait, on retrouve également l'accusation d'avoir employé la notion de κόπος pour expliquer la faute des créatures dans les querelles origénistes du VI^e siècle, dans lesquelles on lit que les créatures spirituelles se sont détournées de Dieu parce qu'elles sont prises par la satiété de la contemplation. Ce qui est au centre de ces accusations est l'idée que le bien, en tant que tel, puisse provoquer une satiété dans la créature qui le contemple, par le biais d'une sorte de mécanique des vases communicants.

Si la notion de κόπος semble représenter, dès Grégoire de Nysse, un élément important de critique de la doctrine origénienne de la préexistence, il

⁶ GREGORIUS NYSSENUS, *De hominis opificio*, PG 44, 232 C.

⁷ GREGORIUS NYSSENUS, *De anima et resurrectione*, PG 44, 96 C.

⁸ Jean Daniélou a exprimé de façon efficace le dilemme auquel Grégoire doit faire face, au-delà de la question si son interprétation du texte origénien est correcte ou non : comment une nature ontologiquement muable peut-elle réaliser la permanence et l'immutabilité dans le bien ? Pour répondre à ce dilemme, Grégoire élabore la notion de progrès infini dans le bien, de désir dépourvu de satiété, substituant ainsi la muabilité qui a poussé la créature au péché par une autre forme de muabilité, celle du progrès linéaire et sans fin vers le bien et dans le bien : J. DANIÉLOU, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, Brill, 1970, p. 103 sq.

est pourtant nécessaire de se demander si elle joue effectivement un rôle pour la compréhension de l'origine de la chute selon Origène et le quel. En fait, s'il faut voir dans la satiété de la contemplation l'origine de la chute, comment Origène peut-il se sortir de la difficulté d'une explication du mal qui semblerait privilégier plutôt la constitution ontologique de la créature en tant que source du détournement de Dieu que son libre choix ?

Je voudrais faire ici référence à une étude de Marguerite Harl qui, me semble-t-il, a donné des réponses convaincantes à une bonne partie des interrogations liées à la notion de satiété du bien⁹. En analysant en détail les différentes significations du terme *κόρος* et ses utilisations non seulement dans les traités d'Origène, mais aussi en général dans le grec classique et chez des auteurs qui ont eu une influence importante sur la pensée origénienne, comme Philon d'Alexandrie, l'auteur arrive à clarifier le sens qu'il faut donner à la notion de satiété employée en référence à la chute des créatures rationnelles. En dépit des polémiques origénistes et des accusations de Grégoire de Nysse, on ne trouve pas dans l'œuvre origénienne l'utilisation de la notion de *κόρος* dans le sens d'un dégoût du bien, dû à une sorte de "comble" du bien ou de sa contemplation, parallèle au comble du mal dont parle Grégoire¹⁰. Il n'y aurait donc pas une nécessité objective de la chute, due au décalage ontologique entre la surabondance du bien et la capacité de contemplation de la créature. Au contraire la satiété ne serait qu'un mouvement volontaire de la créature, provoqué par ce qu'Origène détermine en tant que cause réelle de la chute : c'est-à-dire la négligence. La cause première de l'erreur et du détournement ne serait pas le *κόρος*, mais une lassitude et une paresse qui font que la créature ne répond pas de façon adéquate à l'appel qui lui vient de la part du bien et ne persiste pas dans l'effort de la contemplation de Dieu.

C'est donc cette notion de négligence, en grec *ἀμέλεια*, que je voudrais analyser de plus près pour arriver à clarifier le sens qu'elle occupe dans l'explication de la chute, également à la lumière du problème plus vaste de l'existence du mal et de son explication.

La négligence des créatures rationnelles

Je voudrais commencer par l'analyse de deux passages du *Contra Celsum* et du *De principiis* qui montrent des ressemblances évidentes :

⁹ M. HARL, «Recherches sur l'origénisme d'Origène : la "satiété" (*κόρος*) de la contemplation comme motif de la chute des âmes», *Studia Patristica*, vol. VIII, TU 93, Berlin, Akademie-Verlag, 1966, p. 373-405.

¹⁰ Cf. R. ROUKEMA, «L'origine du mal selon Origène et dans ses sources», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 83 (2003), p. 405-420. Roukema, en revanche, a proposé à nouveau une interprétation de la chute basée sur la notion de satiété, montrant sa dérivation platonicienne et philonienne. Suivant l'interprétation de Harl, j'essaie de montrer, au contraire, la centralité de la notion de négligence ainsi que certaines de ses sources.

Il est évident qu'il pourrait y avoir des différences «entre les cœurs des hommes». Aussi bien entre ceux qui ont incliné vers le beau, sans pour autant être tous marqués et transformés d'une manière égale et analogue les uns aux autres en s'adressant à lui; que entre ceux qui à cause de leur négligence se précipitent vers les choses contraires, car parmi eux le vice qui s'est répandu est très fort chez les uns et moindre chez les autres.¹¹

Ce texte ne se réfère pas directement à la préexistence des créatures rationnelles : la question traitée ici par Origène concerne la doctrine de l'«Antéchrist», dont Origène veut démontrer la rationalité contre les accusations du platonicien Celse. L'argument se base sur les différences existant dans les cœurs des hommes, en rapport au degré d'éloignement de la contemplation du bien. Dans cette hiérarchie du mal, il faut donc poser deux limites extrêmes : d'un côté on aura Jésus, source ultime de tout bien et de toute conversion, de l'autre l'Antéchrist. C'est l'ἀμέλεια τοῦ καλοῦ, la négligence du beau, qui entraîne les hommes, en les poussant vers l'abandon de la contemplation. Elle est donc le moteur d'une chute vers ce qui est contraire au bien.

Dans le *De principiis*, II, 9, 6, 190-199 on retrouve des termes assez similaires, en particulier en ce qui concerne la négligence en tant que source de l'éloignement de Dieu et donc de la diversité entre les créatures :

Pourtant, puisque ces mêmes créatures rationnelles, comme on l'a fréquemment démontré et comme on le démontrera encore une fois en son lieu, ont reçu en don la faculté du libre arbitre, chacune d'entre elles a été poussée à progresser par le biais de l'imitation de Dieu, ou bien a été entraînée vers la décadence à travers sa négligence par la liberté de sa propre volonté. Et, comme on l'a déjà dit auparavant, c'est cela qui a été cause de diversité parmi les créatures rationnelles, n'ayant pas son origine dans la volonté ou dans le jugement du créateur, mais dans la décision de la liberté qui leur appartient.¹²

Dans ce passage, la référence à la préexistence des créatures rationnelles est plus explicite, la négligence intervenant ici en tant que cause de la chute. La notion d'ἀμέλεια est étroitement liée d'un côté à la question du libre arbitre, de l'autre au problème de la diversité entre des créatures qui à l'origine avaient été créées dans une unité parfaite. On peut également lire ce passage à la lumière de la polémique antignostique menée tout au long du traité et qu'on peut aussi retrouver dans d'autres œuvres, en particulier dans le *Commentaire sur St.*

¹¹ Pour le *Contra Celsum*, on utilise l'édition critique par Marcel Borret, qui se base sur une révision de l'édition critique de 1899 par Paul Kœtschau : ORIGÈNE, *Contre Celse*, éd. M. Borret, t. I (Livres I et II), Paris, Cerf, 1967 ; t. II (Livres III et IV), Paris, Cerf, 1968 ; t. III (Livres V et VI), Paris, Cerf, 1969 ; t. IV (Livres VII et VIII), Paris, Cerf, 1969 ; t. V, Paris, Cerf, 1976. Ici : ORIGÈNE, *Contra Celsum*, VI, 45, 7-13.

¹² Pour le *De principiis* d'Origène, on utilise l'édition suivante : ORIGÈNE, *Le Traité des principes*, t. I-II (Livres I et II), éd. H. Crouzel et M. Simonetti, Paris, Cerf, 1978 ; t. III-IV (Livres III et IV), Paris, Cerf, 1980. Ici : ORIGÈNE, *De principiis*, II, 9, 6, 190-199.

*Jean*¹³. Selon les gnostiques valentiniens, les hommes sont en fait partagés en spirituels, psychiques et matériels. Cette division ne concerne pas le domaine moral ou celui de la volonté, étant plutôt lié à une constitution ontologique des êtres humains. Seuls les spirituels possèdent l'étincelle divine, la substance pneumatique qui leur permettra de se sauver et qui les rend en fait eux-mêmes divins, étrangers au monde sensible et déchu dans lequel ils sont obligés de vivre comme en exil jusqu'au moment où ils deviendront conscients de leur nature divine et pourront ainsi faire retour à leur patrie originaire. Les psychiques et les matériels, en revanche, seront à jamais exclus du salut et de la possibilité de l'union avec le monde divin. Cette différence ontologique est utilisée par les gnostiques pour donner aussi une explication aux différences qui existent parmi les êtres humains dans cette vie sensible, elle constitue ainsi une forme et une voie d'interprétation de la réalité dans laquelle les gnostiques se sentent forcés de vivre contre leur volonté¹⁴.

Cette idée a pourtant comme résultat ultime d'attribuer au monde divin la responsabilité de l'inégalité mais aussi de la perte d'une partie du genre humain, ce qui est évidemment inacceptable pour Origène. La doctrine de la préexistence intervient donc aussi pour donner une réponse à ce problème et opposer à la proposition gnostique l'idée d'une chute, dont la cause n'est rien d'autre que la volonté de la créature, ou plutôt son ἀμέλεια, sa négligence dans la contemplation.

L'ἀμέλεια est en même temps, la source de l'éloignement du bien, l'origine du processus de déchéance (l'éloignement du bien signifie aussi un rapprochement du mal dans la même proportion) et la source d'une hiérarchie du mal. Selon le degré de négligence de la créature on a un éloignement plus ou moins grave par rapport au bien. L'inégalité des conditions des créatures n'est donc pas l'effet d'une décision du Créateur, ni n'est liée à une constitution ontologique du créé, comme le soutenaient les gnostiques, mais est plutôt l'effet d'une insouciance, et donc d'une mauvaise utilisation particulière du libre arbitre de la part de la créature.

¹³ Pour une reconstruction des principaux arguments de polémique contre les valentiniens, on peut voir: J. RIUS-CAMPS, *Orígenes frente al desafío de los Gnósticos*, in: *Origeniana quinta, Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14-18 August 198*, edited by R. J. Daly, Leuven, Peeters/Leuven University Press, 1992, p. 57-78; A. B. SCOTT, *Opposition and Concession: Origen's Relationship to Valentinianism*, in: *Origeniana quinta, op. cit.*, p. 79-84. Sur la polémique antignostique dans le *Commentaire sur St. Jean* voir l'intéressante contribution de Gaetano Lettieri: G. LETTIERI, *Il nous mistico. Il superamento origeniano dello gnosticismo nel "Commento a Giovanni"*, in: *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, éd. E. Prinzivalli, Villa Verucchio, Pazzini Stampatore Editore, 2005, p. 177-275. Sur la polémique antivaleutinienne du *Peri Archôn* voir: J.-D. DUBOIS, *Le «Traité des Principes» d'Origène et le «Traité Tripartite» Valentinien: une lecture comparée de leurs prologues*, in: *Entrer en matière. Les prologues*, éd. J.-D. Dubois, B. Roussel, Paris, Cerf, 1998, p. 53-63.

¹⁴ Pour une reconstruction de la doctrine de la tripartition de la nature humaine chez les valentiniens et sa réception par Origène on peut voir: H. STRUTWOLF, *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, p. 104-154.

La ressemblance entre les deux textes du *Contre Celse* et du *De principiis* nous aide à confirmer la correspondance entre le terme grec ἀμέλεια, que nous retrouvons dans des textes non seulement du *Contre Celse*, mais aussi du *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean* et du *Commentaire sur l'Évangile de Saint Matthieu*¹⁵, et le terme latin *neglegentia*, qu'on peut rencontrer dans plusieurs passages de la traduction latine du *De principiis*. En fait, on trouve aussi le mot *neglegentia* en correspondance avec le grec ἀμέλεια dans deux textes du *De principiis*, dont nous avons la version grecque, contenue dans la *Philocalie*. En *De principiis*, III, 1, 14, 381-383, nous trouvons la traduction *neglegentia sui* pour ἀμέλεια, interprétée par le traducteur latin en tant que négligence ou oubli de soi de la part de l'âme humaine : en oubliant Dieu c'est sa propre nature que l'âme abandonne et néglige. Dans un passage précédent, *De principiis*, III, 1, 13, 363-370, l'ἀμέλεια de la version grecque est dédoublée en *neglegentia* et *incuria*, comme les σπέρματα, traduits avec *radices ac semina*.

La négligence joue un rôle central dans l'explication origénienne de la chute et donc de l'origine du mal : il s'agit maintenant d'essayer de comprendre d'où Origène pourrait avoir tiré cette notion.

Elle présente une certaine importance dans les Écritures, dans lesquelles elle indique en général le manque d'effort, d'application, pendant l'accomplissement d'un devoir, qui normalement a été attribué à l'homme par Dieu¹⁶. En *Deutéronome*, 8, 11, on trouve par exemple un avertissement à ne pas négliger le Créateur et ses commandements. Dans le *Livre des proverbes*, 19, 16 le lien entre la négligence dans l'accomplissement d'un devoir et le péché, dont la mort est la suite inévitable, est encore plus évident. Puisque l'obéissance au commandement divin représente pour l'homme le devoir religieux et moral le plus élevé, la défaillance par rapport à son propre devoir, l'insouciance dans l'accomplissement de ce qui a été commandé par Dieu, la désobéissance à la loi, constituent un acte d'intolérable superbe de la part de la créature. Celle-ci, en fait, par sa propre désobéissance, montre ne pas reconnaître son infinie dépendance par rapport au Créateur.

L'utilisation de la notion de négligence dans la parabole du banquet de noces, dans l'*Évangile de Matthieu*, 22,4-5, est encore plus significative pour la compréhension de son rôle dans la pensée origénienne. Ici la négligence se réfère non pas à un précepte divin, mais à une invitation, l'invitation au banquet de noces préparé par le roi pour son propre fils. Ce dont les invités sont insouciants est donc la possibilité de participation au bonheur promis par le Créateur. Un bonheur qui, chez Origène, est représenté par la possibilité de contempler Dieu, libre du poids du corps charnel, possibilité qui était donnée aux créatures dans la condition originaire précédant la chute. L'insouciance,

¹⁵ Cf. par exemple : ORIGÈNE, *Commentarius in Evangelium Matthaei*, XI, 17, 107-112 (pour l'édition critique : ORIGÈNE, *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*, t. I (Livres X et XI), introduction, traduction et notes par Robert Girod, Paris, Cerf, 1970.

¹⁶ Cf. *Dictionnaire de la Bible*, éd. F. Vigouroux, vol. 4, Paris, Letouzey et Ané, 1908.

n'est donc pas simplement une défaillance par rapport à un devoir, à une loi, ou à un précepte, elle est aussi refus d'un bonheur qui avait été promis. De cette négligence dérive la superbe de la créature, ce qui l'amène à ne pas reconnaître sa propre dépendance et à privilégier ses propres «affaires», les affaires des invités, par rapport à l'adhésion contemplative au Créateur. L'individualité de la créature s'impose alors sur l'unité contemplative avec et en Dieu.

On peut aussi trouver des passages intéressants pour notre propos dans les traités de Philon d'Alexandrie. En premier lieu, on y retrouve l'élaboration de la notion du péché de superbe en tant qu'amour de soi, opposé à l'amour de Dieu, par exemple dans *De Sacrificiis Abelis et Caini*, 52, 2-5¹⁷ et dans *Quod deterius potiori insidiari soleat*, 32, 4-6¹⁸, où le péché de superbe explique la conduite de Caïn. Celui-ci représente en fait l'amour de soi, la paresse et la négligence dans la reconnaissance envers Dieu : en remerciant Dieu pour les fruits de son travail seulement «après quelques jours» et non pas «tout de suite», il refuse de reconnaître le rapport de dépendance qui le lie à Dieu, il ne reconnaît pas les fruits de son travail en tant que don du Créateur. Cette forme de superbe, qui, comme le refus de l'invitation au banquet de noces, consiste dans le fait de privilégier sa propre individualité et son autosuffisance par rapport à la dépendance envers le Créateur, peut être associée aussi à la nature de la chute des créatures rationnelles chez Origène. Pourtant, c'est dans la négligence qu'il faut chercher la source de cette superbe, qui en est de quelque façon l'effet.

En revenant aux occurrences du mot ἀμέλεια, dans les traités de Philon, on trouve dans le *De Somniis*, I, 6, 1- 8, 4 un passage qui montre des similarités avec un texte du *De principiis*.

Donc, le Puits me semble être le symbole de la science ; en effet, sa nature n'est pas superficielle, mais plutôt très profonde ; [...] Prenons donc celui des arts qu'on veut, non pas le meilleur, mais le plus misérable de tous [...] nous découvrirons en fait qu'il n'est pas une activité simple, mais complexe, difficile à saisir, à trouver, à inventer, hostile à la nonchalance, à la négligence, à la paresse, se nourrissant de zèle, ambition, sueurs et soucis.¹⁹

Dans ce texte, Philon est en train d'interpréter la figure du Puits du Serment dans la Genèse 28, 10-11 : en elle il voit le symbole de la profondeur de la science, ce qui l'amène à une réflexion sur son caractère inépuisable et donc sur l'effort continu qu'elle requiert. L'accroissement du savoir implique ainsi une activité zélée, dont le contraire est justement la négligence associée à la paresse et à la nonchalance.

Or, on retrouve aussi l'image de la science associée à la question de la négligence dans le livre I du *De principiis*, où la négligence dont les créatures

¹⁷ PHILO ALEXANDRINUS, *De Sacrificiis Abelis et Caini*, in: *Philonis Alexandrini Opera*, vol. 1, éd. L. Cohn, Berlin, W. de Gruyter, 1896, 52, 2-5.

¹⁸ ID., *Quod deterius potiori insidiari soleat*, in: *Philonis Alexandrini Opera*, vol. 1, op. cit., 32, 4- 6.

¹⁹ ID., *De Somniis*, in: *Philonis Alexandrini Opera*, vol. 3, éd. P. Wendland, Berlin, W. de Gruyter, 1898, I, 6-8.

se rendent coupables est expliquée par le biais d'une analogie avec le manque d'application dans la science. Les sciences demandent un engagement continu, application, effort, étude, une fatigue à laquelle on peut se soustraire par insouciance ou paresse. Mais se soustraire à cet effort veut dire en fait perdre aussi ce qu'on avait appris et à la fois oublier complètement la discipline que l'on connaissait auparavant.

Pour montrer cette dégradation et cette chute, de ceux qui se sont conduits de façon négligente, il ne semble pas absurde d'utiliser la comparaison avec un exemple. Supposons que quelqu'un ait acquis une compétence ou un art, par exemple la géométrie ou la médecine [...] Suivant ce que nous avons proposé, ce géomètre ou ce médecin, tant qu'il s'engage dans l'exercice de son art et dans ses principes rationnels, garde en lui la connaissance de sa discipline ; mais s'il omet de s'exercer et s'il néglige de l'appliquer, peu à peu s'effacent de sa mémoire d'abord quelques éléments, puis d'autres plus nombreux, et ainsi, après beaucoup de temps, tout s'en va dans l'oubli et disparaît complètement de sa mémoire.²⁰

Voilà comment la négligence entraîne un oubli progressif de ce qu'on avait reçu en don. Dans le texte de Philon la négligence est associée à la paresse, une association qu'on retrouve aussi dans d'autres traités de cet auteur, par exemple dans le *De vita contemplativa*, 61,7²¹ et le *De Agricultura* 39, 6²², mais qu'on peut retrouver aussi par exemple dans les *Memorabilia* de Xénophon III, 5²³ et dans la *Rhétorique* d'Aristote, 1370 a, 14-16, ce qui pourrait nous amener à penser que ἀμέλεια et ῥαθυμία représentent une sorte de couple conceptuel. Cette association est présente aussi chez Origène, par exemple dans un texte du *Commentaire sur St. Matthieu*, assez explicite sur le lien entre la négligence et la chute des créatures. Il s'agit d'un texte dans lequel Origène s'oppose à la doctrine de la métempsycose et à la possibilité que les âmes des hommes puissent tomber dans des corps d'animaux. À cette hypothèse il oppose une conception de la chute causée par la paresse et la négligence qui entraîne une perte du *logos*, une perte progressive de la raison, par laquelle les λογικώτερα, les êtres rationnels plongent dans une situation de déraison, qui ne peut être associée à celle des animaux irrationnels que de façon métaphorique²⁴.

Cette déchéance vers une condition de manque progressif de *logos* peut être lue à la lumière d'un passage fort intéressant du *De principiis*, dans lequel Origène utilise la théorie stoïcienne du refroidissement du πνεῦμα en ψυχή²⁵

²⁰ ORIGÈNES, *De principiis*, I, 4, 1, 1-21.

²¹ PHILO ALEXANDRINUS, *De vita contemplativa*, in: *Philonis Alexandrini Opera*, vol. 6, éd. L. Cohn et S. Reiter, Berlin, W. de Gruyter, 1915, 61,7.

²² ID., *De agricultura*, in: *Philonis Alexandrini Opera*, vol. 2, éd. P. Wendland, Berlin, W. de Gruyter, 1897, 39, 6.

²³ XENOPHON, *Memorabilia*, in: *Xenophontis Opera Omnia*, vol. 2, éd. E. C. Marchant, Oxford, Clarendon Press, 1921, III, 5, 5, 1-5.

²⁴ ORIGÈNES, *Commentarius in Evangelium Matthei*, XI, 17, 107-112.

²⁵ Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, éd. par H. Von Arnim, vol. II, *Chrisippi Fragmenta Logica et Physica*, Leipzig, Teubner, 1903, 806, 18-22 et ORIGÈNES, *De principiis*, II, 8, 3, 151-158.

pour expliquer le lien entre la chute qui a lieu pendant la préexistence et la transformation des créatures rationnelles en âmes. Dans le *De principiis*, II, 8, 3, 151-158, on trouve une référence à la différence, postulée par Chrysippe, entre esprit et âme, à partir de l'interprétation du terme grec ψυχή en tant que vocable lié à la notion de refroidissement, ψύξις²⁶.

Pour Chrysippe, la genèse de l'âme est liée au refroidissement du *pneuma* naturel du rejeton au moment de l'accouchement, à cause du contact avec l'air externe à la sortie du ventre maternel chaud²⁷. L'idée de Chrysippe d'une dérivation de l'âme du *pneuma*, idée qui concerne sa nature matérielle, est transposée par Origène sur un plan éminemment moral : la transformation de la créature rationnelle en âme est une conséquence d'un refroidissement qui a donné lieu à la ψυχή, mais ce refroidissement doit être compris comme chute morale, comme faute qui a entraîné une déchéance par rapport à sa condition originelle²⁸.

Ce refroidissement, qui détermine un changement d'état de la créature rationnelle, correspond au refroidissement intérieur de l'intelligence vis-à-vis de la contemplation de Dieu, donc à cette sorte de désaffection pour le Créateur qui est à l'origine de la chute. Le refroidissement est une dégradation de l'intelligence. Il ne se produit pas de la même manière dans toutes les créatures, puisque chaque intelligence peut chuter selon un degré mineur ou majeur de déchéance. Pourtant il représente le caractère fondamental de toute chute, qui entraîne une transformation de la créature.

Conclusion

Les textes analysés montrent qu'Origène pouvait trouver dans les Écritures et chez Philon d'Alexandrie les sources pour le développement d'une notion de négligence, susceptible d'expliquer la chute des créatures rationnelles de façon bien plus convaincante et moins problématique par rapport à la notion d'une satiété ou nausée du bien. Il s'agit d'une négligence comprise en même temps comme manque d'application, associée à la paresse, comme désobéissance à une loi ou à un précepte divin, et comme insouciance par rapport à une invitation et à une promesse de bonheur que Dieu a adressée aux créatures. L'effet de cette négligence est une perte du *logos* qui peut déboucher sur une assimilation à la vie irrationnelle des bêtes.

À la lumière de ces textes je voudrais maintenant essayer de tirer quelques conclusions qui puissent nous aider à mieux comprendre le rôle de cette notion de négligence, associée à la paresse, dans la théodicée origénienne.

²⁶ ORIGÈNES, *De principiis*, II, 8, 3, 151-158.

²⁷ II.

²⁸ ORIGÈNES, *De principiis*, II, 8, 3, 175-178.

Celle-ci est en général dominée par la nécessité de répondre d'un côté aux idées gnostiques, de l'autre à l'identification entre mal et matière ou mal et corporéité qu'Origène pouvait retrouver dans des auteurs liés à la tradition platonicienne, notamment Celse. Pour répondre à ces deux nécessités, Origène élabore une explication de l'existence du mal qui : 1) en premier lieu repère dans le libre arbitre et dans sa mauvaise utilisation la source de tout mal, identifié avec le mal moral ; 2) en deuxième lieu, nie l'existence d'un mal substantiel, puisque toute substance est un produit de la création divine : si on accepte l'existence d'un mal absolu, métaphysique ou substantiel, puisque tout ce qui existe est créé par Dieu, on attribue au Créateur la responsabilité de l'existence du mal, ce qui est évidemment inacceptable²⁹. Au contraire, le mal n'est que non-être, le problème étant maintenant de montrer comment ce non-être arrive à avoir une forme d'existence particulière et donc à avoir même des effets sur la création, étant donné que Dieu crée le monde sensible et les corps charnels à cause du péché de la créature. C'est pourquoi la notion de κόπος, soulignée par Grégoire, n'aide pas à comprendre la façon dont Origène explique l'origine du mal, car, se basant sur le décalage ontologique entre créature et Créateur, elle débouche sur une sorte de nécessité ontologique du mal qu'Origène n'aurait pas accepté.

Par le biais de la notion de négligence, Origène arrive à introduire le non-être dans la cause même du mal : non seulement le mal est non-être puisque il est dépourvu de toute substance, mais même sa cause peut être définie en tant qu'un non-être de la volonté. Car, est-ce que l'on pourrait considérer comme un acte positif de la volonté ce qui est caractérisé plutôt par une lassitude, une paresse, une insouciance, enfin un manque de la volonté qui serait nécessaire pour rester dans l'état d'unité contemplative qui avait été prévu à l'origine ?

La négligence est le fait de ne pas respecter son propre engagement, de ne pas accomplir sa propre tâche, mais aussi de ne pas réaliser son être potentiel en tant qu'intelligence qui a la possibilité de contempler le Créateur et de s'en nourrir. Origène ne se limite donc pas à caractériser le mal en tant qu'absence du bien, non-être, il pose en tant que sa cause une chute qui est elle-même une absence, absence de volonté. Tout ce qui arrive après cette absence originelle, la superbe, l'amour de soi, l'attachement à sa propre individualité, n'est qu'une conséquence de ce vide de la volonté, de cette lassitude du vouloir. Une lassitude fatale, puisqu'elle coupe le lien de participation au Créateur qui est fondement de la possibilité de rester dans le bien³⁰.

La notion de négligence est étroitement liée, d'un côté, à la définition du mal en tant que non-être ou privation, de l'autre à la notion de participation.

²⁹ Il s'agit donc d'une solution tout à fait différente par rapport à la solution du problème du mal qui sera élaborée par Plotin et qui se basera non pas sur l'élaboration d'une idée de liberté de la volonté et de responsabilité individuelle, mais plutôt sur l'identification entre mal et matière et l'idée de l'existence nécessaire du mal. Cf. notamment : PLOTINUS, *Enneades* I 5 [51] (édition critique : *Opera*, ed. P. Henry et H-R. Schwyzer, 3 vol., Oxford, Oxford University Press, 1964, 1977, 1982).

³⁰ ORIGÈNES, *De principiis*, I, 6, 2, 59- 67.

Celle-ci doit être comprise non seulement comme lien entre la nature de la créature et la nature du Créateur, dont dépend éternellement l'existence de la première, mais aussi comme participation active à la bonté de Dieu, comme contemplation. La contemplation, en fait, est ce qui permet à la créature d'être elle-même bonne, de participer au bien en soi qui est Dieu. Et pourtant, il s'agit d'une contemplation qui demande un effort continu, un engagement toujours renouvelé, comme on l'a vu dans l'exemple de l'effort demandé par la science. Comme la science, la contemplation n'est pas une possession acquise de façon définitive, elle demande un engagement de la part de celui qui contemple, une tension continue en direction du bien. C'est dans le mouvement de cette tension, de ce mouvement vers le bien, que ce vide de la volonté, cette lassitude, ce manque de respect envers son propre engagement, se manifeste. Ici, on trouve la faute originaire des créatures rationnelles. Au lieu de rester dans cet état d'active contemplation de Dieu, qui était pourtant aussi une condition de bonheur, elles ont été prises par l'insouciance et la paresse, elles ont été négligentes. Les résultats de cette négligence, dont la racine réside dans le libre arbitre dont les créatures ont été douées, sont à l'origine de la création du monde sensible : ils sont le début d'une histoire de chute et de rédemption, qui dépasse l'individualité de la créature, pour se jouer sur un plan qui est aussi cosmique et universel, et qui verra à son terme le retour en Dieu de tout ce qui a été créé.