
S'ils n'avaient pas péché

Observations sur un contrefactuel philosophico-politique

GIANLUCA BRIGUGLIA

« UN FAIT INCERTAIN, QUI NE SE PRODUISIT JAMAIS, QUI N'ARRIVERA PAS ET QUI NE NOUS A PAS ÉTÉ RÉVÉLÉ. » UN DISPOSITIF D'ENQUÊTE CONTREFACTUEL

« Enfin, pour parler brièvement, dans le châtement de ce péché, quelle rétribution fut infligée à la désobéissance sinon la désobéissance même ? La misère de l'homme est-elle autre chose que la désobéissance de son être contre lui-même ? Il n'a pas voulu ce qu'il pouvait, il veut ce qu'il ne peut plus¹. » Seul un rhéteur comme Augustin pouvait rendre (et probablement concevoir) les conséquences de l'événement central du récit de la Genèse (et d'une grande partie de son anthropologie) par une figure de redoublement ou de duplication – dans le polyptote *quid inoboedientiae nisi inoboedientia retributa est* –, précédée du rapprochement des termes « péché » et « châtement », quasiment pour les identifier logiquement – comme si, justement, le châtement du péché était le péché lui-même – et terminer la phrase avec un chiasme qui lie ensemble, comme pour les échanger, ou mieux, une fois encore pour les identifier, cause et conséquence.

Dans ce livre stratégique de la *Cité de Dieu*, Augustin a déjà identifié l'événement catastrophique du péché originel², à savoir la Chute d'Adam et Ève, qui représente le point de non-retour, le moment décisif historique et conceptuel de l'histoire qui détermine l'Avant et l'Après de la nature humaine.

Il s'agit d'une prise de conscience immédiate et ahurie des effets de la désobéissance, et du désordre que ces effets ont introduit, prise de conscience dont Adam et Ève font l'expérience instantanée, dans la description qu'en propose Augustin, en expliquant la honte de leur nudité :

1. Augustin, *La Cité de Dieu*, XIV, xv, éd. sous la dir. de L. Jerphagnon, Paris, Gallimard, 2000, p. 576 ; *De civitate Dei*, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum, Series Latina 48) 1955, p. 437 : « Denique, ut breviter dicatur, in illius peccati poena quid inoboedientiae nisi inoboedientia retributa est ? Nam quae hominis est alia miseria nisi adversus eum ipsum inoboedientia eius ipsius, ut, quoniam noluit quod potuit, quod non potest velit. »

2. Apparu pour la première fois dans les *Diversae quaestiones ad Simplicianum*.

En effet, après la transgression du commandement, la grâce de Dieu les abandonna et ils eurent honte de la nudité de leur corps. Avec des feuilles de figuier, les premières sans doute qu'ils trouvèrent dans leur émotion, ils couvrirent leurs parties honteuses, dont ils n'avaient pas honte auparavant. Ils ressentirent donc un mouvement inconnu de leur chair désobéissante, en représailles de leur propre désobéissance. Car l'âme, par la jouissance perverse de sa propre liberté et refusant de servir Dieu, perdit le service du corps, son premier serviteur. Parce qu'elle avait abandonné de son propre arbitre son maître supérieur, elle ne put garder en son pouvoir son esclave inférieur et ne put en aucune façon conserver sous sa domination la chair ; pourtant elle aurait toujours pu la dominer si elle était restée soumise à Dieu. Alors la chair commença en ses désirs à s'opposer à l'esprit ; nous sommes nés avec cette lutte, tirant notre origine de la mort, portant dans nos membres et dans notre nature viciée ce combat ou cette victoire, héritage de la première prévarication³.

Ainsi, le saut du péché, la césure qu'il crée, décide d'une distance irrémédiable entre deux états de l'homme, ou mieux entre deux natures, la nature innocente ou *institutata*, perdue, mais non complètement détruite, et la nature déchue ou *natura lapsa*, qui est celle dans laquelle se trouvent tous les descendants d'Adam et Ève, à savoir tous les êtres humains⁴.

Le récit de la Genèse, en effet, ne doit pas être compris dans un sens symbolique ou mythique, ou considéré comme certains récits sapientiaux des origines ; il est perçu par Augustin, en premier lieu, comme un récit historique. Quant à la lecture allégorique et figurale que l'on peut appliquer aux Écritures, elle n'est pas une objection valide à son historicité, car celle-là n'annule jamais l'élément historique, mais au contraire se fonde sur lui. Dans le *De Genesi ad litteram*, Augustin, peut-être aussi pour expliquer les motifs pour lesquels il a écrit précédemment un commentaire allégorique à la Genèse, clarifie avec netteté ce point.

Après avoir expliqué que le paradis terrestre peut aussi être interprété dans un sens allégorique, pour nous faire comprendre les réalités spirituelles, il souligne que ce paradis terrestre est aussi un lieu physique. De la même manière, Adam est certainement une figure du « second Adam », à savoir le Christ, comme le veut saint Paul, mais ceci n'empêche pas qu'il

3. Augustin, *La Cité de Dieu*, XIII, xiii, p. 523.

4. Sur le péché originel chez Augustin et sur la réception et la transformation de sa pensée au cours des siècles médiévaux, voir la riche synthèse de L. Cova, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, Bologne, Il Mulino, 2014. Sur Adam et Ève dans l'imaginaire médiéval, voir au moins comme introduction au thème Agostino Paravicini Bagliani (dir.), *Adam, le premier homme*, Florence, SISMEL-Galluzzo, 2012 et Kurt Flasch, *Eva und Adam. Wandlungen eines Mythos*, Munich, Beck, 2004.

fut un homme réel « constitué dans sa nature propre, qui vécut un certain nombre d'années et, après avoir laissé une postérité nombreuse, mourut de la même manière que le reste des hommes, bien qu'il ne fût pas né de parents, comme tous les autres, mais formé de la terre, comme il convenait pour le premier homme⁵ ».

Dans le livre de la Genèse, en outre, ce qui est raconté « ne rentre pas dans le genre littéraire des allégories, dans lequel les réalités sont prises au sens figuré, comme dans le Cantique des Cantiques, mais au sens littéral de faits qui se sont réellement produits, comme dans les livres des Rois et dans d'autres œuvres du même genre⁶ ». Ainsi, Adam et Ève ont vraiment été placés, innocents, dans le jardin de l'Éden, ils ont vraiment chuté et, par leur péché, toute l'humanité successive est déçue.

Mais que ce serait-il passé si les premiers parents n'avaient pas chuté ? Cette interrogation est une question clé, déclinée en de multiples formes, qui trouve son origine dans le dispositif philosophique et exégétique augustinien et que nous trouverons dans de très nombreux traités médiévaux et modernes, grâce aussi aux *Sentences* de Pierre Lombard qui filtrent, réorganisent et relancent ce schéma augustinien dans la philosophie scolastique⁷.

Si l'on y réfléchit bien, avec cette question, il ne s'agit plus d'un recours à l'histoire biblique comprise comme une série d'événements réels, ni vraiment d'un effort d'exégèse, c'est-à-dire d'explication du texte biblique, puisqu'Adam a réellement chuté (il est donc apparemment inutile de se demander ce qu'il se serait passé s'il n'avait pas chuté).

Il s'agit plutôt de la constitution d'une sorte de modèle de rationalité, qui associe histoire et abstraction, un effort philosophique d'imagination sur des données historiques, de compréhension du présent comme s'il n'avait jamais existé, comme si l'état d'innocence était encore présent, comme si l'histoire du salut avait pris d'autres directions : il s'agit en somme d'un instrument d'interrogation « contrefactuelle » de la réalité.

C'est cette narration contrefactuelle, cette manière de raisonner « comme si », qui, dans les siècles successifs, alimentera le débat sur le pouvoir dans l'état d'innocence, sur la propriété, sur les rapports sociaux, sur les relations entre hommes et femmes, parents et enfants, sur la politique dans son sens large. Si Adam et Ève n'avaient pas chuté, est-ce qu'auraient existé le gouvernement de l'homme sur l'homme, le pouvoir politique, la propriété,

5. Augustin, *De Genesi ad litteram*, VIII, 1-2. L'intérêt d'Augustin pour le livre de la Genèse est vaste et durera tout au long de sa production, comme en témoignent la *Cité de Dieu*, ses écrits sur le mariage et sur l'éthique sexuelle, et surtout les *Confessions*, le *De genesi contra manichaeos* et évidemment le *De Genesi ad litteram*.

6. *Ibid.*

7. Voir l'article de L. Valente, *supra*, p. 19 sq.

la famille comme nous la connaissons, pour ne pas parler de la guerre, de la servitude et de la sujétion ? Tout ceci aurait-il été compatible avec la nature humaine innocente ? Le pouvoir et ses institutions sont-ils enracinés dans le péché (souvent comme remède possible à ce dernier dans la vie sociale), ou sont-ils déjà présents, et sous quelle forme, dans l'état d'innocence⁸ ?

La finalité de ces débats n'est donc pas celle de penser le retour à un impossible état d'innocence, mais celle d'analyser les écarts entre cette nature-là et l'état actuel, pour rendre possible – à travers cette mise entre parenthèses contrefactuelle de la réalité – l'étude des relations de pouvoir, de manière plus pleine et authentique. C'est en dépassant les limitations de notre nature actuelle et effective que nous pourrions mieux la comprendre, aussi à la lumière de problèmes particuliers, comme celui de la dispute sur la pauvreté franciscaine, à partir du XIII^e siècle. Rationalité, caractère hypothétique et imagination, historicité et contrefactuel sont ainsi solidaires, dans une narration philosophique complexe et diversifiée.

En ce sens, la formule « Que se serait-il passé si les premiers parents n'avaient pas chuté ? » introduit toujours, dans la pensée médiévale, l'usage de ce dispositif philosophique contrefactuel, qui trouve son origine chez Augustin, mais qui devient un patrimoine partagé par les penseurs postérieurs, quelle que soit la variété des questions posées et la diversité des positions exprimées. Comme j'ai eu l'occasion de l'observer ailleurs, une très bonne formulation de l'idée que l'histoire d'Adam peut être utilisée comme un modèle d'interprétation d'une réalité hypothétique se trouve dans le *De statu innocencie*⁹ (1376) de Jean Wyclif. Il s'agit d'un traité bref mais complexe, dans lequel sont analysées la nature du péché, la domination naturelle, à savoir celle qui se serait exercée dans l'état d'innocence, la domination des anges, et une sorte d'anthropologie de l'innocence. Ce qui nous intéresse ici, c'est la justification que Wyclif fournit de l'analyse de l'état

8. Sur le lien entre pouvoir et péché dans la réflexion médiévale, voir R. Lambertini, « Nature and the Origins of Power. An examination of Selected Commentaries on the *Sentences* (Thirteenth and Fourteenth Centuries) », dans M. Van Der Lugt (dir.), *La nature comme source de la morale au Moyen Âge*, Florence, SISMEL-Galluzzo, 2014, p. 95-112 ; ainsi que l'article contenu dans le présent volume, *infra*, p. 257 sq. ; G. Briguglia, « "Si stetit primi parentes". Elementi di un modello politico tra filosofia ed esegesi », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 73, 2006, p. 43-62 ; B. Töpfer, *Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschaft- und Staatstheorie*, Stuttgart, Hiersemann, 1999 ; P. Buc, *L'ambiguïté du livre. Prince, pouvoir, et peuple dans les commentaries de la Bible au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne 1994 ; W. Stürner, *Peccatum und Potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*, Sigmaringen, Thorbecke, 1987.

9. Johannis Wyclif, *Tractatus de statu innocencie*, dans *Tractatus de mandatis divinis*, éd. par J. Loserth, F. D. Matthew, Francfort-sur-le-Main, Minerva, 1966 (reprod. éd. Londres, 1922, *Wyclifs Latin Works*, VIII).

d'innocence et donc d'Adam, pour comprendre les thèmes proposés dans le traité. Le recours à Aristote, en effet, pour Wyclif, n'est pas suffisant, parce qu'Aristote ne savait pas que notre nature humaine avait chuté et qu'ainsi le modèle de la pleine humanité, avec lequel on peut comprendre l'humanité actuelle, était donné par Adam avant la Chute :

Il faut faire une brève digression, pour voir comment l'homme devait vivre dans l'état d'innocence. De même que, en effet, il faut, à partir des principes des médecins, établir la complexion parfaitement équilibrée par rapport à la juste mesure, dont le tempérament devient la mesure et la règle des autres, de même il faut voir quel genre de vie par l'institution originaire fut approprié à l'homme ; et selon la proximité ou la distance avec celui-là, mesurer les justices et les injustices des autres¹⁰.

Jusqu'ici, Adam est modèle de l'homme naturel parfait, c'est un cas d'étude, pour ainsi dire, utile pour comprendre combien la mesure et la complexion de l'homme voulu par Dieu sont éloignées des infirmités de l'homme actuel. Et il n'est pas surprenant que Wyclif fasse une référence explicite à la médecine, du fait qu'il existe une riche tradition médiévale d'études médico-anthropologiques qui utilise Adam comme banc d'essai des instruments conceptuels de la médecine, afin d'imaginer l'état parfait de complexion, d'équilibre entre les éléments et de la nature avant et après la Chute¹¹.

Mais Wyclif va encore plus loin : pour comprendre une série de questions relatives à la dimension sociale de la vie humaine (comme la domination et le pouvoir), il n'est pas suffisant d'imaginer un Adam avant le péché, mais il faut se demander ce qu'il serait arrivé à tous les hommes si Adam n'avait pas péché :

Nous supposons donc, en premier lieu, que l'état d'innocence est un état de nature rationnel absolument dépourvu du péché, qui fut le type d'état du premier parent, celui dans lequel il vécut avant la Chute [...]. Il faut donc voir ce qui aurait convenu au statut de l'homme si tout le genre humain avait conservé pour toujours l'état d'innocence. Et pour ce faire,

10. *Ibid.* : « [...] oportet parumper disgređi, videndo quomodo homo debuit in statu innocencie conversari. Sicut enim ex medicorum principiis oportet statuere hominem equalis complexionis simpliciter quoad iusticiam, cuius complexionis temperamentum sit metrum et regula aliorum ; sic oportet videre que conversacio fuit homini debita ex institucione primaria ; et secundum accessum ad illam vel ab illa distanciam debent aliorum iusticie vel iniusticie mensurari », p. 475.

11. Comme le montre l'article de A. Robert, « Le corps d'après ; la Chute entre théologie et médecine (xiii^e-xiv^e siècle) », *supra*, p. 175 sq.

nous devons utiliser le témoignage de l'Écriture, les paroles des saints et les preuves de la raison¹².

Ici non seulement la *suppositio*, qui identifie innocence et raison, est intéressante, mais surtout l'évocation de tous les éléments constitutifs du discours théologico-philosophique scolastique : révélation (le témoignage de l'Écriture), autorité (les paroles des saints) et raison (les preuves rationnelles). Et si l'Écriture ne dit pas ce qui serait arrivé, la raison peut tenter de le déduire, exactement comme cela se produit dans certains calculs ou certaines hypothèses imaginaires, pour lesquels nous n'avons pas un accès direct à l'objet en question :

Il n'est pas nuisible de démontrer avec une argumentation rationnelle beaucoup de choses qui auraient été dans l'état d'innocence, bien qu'elles n'aient pas été exprimées dans l'Écriture. Il ne s'agit pas d'un effort inutile, comme dans le cas des imaginations de calculs qui sont nécessairement ignorées de nous à cause de l'impossibilité du sujet ou de son inaccessibilité aux sens¹³.

Il vaut la peine de s'attarder un peu sur un autre exemple, aussi parce que cela nous montre comment ce type de débat s'est maintenu dans la seconde scolastique. Francisco Suárez, dans le *De opere sex dierum*¹⁴, publié de manière posthume en 1621, fournit un commentaire philosophique approfondi sur l'œuvre des six jours, utilisant et discutant les autorités philosophiques et théologiques médiévales et modernes, montrant ainsi la généalogie historique et conceptuelle des questions qui arrivent jusqu'à lui, et accordant une place importante à l'état d'innocence. C'est dans le cinquième livre que Suárez se concentre particulièrement sur les problèmes relatifs à une hypothétique humanité innocente, en suivant les interrogations classiques concernant la génération et la multiplication des êtres humains, le type de besoins, les moyens de subsistance, la domination sur les animaux et les formes du politique, etc.

12. Jean Wyclif, *Tractatus de statu innocencie...*, p. 475 : « Supponamus ergo in primis quod status innocencie sit status nature rationalis immunis simpliciter a peccato, cuiusmodi fuit status primi parentis in quo vixerat ante lapsum, status quoque Christi ex integro ac status parcialis aliorum sanctorum, si qui per tempus vixerint immunes simpliciter a peccato, et status sanctorum in patria. Videndum est igitur quid convenisset humano statui, si totum genus hominis perpetuo statum innocencie observasset, pro cuius indagine utendum est testimonio scripture, dictis sanctorum et probabili racione. »

13. *Ibid.* : « Nec obest probabili racione convincere multa que fuissent in statu innocencie, licet in scriptura non fuerint expressata. Nec est hoc studium inutile sicut imaginaciones calculative que propter impossibilitatem materie vel eius insensibilitatem a nobis necessario ignorantur. »

14. F. Suárez, *De opere sex dierum*. Nous avons consulté l'édition in *Francisci Suarez Granatensis ex Societate Iesu Commentaria*, Venetiis apud Sebastianum Coleti MDCCXL, p. 1-253.

Nous en verrons bientôt quelques exemples, en particulier à propos de quel type de « vie politique » les hommes auraient exercé, mais la justification que Suárez fournit sur la nécessité du cinquième livre, intitulé *La condition qu'auraient eue les hommes* [viatores], *si les parents n'avaient pas péché*¹⁵, est particulièrement intéressante. Pour Suárez, le sujet peut sembler curieux, puisqu'il parle de quelque chose qui, au sens strict, ne s'est jamais produit et parce qu'il procède de manière totalement hypothétique. C'est cependant la réflexion rationnelle sur cette possibilité imaginée qui fournit une bonne méthode d'investigation sur la condition humaine, sur la politique et sur de nombreux autres aspects de la nature de l'homme :

La matière de ce livre peut sembler plus curieuse que nécessaire, du fait qu'elle s'occupe d'un fait incertain, qui ne se produisit jamais, qui n'arrivera pas et qui ne nous a pas été révélé. Néanmoins, saint Thomas et les autres théologiens ne l'ont pas complètement négligé, parce que même s'il ne s'agit pas d'une matière révélée, celle-ci est en grande partie associée aux choses révélées et peut être déduites de celles-ci. Il s'ensuit que, en enquêtant sur cette matière, on peut apporter une grande lumière à la connaissance des peines que subit le genre humain en raison du péché d'Adam. Ainsi, pour ces motifs, il faut étudier avec soin de quelle manière l'état d'innocence aurait été transmis par Adam aux êtres humains, ses descendants, s'il n'avait pas péché. Et l'on pourra réfléchir à la condition ou au mode de vie dans ce monde qu'ils auraient pu avoir, ou qu'ils auraient eu, quant à ces choses que Dieu réalisa chez les premiers êtres humains et à partir de lois qu'il établit pour ceux-là¹⁶.

15. *Ibid.*, p. 217-253.

16. *Ibid.*, p. 217 « De Statu quem habuissent in hoc mundo viatores, si primi parentes non peccarent. Materia huius libri curiosa magis, quam necessaria vidi potest, eo quod sit de re incerta, quae numquam fuit, nec futura est, nec nobis revelata. Nihilominus tamen D. Thom. & alii Theologi non omnino illam praetermisuerunt, quia licet in se revelata non sit, in revelatis magna ex parte continetur, ex illisque deduci potest. Unde etiam fit, ut illius inquisitio magnam lucem ad cognoscendas poenas, quas humanum genus, propter peccatum Adae incurrit, afferre possit. Propter has igitur causas diligenter inquirendum est, quomodo status innocentiae communicandus esset hominibus ab Adamo procedentibus, ipso non peccante : & quem statuum, seu modum vitae in hoc mundo habere possent, vel etiam habituri essent, quantum ex his, quae Deus in primis hominibus operatus est, & ex legibus, quas cum eis statuit, investigari potuerit. »

« SI ADAM ÉTAIT DEMEURÉ DANS L'ÉTAT D'INNOCENCE, L'INSTITUTION ET LA DISTINCTION DES FONCTIONS CIVILES N'AURAIENT PAS ÉTÉ NÉCESSAIRES, NI POUR LUI NI, POUR LES SIENS SES DESCENDANTS. » ÉLÉMENTS DU DÉBAT CHEZ THOMAS D'AQUIN, GILLES DE ROME ET MARSILE DE PADOUE

Conséquence du péché originel, comme nous l'avons vu chez Augustin, le passage d'une nature *institutata* à une nature *lapsa* signifie que l'être humain est désormais soumis aux peines de l'ignorance, de la concupiscence (qui n'est pas la sexualité, mais le désordre et la désobéissance qui, à travers la chair, deviennent immédiatement expérimentables), et de la mort, avec le corollaire des faiblesses que celle-ci implique, tel qu'un état d'indigence permanent, de la faim à la maladie. Dans ce cadre existentiel compliqué, l'homme devient faible, mais aussi agressif, affecté de passions qu'il ne contrôle pas, comme la pulsion de domination (*libido dominandi*), et qui se retournent nécessairement contre les autres et sont menacées par les autres.

La nécessité des institutions de la politique et de la vie sociale, comme la propriété, le pouvoir qui la défend, l'état servile et même la guerre, naît de la nécessité de donner un remède au statut modifié de la nature humaine. En ce sens, le pouvoir naît du péché et ne peut pas être imaginé dans l'état de la nature innocente.

Malgré cette irréductibilité radicale entre l'Avant et l'Après de la Chute – et, en ce qui concerne la vie sociale, ce qu'il se serait passé en absence du péché –, le cadre est plus complexe et quelques traces d'un pouvoir naturel (non déchu) restent : en particulier, le pouvoir des êtres humains sur les êtres non rationnels, qui exclut pourtant en première analyse un pouvoir de l'homme sur l'homme, et le faisceau de relations qui innervent la famille, avec un pouvoir naturel de guide de l'homme par rapport à la femme, en particulier dans le mariage.

Ce n'est pas par hasard que le thème de la famille, comme base du lien social, et celui de la sexualité, comme instrument de la procréation et donc de son exercice positif à l'intérieur du couple, sont très souvent traités en relation au récit de la Genèse¹⁷. Si le péché durcit les relations à l'intérieur de la famille, la transformant en de rigides institutions sociales, il ne faut

17. Il n'en parle pas seulement dans le *De Genesi ad litteram* et dans le *De civitate Dei*, mais aussi dans les œuvres sur la famille et la sexualité, par exemple le *De bono coniugali*, 1.1, qui s'ouvre avec l'analyse du rapport entre Adam et Ève : « Prima itaque naturalis humanae societatis copula vir et uxor est. Quos nec ipsos singulos condidit Deus et tamquam alienigenas iunxit, sed alteram creavit ex altero, signans etiam vim coniunctionis in latere, unde illa detracta formata est. Lateribus enim sibi iunguntur, qui pariter ambulant et pariter quo ambulant intuentur. Consequens est connexio societatis in filiis, qui unus honestus fructus est non coniunctionis maris et feminae, sed concubitus. Poterat enim esse in utroque sexu etiam sine tali commixtione alterius regentis, alterius obsequentis amicalis quaedam et germana coniunctio. »

pas oublier que la diversification des pouvoirs dans la famille (hommes-femmes, parents-enfants) aurait été présente aussi dans l'état d'innocence et qu'elle peut donc aussi être utilisée comme un modèle d'analyse des pouvoirs naturels.

Le point qui nous intéresse ici est pourtant autre. Si le modèle augustinien, présentant théoriquement, dirais-je, une double anthropologie, constitue un convaincant dispositif explicatif des questions sociales et politiques – qui prennent ainsi une forte coloration de « réalisme » politique¹⁸, parce que le préambule édénique conduit à une analyse de la nature humaine telle qu'elle est, secouée par des pulsions antisociales, et non comme elle aurait pu être –, ce modèle est pourtant discuté dans les siècles médiévaux.

Il vaut donc la peine de rappeler brièvement au moins la position de Thomas d'Aquin à propos de la portée concrète du péché originel sur la nature humaine, parce que ceci permet aussi de mieux comprendre certaines positions de l'Aquinat sur la nature du pouvoir et de la politique.

Thomas d'Aquin ne conteste naturellement pas l'effet dévastateur du péché originel. Il se demande cependant si cet « Avant et Après la Chute » doit être compris comme un changement de nature, comme une réelle déformation de la nature humaine telle que voulue par Dieu, comme un vrai passage d'une nature à une autre, ou si, au contraire, sans remettre en cause les effets concrets du péché originel, la relation entre l'état précédant le péché et l'état successif peut être comprise d'une autre manière.

La question, que nous ne faisons que mentionner, est très importante, parce qu'elle fonde une anthropologie diverse et donc une vision diverse des limites de la condition humaine. Pour Thomas d'Aquin, en effet, les limites humaines sont données par certaines caractéristiques sensibles de cette nature, qui ne sont pas immédiatement comprises comme des mutilations d'une nature précédente.

Dans le *Commentaire des Sentences*, Thomas propose de regarder le problème selon deux points de vue complémentaires. Il n'y a pas de doute qu'Adam et Ève jouissaient – et sans péché ils auraient continué à jouir – d'un état naturel différent, et que cet état naturel a été perdu avec le péché originel. Cependant, Thomas pense que la condition particulière des premiers parents n'est pas liée à une nature diverse, mais qu'elle fut déterminée, pour ainsi dire, par un don spécial de Dieu, librement attribué à Adam et Ève et à leurs descendants et ajouté à leur nature. Cette adjonction surnaturelle déterminait un état de justice originelle qui ordonnait les puissances inférieures aux puissances supérieures, éliminait les désobéissances du corps,

18. Sur les nombreuses formes du réalisme politique, la synthèse de P. P. Portinaro, *Il realismo politico*, Rome/Bari, Laterza, 1999, reste intéressante.

la concupiscence, faisait taire les passions pour qu'elles n'offusquent pas la raison, dépassait les limites de l'intellect dues à la nature sensible, et faisait aussi disparaître le besoin et la mort.

Ces dons et privilèges étaient attribués aux êtres humains pour les rendre capables d'atteindre, avec un effort moindre, leur fin, à savoir la béatitude de la vision de Dieu. Celle-ci serait autrement au-delà des capacités naturelles de l'homme : « Il fut opportun que la nature humaine fût créée de manière à ne pas posséder seulement ce qu'elle devait avoir par ses principes naturels, mais aussi quelque chose qui la dépassât et avec lequel elle puisse atteindre plus facilement sa fin¹⁹. »

Il n'y a pas ainsi une autre nature créée par Dieu ; la nature de l'homme est simplement celle dont nous avons l'expérience. Dieu a toutefois placé Adam et Ève dans un état de justice spéciale, qu'ils auraient pu transmettre à tous leurs descendants, comme un don ultérieur et non naturel. Ce qui est certain, pour Thomas, c'est que ce don a été irrémédiablement perdu avec le péché originel et que l'homme a été rendu à sa nature propre. Vues ainsi, ces limites avec lesquelles vit dorénavant la nature humaine ne sont pas des peines, mais des défauts naturels intrinsèques. Si nous voulons cependant les voir sous l'angle des conséquences du péché originel, alors il s'agit effectivement de peines, parce qu'elles sont les contrecoups nécessaires de la perte coupable de ces dons originaires²⁰. L'hiatus entre l'Avant et l'Après n'est pas resserré, le fossé qui nous sépare de l'innocence n'est pas comblé, même si notre nature est unique. Si la Chute ne fut pas une perte de nature (mais bien de « surnature »), alors la réflexion sur la nature du pouvoir pourrait, elle aussi, porter à des résultats différents.

Une fois ces prémisses connues, les positions de Thomas à propos du pouvoir dans l'état d'innocence deviennent plus compréhensibles, en particulier celles présentées dans la *quaestio* 96 de la première partie de la *Summa theologiae*, significativement intitulée *La domination de l'homme dans l'état d'innocence*. La question est très connue et il suffira ici d'y faire rapidement allusion. « Dans l'état d'innocence tous les hommes auraient-ils été égaux²¹ ? », se demande Thomas dans l'article 3. En faveur d'une réponse positive, on trouve l'autorité de Grégoire le Grand, qui avait affirmé que,

19. Thomas d'Aquin, *Commentaire aux Sentences*, II, dist. 30, q. 1, art. 1, resp.

20. *Ibid.* : « Je dis que ces défauts peuvent être mis en rapport avec la nature humaine de deux manières : ou en la considérant exclusivement dans ses principes naturels, et ainsi, sans doute, ce ne sont pas des peines mais des défauts naturels, [...] ou en la considérant selon la manière avec laquelle elle a été créée, et alors sans aucun doute c'est pour elle une peine, du fait que l'on dit que quelqu'un est aussi puni pour la privation de ce qui lui a été concédé gratuitement, quand cela lui a été concédé. » Thomas reprend cette thématique dans de nombreux autres passages.

21. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I^a, q. 96, art. 3, Rome, éd. Léonine, 1886.

sans le péché, tous les hommes seraient égaux, c'est-à-dire qu'ils seraient, d'une certaine manière, sujets au pouvoir²². La thèse « égalitaire » se fonde aussi sur le fait qu'en absence de péché, les inégalités que le péché a introduites entre les hommes, comprises surtout comme des limites personnelles, physiques, psychologiques, ne devraient pas exister. Un troisième argument est lié au fait que l'amour est plus fort entre des êtres semblables et qu'à un amour plus fort dans l'état d'innocence devrait donc correspondre une égalité parfaite entre les personnes. Mais Thomas d'Aquin renverse cette argumentation et prouve, à partir de sa notion de nature humaine, la présence de nombreuses différences naturelles, déjà dans le paradis terrestre. La première est la différence de genre, la différence entre l'homme et la femme, différence tout sauf banale, parce qu'elle fait référence à la société conjugale, dont l'existence dans l'Éden est reconnue par tous. D'autres différences peuvent nous sembler curieuses, comme la différence d'âge entre les personnes, qui aurait conduit nécessairement à une diversité d'expérience entre les individus, mais aussi la diversité d'attitude, ou même d'inclination à la sainteté ou à la connaissance, ou encore de complexion physique et de beauté. Mais c'est surtout la notion de liberté qui soutient le raisonnement thomasien :

Mais même en ce qui concerne l'âme, il y aurait eu des différences aussi bien pour la justice que pour la science; en effet ce n'est pas par nécessité que l'homme agissait, mais par son libre arbitre; or, en vertu de celui-ci l'homme a le pouvoir d'appliquer plus ou moins son esprit à faire, vouloir, connaître quelque chose. Ainsi certains auraient fait plus de progrès que d'autres en justice et en science. Du côté du corps aussi il pouvait y avoir inégalité. En effet, le corps humain n'était pas totalement affranchi des lois de la nature au point de ne pas recevoir plus ou moins d'avantages ou de secours des facteurs extérieurs, puisqu'aussi bien leur vie était sustentée par des aliments. Et ainsi rien n'empêche de dire que, selon les différentes dispositions des étoiles, les uns auraient été engendrés plus vigoureux de corps

22. P. Buc, *L'ambiguïté du livre...*, *op. cit.*, en particulier p. 99-110, a montré comment le concept d'égalité entre les hommes en absence du péché, chez Grégoire le Grand, a été fortement mis à contribution dans les débats du XII^e siècle, en particulier chez des auteurs comme Pierre le Chantre, qui en font une autorité importante pour affaiblir la notion de hiérarchie et d'intervention politique des pouvoirs constitués. En ce sens, la thématique du péché devient un élément de théorisation non de la nécessité du pouvoir politique, mais de la limitation de son action : « Ubi non delinquimus pares sumus » (« Où nous ne péchons pas, nous sommes égaux »). Comme introduction au thème de la relation entre péché et pouvoir chez Thomas et l'écart qui existe entre cette conception et celle augustinienne, voir R. A. Markus, « Two Conceptions of Political Authority: Augustine, *De civitate Dei*, XIX, 14-15, and Some Thirteenth-Century Interpretations », *The Journal of Theological Studies*, vol. XVI, 1965, p. 68-100; et la réponse de P. J. Weithman, « Augustine and Aquinas on Original Sin and the Function of Political Authority », *Journal of the History of Philosophy*, 30, 1992, p. 353-376.

que les autres, plus grands, plus beaux, avec une meilleure complexion ; de telle façon toutefois que chez ceux qui eussent été moins avantagés il n'y aurait eu ni défaut ni péché tant pour l'âme que pour le corps²³.

Le monde que Thomas d'Aquin expose ici est un monde de différences. Il n'y a pas de liberté sans diversité. Mais si nous lisons cet article à la lumière de l'article suivant, les conséquences politiques sont encore plus importantes. Dans l'état d'innocence, y aurait-il eu une domination de l'homme sur l'homme ? – demande Thomas²⁴. La réponse est double. Le terme « domination » (*dominium et praelatio*) a en effet au moins deux sens. Le premier implique une servitude : il ne peut y avoir un dominateur sans un dominé. Et en ce sens, dans l'état de nature innocent, cela n'aurait pas été pensable :

La raison en est que l'esclave diffère de l'homme libre, – dit Thomas – en ce que « l'homme libre est à lui-même sa fin », dit Aristote dans la *Métaphysique*, tandis que l'esclave est ordonné à un autre. On peut donc dire que quelqu'un domine sur un autre comme sur son esclave, quand il ramène le dominé à sa propre utilité à lui, le dominateur. Pour chacun, c'est son bien propre qui est désirable ; par suite, il est affligeant pour chacun de céder exclusivement à un autre le bien qui aurait dû être le sien, et on ne peut supporter sans souffrir une telle domination. C'est pourquoi, dans l'état d'innocence, cette domination de l'homme sur l'homme n'aurait pas existé²⁵.

Mais il existe une domination, qu'il serait pour nous plus correct d'appeler un « pouvoir d'orienter », qui est compatible avec la liberté de tous, et c'est la domination qui peut être exercée sur les hommes libres :

Mais on domine sur un autre comme sur un homme libre, quand on dirige celui-ci vers son bien propre, ou vers le bien commun. Et une telle domination de l'homme sur l'homme aurait existé dans l'état d'innocence pour deux motifs. Premièrement, parce que l'homme est par nature un animal social, si bien que dans l'état d'innocence, les hommes auraient eu une vie sociale. Mais la vie sociale d'une multitude ne pourrait exister sans un dirigeant qui recherche le bien commun ; car plusieurs recherchent nécessairement plusieurs buts, mais un seul n'en recherche qu'un. Ce qui fait dire à

23. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I^a, q. 96, art. 3, p. 742-743 ; trad. A.-M. Roguet, Paris, Cerf, 1990, p. 818.

24. *Ibid.*, art. 4, p. 743-744.

25. *Ibid.*, p. 744 ; trad. p. 819. De nombreux autres penseurs sont d'accord sur ce point, y compris des franciscains comme Bonaventure et Alexandre de Halès, qui sinon ont des positions plus proches de celles d'Augustin.

Aristote : « Chaque fois que plusieurs éléments sont ordonnés à une seule fin, on en trouve toujours un qui prend la tête et qui dirige²⁶. »

Si Adam n'avait pas chuté, ses descendants auraient été de toute façon des animaux sociaux et libres, et justement pour cette raison, ils auraient eu besoin d'un gouvernement, et même en auraient-ils eu peut-être d'autant plus besoin, parce que s'occuper du bien commun, dans une pluralité libre d'hommes et d'objectifs, est une des activités principales, totalement cohérente avec la nature de l'homme, même dans l'Éden.

Sans un gouvernement (compris ici sans violence), la communauté des descendants d'Adam, en l'absence du péché, aurait pu elle aussi se désagréger. L'état de nature innocente a placé les hommes égaux en liberté, comme le voulait (peut-être) Grégoire le Grand, mais la liberté et la nature mêmes les rendent différents et principes d'eux-mêmes : « Qui est libre est cause de lui-même. » C'est donc la liberté qui génère les choix et qui produit des hiérarchies et des différences de rôle. C'est un principe naturel qui vaut pour la condition humaine actuelle, mais aussi dans le paradis aristotélien auquel Thomas d'Aquin pense.

Nous assistons ainsi, chez Thomas d'Aquin, à un changement clair de conception sur le rapport entre nature et péché, produit en partie par son aristotélisme spécifique, mais ceci ne conduit pas à la remise en question de ce *prius* logique et conceptuel représenté par l'innocence des premiers parents, de la césure provoquée par leur Chute, même si celle-ci est conçue comme une perte de dons et de condition, et non comme une perte de nature.

En réfléchissant à ce qui serait arrivé aux descendants d'Adam, si celui-ci n'avait pas péché, on découvre les traces évidentes d'une certaine naturalité du pouvoir qui fonde la politique, une politique édénique et non violente, qui est comme un idéal non atteignable de la politique de l'homme *viator*.

Nous trouvons aussi les traces de ce changement de perspective dans la pensée politique innovante de Gilles de Rome. Sur cette position et sur celle de Marsile de Padoue, qui lui est opposée, nous nous arrêtons brièvement.

L'intérêt de Gilles de Rome pour le thème du péché est précoce et remonte à peu après à la moitié des années 70 du XIII^e siècle, quand il rédige le traité *De peccato originali*, dont nous retrouvons quelques élaborations significatives dans le *De ecclesiastica potestate*, œuvre politique de la maturité²⁷. Gilles

26. *Ibid.* Le second motif est que ceux qui sont supérieurs aux autres en justice et en science seraient plus utiles dans une position non de commandement, mais d'orientation et d'aide.

27. Pour une plus ample discussion du thème, je me permets de renvoyer à G. Briguglia, *La questione del potere. Teologi e teoria politica nella disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello*, Milan, Franco Angeli, 2010 (trad. fr. *La question du pouvoir*, Paris, Les Belles Lettres, à paraître). À propos du traité sur le péché originel de Gilles de Rome, voir R. Martorelli Vico, « La dottrina della giustizia originale e del peccato originale nel trattato *De peccato*

cherche en particulier à expliquer le passage entre l'état prélapsaire, relatif aux premiers parents, et l'état postlapsaire, qui implique tous les hommes, en termes de privation et de défaut du don de la justice originare²⁸. La sujétion de la chair à l'esprit, des facultés inférieures aux supérieures, des sens à la rationalité, l'absence de la maladie et de la souffrance représentent les effets de ce don qui ne fut pas donné seulement à Adam, mais à travers lui à toute sa descendance²⁹. Tant dans l'œuvre de jeunesse que dans le traité politique³⁰, Gilles utilise le même exemple pour décrire cette perte. C'est comme si un roi décidait d'offrir un château à un chevalier – à condition que le chevalier ne décide pas d'agir contre le roi –, en donnant au chevalier le droit de le transmettre à ses descendants. À cause de la rébellion du chevalier contre le roi, le don du château est cependant révoqué et le chevalier, mais aussi toute sa descendance, se retrouve privé du château.

Comment se traduit cette conception sur le plan plus proprement politique? Gilles pense qu'Adam a perdu non seulement la domination sur lui-même, mais aussi la domination sur les choses, sur les biens, sur la nature. Il s'agit d'un déplacement conceptuel intéressant, parce que, de cette manière, le péché originel rend aussi impossible la possession, la propriété, ainsi que la vie sociale qui se fonde sur ces éléments. Gilles relève qu'Adam a perdu aussi – et nous avec lui –, avec la domination sur les choses, la possibilité de la transmission de tout héritage aux enfants.

Tout être humain naît avec cette perte radicale, avec cette « indignité » à la possession; la solidarité entre les générations s'interrompt ainsi. C'est à ce moment que le thème du péché est connecté à celui du baptême. Le baptême ne peut pas rétablir la justice originelle, il ne peut nous ramener à

originali di Egidio Romano », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, I, 1, 1990, p. 227-246.

28. D. O. *Egidii Romani Columnae De peccato originali*, Naples, 1525, p. 41 : « Adam ergo creatus est rectus, quia in eo omnia inferiora superioribus erant subiecta : caro enim in eo erat subiecta animae, quia nullus morbus, nulla passio, nulla indispositio poterat insurgere in carne, quae animae repugnaret. Rursus vires inferiores subiectae erant superioribus, ut concupiscibilis et irascibilis sic erant subditae menti et rationi, ut nihil in eis insurgeret nisi secundum ordinem et dictamen rationis. Iste ordo quodammodo iustitia dici poterat, quia quodammodo iustum est inferiora sui superioribus esse subiecta. »

29. Gilles de Rome, *De ecclesiastica potestate*, éd. par R. W. Dyson, *Gilles of Rome's On Ecclesiastical Power. A Medieval Theory of World Government*, New York, Columbia University Press, 2004, p. 142 : « Quod donum non erat datum Ade tamquam singulari persone, sed, tamquam capiti, totius posteritatis sue. Ideo donum ilud dicebatur iusticia originalis, quia, si non peccasset, transfundisset per originem huiusmodi donum in omnes suos posteros, ita quod omnes fuissent nati Deo subiecti et omnes fuissent nati cum huiusmodi iusticia. Sed Adam peccante et per peccatum se a Deo avertente, iuste perdidit huiusmodi donum, quo perduto non potuit ipsum in posteros transfundere, quia non habebat tale donum, sed perdidit ipsum. »

30. À distance de plusieurs années, nous trouvons l'exemple tant dans le *De peccato originali*, ch. 3, que dans le *De potestate ecclesiastica*, II, ch. 8.

l'état précédent la Chute; cependant, en plus de nous délier du devoir de posséder la justice originelle, il nous régénère, il nous fait renaître et nous rend dignes d'une vie sociale et de la domination sur les choses.

De cette manière, le père naturel génère charnellement les enfants, mais, en tant qu'ils sont nés avec le poids du péché originel, il les génère indignes de toute chose. Toutefois, l'Église les régénère avec le sacrement du baptême et les rend dignes de la vie dans le monde. La conséquence est claire : sans les sacrements, il n'y a pas de droit à la possession et à la socialité, mais grâce à l'Église, l'abysse d'indignité se comble en partie et rend possible une vie sociale. Si Adam n'avait pas péché, les hommes auraient pu établir une relation correcte avec les choses et avec la propriété, mais avec la perte du don originaire, c'est l'Église, avec ses sacrements, qui devient la garante d'une vie politique et sociale authentique.

Nous retrouvons un schéma tout opposé chez Marsile de Padoue, qui suit une autre réflexion. Marsile ne semble pas douter du fait que c'est grâce aux catastrophes du péché que des institutions comme la propriété et le pouvoir politique ont pu naître. Cependant, chez Marsile, des éléments de réflexion de la ligne d'ascendance augustinienne et des considérations de type aristotélien coexistent de manière naturelle pour exposer une sorte d'histoire conceptuelle du pouvoir politique :

[Adam] a été créé en état d'innocence ou de justice originelle et aussi de grâce, comme le disent avec vraisemblance certains saints et d'éminents docteurs de la Sainte Écriture. S'il était resté dans cet état, il n'eût pas été nécessaire d'instituer et de distinguer les fonctions civiles, ni pour lui ni pour ses descendants, puisque la nature lui aurait procuré les avantages et les plaisirs de la vie adéquate à l'être humain dans le paradis terrestre, sans aucune souffrance ou fatigue³¹.

Marsile de Padoue montre qu'il connaît les débats sur le péché, en utilisant les différentes nuances conceptuelles auxquelles nous avons fait référence (« état d'innocence », « justice originelle », « grâce ») et, dans le fond, avec ce récit, il construit une confirmation de son anthropologie, fondée sur la nécessité pour l'homme de vivre en société, à cause de son indigence constitutive et de sa faiblesse. Quand Marsile évoque la faiblesse des descendants

31. Marsile de Padoue, *Le Défenseur de la paix*, I, VI, 1, p. 77 (trad. mod.) ; *Defensor pacis*, éd. par R. Scholz, Hanovre, Hahn, 1931, p. 29 : « Fuit eciam creatus in statu innocencie seu iusticie originalis et eciam gracie, ut probabiliter dicunt sanctorum aliqui et scripture sacre quidam doctores precipui. In quo siquidem permansisset, nec sibi aut sue posteritati necessaria fuisset officiorum civilium institutio vel distinctio, eo quod opportuna quequeac voluptuosa sufficiencie huius vite in paradiso terrestri seu voluptatis natura produxisset eidem, absque eius pena vel fatigacione quacumque. »

d'Adam, c'est en réalité sur la naissance de l'anthropologie, où se fondent le pouvoir et la politique, qu'il veut attirer l'attention :

À la suite de la transgression des premiers parents, toute la descendance des hommes a été affaiblie dans son âme et est née faible, alors qu'elle avait été créée dans une condition de parfaite santé, d'innocence et de grâce; elle perdit de même, à cause de la faute, le bonheur final auquel elle avait été destinée³².

Marsile veut ici expliquer d'où naît la nécessité du sacerdoce chrétien, mais ce qui est intéressant, c'est le déplacement d'intérêt implicite, de ce qu'il se serait passé si Adam n'avait pas péché, qui est pourtant le point de départ de son raisonnement, au projet d'une histoire humaine après la Chute, même si elle est toujours pensée en relation avec celle-ci, une histoire humaine qui est en même temps une histoire du salut³³ et une histoire du développement de la communauté politique.

En ce sens, un autre passage du *Defensor pacis* est très intéressant, dans lequel Adam est évoqué et dans lequel Marsile cherche à imaginer le passage de la communauté familiale, qui n'est pas parfaite parce que non auto-suffisante, à une communauté plus ample, celle du village, elle aussi non parfaite, mais qui a besoin d'une conscience politique supérieure, ce qui est déjà un saut qualitatif.

Marsile évoque Adam dans le contexte postlapsaire, moins comme le premier homme, dépositaire d'un don particulier, ou pour faire l'hypothèse d'une communauté telle qu'elle aurait pu être dans l'Éden, que comme l'exemple d'un homme encore au début du chemin qui conduira au développement de la communauté politique parfaite, à savoir autosuffisante. C'est un Adam appelé à représenter les premiers pas de l'homme dans un monde aristotélien.

Adam est un simple chef de famille, qui exerce sa fonction de guide et son pouvoir sur ses enfants, dans un contexte où les familles ne se sont pas encore regroupées en villages. Adam a pu pardonner à Caïn pour le meurtre de son frère Abel. Dans le contexte d'une *domus*, d'une famille, le père a en effet le droit de pardonner à son fils, d'autant plus si le père est considéré comme la partie lésée, du fait que c'est son autre fils qui a été tué.

Mais pour Marsile de Padoue, cette possibilité ne serait plus tolérable dans un village qui, dans le récit génético-évolutif marsilien (et aristotélien), représente un cadre qualitativement distinct. Si Adam avait été le

32. *Ibid.*, I, VI, 2, p. 78.

33. Une lecture de la pensée de Marsile de Padoue à partir de la perspective de l'histoire du salut est par exemple présentée par G. Garnett, *Marsilius of Padua and "the Truth of History"*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

chef d'un village, il n'aurait pas pu pardonner, parce que cela aurait mis en danger toute la communauté, cela aurait créé des divisions, cela aurait fait courir le risque d'une dissolution du village lui-même. Adam, en tant que chef du village, aurait été obligé d'organiser la vie communautaire selon un ordre rationnel « avec une certaine équité, sans grande recherche, sous le seul enseignement commun de la raison et avec un devoir de vie communautaire³⁴ ». Dans cette seconde étape de l'évolution de la société, ce ne sera plus le témoignage d'un Adam imaginé en chef de village qui fournira l'occasion d'une réflexion à Marsile, mais Abraham, chef de village historique. Marsile de Padoue est ainsi conscient que les institutions de la vie sociale sont une conséquence du péché des premiers parents et une tentative d'y remédier, et que, sans péché, le pouvoir et l'épée n'auraient pas été pensables. Cependant, Marsile reste intéressé par la figure d'un Adam désormais déchu, qui peut représenter les débuts de la vie sociale, à travers la famille, et qui donc endosse les caractéristiques d'un quelconque être humain primitif dans un monde aristotélicien.

**« JE NE VOIS PAS COMMENT LES ENFANTS D'ADAM OU D'AUCUN AUTRE HOMME PEUVENT ÊTRE LIBRES DE SUJÉTION ENVERS LEURS PARENTS. »
FRANCISCO SUÁREZ ET ROBERT FILMER, DEUX POSITIONS MODERNES SUR L'ADAM POLITIQUE**

Nous sommes en train d'observer certains mécanismes du fonctionnement de la réflexion sur le pouvoir avant et après la Chute et sur ce qui se serait passé en l'absence du péché. Il n'est alors peut-être pas inutile de présenter certaines variantes proposées durant l'époque moderne, en particulier celles de Suárez et de Filmer. On peut les rattacher, dans un sens large, au même débat et elles sont, d'une certaine manière, liées entre elles.

Nous avons déjà fait allusion au cinquième livre (*De statu, quem habuissent in hoc mundo viatores, si primi parentes non peccassent*) du *De opere sex dierum* du jésuite Francisco Suárez, qui s'ouvre avec une référence explicite à la dimension contrefactuelle de ce qui y sera traité. Le septième chapitre, intitulé « Quel type de vie corporelle ou politique les hommes auraient-ils exercée dans l'état d'innocence? », apparaît pour nous particulièrement intéressant ; il s'agit d'une véritable présentation synthétique des thèmes relatifs à la naissance édénique du pouvoir politique, de la famille, de la propriété. Suárez, partant d'une formulation aristotélicienne du problème, mais faisant référence constamment à des auteurs scolastiques comme Thomas d'Aquin et Duns Scot, à des classiques de la patristique et à des auteurs plus proches

34. Marsile de Padoue, *Le Défenseur de la paix*, I, III, 4, p. 62-63 (trad. mod.) ; *Defensor pacis*, p. 14.

dans le temps, comme de Soto et Lippomano, reprend quelques questionnements typiques, comme la socialité naturelle de l'homme, l'absence de domination comprise comme coercition dans l'état d'innocence, la présence d'un pouvoir de direction, à la suite de la position thomiste que nous avons rapidement décrite, la diversité des hommes, etc.

Mais les positions de Suárez ne sont pas en tous points identiques à celles des commentateurs et des auteurs qu'il discute³⁵. L'auteur cherche en particulier à comprendre s'il y aurait eu des communautés parfaites, cités, royaumes, si Adam n'avait pas péché. La première réponse est apparemment négative. Il est vrai qu'Aristote établit que l'homme est un animal naturellement politique, mais il est aussi vrai que le besoin humain de socialité aurait été satisfait dans l'état édénique par la présence de la famille et des relations spontanées entre les familles et les individus. L'établissement d'un lien moral plus fort, au sein d'une cité, ne serait par contre pas à considérer comme un besoin naturel, au moins dans un état de nature intègre, où il n'existe pas de besoin conduisant à une véritable association politique³⁶.

D'autre part, des auteurs comme Thomas, Lippomano, Cajetan et Pereira, dit Suárez, soutiennent que la création de la cité ne peut pas être simplement une réponse aux besoins déterminés par la Chute, mais qu'elle a une valeur en soi, répondant à des besoins que les hommes innocents auraient aussi eus, non seulement à cause d'un amour naturel pour l'échange mutuel, mais aussi en lien avec leur diversité individuelle et une sorte de correction qui aurait été aussi possible, dans l'état d'innocence, pour éviter des erreurs. Certes, il ne faut pas penser qu'il aurait été possible d'assister à la naissance d'une domination, comprise comme sujétion, comme coercition, comme esclavage, ni même comme travail des uns pour les autres (comme dans le

35. Comme premières introductions, dans l'énorme bibliographie suarezienne, à propos du Suárez politique, utiles pour les thèmes ici traités, voir M. T. Gaetano, « Political Life in the State of Innocence », *Journal of Markets & Morality*, 15, 2012, p. 527-563, qui inclut une traduction anglaise du livre 7 du traité auquel nous nous référons; M. Brito Vieira, « Francisco Suárez and the *Principatus politicus* », *History of Political Thought*, 29, 2008, p. 273-294; D. Schwartz, « Francisco Suárez on Consent and Political Obligation », *Vivarium*, 46, 2008, p. 59-81; pour une vision plus générale du contexte: H. Höpfl, *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; L. Cedroni, *La comunità politica perfetta. Il pensiero politico di Francisco Suárez*, Rome, Studium, 1996. Sur le débat concernant les origines de la politique, sont utiles les travaux de D. Ferraro, *Bellarmino, Suárez, Giacomo I e la polemica sulle origini del potere politico*, dans R. De Maio, A. Borromeo, L. Giulia, A. Mazzacane (dir.), *Bellarmino e la controriforma*, Sora, Centro di Studi Sorani "Patriarca", 1990, et de J. P. Sommerville, « From Suarez to Filmer: A Reappraisal », *Historical Journal*, 25, 1982, p. 525-540.

36. F. Suárez, *De opere sex dierum*, VII, 5, p. 237: « Aliud enim majus vinculum morale inter familias ejusdem civitatis naturale non est, saltem in natura integra: licet in natura corrupta, vel pura esset naturaliter consequens ad indigentiam talis status. »

cas des esclaves libres). Cependant, une forme de sujétion naturelle aurait existé, comme en témoigne le fait que le mari aurait de toute façon eu un pouvoir sur sa femme, pour le bon ordre et la paix de la famille, et le père sur ses enfants, même si cela aurait été un pouvoir *sine imperfectione, & coactione, sub qua imperfectione per peccatum est introducta*³⁷.

En ce sens, le pouvoir d'orienter et de corriger est dans le fond naturel. Si les raisons de l'existence d'une communauté dans l'état édénique peuvent être imaginées, on peut alors aussi penser à une *jurisdictio*, lorsqu'un prince revêt une fonction vis-à-vis de sujets, parce que, sans cette fonction – évidemment privée de coercition, de violence, de déviation de sa finalité –, aucune communauté parfaite ne peut se conserver, dans aucun état de la nature humaine *sive purae, sive integrae, sive lapsae*³⁸.

Le pouvoir dans la famille est ainsi naturel et la naissance d'une agrégation politique, même dans l'Éden, est pensable. Cependant, il ne faut pas penser à un *continuum* logique entre pouvoir domestique et pouvoir politique, comme si la naturalité du second était issue de la naturalité du premier, mais au contraire *est notanda differentia inter hanc potestatem politicam, & oeconomicam*³⁹.

L'autorité du mari sur sa femme s'exerce en effet en tant que conséquence directe de l'union matrimoniale et l'autorité des parents sur les enfants est une conséquence naturelle de la génération. Le pouvoir politique, par contre, tout en étant naturel, dans le sens où il provient de la communauté tout entière en tant que telle, n'appartient à personne en particulier. C'est en effet la communauté qui peut établir les modalités de son propre gouvernement et qui décide à qui est attribué le gouvernement :

Le pouvoir politique, même s'il est, selon la nature des choses, présent dans toute la communauté par le fait même qu'il est réalisé dans un corps politique, ne convient pas néanmoins à une personne déterminée. C'est du ressort de la communauté d'établir pour elle-même le type de régime et d'attribuer le pouvoir à une personne déterminée, comme je l'ai dit en détail dans la *Defensio catholica*⁴⁰.

Le pouvoir domestique est naturel et précède la Chute, comme est naturelle une certaine forme de juridiction politique qui, dans l'état d'innocence, se serait produite, mais non sans le « saut » déterminé par la volonté de la communauté. Il n'y a pas de continuité nécessaire entre la famille et la cité, entre le pouvoir domestique et le pouvoir politique. Ces premières

37. *Ibid.*, 11, p. 238.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*, 13, p. 238.

40. *Ibid.*

observations, déjà tout autres que banales, parce qu'elles confient à la décision de la communauté la naissance appropriée d'un gouvernement, semblent alors préparer une question encore plus spécifique : « Si Adam n'avait pas péché et était resté *in via* et que le genre humain s'était ainsi multiplié de sorte qu'il soit suffisamment important pour constituer une cité, est-ce qu'Adam aurait obtenu le gouvernement en tant que premier parent⁴¹ ? »

La question peut sembler très curieuse et nous pousse à imaginer un Adam qui n'a pas péché et qui est désormais entouré d'une nombreuse descendance, si nombreuse qu'elle peut remplir une cité et qu'elle doit demander un prince. Mais ce que Suárez est en train d'imaginer est, en réalité, la limite du pouvoir familial, son irréductibilité au pouvoir politique, ou mieux encore la non-dérivation du pouvoir politique à partir du pouvoir domestique :

Je réponds que la seule raison d'être le premier parent n'est pas suffisante pour fonder un gouvernement avec une domination de juridiction et de pouvoir politique parfaite dans une communauté parfaite, qui se développe à partir de nombreuses familles, même si une personne était le premier parent de chacune d'entre elles. Et la raison en est qu'un enfant s'émancipe à travers l'usage de la raison, de la liberté et de l'âge adulte, qu'il est libre du pouvoir du père et qu'il est dans son droit. Ainsi, si celui-là a sa propre famille, il détient sur elle un pouvoir domestique qui est égal au pouvoir que le père avait sur sa famille; ainsi, celui-là n'est pas tenu par la nature à s'associer en un seul peuple avec le père, et il n'y a pas même entre eux un pouvoir de juridiction plus haut⁴².

Si Adam n'avait pas chuté, il n'aurait pas eu un pouvoir princier sur ses enfants; d'ailleurs un tel pouvoir n'a pas existé dans la réalité des événements, à savoir après la Chute⁴³.

Il n'est pas exclu, selon Suárez, que, dans le cas où Adam aurait résisté au péché et aurait donc vu sa descendance croître et se développer libre des effets du péché, ses descendants l'auraient reçu comme leur roi, même de manière tacite et spontanée *magis ipso usu, & interpretativa voluntate, quam expresso pacto, aut electione*⁴⁴. Cela n'enlève cependant rien au fait que le résultat théorique est autre et que, pour établir un gouvernement légitime, le consensus des sujets est nécessaire – ce qui n'est pas requis dans la famille –, qu'il faut un pacte, un vrai choix : « Ceci n'est pas suffisant [qu'Adam soit le premier parent du genre humain], comme je l'ai dit, parce qu'il est nécessaire

41. F. Suárez, *De opere sex dierum*, VII, 14, p. 238.

42. *Ibid.*

43. Suárez dément ici ce qui était soutenu par Domingo de Soto, *De iustitia et iure*, IV, q. 3, qui attribuait à Adam innocent un droit à la domination universelle en tant que premier homme.

44. F. Suárez, *De opere sex dierum*, VII, 14, p. 239.

que s'y ajoute le consensus de ceux qui s'unissent dans une cité, au moins celui des chefs de famille⁴⁵. »

C'est ainsi le thème du consensus au pouvoir politique que Suárez, dans ces pages, analyse et imagine : en soulignant particulièrement l'hétérogénéité des pouvoirs domestique et politique, le jésuite non seulement insiste sur un thème de la tradition aristotélicienne, mais attaque ceux qui pensent pouvoir déduire du pouvoir domestique un modèle de patriarcalisme politique. Du reste, il avait déjà exprimé ces opinions, qu'ici, dans le traité cité – expressément dédié à la *curiosa materia* du monde innocent –, il résume brillamment.

Ce n'est donc pas un hasard si Robert Filmer, dans son *Patriarca, ou sur le pouvoir naturel des rois*⁴⁶, œuvre publiée de manière posthume en 1680, mais écrite à partir des années 1620, attaque avec insistance les idées de Suárez, envisagées comme nuisibles pour les monarchies européennes. Ce qui est intéressant, pour nous, c'est que le patriarche dont parle Filmer, comme on le sait, est précisément Adam⁴⁷. Le projet de Filmer est clair : il s'agit d'imaginer le pouvoir au moment de sa naissance, moment identifié avec Adam lui-même, et d'en comprendre la relation génétique avec le pouvoir concret des rois, pour en fonder la légitimité.

Le présupposé est simple et passe par la famille : « Je ne vois pas comment les enfants d'Adam ou d'aucun autre homme peuvent être libres de sujétion envers leurs parents⁴⁸. » Il s'agit donc de partir d'une donnée anthropologique,

45. *Ibid.*

46. Édité dans P. Laslett, *Patriarcha and Other Politicals Work of Sir Robert Filmer*, Oxford, Blackwell, 1949. Par commodité pour le lecteur, nous utilisons pour les citations, la traduction française de F. Lessay : *Le débat Locke-Filmer*, Paris, PUF, 1998, en donnant cependant aussi le numéro de page et la division des chapitres de l'édition anglaise de J. P. Sommerville, *Sir Robert Filmer, Patriarcha and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

47. Sur la pensée politique de R. Filmer et sur le contexte intellectuel et historique de ses écrits, voir C. Cuttica, *Sir Robert Filmer (1588-1653) and the Patriotic Monarch. Patriarchalism in Seventeenth-Century Political Thought*, Manchester/New York, Manchester University Press 2012 ; P. Carrive, *La pensée politique anglaise. Passions, pouvoirs et libertés de Hooker à Hume*, Paris, PUF, 1994 ; J. P. Sommerville, Introduction, dans Sir Robert Filmer, *Patriarcha...*, *op. cit.*, p. IX-XXIV ; Id., *Politics and Ideology in England 1603-1604*, Londres/New York, Longman 1986 ; J. Daly, *Sir Robert Filmer and English Political Thought*, Toronto/Buffalo/Londres, University of Toronto Press 1979, qui propose une position différente à propos de l'interprétation du patriarcalisme que l'important travail de G. J. Schochet, *The Authoritarian Family and Political Attitudes in 17th Century England. Patriarchalism in Political Thought*, New Brunswick, Transaction Press, 1988 (mais la première édition est celle d'Oxford, 1975).

48. R. Filmer, *Patriarcha...*, trad. fr. citée, III, p. 154 ; éd. Sommerville, I, 3, p. 7.

l'asymétrie naturelle entre le père et les enfants, pour fonder une véritable théorie politique⁴⁹.

Pour Filmer, le pouvoir paternel est non seulement naturel, mais il est aussi « la source de la toute-puissance royale par décret de Dieu lui-même⁵⁰ ». Cette conception, qui serait fondée sur la Genèse, « détruit cette nouvelle et commune distinction qui rapporte la seule puissance universelle ou absolue à Dieu, mais la puissance qui touche la forme particulière du gouvernement au choix du peuple⁵¹ ». Il n'y a aucun pacte, aucun consensus, il n'existe aucun contrat⁵² et la dimension naturelle se lie, par le biais d'Adam, à la volonté divine⁵³. Le cœur du traité se trouve ici, dans ce passage entre volonté divine, pouvoir paternel d'Adam et autorité monarchique.

En ce sens, le modèle de Filmer est bien éloigné du modèle contractuel dont nous avons parlé. Sa reconstruction est conceptuelle; elle élimine tout hiatus entre un Avant et un Après la Chute et ne fait aucun recours d'imagination à un état édénique non lapsaire. Filmer conteste non seulement l'argument de l'égalité originelle entre les hommes, attribué à Bellarmin (mais que nous avons vu aussi chez Suárez), qui affirme que le pouvoir politique aurait été conféré par Dieu à la multitude et non à un

49. G. J. Schochet, Introduction à *The Authoritarian Family...*, *op. cit.*, parle de « patriarcalisme anthropologique » comme donnée générique de l'inégalité naturelle à l'intérieur de la famille, de « patriarcalisme moral » lequel, partant de ces données anthropologiques fondamentales, déduirait une philosophie de l'obligation politique (et c'est celui-ci le niveau plus proprement lié à nom de Filmer), et aussi de « patriarcalisme idéologique » qui se nourrit d'images et de métaphores patriarcales au service de doctrines politiques diverses. La classification de Daly est peut-être plus claire, *op. cit.*, p. 23, elle qui propose de substituer aux deux dernières catégories de Schochet celle de « patriarcalisme analogique » – qui voit une analogie des pouvoirs, une ressemblance entre père et gouvernant – et de « patriarcalisme légal », qui considère les deux pouvoirs comme identiques (c'est le cas de Filmer, comme nous allons le voir). Sur le patriarcalisme médiéval, voir J. M. Blythe, « Family, Government and the Mediaeval Aristotelians », *History of Political Thought*, 10, 1989, qui conteste, à travers l'analyse des aristotélismes politiques médiévaux, le lien établi par Schochet entre patriarcalisme et monarchie.

50. R. Filmer, *Patriarca...*, trad. citée, III, p. 154; éd. Sommerville, I, 3, p. 7.

51. *Ibid.*

52. Sur le refus de la notion de contrat et sur l'aversion pour la théologie des pactes, comme thème constant de l'œuvre de Filmer, voir C. Cuttica, « Riflessioni inaspettate. Robert Filmer, vertuous wife e caccia alle streghe », *Annali della Fondazione Luigi Einaudi*, XXXV, 2001, p. 101-145.

53. J. Daly, *Sir Robert Filmer...*, *op. cit.*, p. 72-74, souligne cependant comment l'évidence anthropologique de la famille – qui devrait aider Filmer à conceptualiser la nature du pouvoir de manière alternative au choix contractuel, libre mais abstrait, des jusnaturalistes – est moins présente dans le *Patriarca* à la faveur d'une conception légaliste de la famille, peut-être encore plus abstraite. Pour une analyse intéressante du rôle de la famille dans l'anthropologie patriarcale et dans le jusnaturalisme comme réponse à l'aristotélisme, voir aussi F. Fagiani, « Dimensioni sociali ed economiche della critica giusnaturalistica del patriarcalismo », dans F. Fagiani, G. Valera (dir.), *Categorie del reale e storiografia. Aspetti di continuità e trasformazione nell'Europa moderna*, Milan, Franco Angeli, 1986, p. 140-165.

homme en particulier⁵⁴. Filmer lie éléments anthropologiques et fondation du pouvoir monarchique : Adam fut père et fut donc roi. De plus, Adam, comme premier homme, posséda la domination sur le monde entier⁵⁵, avec une autorité de vie et de mort sur tous, qu'il transmet à ses descendants et que nous trouvons intacte jusqu'à Noé et ses fils. La division des pouvoirs sur le monde, et donc la réalisation de la diversité des peuples, communautés et gouvernements, est réalisée par Noé, qui attribue à chacun de ses fils, et à travers eux aux chefs des familles qu'ils générèrent, les différentes parties du monde. Une première contradiction est cependant évidente dans la figure de Nemrod, considéré traditionnellement comme le symbole de la tyrannie⁵⁶, qui aurait constitué le premier empire en usurpant le pouvoir des autres chefs de famille :

[...] il est absolument certain qu'elle [la division du monde] fut le fait de familles issues de Noé et de ses fils, sur lesquelles les pères exercèrent l'autorité des chefs et des princes. Parmi ceux-ci fut Nimrod, qui, sans aucun doute [...] régna de droit sur sa famille comme seigneur ou roi. Pourtant, c'est illégalement qu'il étendit son empire en s'appropriant par la force les droits d'autres chefs de famille, et, en ce sens, on peut dire qu'il est l'auteur et le premier fondateur d'une monarchie. Tous ceux, en outre, qui voient en lui l'origine de la puissance royale considèrent qu'il l'obtint par la tyrannie ou l'usurpation, et non point par l'effet d'aucune élection du peuple ou de la multitude, ni d'aucun pacte conclu avec cette dernière⁵⁷.

L'analyse soulève évidemment plus de problèmes qu'elle n'en résout⁵⁸, mais il est important pour Filmer d'établir une sorte de ligne continue de transmission du pouvoir, qui, à la limite, inclut aussi la tyrannie, même si elle tente d'exclure, par tous les moyens, la légitimité historique d'un pacte ou d'un processus révolutionnaire. C'est à ce moment que Filmer est contraint d'attaquer les arguments de Suárez sur la distinction entre les pouvoirs. Si « le jésuite Suárez » se positionne contre l'autorité royale d'Adam, en défendant la liberté naturelle du peuple, son argument est tiré

54. R. Filmer, *Patriarca...*, trad. citée, I, p. 147 et III, p. 153 ; éd. Sommerville, I, 1, p. 1 et I, 4, p. 73, p. 596.

55. *Ibid.*, III, p. 154 ; éd. Sommerville, I, 5, p. 6.

56. Sur quelques images médiévales de Nemrod (ou Nimrod), je me permets de renvoyer à G. Briguglia, « La pace di Caco e il regno di Nembrot. Note su due immagini della naturalità politica », *Storia del pensiero politico*, 4, 2013, p. 367-384.

57. R. Filmer, *Patriarca...*, trad. citée, IV, p. 156 ; éd. Sommerville, I, 5, p. 6.

58. Sur quelques contestations de l'analyse de Filmer à propos de l'histoire de Nemrod, réalisées par Tyrrel et Sidney, voir P. Carrive, *Robert Filmer et Algernon Sidney. Leur interprétation de quelques figures bibliques et de quelques vues théologiques*, dans Id., *La pensée politique anglaise...*, op. cit., p. 73-99.

justement de l'incompréhension de la naturelle continuité entre Adam père et Adam roi, entre pouvoir domestique et pouvoir politique⁵⁹. Comme le résume Filmer :

« La puissance politique n'apparut pas avant que les familles eussent commencé d'être réunies en une communauté parfaite. En conséquence, de même que la communauté ne commença pas à la création d'Adam, ni par sa seule volonté, mais par la volonté de tous ceux qui s'accordèrent en cette communauté, de même, on ne peut dire qu'Adam y bénéficia naturellement de la primauté politique. On ne le peut déduire, en effet, à l'aide d'aucun principe naturel car, à elle seule, la loi de nature n'a pas assez de force pour qu'il revienne à tout ancêtre également roi de sa postérité. Or, si l'on ne peut pas le déduire des principes de la nature, il est impossible d'affirmer que Dieu, par don ou par grâce spéciale, conféra cette puissance à Adam, puisque cela ne nous est pas révélé et qu'on n'entrouve nul témoignage dans l'Écriture. » Arrêtons ici cette citation de Suárez⁶⁰.

Pour Filmer, il n'y a pas trace dans les Écritures d'une telle vision de la naissance du pouvoir politique, alors qu'il est clair qu'Adam a été seigneur de toutes choses et que la communauté est née avec lui⁶¹. Sa présentation reconduit les pouvoirs à l'unité, mais rend aussi raison de la diversité historique des règnes et des peuples, parce qu'à travers les descendances, le pouvoir se multiplie, sans se fractionner, et se distribue, sans perdre son caractère absolu, parmi toutes les nations du monde⁶². Le traitement du jésuite est alors pour lui une fiction conceptuelle grossière. Comment expliquerait-on le passage d'un pouvoir commun de l'humanité unie aux origines à une multiplicité des communautés politiques ? Si le pouvoir appartient au peuple dans son entier, quand a eu lieu l'attribution du gouvernement à la pluralité des gouvernants ? Non sans sarcasme, Filmer s'interroge sur les contradictions du modèle jésuite :

Ces auteurs [Bellarmine, Suárez et Grotius] peuvent-ils montrer ou prouver qu'il soit jamais arrivé que la multitude entière se réunît et divisât cette puissance que Dieu lui avait donnée de manière générale, en la morcelant et en allouant une puissance distincte à chaque république séparément ? À défaut d'un tel pacte, je ne vois pas comment, d'après leurs propres principes, il

59. R. Filmer, *Patriarca...*, trad. citée, XI, p. 176 ; éd. Sommerville, II, 2, p. 15 : « [...] Adam ne possédait que la puissance économique, et non point politique [...] ».

60. *Ibid.* Filmer cite Suárez, en particulier son *Tractatus de legibus*, III, 3. Nous avons consulté l'édition de F. Suárez, *De legibus (III, 1-16), De civili potestate*, éd. par L. Pereña, V. April, Madrid, Instituto Francisco de Vitoria, 1975, p. 19-35.

61. *Ibid.*

62. Il se multiplie cependant à tel point – note Locke – que l'on peut dire que tout père de famille est roi.

peut se faire qu'une république élise un magistrat sans attenter clairement au privilège de tous [...]. Cependant, concédons encore ce point que, dans chaque république particulière, la multitude possède une puissance distincte. Connut-on jamais une assemblée générale d'un royaume entier pour l'élection d'un prince? En exista-t-il jamais le moindre exemple au monde⁶³?

L'égalité n'existe pas et le consensus non plus. Le pouvoir vient de Dieu et les monarchies descendent du pouvoir du patriarche Adam. Il n'est pas nécessaire ici d'approfondir les autres aspects de la réflexion de Filmer, mais il nous intéresse d'en souligner quelques éléments intéressants pour notre thème.

Adam joue ici un rôle de type historique. La différence entre lui et les autres patriarches, comme Noé, est liée seulement à sa priorité chronologique. Adam est important parce qu'il est le premier homme et qu'il est donc le premier sujet qui a pu être doté d'une juridiction. Mais la conception de Filmer se désintéresse complètement du passage de l'Avant à l'Après du péché. Au contraire, cette dernière veut remonter le plus haut possible pour projeter, en un passé légitimant, l'exercice du pouvoir. Il faut alors remonter jusqu'au premier homme – qui est un homme comme nous – parce que celui-ci représente le moment de la plus antique attribution du pouvoir⁶⁴, comme si le moment le plus archaïque de la narration historique était aussi le moment le plus originaire. De la même manière, dans une vision ainsi « continuiste », le dispositif contrefactuel devient totalement inactif.

Une fois établies la royauté du premier homme et la transmissibilité du pouvoir au travers de la génération, postuler une fracture forte entre l'Avant et l'Après aurait d'ailleurs rendu difficile la reconduction de la légitimation des monarchies à la volonté divine à travers Adam, face aux argumentations du jésuite, bien plus articulées. C'est dans le fond cet affaiblissement des potentialités philosophiques du récit de la Genèse qui produit les contradictions du modèle patriarcal de Filmer.

Selon les fameuses critiques du *Premier traité sur le gouvernement* de John Locke, Filmer n'explique en effet pas pourquoi Adam aurait pu transmettre le don de la monarchie à ses fils, pourquoi la loi de raison ne rend pas les fils indépendants, et pourquoi, à partir de ses prémisses, n'arrive-t-on pas à la conclusion paradoxale selon laquelle tous peuvent se dire rois. Le récit de la Genèse de Filmer est, dans le fond, comme tous les récits historiques : « [...] on peut aussi bien en donner comme preuve des indications confuses sur une multitude de petits rois des Antilles, recueillies chez Ferdinand

63. R. Filmer, *Patriarca...*, trad. citée, XIII, p. 185-186; éd. citée, II, 5, p. 19-20.

64. Voir J. Dunn, *La pensée politique de John Locke*, Paris, PUF, 1991 (éd. orig. Cambridge, 1979).

de Soto ou l'une de nos récentes histoires de l'Amérique du Nord, ou les 70 rois de Grèce que notre A. trouve dans Homère, que tout ce qu'il extrait de l'Écriture à propos de cette foule de rois dont il a fait le compte⁶⁵ ».

Il s'agit de critiques, comme cela est bien connu⁶⁶, qui, chez Locke, n'ont pas seulement l'objectif de réfuter le patriarcalisme, mais de présenter la figure d'un Adam prépolitique qui résume les caractéristiques de tout homme avant l'apparition du pouvoir politique. En soulignant les contradictions présentes chez Filmer, Locke semble, dans le fond, affiner un dispositif philosophique pas si éloigné de celui que nous avons vu opérer dans ces pages, à savoir celui d'une « histoire fictive » qui imagine comment auraient vécu les hommes, s'ils n'étaient pas sortis de « l'état de nature », à savoir d'une nouvelle fiction méthodologique⁶⁷ pour la modernité⁶⁸.

65. John Locke, *Deux traités du gouvernement*, Paris, Vrin, 1997, Premier traité, XI, 153, p. 128-129.

66. F. Lessay, *Locke critique de Filmer. Métamorphose du concept politique de nature*, GRAAT, Publication des groupes de recherches anglo-américaines de l'université Rabelais de Tours, 7, 1990, p. 205-222. On peut aussi regarder sa nouvelle et bonne introduction historique dans Id., *Le débat Locke-Filmer...*, *op. cit.*, PUF, 1998; voir aussi I. Harris, « The Politics of Christianity », dans G. A. J. Rogers (dir.), *Locke's Philosophy. Content and Context*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 197-215.

67. Sur ce point, voir P. Vogt, « Locke, Eden and Two States of Nature: The Fortunate Fall Revisited », *Journal of the History of Philosophy*, 35, 1997, p. 523-544; Y.-C. Zarka, *Philosophie et politique à l'âge classique*, Paris, PUF, 1998; les études de M.-F. Renoux-Zagamé, « Filmer et la figure d'Adam dans l'histoire de la pensée politique et juridique », *La pensée politique*, 3, 1995, p. 452-458 et Ead., *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Paris/Genève, Droz, 1987, restent très utiles.

68. Traduction en français de Delphine Carron.