

## RÉFLEXIONS SUR LA LIBERTÉ ET MOUVEMENT DANS LES PREMIERS SIÈCLES CHRÉTIENS\*

Florin CRÎȘMĂREANU<sup>1</sup>

**ABSTRACT.** *Reflections on Freedom and Movement During the First Christian Centuries.*

Freedom and movement are two concepts that appear to have a shared destiny. Common sense tells us that freedom means being able to move freely and at will. Philosophers have long been interested in the concept of movement, as evidenced by Aristotle's *Physics*. Freedom, on the other hand, is thought to be a later concern by some scholars. The ancient Greeks exercised freedom in the public sphere without thinking about it. However, over time, Early Christian authors, influenced by Stoics, have radically changed the ancient paradigm regarding freedom and movement.

**Keywords:** movement, freedom, Aristotelianism, Stoicism, Christianity, Christology

Hannah Arendt affirme que la question de la liberté n'a fait qu'assez tard l'objet de l'intérêt des penseurs occidentaux<sup>2</sup>. Les Grecs anciens ne pensaient pas à la liberté, et ils n'en ont fait pas un thème de réflexion, car ils l'exerçaient dans l'espace public<sup>3</sup>. Autrement dit, la signification initiale de la liberté, qui était indissolublement liée

---

<sup>1</sup> Lecturer PhD, Department of Philosophy, Faculty of Philosophy and Socio-Political Sciences, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iași, Romania. Email: fcrismareanu@gmail.com.

\* Une version roumaine de cette étude (« Creație, mișcare, îndumnezeire. Perspective metafizico-teologice asupra libertății în primele secole ale creștinismului ») a été publiée dans la revue *Classica et Christiana*, 18/ 2, 2023, pp. 381-398.

<sup>2</sup> Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la liberté ?*, dans Idem, *La crise de la culture*, trad. P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972, p. 189. Le plus probablement, cette manière de comprendre les choses subit l'influence de K. Jaspers, pour lequel « aucun philosophe avant Augustin ne connaît les problèmes que pose la liberté » (Karl Jaspers, *Les grands philosophes*, t. 2 : *Platon, saint Augustin*, trad. G. Floquet et alii, Paris, Plon, 1989, p. 246).

<sup>3</sup> A ce propos, É. Gilson affirme que, lorsqu'Aristote « emploie le mot *eleutheria*, par lequel nous traduisons volontiers cette idée [de liberté], c'est un sens politique qu'il lui donne. La liberté



à la sphère de la *praxis*, l'a protégée contre la spéculation métaphysique. Ce n'est qu'avec l'essor du christianisme que les données du problème allaient changer radicalement. Cette perspective fait de la liberté un thème éminemment chrétien. Par conséquent, conformément à ces interprétations, on comprend que, même si le terme existe et qu'une certaine préoccupation se manifeste dans l'Antiquité classique<sup>4</sup>, la réflexion solide à propos de ce sujet ne commence qu'avec le christianisme<sup>5</sup>.

Si quelqu'un voudrait comprendre la problématique de la liberté dans toute sa complexité, il ne faudrait pourtant tout jouer sur Augustine, comme le font K. Jaspers et H. Arendt, mais considérer également des auteurs tels Origène (env. 185-253), les Cappadociens – Grégoire de Nysse (330/ 335-394) en particulier – et, surtout, Maxime le Confesseur (580-662), chez lequel on rencontre une approche au moins intéressante de la liberté (ἐλευθερία), étroitement liée à la doctrine aristotélicienne sur le mouvement (κίνησις).

I. Quand on parle des premiers siècles du christianisme, Origène est un auteur incontournable. Son influence sur la tradition chrétienne est immense, difficile à évaluer dans toutes ses ramifications. Bien que le terme ἐλευθερία n'apparaisse que très rarement dans les écrits qui nous sont parvenus d'Origène<sup>6</sup>, le problème de la liberté a suscité lui aussi l'intérêt de l'Alexandrin. A ce sujet, les exégètes se réfèrent, en général, à deux de ses ouvrages : *De principiis* et *De oratione*. On peut y identifier deux niveaux qui séparent, du moins de point de vue méthodologique, la discussion sur la liberté. A un premier niveau, l'Alexandrin traite de cette problématique à partir des κοινὰ ἔννοια ( « notions communes »), et le type de liberté obtenue dans cette première étape ne serait-elle qu'une « liberté de l'indifférence morale [...],

---

aristotélicienne est avant tout l'indépendance, l'état d'une personne qui ne dépend politiquement ou socialement d'aucune autre [...]. Cette notion, que nous considérons comme éminemment psychologique et métaphysique, n'a d'abord été qu'une notion politique et sociale » (Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 2008, p. 296). D'autre part, il y a des auteurs qui affirment que, dans l'Athènes de Périclès, « la liberté commence à prendre le visage de la culture : être libre c'est être cultivé » (Adrian Muraru, *Libertate și liber arbitru la Origen*, Iași, UAIC, 2006, p. 231).

<sup>4</sup> R. Müller, *La doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, Vrin, 1997, notamment pp. 45-51. D'autre part, Rémi Brague parle des « Biblical Roots of the Western Idea of Liberty » (Rémi Brague, « God and Freedom: Biblical Roots of the Western Idea of Liberty », in Timothy Samuel Shah and Allen D. Hertzke (eds.), *Christianity and Freedom*, vol. 1: *Historical Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, pp. 391-402).

<sup>5</sup> « La notion de volonté libre, tout compte fait marginale dans la pensée classique, est devenue la catégorie centrale de la théologie chrétienne » (Giorgio Agamben, *Le règne et la gloire : pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement*, *Homo sacer*, II, 2, traduit par Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris, Seuil, 2008, p. 95).

<sup>6</sup> A. Muraru, *op. cit.*, p. 366.

la liberté est indétermination, car elle n'offre pas du sens »<sup>7</sup>. C'est pour cette raison que l'explication donnée par l'Alexandrin ne peut pas rester à ce niveau, mais elle doit faire un pas en avant vers le vrai critère du savoir, qui, dans son cas, ne pourrait être que la révélation<sup>8</sup>. Ce qui signifie que « la doctrine origénienne de la liberté est en réalité un commentaire à cette révélation, la seule qui confère une raison »<sup>9</sup>. On voit donc que l'Alexandrin jette son filet herméneutique sur la question de la liberté aussi. Il est possible que les exégètes<sup>10</sup> qui ont souligné cela aient raison, en quelque mesure, mais le sens commun nous conduit à formuler une interrogation simple : est-ce que les interprètes expérimentés deviennent-ils de plus en plus libres, tandis que les interprètes incapables de comprendre un texte, soit-il sacré, sont dépourvus de toute liberté ? Or, comment est-elle différente la liberté, entendue comme problématique herméneutique, de son sens culturel, qu'on peut identifier déjà dès l'Athènes de Périclès ?

Des Pères grecs, c'est Grégoire de Nysse qui a accordé une attention supérieure à la liberté humaine, en affirmant qu'elle a été donnée à l'homme lorsqu'il a été créé à l'image de Dieu<sup>11</sup>. En préfigurant en quelque sorte la distinction maximienne entre *la volonté naturelle* (θέλημα φυσικόν) et *la volonté gnomique* (γνώμη)<sup>12</sup>, Grégoire de Nysse soutient que la liberté de Dieu (ἐλευθερία)<sup>13</sup> ne saurait contenir en elle-même

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 325. (Traduit par nous)

<sup>8</sup> Des exégètes tel Albrecht Dihle ont affirmé qu'Origène avait-il emprunté des stoïciens la perspective/doctrine sur la liberté qu'il a appliqué aux Écritures (Albrecht Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, California, University of California Press (*Sather Classical Lectures*), 1982, pp. 110-111; A. Muraru, *op. cit.*, pp. 264 et 294).

<sup>9</sup> A. Muraru, *op. cit.*, p. 337.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 344-345.

<sup>11</sup> Grégoire de Nysse, *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, Tome I (Homélie I-V), II ; GNO VI, 55 (SC 613, pp. 196-197). « L'Homélie II explicite la différence qui sépare la liberté originelle de l'homme (τὸ αὐτεξούσιον) de la liberté de choix (προαίρεσις) dont il jouit après le péché d'Adam » (SC 613, p. 52)

<sup>12</sup> La distinction entre *la volonté naturelle* et *la volonté gnomique* est argumentée par Maxime à partir de la différence suivante : « la volonté de celui qui veut et l'objet voulu ne sont pas identiques, pas plus que la vue de celui qui voit et l'objet vu ; car la première lui revient d'une manière substantielle, le second se trouve en dehors » (*Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*. Introduction, texte critique, traduction et notes, éd. Marcel Doucet, Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Sciences Médiévales), Université de Montréal, 1972, p. 626). En conclusion, pour Maxime, la volonté naturelle est liée à l'être, et la volonté gnomique de l'hypostase. La distinction entre la volonté naturelle et la volonté gnomique est à retrouver *in nuce* chez Némésius d'Émèse, qui écrit : « What then is choice? Is it the intentional, since everything chosen is also intentional? But they are not convertible, as would be the case if choice and the intentional were the same. But as it is we find that the extension of the intentional is greater. For every choice is intentional, but not everything intentional involves choice » (*De natura hominis* XXXIII, translated with an introduction and notes by R.W. Sharples and P.J. Van Der Eijk, 2008, p. 176).

<sup>13</sup> Sur la liberté divine, voir Grégoire de Nysse, *Homélie X*, GNO VI, pp. 396-402.

aucun choix, parce ce qu'il n'y a pas de mal en Lui. C'est de cette liberté que dépend exclusivement la liberté humaine, parce que, progressivement, l'homme est appelé à devenir libre (ἐλευθερος)<sup>14</sup>. C'est ainsi que s'explique pourquoi, plus qu'une fois, on voit dans les écrits patristiques la liberté s'associer à la libération des passions. L'homme a été créé libre, mais ces passions ont assombri le sens initial de la liberté et, à cause de cela, un effort est nécessaire pour regagner ce sens initial. La liberté est entendue comme une libération des passions<sup>15</sup>, car elle est donnée depuis le moment même de la création, avec la raison, il faut « nettoyer » ce chemin de temps à autre, dans un but clairement défini : la déification de l'homme. Maxime le Confesseur parle explicitement de « la liberté de l'âme » de « l'esclave de ses passions »<sup>16</sup>. Il faut mener ce combat jusqu'à la fin, parce que seulement « in Christ we might enjoy a Sabbath-rest from sins »<sup>17</sup>. En effet, la liberté entendue comme libération des péchés est un desideratum qu'on pourrait ne pas réaliser, car c'est la liberté d'une créature qui ne réussit pas toujours à se libérer des péchés.

L'idée que la liberté a été donnée à l'homme au moment même de sa création apparaît clairement formulée chez Maxime le Confesseur<sup>18</sup> aussi, notamment dans les *Ambigua ad Iohannem*, où il soutient fermement l'unité qui existe entre le corps et l'âme depuis le moment même de la conception<sup>19</sup>, position qui représentait une réaction assez dure à l'adresse des origénistes, qui défendaient la thèse de la

<sup>14</sup> SC 613, p. 53 ; pp. 234-235. Chez Maxime aussi, « freedom is a sign of the image, which is to be used to acquire a divine good intended for a man: spiritual sonship (*Ambigua* 42; PG 91, 1345C) » (Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago & La Salle, Open Court, 1995, p. 119).

<sup>15</sup> La liberté est entendue par Maxime aussi bien comme libération de passions (*Ep. I*, trad. E. Ponsoye, p. 80 et *passim*), mais il s'agit de la liberté d'une créature, qui ne peut se manifester que par rapport aux choses qui dépendent de nous, qui sont en notre pouvoir.

<sup>16</sup> Maxime le Confesseur, *Ambiguum* 6, trad. par E. Ponsoye, p. 127. « L'Écriture n'appelle pas l'action humaine une action « libre » [...] Le Nouveau Testament n'emploie pas ἐλευθερος et les mots apparentés au sens de liberté de choix, de libre arbitre ; il s'agit de la liberté sociale ou politique ou surtout d'une liberté spécifique qu'on a appelée « liberté des enfants de Dieu ». L'homme est « esclave du péché » ; Le Fils le libère. Grâce à lui, nous sommes libres du péché, de la loi, de la mort » (M. Doucet, Introduction à la *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, pp. 171-172).

<sup>17</sup> The *Panarion* of Epiphanius of Salamis, book I (Sect 1-46), Translated by Frank Williams, Leiden, Brill, 2009, p. 29.

<sup>18</sup> Ici, une source possible c'est Némésius d'Émèse, pour lequel la liberté est introduite < dans l'homme > avec la raison (*De natura hominis* XXXI, trad. cit., pp. 200-201). D'autre part, la liberté entendue comme principe de l'existence est à trouver, à l'opinion de certains exégètes, dans les œuvres d'Épictète (M. Pohlenz, *op. cit.*, p. 187; A. Muraru, *op. cit.*, p. 240).

<sup>19</sup> Maxime le Confesseur, *Ambiguum* 42, trad. cit., pp. 307-308 : « car il en est, je l'ai dit, qui assurent que les âmes pré-existent aux corps, d'autres à l'inverse que les corps pré-existent aux âmes. Quant à nous, suivant la route royale de nos Pères, nous ne disons ni la pré ni la post, mais la co-existence de l'âme et du corps, nous gardant d'incliner à droite ou à gauche, comme dit l'Écriture ».

préexistence des âmes. C'est dans *Ambiguum 7* que Maxime se détache le plus nettement du paradigme origéniste, construit sur la triade platonicienne : *στάσις - γένεσις - κίνησις*. Évidemment, ce point de départ est de nature cosmologique, mais les conséquences qui s'en dégagent excèdent bien ce cadre. Maxime transforme cette triade de la manière suivante : *γένεσις - κίνησις - στάσις*<sup>20</sup>. Généralement, les exégètes s'appuient sur le texte de *Ambiguum 7* lorsqu'ils discutent sur le mouvement et sur la manière dont Maxime s'est écarté de la tradition origéniste-évagrienne. L'épisode est archiconnu et il a été tourné et retourné de tous les côtés par les chercheurs qui se sont penchés sur les écrits maximiens.

La problématique du mouvement acquiert toutefois des valences poly-sémantiques<sup>21</sup>. On trouve, par exemple, dans les textes de Maxime une étrange association entre la question du *mouvement* et celle de la *liberté* qui, apparemment, appartiennent à des registres différents : *le mouvement* est lié au *corps*, tandis que *la liberté* est associée plutôt à l'esprit. Quand même, dans l'Antiquité déjà, les philosophes ont observé que les choses sont plus compliquées que ça, et que les deux registres s'interpénètrent, *le mouvement* et *la liberté* étant souvent définis ensemble, dans un conditionnement réciproque.

Nous avons pris comme point de départ les textes de Maxime le Confesseur, où l'on rencontre l'idée que la liberté (ἐλευθερία) ne serait rien d'autre que le mouvement (κίνησις) de la vie douée d'intelligence<sup>22</sup>. En vue d'une meilleure mise en contexte de cette thèse, reproduisons le fragment plus ample de l'ouvrage maximien, où l'on fait référence à trois types de vie : la vie végétale, la vie sensitive et la vie spirituelle<sup>23</sup>. Puis,

<sup>20</sup> Un exégète apprécie que « the Maximian triad of creation-movement-rest is equivalent with his triad of procession-conversion-rest » (Torstein Theodor Tollefsen, « Causality and Mouvement in St. Maximus' *Ambiguum 7* », *Studia Patristica*, 54, 2010, pp. 85-93, ici p. 86). A ce sujet, voir aussi Polycarp Sherwood, *The earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his refutation of Origenism*, *Studia Anselmiana* (36), Centro Studi Sant'Anselmo, Roma, 1955, pp. 92-116 ; Ladislav Chváral, « "Mouvement circulaire, rectiligne et spiral". Une contribution à la recherche des sources philosophiques de Maxime le Confesseur », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 54, 2007, pp. 195-197 ; Idem, « Maxime le Confesseur et la tradition philosophique : à propos d'une définition de la *kinêsis* », *Studia Patristica*, 48, 2010, 117-122 ; Vladimir Cvetkovic, « St Maximus on Πάθος and Κίνησις in *Ambiguum 7* », *Studia Patristica*, 54, 2010, pp. 95-104.

<sup>21</sup> La liberté ne s'entend pas d'une seule manière, « mais comme homonyme » (Maxime le Confesseur, *Dispute avec Pyrrhus*, trad. cit., 664). A ce que les textes maximiens l'illustrent, le problème de la liberté ne se rapporte pas exclusivement à la moralité – comme certains exégètes l'affirment : « il faut affirmer la liberté car elle conditionne la moralité » (A. Muraru, *op. cit.*, 239) (traduit par nous) –, mais il revêt plusieurs formes. Les perspectives exégétiques sur la liberté peuvent être extrêmement diverses : éthiques, métaphysiques, physiques, anthropologiques, etc.

<sup>22</sup> Maxime le Confesseur, *Dispute avec Pyrrhus*, PG 91, 301 B; éd. M. Doucet, p. 558 et p. 638.

<sup>23</sup> *Ibidem*, trad. cit., 638.

le Confesseur précise : « Le propre de la vie végétale, ce sont les mouvements de nutrition, d'augmentation et de génération ; celui de la vie sensitive, c'est le mouvement de tendance ; celui de la vie spirituelle, c'est le mouvement auto-déterminé, la liberté »<sup>24</sup>. L'idée continue : « Si donc, selon la nature, revient aux êtres spirituels le mouvement auto-déterminé, tout être spirituel, par conséquent, est aussi par nature doué de la volonté. Le bienheureux Diadoque de Photice, en effet, a défini que l'auto-détermination est la volonté »<sup>25</sup>. En effet, on ne peut plus appeler volonté une volonté qui n'est pas libre, bien qu'on voie chaque jour des situations qui contredisent cette thèse. Chez Maxime intervient pourtant une distinction importante, entre la volonté naturelle et la volonté gnomique, vu que la volonté humaine qui se meut par imitation vers le bien ne peut être identique à la bonne volonté par nature<sup>26</sup>. Donc, la première relève de la nature humaine et elle est toujours inclinée vers le bien, ce qui signifie qu'elle n'est aucunement liée à la liberté, tandis que la seconde, gnomique, qui relève de la personne, est une disposition qui peut se pencher vers le bien aussi bien que vers le mal. Cette dernière est indissolublement liée à la liberté, qui symbolise une définition négative : l'absence de toute contrainte.

Comme des exégètes le soulignent, l'interprétation qui a le plus influencé l'époque pré-moderne est à trouver dans *Etymologicum magnum*, qui reprend aussi d'autres sujets des écrits maximiens<sup>27</sup>, et qui définit ἐλευθερία comme « aller où l'on veut ».

Selon l'observation de Max Pohlenz, cette définition saisit la dimension négative du terme ἐλευθερία, entendue comme absence des contraintes : la racine ἐλευθ ne désigne pas tout simplement la marche comme acte physique, mais toujours un mouvement orienté vers un but (τέλος), effet donc d'un acte de volonté. Il la lie en particulier de la manière dont Lucrèce l'a définie en tant que « potestas per quam progredimur quo ducit quemque voluntas »<sup>28</sup> et de la description faite par Épictète dans les *Entretiens*: « l'homme libre est celui qui vit comme il le veut; qu'on ne peut

<sup>24</sup> *Ibidem*, 638. Il est évident que cette tripartition, de manière soit directe, soit indirecte – par l'intermédiaire d'un commentateur –, est prise d'Aristote, qui dans *De anima* II, 4 et *passim* parle de : « la <faculté> intellectuelle, sensible ou nutritive ». Ce qui est certain c'est que, chez les Grecs, le mouvement (kinésis) a un sens beaucoup plus large que le mouvement tel que nous le comprenons (pour plus de détails, voir Donald J. Allan, *Aristote le philosophe*, trad. C. Lefèvre, Louvain, Editions Nauwelaerts / Paris, Beatrice-Nauwelaerts, 1962, p. 49).

<sup>25</sup> Maxime le Confesseur, *Dispute avec Pyrrhus*, trad. cit., 639. En effet, « l'auto-détermination, selon les Pères, est la volonté » (*ibidem*, p. 641).

<sup>26</sup> Maxime le Confesseur, *Op. I*, trad. Ponsoye, p. 120.

<sup>27</sup> Florin Crîșmăreanu, « *Gastrimargia*: animalul *margos* și pelicanul în scrierea maximiană *Quaestiones et dubia* », *Classica & Christiana*, 14, 2019, pp. 43-73.

<sup>28</sup> Lucretius, *De rerum natura* II, 257.

ni contraindre à faire une chose, ni empêcher de la faire; à qui l'on ne peut rien imposer de force »<sup>29</sup>. Donc, au cours de l'Antiquité, l'opposé le plus fréquent de la notion de ἐλευθερία c'est la présence des obstacles empêchant la liberté de mouvement<sup>30</sup>.

II. En ce qui concerne la signification que Maxime accorde à la liberté, ses sources notamment nous apparaissent comme très intéressantes. Les exégètes n'ont pourtant accordé trop d'attention à cet aspect. Par exemple, Lars Thunberg, dans son fameux ouvrage consacré à l'anthropologie de Maxime (*Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*), alloue moins de deux pages à ce sujet, en corrélant la question de la liberté – sans se rapporter à la définition adoptée par Maxime dans la *Dispute avec Pyrrhus* – avec le problème de l'image (εἰκόν). A ce propos, il ne faudrait pas négliger le terme que Maxime utilise quand il parle de la création de l'homme : « Car Dieu, en créant dans sa bonté toute âme à son image, lui donne le mouvement (αὐτοκίνητος) qui la mène à l'être »<sup>31</sup>. En conclusion, l'autodétermination humaine n'est que le noyau de l'acquisition par l'homme d'une image<sup>32</sup>. Par cet acte de libre volonté l'homme peut aller vers son but, l'acquisition du salut. La problématique téléologique présente dans les écrits des Pères, avec les modifications de rigueur, se revendiquent toujours des œuvres des philosophes grecs. Ce que Maxime affirme ici est bien similaire à ce qu'Aristote disait dans *l'Étique à Nicomaque*: « la pensée par elle-même cependant n'imprime aucun mouvement, mais seulement la pensée dirigée vers une fin et d'ordre pratique »<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Épictète, *Entretiens*, IV, 1, 1 (trad. V. Courdaveaux, p. 266). Ce qui est intéressant c'est que, en hébreu, pour l'homme libre on utilisait le terme *ḥpofšī* – qui proviendrait du canaanite – dont le sens initial était celui d'« esclave » (William Foxwell Albright, *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*, New York, Doubleday Anchor Books, 1957, p. 285).

<sup>30</sup> Max Pohlenz, *La liberté grecque. Nature et évolution d'un idéal de vie*, trad. J.-F. Goffinet, Paris, Payot, 1956, 181, n. 4.

<sup>31</sup> Maxime le Confesseur, *Centurie sur la théologie I*, 11 ; trad. J. Touraille, dans *Philocalie de Pères neptiques*, Vol. III, Tome A, 2004, p. 422.

<sup>32</sup> Cependant, Maxime fait une distinction entre l'image (l'humain) et l'Archétype (le Christ). Marcel Doucet note à cet égard que « Maxime (ni dans la *Dispute* ni ailleurs) ne s'attache pas à l'expression scripturaire faisant du Christ l'image de Dieu (2 Cor. 4, 4 ; Col. 1, 15), retenue, pendant la période de l'élaboration de la doctrine trinitaire, par Origène et Athanase, par exemple, pour exprimer la relation intra-trinitaire du Verbe et du Père. L'image réside, pour Maxime, dans le *noûs* humain (*Thal* 65, PG 90, 741B). Dieu le Verbe, considéré dans l'identité indivise de la nature divine, n'est qu'archétype (Dieu est lumière par essence, archétype ; l'homme est lumière par participation, image. Le Fils comme Dieu est, comme l'Esprit, archétype, non image – *Thal* 8, PG 90, 285A), Maxime ne suit pas ceux qui, comme Évagre, avaient parlé de l'esprit comme image de l'Image (Évagre, *Cent. III*, éd. Guillaumont, p. 111). C'est, comme les autres hommes, en sa seule humanité, que le Christ est dit image » (Marcel Doucet, « La volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie. Maxime le Confesseur, interprète de l'Écriture », *Science et Esprit*, 37/2, 1985, pp. 123-159, ici p. 130).

<sup>33</sup> Aristote, *Étique à Nicomaque*, VI, II ; trad. J. Tricot, 2017, pp. 289-299.

Qui plus est, on ne saurait pas parler de κίνησις (définissant la liberté et le temps chez Maxime)<sup>34</sup> sans invoquer Aristote, qui semble influencer Maxime à ce propos, surtout par sa *Physique* et son *Étique à Nicomaque*. Par exemple, le Stagirite, dans l'*Étique à Nicomaque*, VI, II, parle du principe de l'activité, qui est le choix délibéré successif au mouvement<sup>35</sup>. Pourtant, chez Aristote, le κίνησις n'est pas défini exclusivement selon la structure triadique de la temporalité : passé, présent et avenir, mais il est aussi bien défini comme mouvement d'une action, c'est-à-dire au moment où une action transformatrice se produit.

Le IIIe Livre de la *Physique* (200b) s'ouvre par la question du mouvement, que le philosophe doit étudier. En fait, les premiers livres de la *Physique* plaident pour entendre la nature comme étant l'alternance du mouvement et du repos, en se positionnant ainsi contre ceux qui affirmaient soit le mouvement exclusif, les adeptes d'Héraclite, soit qui militaient pour le repos total, comme les Éléates. Aristote montre que notre esprit se heurte à des difficultés quand il se propose de comprendre le mouvement, parce qu'on est enclin à penser toujours des actes complets, et le mouvement est par excellence incomplet (« le possible auquel incombe l'acte est quelque chose d'incomplet »). Toutefois, notre esprit pensera les actes incomplets, soumis au mouvement, comme étant complets.

Pour Maxime, « toute vie des êtres créés se montre en ce qu'elle se meut ; se mouvant, elle opère aussi, car toute motion se manifeste par une opération [...]. Il ne se peut en effet qu'il y ait vie sans une motion inhérente »<sup>36</sup>. Le mouvement est inné, « mouvement selon la nature » (*Ep.* II), nature créée par Dieu. En termes presque aristotéliens, le Confesseur distingue des choses mues Celui qui meut, qui est « toujours leur cause »<sup>37</sup>. Toutefois, on retrouve la même idée chez Origène, qui dans *De Principiis* (III, 1, 2) fait la distinction entre ce qui a en soi la cause du mouvement et ce qui a cette cause en dehors de soi. A. Muraru considère qu'Origène aurait été

<sup>34</sup> A côté de la liberté, entendue comme mouvement indépendant de la vie douée d'intelligence, dans *Questiones ad Thalassium* Maxime définit le temps en relation avec le mouvement : « le temps est le mouvement fini – χρόνος περιφομενη κίνησις »). Sur la problématique du temps chez Maxime, voir Sotiris Mitralaxis, *Ever-Moving Repose: The notion of time in Maximus the Confessor's philosophy through the perspective of a relational ontology* (Berlin, Freie Universität Berlin, PhD diss., 2014); voir aussi Idem, « A Note on the Definition of χρόνος and αἰών in St. Maximus the Confessor through Aristotle », in Maxim Vasiljević (ed.), *Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection – Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, October 18-21 2012*, California, Sebastian Press, 2013, pp. 419-426.

<sup>35</sup> Ce qui est intéressant c'est qu'en parallèle avec cette tradition aristotélienne, « ce que Origène offre comme "genre" de la liberté c'est <toujours> la liberté » (A. Muraru, *op. cit.*, 305) (traduit par nous).

<sup>36</sup> Maxime le Confesseur, *Ep.* VII, trad. Ponsoye, p. 106.

<sup>37</sup> Idem, *Ep.* VI, trad. Ponsoye, p. 100.

influencé à ce propos par la doctrine stoïcienne : « qui a proposé elle aussi l'assimilation de la liberté avec le mouvement »<sup>38</sup>. A la différence pourtant du stoïcisme, Origène fonde sa liberté sur le λόγος, qui nous offre la possibilité de choisir<sup>39</sup>. Origène affirme donc que « seulement ce λόγος donne la possibilité de la liberté »<sup>40</sup>. En outre, Maxime affirme – en empruntant une expression consacrée par le stoïcisme, mais dont les origines sont toujours aristotéliennes – que « nous délibérons des choses qui sont de notre ressort et dans nos possibilités, dont la fin n'est pas évidente. On parle de "ce qui est de notre ressort", parce qu'on ne délibère »<sup>41</sup>. Dans *l'Opuscule I*, Maxime définit la liberté dans un sens qui se retrouve dans la philosophie de l'Antiquité : « car par libre autorité nous délibérons, jugeons, désirons, nous nous mettons à agir et nous nous servons de ce qui dépend de nous »<sup>42</sup>. En d'autres termes, ce qui ne dépend pas de nous appartient à la nature, or, Maxime affirme que ce qui relève de la nature, dans ce cas la volonté naturelle elle aussi, ne s'enseigne pas : « les choses naturelles ne s'enseignent pas, et si nous avons le vouloir sans qu'il nous soit enseigne, car jamais on n'apprend à personne à vouloir, c'est donc par nature que l'homme est doué de la volonté »<sup>43</sup>. Et la volonté n'est rien d'autre que la liberté, accordée à l'homme dès le moment même de la conception, au ventre de sa mère : « si l'homme se détermine lui-même par nature, il est donc par nature doué de la volonté »<sup>44</sup>. La conclusion qui nous

<sup>38</sup> A. Muraru, *op. cit.*, p. 306.

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 309-311.

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp. 312-313.

<sup>41</sup> Maxime le Confesseur, *Op. 1*, trad. cit., pp. 114-115.

<sup>42</sup> Idem, *Op. I*, trad. cit., p. 116. La première source qui nous vient à l'esprit à propos de cette idée est la philosophie stoïcienne, et en particulier *Épictète, Manuel* 1.1-3 : « des choses les unes dépendent de nous, les autres ne dépendent pas de nous ». Toutefois, avant les stoïciens, on rencontre la distinction entre « les choses qui dépendent de nous » (à savoir des vices et des vertus) et « les choses qui ne dépendent pas de nous » chez Aristote : « Il n'y a pas de choix, en effet, des choses impossibles (...) le choix porte, selon toute apparence, sur les choses qui dépendent de nous » (*Ethique à Nicomaque*, III, 4 ; ou « Nous ne délibérons que sur les choses qui sont en notre pouvoir ; et ces choses-là sont précisément toutes celles dont nous n'avons pas parlé jusqu'ici. Ainsi, la nature, la nécessité, le hasard, paraissent être les causes de bien des choses ; mais il faut compter de plus l'intellect, et tout ce qui est produit par l'homme. Les hommes délibèrent, chacun en ce qui le concerne, sur les choses qu'ils se croient en pouvoir de faire » (*ibidem*, III, 4). Un auteur que Maxime a sans doute lu est Némésius d'Émèse, qui, dans la bonne lignée aristotélienne, parle de choses qui dépendent de nous et d'autres qui ne sont pas de notre ressort : « But it is shown that they are neither intentional nor unintentional: for the intentional and the unintentional are both up to us, but digestion and growth are not up to us » (*De natura hominis* XXXII, trad. cit., p. 175; voir et XXXIX, XXXX et *passim*.).

<sup>43</sup> Maxime le Confesseur, *Dispute avec Pyrrhus*, trad. cit., p. 641.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 642. Pour Maxime, le modèle de cette liberté humaine c'est la liberté divine : « si l'homme est fait à l'image de la divinité bienheureuse qui dépasse toute substance, et si la nature divine se détermine elle-même par nature, l'homme donc, lui aussi, parce qu'il est vraiment imagé, se détermine lui-même par nature » (*ibidem*). L'homme est, donc, libre de par sa nature, et la liberté, parce que naturelle, ne peut pas être acquise ou apprise.

intéresse ici est que l'homme est, par nature, libre, la liberté n'étant pas une acquisition culturelle ou obtenue par éducation. Il existe une forte tradition qui affirme que la liberté est la caractéristique fondamentale de l'homme. Rémi Brague invoque, en ce sens, Alexandre d'Aphrodisie (*De anima liber*), Grégoire de Nysse (*Oratio catechetica magna*), Bernard de Clairvaux (*De gratia et libero arbitrio tractatus*) et Pierre de Jean Olivi (*Quaestiones in secundum librum Sententiarum*)<sup>45</sup>. H. Bergson, lui aussi attentif à la problématique de la liberté, affirmait quelque part qu'un acte libre est quelque chose de rarissime. En général, on se meut sur les routes les mieux connues. C'est-à-dire que l'on fait presque tout par habitude, par routine. Pour R. Brague, « Real freedom is a choice that arises from the whole of our being, not from a faculty that could weigh two possibilities against one another and tip the scales in favor of one of them »<sup>46</sup>. En conclusion, pour citer le même auteur, « The most common view of freedom as realizing itself in choice is not sufficient »<sup>47</sup>.

Bien que l'influence des idées d'Aristote sur les écrits de Maxime soit évidente, idées assimilées, le plus probablement, par l'intermédiaire de Némésius d'Émèse<sup>48</sup>, le nom du Stagiritte n'a que très peu d'occurrences dans l'œuvre maximien. A ce que nous savons, le Αριστοτέλης apparaît trois fois dans les textes de Maxime qui se sont conservés : *Quaestiones et dubia* (q. 126), scolies aux textes de Denys l'Aréopagite, DN 377, 7 sqq<sup>49</sup> – où Aristote est cité avec son traité *De generatione animalium* – et dans *Epistola VII*, à Jean Presbytère (*Ep. VII*), où l'on trouve le philosophe grec cité une fois de plus, associé à Épicure, et non d'une manière élogieuse, tout

---

<sup>45</sup> Rémi Brague, *Curing Mad Truths: Medieval Wisdom for the Modern Age*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2019, p. 61.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>48</sup> « Maxime a fait des études très soignées, qui embrassaient à la fois la théologie aussi bien que les disciplines libérales. Ainsi, il est clair que, soit directement, soit indirectement – notamment par l'intermédiaire de l'œuvre *De natura hominis* de Némésius d'Émèse -, il a pris connaissance de la philosophie antique païenne ; en effet, le vocabulaire technique dont il se sert, en particulier les termes qu'il emploie pour décrire l'agir humain et la volonté humaine, sont tributaires de ceux qu'on trouve chez les philosophes grecs » (Bram Roosen et Peter van Deun, *Les collections de définitions philosophico-théologiques appartenant à la tradition de Maxime le Confesseur : le recueil centré sur δηωνυμον, συνώνυμον, παρώνυμον, ἑτερόνυμον*, dans M. Cacouros, M.-H. Congourdeau (éds.), *Philosophie et sciences à Byzance de 1204 à 1453. Les textes, les doctrines et leur transmission. Actes de la Table Ronde organisée au XXe Congrès International d'Études Byzantines (Paris, 2001)*, Leuven, Peeters, 2006, 53 ; voir aussi R.-A. Gauthier, « Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humaine », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 21, 1954, pp. 71-77).

<sup>49</sup> Beate R. Suchla, *Corpus Dionysiacum IV/1. Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum De divinis nominibus cum additamentis interpretum aliorum* (Patristische Texte und Studien 62), Berlin, Walter De Gruyter, 2011, p. 405.

au contraire. Le nombre réduit de références à un auteur ne représente pourtant un argument solide pour affirmer que Maxime le Confesseur n'avait pas lu directement les œuvres d'Aristote.

Même si Aristote considère que le mouvement est toujours parmi les choses et qu'il est immortel (*Physique*), en même temps il croit que l'âme humaine est mortelle, donc – selon cette perspective – il ne saurait s'agir d'aucun mouvement post-mortem. Bien qu'utilisant des idées d'Aristote, Maxime s'oppose nettement, sans pourtant le nommer de façon explicite, à la conception du Stagirite, qui affirmait l'éternité du monde et de la matière<sup>50</sup>. La conclusion de Maxime est évidente : l'éternité de la matière est une doctrine absurde, car, s'il en était ainsi, « on existerait selon des réalités différentes : Dieu et la matière », ce qui n'est pas possible. Pour l'auteur byzantin, le monde a un commencement temporel : « Dieu qui, de toute éternité, est Créateur, créé lorsqu'il le veut, par le Verbe consubstantiel et par l'Esprit, dans sa bonté infinie. Et ne me demande pas pour quelle raison il a créé à ce moment-là, alors qu'il est bon éternellement. Car je te dis que la sagesse insondable de l'essence divine échappe à la connaissance humaine »<sup>51</sup>.

Aristote ne peut plus désormais aider Maxime, qui force les limites du langage, en faisant appel à des expressions oxymoroniques telles : « stabilité fluctuante et changeante, ou plutôt pour mieux dire sa stable fluctuation »<sup>52</sup>. Pour Maxime, l'*eon*, l'éternité, est le/ la même avec le *repos*, et l'amour n'est rien d'autre que le repos (στάσις), une fin du mouvement qui produit une joie (ἀπόλαυσις) complète (*Ep.* 2). Pour Maxime donc, l'*amour*, le *repos* et la *joie* sont intimement liées et interdépendantes. Dans *Quaestiones ad Thalassium*, 59 (CCSG 22, 53), Maxime identifie la « stabilité fluctuante » (ἀεικίνητος στάσις) avec la (ἀπόλαυσις). Autrement dit, il s'agit du Huitième Jour dont Maxime parle dans *Quaestiones et dubia*, qui est en réalité le royaume de Dieu. Or, ce Huitième Jour, le Sabbat, n'est que « l'impassibilité (ἐλευθερία) de l'âme douée de raison »<sup>53</sup>.

III. Si l'on analyse la transition du registre philosophique vers le registre théologique, comprendre les volontés et la liberté chez Maxime suscite une série de problèmes. Ils viennent comme en cascade, et le premier, à notre avis, en est le

<sup>50</sup> Voir, en particulier, Maxime le Confesseur, *Ambiguum* 10.

<sup>51</sup> Maxime le Confesseur, *Capita de caritate* 4, 3 ; trad. J. Touraille, dans *Philocalie de Pères neptiques*, Vol. III, Tome A, 2004, p. 410.

<sup>52</sup> Maxime le Confesseur, *Ambiguum* 71, trad. cit., p. 368.

<sup>53</sup> Idem, *Capita theologica et oeconomica* I, 37 ; trad. J. Touraille, dans *Philocalie de Pères neptiques*, Vol. III, Tome A, 2004, p. 427.

suisant : il n’y a pas de volonté gnomique dans le Christ<sup>54</sup>, parce que « le vouloir humain de Dieu n’est pas mû comme pour nous par le choix, opérant par conseil et jugement pour discriminer des opposés contradictoires, pour qu’on n’aille pas le juger de nature versatile selon le choix ; mais prenant son être au moment de l’union avec le Dieu Verbe, Il possède une motion sans équivoque, ou plutôt stable selon son appétence naturelle, soit la volonté »<sup>55</sup>.

A ce point, essentiel pour comprendre la liberté du Sauveur<sup>56</sup> et implicitement notre liberté, est l’épisode de l’agonie de Christ dans le Jardin de Ghetsémani<sup>57</sup>. Pour Maxime, l’enjeu était immense : si l’on admettait en Christ une volonté unique, celle divine (comme les monothélites le voulaient), comment pourrait-on alors accepter le rejet de la coupe par Christ ? Par conséquent, il faut corroborer la péricope évangélique « *Eli, Eli, lema sabaqthani* » c’est-à-dire « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m’as-tu abandonné ? » (*Matthieu 27, 46*) avec « Mon Père, s’il est possible, que cette coupe passe loin de moi ! Pourtant, non pas comme je veux, mais comme tu veux ! » (*Matthieu*

---

<sup>54</sup> Maxime prétend qu’il n’y a pas de volonté gnomique en Christ : « en parlant aussi de gnomè à propos du Christ, comme l’a montré l’examen qui en a été fait, ils en font un pur homme, dont la disposition est liée à une délibération comme chez nous, qui est en proie à l’ignorance et au doute, et qui a en lui des contraires. Puisque c’est au sujet des questions douteuses, et non de celles qui ne le sont pas, que l’on délibère. Car nous, c’est l’appétit du simple bien naturel que nous avons naturellement ; quant au bien déterminé, nous en faisons le discernement par une recherche et une délibération. Voilà pourquoi il est approprié de parler aussi de gnomè en nous, vu qu’elle est un mode du passage à l’acte et non un élément essentiel de la nature, puisque la nature aussi subirait une infinité de mutation. Dans l’humanité du Seigneur, qui n’avait pas comme nous une pure subsistance d’homme, mais une subsistance divine – car il était Dieu celui qui est apparu dans la chair, pour nous, semble à nous, issu de nous -, on ne peut parler de gnome. Grâce à son être même, c’est-à-dire à sa subsistance divine, il avait par nature et l’affinité pour le bien et l’aversion pour le mal » (Maxime le Confesseur, *Dispute avec Pyrrhus*, trad. cit., 646-647). Dans l’interprétation d’un exégète, « sans doute, il n’y a pas, selon Maxime, de délibération dans le Christ ; mais les deux “moments” (dans le cas de l’agonie : l’instance de refus, puis celle d’acceptation) dans l’exercice d’une même puissance volitive ne sont pas absents chez le Christ, le second comportant, même sans délibération, la mise en relation, œuvre de raison, d’un moyen (la Passion) et d’une fin (le salut voulu par le Père) » (M. Doucet, *op. cit.*, p. 72).

<sup>55</sup> Maxime le Confesseur, *Op. l.*, trad. cit., pp. 123-124.

<sup>56</sup> La problématique relative à la liberté de Christ est totalement justifiée pour l’exégèse contemporaine, vu que « le problème débattu au 7<sup>e</sup> siècle n’était pas de savoir si le Christ comme homme était libre ou non : il était de savoir s’il avait ou non une faculté de volonté comme partie de sa nature humaine. Si l’on admettait qu’il en avait une, il allait de soi pour tous que le Christ jouissait d’une liberté humaine, ou plus précisément, d’un pouvoir humain d’auto-détermination » (M. Doucet, *op. cit.*, 78).

<sup>57</sup> A ce sujet, voir François-Marie Léthel, *Théologie de l’agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime Confesseur*, préface de M.-J. Le Guillou, Paris, Beauchesne (coll. « Théologie historique », 52), 1979. Une critique extrêmement fondée de cet ouvrage est à trouver dans M. Doucet, *op. cit.*, pp. 53-83.

26, 39; 26, 42)<sup>58</sup>. Selon Maxime, « le Verbe incarné a donc cette capacité de vouloir en tant qu'homme, mue et informée par Son vouloir de divin »<sup>59</sup>. L'apparente contradiction entre les deux épisodes est expliquée par un exégète de la manière suivante : « même dans la solution de Maxime, le mouvement naturel de rejet de la Coupe dans le Christ est annulé dans la volonté humaine par une décision rationnelle, en sorte qu'il n'y a pas de contrariété entre la volonté humaine et la volonté divine d'un même sujet voulant »<sup>60</sup>.

D'autre part, la réponse la plus confortable que l'on saurait formuler impliquerait sortir de la sphère de la liberté humaine et accepter la liberté humaine, au-delà de notre pouvoir de compréhension. En ce sens, il existe au moins un argument biblique, à savoir celui dans la *Genèse* (1, 26) : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance », d'où l'on peut tirer la conclusion que l'acte libre de la création est constitutif à la création de l'homme, lui précède en quelque mesure. Maxime ne se contente pourtant de réponses faciles, confortables, mais il approfondit le sujet en introduisant une distinction qui clarifie presque entièrement le problème : la différence entre λόγος (raison) et τρόπος (manière), qu'il applique également dans le cas de Christ : « de là qu'en Lui l'humain diffère »<sup>61</sup>. En conclusion, « si la capacité naturelle de vouloir et le vouloir ne sont pas la même chose (l'un, je l'ai dit, est de l'essence, l'autre du conseil de celui qui veut), le Verbe incarné a donc cette capacité de vouloir en tant qu'homme, mue et informée par Son vouloir divin »<sup>62</sup>.

Une seconde distinction que Maxime introduit au centre de la volonté humaine sépare la « raison de la faculté » propre à la nature et la « manière de mouvoir » (*Op. XX*) propre à chaque liberté en action, qui met en relief une différence apparemment insurmontable entre le *tropos* pécheur des hommes, qui reste tel même si le *logos* de leur nature est toujours orienté vers le bien. La question est la suivante : peut-il Christ sauver le *tropos* pécheur des hommes ?

On comprend, des écrits maximiens, que le mode pécheur (le *tropos*) de la liberté humaine est converti par un double acte libre du Verbe, d'abord du côté de la nature divine vers celle humaine, ensuite du côté de la nature humaine vers celle divine. Donc, d'une part, l'acte par lequel „Il a assumé”, ou accepté comme Sien, ce qui est humain (« sans pécher » – Ev. 4, 15) par Son incarnation même. D'autre part,

<sup>58</sup> Pour Maxime, « ces mots : "Non comme moi Je veux, mais comme Toi..." , ne montrent qu'une chose : qu'il a véritablement revêtu la chair qui redoute la mort, c'est son lot de redouter la mort » (*Op. XXIV*, trad. cit., p. 263) ; voir intégralement *Op. VI* : « Sur "Père, s'il est possible, que cette coupe s'éloigne de Moi" (*Mt* 26, 39) ».

<sup>59</sup> Idem, *Op. III*, trad. cit., 132.

<sup>60</sup> M. Doucet, *op. cit.* p. 59.

<sup>61</sup> Maxime le Confesseur, *Op. IV*, trad. cit., p. 139.

<sup>62</sup> Idem, *Op. III*, trad. cit., p. 132.

toujours en conséquence de l'acte volontiers et gratuit d'assumer notre nature, Christ consomme tout ce qui est notre (les passions), comme le feu la cire. Dans les mots de Maxime, « c'est par appropriation seulement, par compassion comme la tête avec tout le corps, et aussi bien le médecin avec les maux de ces patients, jusqu'à ce que le Dieu qui pour nous S'est fait homme nous en libère. Sauf que c'est par la vertu du corps qu'Il a assumé qu'Il les épuise et les fait disparaître complètement pour nous. Car le verbe concernant la passion est double : l'un caractérise notre nature, l'autre la falsifie tout entière. C'est celui-là qu'en tant qu'homme Il assumé pour nous volontairement et essentiellement, à la fois en affirmant Sa nature [humaine] et en dissolvant la condamnation dressée contre nous. Celui-ci, en tant qu'ami de l'homme, Il Se l'est approprié – lui que l'on reconnaît chez nous à notre façon de ne pas nous soumettre –, en sorte que, comme le feu la cire, le soleil les vapeurs de la terre, Il le dissolvait complètement pour nous, il nous fasse partager les biens qui Lui sont propres et nous rende sans passion et incorruptibles selon la promesse »<sup>63</sup>. Ainsi, par Sa mort, notre mode (*tropos*) non-guéri est « complètement dissolu » en sorte qu'Il « nous rende », par Sa résurrection, « sans passion et incorruptibles selon la promesse ».

En étroite relation avec ce sujet, un autre problème se pose, encore plus difficile, à notre avis : si la nature est et qu'elle reste inaltérée – notre volonté « est simple et n'est nullement hors du péché à cause de son inclination ici ou là. La nature ne change pas à cause d'elle, mais sa motion s'inverse, ou à parler plus vrai, est altérée »<sup>64</sup> –, quoi que nous délibérions et décidions à un moment donné, pourquoi serait-il besoin d'une déification de la nature, comme des exégètes le répètent à maintes reprises?<sup>65</sup> Pour obtenir une réponse satisfaisante, une analyse rigoureuse des textes maximiens s'impose – analyse que nous allons réaliser une autre fois.

Lorsqu'on essaie de formuler la conclusion de la présente étude, il faut admettre que, bien que le terme ἐλευθερία apparaisse dans les œuvres des philosophes anciens, il n'en est moins difficile de savoir ce que les Grecs entendaient par liberté. L'obstacle épistémologique ou herméneutique consiste dans la tendance inévitable de projeter, rétrospectivement, sur un concept, des plis de sens que celui-ci n'avait pas acquis en réalité que beaucoup plus tard. En fait, autrement dit, c'est précisément l'avertissement que Max Pohlenz formule dès le début de son ouvrage consacré au problème de la liberté en Grèce ancienne. Mais, ne se place-t-on, par de pareilles affirmations, dans un registre du desideratum ? Est-il possible que l'exégèse moderne ne soit-elle point affectée par ces *Wirkungsgeschichte* des thèses antiques sur la liberté ?

<sup>63</sup> Maxime le Confesseur, *Op. XX*, trad. cit., p. 245.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 244.

<sup>65</sup> Voir, par exemple, Jean-Claude Larchet, *Saint Maxime le Confesseur (580-662)*, Paris, Éditions du Cerf, 2003.

En même temps, contre certains exégètes, nous avons souligné le fait que la problématique de la liberté n'est pas identifiable seulement avec les écrits augustinien, sans doute importants, mais qu'il faut tenir compte également de la tradition grecque du christianisme des premiers siècles, représentée dans cet article par quelques auteurs significatifs. Il convient également de ne pas négliger que des auteurs tels Maxime le Confesseur valorisent les idées sur la liberté, tirées des écrits du Stagirite, soit de manière directe soit, le plus probablement, par intermédiaire. Le problème de la liberté n'était pas d'ordre secondaire, illustré uniquement dans sa dimension pratique, quotidienne, mais il constituait aussi une préoccupation théorique, comme il résulte des écrits des auteurs de langue grecque mentionnés. Pour Maxime, dans la bonne tradition aristotélicienne-stoïcienne, la liberté « est une [sorte de] souveraineté autonome dans les affaires de notre ressort, ou non empêchée dans l'usage de ce dont nous disposons, ou une appétence, non soumise à autrui, de ce qui dépend de nous »<sup>66</sup>.

Outre le fait que les écrits d'Aristote où l'on traite du problème du mouvement, du temps et de la liberté, pourraient constituer pour Maxime une source assez certaine, on peut constater également les limites de ces sujets de souche aristotélicienne. Le mouvement, tel que le Stagirite le comprend, n'est pas utile à un auteur chrétien que jusqu'à un point. Au-delà de ce point, où le mouvement immortel d'Aristote s'arrête, peut-on parler encore de liberté ? *In Patria* la liberté, conditionnée du mouvement, a-t-elle encore quelque sens ?

Avec « la fin du mouvement »<sup>67</sup>, un autre type de liberté entre en scène, une liberté offerte par Christ, qu'on ne peut pas penser dans les catégories de l'esprit humain, parce qu'il fait tout au-dessus de nous. L'idéal serait qu'à la liberté de Dieu de se faire homme, l'homme réponde avec sa liberté en Christ, Dieu-Homme.

Paradoxalement, là où la liberté aristotélicienne s'arrête, conditionnée par le mouvement, naît la liberté en Christ. La mort qui, chez Aristote, ne conduit à aucun « au-delà » apporte, dans le christianisme, la liberté totale en Christ, par Sa Mort même. Encore plus succinctement, Saint Jean l'Évangéliste nous dit que seulement « la vérité fera de vous des hommes libres » (*Jean* 8, 32). Par conséquent, ayant sans cesse la Vérité à côté de nous « jusqu'à la fin des temps » (*Matthieu* 28, 20), nous devons vivre toujours en tant qu'« hommes libres » (1 *Pierre* 2, 16).

---

<sup>66</sup> Maxime le Confesseur, *Op.* I, trad. cit., 275.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 118 : « la limite [et la fin], pour nous, de la motion raisonnée ».

**BIBLIOGRAPHIE**

- Agamben, Giorgio, *Le règne et la gloire : pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement, Homo sacer*, II, 2, traduit par Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris, Seuil, 2008.
- Arendt, Hannah, « Qu'est-ce que la liberté ? », *La crise de la culture*, traduit par P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972, pp. 186-222.
- Aristote, *Étique à Nicomaque*, traduit par J. Tricot, Paris, Vrin, 2017.
- Brague, Rémi, « God and Freedom: Biblical Roots of the Western Idea of Liberty », in Timothy Samuel Shah and Allen D. Hertzke (eds.), *Christianity and Freedom*, vol. 1: *Historical Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, pp. 391-402.
- Brague, Rémi, *Curing Mad Truths: Medieval Wisdom for the Modern Age*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2019.
- Chvátal, Ladislav, « "Mouvement circulaire, rectiligne et spiral". Une contribution à la recherche des sources philosophiques de Maxime le Confesseur », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 54, 2007, pp. 195-197.
- Chvátal, Ladislav, « Maxime le Confesseur et la tradition philosophique : à propos d'une définition de la *kinêsis* », *Studia Patristica*, 48, 2010, pp. 117-122.
- Cvetkovic, Vladimir, « St Maximus on Πάθος and Κίνησις in *Ambiguum* 7 », *Studia Patristica*, 54, 2010, pp. 95-104.
- Dihle, Albrecht, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, California, University of California Press (*Sather Classical Lectures*), 1982.
- Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*. Introduction, texte critique, traduction et notes, éd. Marcel Doucet, Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Sciences Médiévales), Université de Montréal, 1972.
- Doucet, Marcel, « La volonté humaine du Christ, spécialement en son agonie. Maxime le Confesseur, interprète de l'Écriture », *Science et Esprit*, 37/ 2, 1985, pp. 123-159.
- Gauthier, René-Antoine, « Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humaine », *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 21, 1954, pp. 71-77.
- Gilson, Étienne, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 2008.
- Grégoire de Nysse, *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, Tome I (Homélie I-V), Paris, Les Éditions du Cerf (« Sources Chrétiennes », 613), 2021.
- Jaspers, Karl, *Les grands philosophes*, t. 2 : *Platon, saint Augustin*, traduction par G. Floquet et alii, Paris, Plon, 1989.
- Larchet, Jean-Claude, *Saint Maxime le Confesseur (580-662)*, Paris, Éditions du Cerf (col. « Initiations aux Pères de l'Église »), 2003.
- Léthel, François-Marie, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime Confesseur*, préface de M.-J. Le Guillou, Paris, Beauchesne (coll. « Théologie historique », 52), 1979.

- Maxime le Confesseur, *Au sujet de diverses difficultés rencontrées chez les saints Denys et Grégoire (Ambigua)*, Avant-propos, traduction et notes par Emmanuel Ponsoye, Introduction par Jean-Claude Larchet, Commentaires par le Père Dumitru Stăniloae, Paris-Suresnes, Les Éditions de l'Ancre (Collection l'Arbre de Jessé, 1994).
- Maxime le Confesseur, *Lettres*, traduction par Emmanuel Ponsoye, Paris, Éditions du Cerf, 1998.
- Maxime le Confesseur, *Opuscules théologiques et polémiques*, traduction par Emmanuel Ponsoye, Paris, Éditions du Cerf, 1998.
- Maxime le Confesseur, *Centurie sur la théologie*, dans *Philocalie de Pères neptiques*, Vol. III, Tome A, traduction par Jacques Touraille, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 2004.
- Maxime le Confesseur, *Capita theologica et oeconomica*, dans *Philocalie de Pères neptiques*, Vol. III, Tome A, traduction par Jacques Touraille, Bégrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 2004.
- Muraru, Adrian, *Libertate și liber arbitru la Origen*, Iași, UAIC, 2006.
- Müller, Robert, *La doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, Vrin, 1997.
- Nemesius of Emesa, *De natura hominis*, translated with an introduction and notes by R.W. Sharples and P.J. Van Der Eijk, 2008.
- Pohlenz, Max, *La liberté grecque. Nature et évolution d'un idéal de vie*, traduction par J.-F. Goffinet, Paris, Payot, 1956.
- Roosen Bram, et Deun, Peter van, « Les collections de définitions philosophico-théologiques appartenant à la tradition de Maxime le Confesseur : le recueil centré sur  $\delta\eta\nu\nu\mu\omicron\nu$ ,  $\sigma\nu\nu\acute{\omega}\nu\mu\omicron\nu$ ,  $\pi\alpha\rho\acute{\omega}\nu\mu\omicron\nu$ ,  $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\acute{\omega}\nu\mu\omicron\nu$  », dans M. Cacouras, M.-H. Congourdeau (éds.), *Philosophie et sciences à Byzance de 1204 à 1453. Les textes, les doctrines et leur transmission. Actes de la Table Ronde organisée au XXe Congrès International d'Études Byzantines (Paris, 2001)*, Leuven, Peeters, 2006.
- Sherwood, Polycarp, *The earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his refutation of Origenism*, *Studia Anselmiana* (36), Roma, Centro Studi Sant'Anselmo, 1955.
- Thunberg, Lars, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago & La Salle, Open Court, 1995.
- Tollefsen, Torstein Theodor, « Causality and Mouvement in St. Maximus' *Ambiguum* 7 », *Studia Patristica*, 54, 2010, pp. 85-93.

