

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 69 (2022)

Heft: 1

Artikel: L'épineuse question de l'odium Dei chez André de Neufchâteau

Autor: Braekman, Valentin

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1047467>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

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

VALENTIN BRAEKMAN*

L'épineuse question de l'*odium Dei* chez André de Neufchâteau

LA CURIEUSE DESTINÉE D'UN PENSEUR MÉCONNU

En 1514 a lieu à Paris la « publication un peu insolite »¹ d'un texte qui semble sortir d'une nuit de 150 ans : le *Primum scriptum Sententiarum* d'André de Neufchâteau². Ce théologien franciscain, originaire de Lorraine et lecteur des *Sentences* à Paris de 1358 à 1359³, est alors presque inconnu⁴. Son livre est édité par Pierre Honston à la demande de Jean Mair, le maître du collège de Montaigu. Il est difficile de connaître avec précision les motivations de cette publication, mais il est évident qu'un intérêt pour celui que l'on nomme le *Doctor ingeniosissimus* se fait jour parmi les intellectuels parisiens : le nom d'André apparaît dès 1505 dans l'ouvrage de Jérôme Pardo, la *Medulla dyalectices*⁵ ainsi que dans la première édition du commentaire des *Sentences* de Jean Mair, en 1510⁶. Mais ce sont surtout les *Moralia* de Jacques Almain, publiées en 1516, qui contribueront à faire connaître la pensée d'André et à forger l'image à travers laquelle ce dernier passera à la postérité : sous les traits d'un défenseur du volontarisme radical.

Almain explique que, selon André, il n'existe aucun acte qui soit en lui-même intrinsèquement bon ou intrinsèquement mauvais. Dieu, en effet, possède le pouvoir, de *potentia absoluta*, de modifier la valeur morale de n'importe quel acte. En vertu de sa liberté, il peut s'opposer aux « préceptes de la prudence » (*dictamina prudentialia*) et les rendre ainsi contingents⁷. Même « l'opération intérieure » (*operatio interior*) la plus abomi-

* Je remercie Tiziana Suarez-Nani pour ses corrections, ainsi que William Duba et Monica Brânzei pour leurs conseils avisés.

¹ ÉLIE, Hubert : *Quelques maîtres de l'université de Paris vers l'an 1500*, in : Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 18 (1950-1951), 193-243, ici 224.

² ANDREAS DE NOVOCASTRO : *Primum scriptum Sententiarum*. Paris : Jean Granjon 1514.

³ TACHAU, Katherine : *The Quaestiones in Primum Librum Sententiarum of Andreas de Novocastro, O.F.M.*, in : Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 59 (1992), 289-318, ici 307.

⁴ Cette assertion mériterait d'être vérifiée par des recherches ultérieures sur la présence d'André au XV^e siècle.

⁵ Cf. ÉLIE, Hubert : *Le complexe significabile*. Paris : Vrin 1936, 248-249 ; HIERONYMUS PARDUS : *Medulla dyalectices*. Paris : Durand Gerlier 1505, f. 3vb, 5va, etc.

⁶ JOANNES MAIOR : *In primum Sententiarum*. Paris : Henri Estienne 1510, 5rb, 64rb, etc.

⁷ Cf. JACOBUS ALMAIN : *Moralia* I, 6, Paris : Henri Estienne 1516, f. 16v-17r : « De Castro dicit quod nullus est actus intrinsece bonus. [...] Nam apud eum sunt aliqua dictamina prudentialia contingentia, ut danda est elemosyna pauperi propter Deum ; illud est contingens,

nable qui soit, la haine de Dieu (*odium Dei*), n'est pas nécessairement un péché :

Aliqui, ut de Aliaco et Gerson [...], et de Castro in fine primi sententiarum, dicunt quod nulla est operatio interior quin possit libere ab homine non male fieri [...]. Patet, Deus contingenter prohibet hanc operationem, et seclusa prohibitione non erit peccatum. Ergo quaecumque talis potest simpliciter de lege absoluta fieri et non erit peccatum, et omne peccatum dicitur peccatum quia contra legem dei. [...] Consequenter habent concedere quod potest ab homine elici *odium dei* et non erit malum⁸.

Comme nous le verrons à l'aune des textes, ce bref exposé mérite d'être nuancé. En effet, la thèse défendue par André n'est pas aussi radicale qu'Almain ne le laisse entendre. Ce dernier atteste néanmoins d'une « renaissance » de la théorie d'André au XVI^e siècle, dont le nom figure pour la première fois parmi les penseurs traditionnellement liés au volontarisme, à savoir Pierre d'Ailly et Jean Gerson, à l'exception un peu surprenante de Guillaume d'Ockham. Almain situe en effet Ockham dans le camp opposé, celui de Thomas d'Aquin et de Bonaventure⁹. À l'avenir, cependant, Ockham et André seront généralement associés.

À ma connaissance, Francisco Suárez est le premier à mentionner explicitement André aux côtés d'Ockham, en plus de ceux d'Ailly et de Gerson. Dans son *De legibus ac Deo legislatore*, publié au début du XVII^e siècle, il présente leur position en des termes proches de ceux d'Almain¹⁰. Quelques décennies plus tard, leur alliance est à nouveau mise en avant par Ralph Cudworth :

Quel que soit le véritable propos de ces philosophes pour lesquels la justice et l'injustice n'existent que par la loi et non selon la nature [...], il est certain que divers théologiens modernes développent les mêmes arguments non seulement avec sérieux mais même avec zèle. Il n'y a, disent-ils, rien de bon ni de mauvais, de juste ni d'injuste absolument, intrinsèquement et naturellement, avant que Dieu n'ait formulé positivement un commandement ou un interdit ; seuls la volonté et le bon plaisir arbitraires de ce dernier [...], par leurs commandements

quia Deus potest prohibere ne detur elemosyna pauperi propter Deum, immo praecipere quod occidatur pauper ».

⁸ JACOBUS ALMAIN : *Moralia* III, 15, f. 87v. Sauf indication contraire, les italiques dans les citations sont les miens.

⁹ « Alia opinio probabilior est quod aliqui sunt actus qui sunt intrinsece mali, ita quod non est in potestate Dei facere quod tales actus libere eliciantur ab homine et non sint mali [...], ut Gre<gorius> in secundo, Ockam, S. Tho<mas> et Bonaventura. », *Ibid.*, III, 16, f. 88v-89r. Une analyse plus fine du passage permettrait peut-être de comprendre cette surprenante classification.

¹⁰ FRANCISCUS SUAREZ : *De legibus ac Deo legislatore* II, 6, 4. Neapoli 1872, 97b-98a : « Secunda sententia huic extreme contraria est, legem naturalem omnino positam esse in divino imperio vel prohibitione procedente a voluntate Dei [...]. Ita sumitur ex Ockam [...] quatenus dicit, nullum esse malum, nisi quatenus a Deo prohibitum est [...]. Et hanc sententiam inclinat Gerson [...], Petr. Aliacus [...]. Idem latissime Andr. de Novo Castro ».

et leurs interdits, en sont la première et unique règle et mesure. D'où il s'ensuit que l'on ne peut rien imaginer de si foncièrement méchant ou épouvantablement injuste et malhonnête qui, s'il est censé avoir été commandé par cette divinité toute-puissante, ne doive, en vertu de cette hypothèse, devenir sur-le-champ pie, juste et droit [...]. Ockham fut parmi les premiers à affirmer "qu'il n'y a aucun acte mauvais hormis ce qui a été interdit par Dieu, et qui ne puisse redevenir bon sur l'ordre de Dieu [...]", et il fut bientôt suivi en cela par *Petrus Alliacus* et *Andreas de Novo Castro*.¹¹

Ainsi, trois siècles après leur production, les théories d'Ockham et d'André sont placées sous la même bannière : celle de l'anti-jusnaturalisme, celle de l'antiréalisme moral. Mais l'histoire de leur union ne s'arrête pas là. Depuis les années 1970, en effet, la philosophie anglo-saxonne connaît un regain d'intérêt pour la « divine command theory », faisant resurgir les noms poussiéreux de nos franciscains médiévaux. Dans un article paru en 1973, Robert Adams présente ce qu'il appelle « the *unmodified* divine command theory of ethical wrongness »¹² et l'attribue à Ockham sur la base d'un passage trop connu et systématiquement sorti de son contexte :

William of Ockham held that those acts which we call "theft", "adultery" and "hatred of God" would be meritorious if God had commanded them.¹³

À la suite d'Ockham, André refait lui aussi surface dans cette scolastique moderne. Sa réapparition est en grande partie due aux travaux entrepris depuis les années 1980 par Janine Idziak¹⁴. D'après Idziak, André représente « the paradigmatic divine command moralists [sic] of the Middle Ages »¹⁵. Dans un article publié en 2010, elle déclare :

¹¹ CUDWORTH, Ralph : *Traité concernant la morale éternelle et immuable* I, 1, 5, trad. Jean-Louis Breteau. Paris : Presses Universitaires de France 1995, 48. Les italiques sont dans l'édition. Pour cette référence, je suis redevable à FRIEDMAN, Russell : *Andreas de Novo Castro* (fl. 1358) *on Divine Omnipotence and the Nature of the Past*, in : Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin, Université de Copenhague 64 (1994), 101-150, ici 103. Il n'est pas certain que Cudworth se soit basé sur Suárez, mais, selon Friedman, c'est « fairly clear ».

¹² ADAMS, Robert : *A Modified Divine Command Theory*, repr. in : TALIAFERRO, Charles/ GRIFFITHS, Paul (éds.) : *Philosophy of Religion, an Anthology* (= Blackwell Philosophy Anthologies). Oxford : Wiley-Blackwell 2003, 462-476, ici 462a.

¹³ *Ibid.*, 463b. Le passage d'Ockham en question se trouve dans la q. 15 de son deuxième livre des *Sentences*.

¹⁴ Cf. IDZIAK, Janine : *Divine Command Morality : Historical and Contemporary Readings*. Lewiston (NY) : The Edwin Mellen Press 1978 et ANDREW OF NEUFCHÂTEAU, OFM : *Questions on an Ethics of Divine Commands*, ed. and trans. Janine Idziak. Notre Dame (Ind.) : University of Notre Dame Press 1997. Cette dernière étude contient de nombreuses indications sur l'histoire du volontarisme, ainsi que de très utiles informations sur André et ses sources. La présentation qu'Idziak fait d'André semble toutefois avoir principalement pour fin d'alimenter le débat contemporain.

¹⁵ IDZIAK, Janine : *In Search of 'Good Positive Reasons' for an Ethics of Divine Commands : A Catalogue of Arguments*, in : Faith and Philosophy : Journal of the Society of Christian Philosophers 6 (1989), 47-64, ici 60.

DCE [divine command ethics] became more prominent and more extensively discussed in the Middle Ages. John Duns Scotus showed proclivities toward it, and William of Ockham clearly espoused it. The theory received its fullest articulation in the work of Andrew of Neufchateau and was subsequently adopted by Peter of Ailly, Jean Gerson, and Gabriel Biel¹⁶.

On retrouve ici la liste « classique » des auteurs volontaristes. Parmi eux, André apparaît comme la figure de proue d'un consortium ockhamiste, l'auteur chez lequel la théorie du commandement divin reçoit sa « fullest articulation ». Il est également présenté sous ce jour par Philip Quinn, qui se base exclusivement sur les travaux d'Idziak pour qualifier sa théorie de « full-fledged divine command ethics »¹⁷, ainsi que par Hans Kraml, qui voit en lui l'apôtre d'un « Willkürgott »¹⁸. Toutes ces recherches, nonobstant leurs qualités, donnent d'André et de ses prédécesseurs un portrait caricatural que le présent article entend reconsidérer.

CONTEXTE DOCTRINAL ET INSTITUTIONNEL

Lorsque André aborde la question de l'*odium Dei*, à la fin des années 1350, le thème n'est pas nouveau. Dès le XIII^e siècle, il est régulièrement discuté par les théologiens dans leurs commentaires des *Sentences*, mais les origines du débat sont bien plus anciennes. Comme l'a montré Isabelle Heullant-Donat, l'*odium* est opposé à la *dilectio* depuis les origines scripturaires :

Dans de nombreux cas [parlant des occurrences du terme *odium* dans la Vulgate], la haine ne se définit qu'en miroir du sentiment inverse, l'amour (*amor*), ou plus exactement la dilection (*dilectio*), qui comporte l'idée d'une affection fondée sur le choix et la réflexion.¹⁹

Ainsi la *dilectio Dei* peut-elle être identifiée à la charité parfaite, la plus haute vertu chrétienne, qui consiste à aimer Dieu pour lui-même et par-dessus tout. L'*odium Dei*, pour sa part, est un sentiment basé sur un renoncement volontaire à Dieu, une *aversio a Deo*. La haine, « paradigme de la

¹⁶ IDZIAK, Janine : *Divine Command Ethics*, in : TALIAFERRO, Charles/DRAPER, Paul/QUINN, Philip (éds.) : *A Companion to Philosophy of Religion* (= Blackwell Companions to Philosophy 9). 2^e édition. Hoboken (NJ) : Wiley-Blackwell 2010, 585-592, ici 585.

¹⁷ Le passage dans lequel Quinn mentionne André de Neufchâteau est identique dans deux articles : QUINN, Philip : *The Recent Revival of Divine Command Ethics*, in : *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (1990), 345-365, ici 357 et *The Primacy of God's Will in Christian Ethics*, in : *Philosophical Perspectives* 6, *Ethics* (1992), 493-513, ici 501.

¹⁸ KRAML, Hans : *Zu einer Ethik göttlicher Gebote : Andreas von Neufchateau und der Willkürgott*, in : *Zeitschrift für Katholische Theologie* 137 (2015), 23-43. Même si Kraml propose une brève analyse du texte d'André, son article ne considère pas les travaux récents des historiens de la philosophie médiévale. Sa source est l'édition d'Idziak, déficiente à plusieurs égards (ce que l'auteur remarque et critique).

¹⁹ HEULLANT-DONAT, Isabelle : *Odium fidei et définition du martyr chrétien*, in : DELEPLACE, Marc (éd.) : *Les discours de la haine* (= Histoire et civilisations). Lille : Presses universitaires du Septentrion 2009, 113-124, ici 117.

passion néfaste »²⁰, quand elle est dirigée vers Dieu, devient le pire des péchés : elle est l'acte de la pure malice, de la volonté qui se détourne par elle-même du Créateur et de ses commandements²¹.

Pourtant, au tournant des XIII^e et XIV^e siècles, plusieurs auteurs, notamment franciscains, avancent l'idée que Dieu, en vertu de sa puissance absolue, peut causer l'*odium Dei* dans la volonté humaine ou angélique, sans que cet acte ne constitue un péché²². Ockham deviendra l'emblème de ce courant, en particulier à partir du XVI^e siècle et jusqu'à nos jours²³. Il faut néanmoins rappeler qu'Ockham n'est pas un auteur « isolé » sur cette question, et que l'une des motivations premières du débat est l'explication de la chute des anges mauvais. En effet, c'est par leur orgueil et leur haine de Dieu que ces derniers se rebellèrent contre lui²⁴. Ce thème était déjà discuté par les Pères, et avait fait l'objet, au XI^e siècle, du *De casu Diaboli* d'Anselme de Cantorbéry, l'une des sources favorites d'André. Au début du XIV^e siècle, il revient sur le devant de la scène.

Si la question de l'*odium Dei* est alors courante, certaines conclusions à son sujet n'en choquent pas moins l'orthodoxie. En 1347, une assemblée

²⁰ HEULLANT-DONAT : *Odium fidei et définition du martyre chrétien.*, 118.

²¹ Cf. p. ex. THOMAS AQUINATIS : *Summa Theologiae* II-IIae, q. 34, a. 2, resp. : « quando aliquis odit Deum, voluntas eius secundum se ab eo avertitur. Sed in aliis peccatis, puta cum aliquis fornicatur, non avertitur a Deo secundum se, sed secundum aliud, inquantum scilicet appetit inordinatam delectationem, quae habet annexam aversionem a Deo. Semper autem id quod est per se est potius eo quod est secundum aliud. Unde odium Dei inter alia peccata est gravius », ed. Leonina VIII. Roma 1895, 275a. Duns Scot dira aussi : « sicut enim formaliter nullus actus est melior, quam Deum diligere, ita nullus peior est quam Deum odire », JOHANNES DUNS SCOTUS : *Reportata Parisiensia* II, d. 6, q. 2., ed. Wadding (apud Vivès) (= *Opera omnia* XII). Paris 1893, 359.

²² Cf. PARISOLI, Luca : *L'innovation scotiste dans l'analyse de la loi*, in : DREYER, Mechtild/MEHL, Edouard/VOLLET, Matthias (éds.) : *La réception de Duns Scot*. Münster : Achen-dorff Verlag 2013, 15–30, ici 25.

²³ Pour le thème de l'*odium Dei*, cf. surtout GUILLELMUS DE OCKHAM : *Quaestiones in librum II Sententiarum, Reportatio*, q. 15, in : GÁL, Gedeon/WOOD, Rega (éds.) : *Opera theologica* V. St. Bonaventure (NY) : The Franciscan Institute 1981, 338–358. Ce dossier est connu, mais il doit être considéré à la lumière du contexte dans lequel s'inscrit Ockham. Certains auteurs comme Francisco León Florido présentent toujours Duns Scot et Ockham comme s'opposant radicalement aux traditions théologiques antérieures : « La evolución en el tratamiento del tema del *odium Dei*, desde Tomás a Ockham, ilustra claramente el modo en que el pensamiento escotista se puede considerar el punto de inflexión en la tendencia hacia la autonomía de una razón filosófica que ha ocultado cuidadosamente sus fuentes teológicas », LEÓN FLORIDO, Francisco : *Odium Dei : Las paradojas de la voluntad en Duns Escoto*, in : *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 25 (2008), 263–278, ici 277–278. Il vaut mieux préférer la lecture d'Alfredo Gatto, pour qui Ockham, même sur cette question, « remains within the horizon of a common theological tradition », GATTO, Alfredo : *William of Ockham and the Odium Dei*, in : *Mediaevalia. Textos e estudos* 30 (2011), 127–138, ici 138.

²⁴ Ce débat prend naissance dans l'exégèse de certains passages bibliques, comme le Psaume 73,23, dans lequel on lit, à propos des « inimici » de Dieu : « superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper ». J'emprunte cette référence à : SUAREZ-NANI, Tiziana : *La matière et l'esprit. Études sur François de la Marche* (= *Vestigia* 41). Paris/Fribourg : Cerf/Academic Press Fribourg 2015, 287–291.

issue de la faculté de théologie de Paris élabore successivement deux listes d'articles jugés suspects et extraits du commentaire des *Sentences* du cistercien Jean de Mirecourt. Ce dernier rédige alors deux *Apologiae* pour justifier ses propos, sans qu'il ne parvienne à éviter la condamnation²⁵. André se réfère explicitement aux articles de cette condamnation, en les appelant, à l'instar de ceux de 1277, les *articuli parisiensi*. Même si le thème de l'*odium Dei* n'en est pas le point central, il apparaît à trois reprises au moins dans les *Apologiae* de Mirecourt. Voici, par exemple, l'article 51 de la première :

Quemcumque actum voluntatis potest Deus causare in voluntate, etiam odium sui ; dubito tamen, an quacumque re creata a solo Deo in voluntate ipsa sit illud odium Dei nisi illam rem voluntas conservet active et effective [...].

Et Mirecourt ajoute pour sa défense :

Videtur etiam mihi, quod secundum communem modum loquendi doctorum odium Dei connotat deformitatem, et ideo numquam est concedendum, quod Deus se solo potest causare odium sui. Illud tamen absolute posset causare et se solo conservare, quo posito vere nescio an anima odiret vel non. Tamen si odiret, non odiret Deum culpabiliter²⁶.

Dans ces deux extraits très denses, il y a plusieurs éléments qui méritent une explication. Tout d'abord, Mirecourt affirme que Dieu peut produire *n'importe quel* acte en notre âme, y compris un sentiment de haine dont il serait l'objet. Comme il le fait remarquer dès le premier passage, il ne s'agit peut-être pas dans ce cas d'une *haine* véritable envers Dieu, puisque la volonté dans laquelle elle est produite n'est pas active. Mirecourt explique alors son propos : l'expression « odium Dei », telle qu'elle est employée en théologie, ne signifie pas uniquement une passion de l'âme, mais « connote » également une certaine « difformité » (*deformitas*) de la volonté. Or, la difformité est une propriété subjective de la volonté et dépend de l'intention de celle-ci. Autrement dit, il y a une dimension volontaire dans l'*odium Dei* qui est certainement absente (Mirecourt dit qu'il ne le sait pas) lorsque cet acte est causé uniquement par Dieu. C'est la raison pour laquelle Mirecourt affirme que, s'il y a bien un sentiment de haine à l'égard de Dieu dans ce cas, il n'est pas démeritoire (*non culpabiliter*), puisqu'il est causé dans un sujet qui ne concourt en rien à sa production.

Cette réponse avait déjà été esquissée par Duns Scot en des termes similaires : il faut, écrit-il, distinguer l'acte objectif du péché, la *substantia*

²⁵ Cf. THIJSSSEN, Hans : *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400* (= The Middle Ages Series). Philadelphia (PA) : University of Pennsylvania Press 1998, 82-89.

²⁶ JOHANNES DE MERCURIA : *Apologia prima*, art. 51, in : STEGMUELLER, Friedrich : *Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt*, in : *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 5 (1933), 40-203, ici 70-71.

actus, et l'*intention* de pécher²⁷. La première n'est pas nécessairement en notre pouvoir, la seconde dépend de nous. Elle constitue une forme de « laid moral » : la *deformatas*. Ockham, dans le passage trop célèbre mentionné ci-dessus, reprend la distinction entre l'acte « absolu » du péché et la « difformité » ou la « malice » de cet acte²⁸. La différence entre les deux tient au fait que l'acte absolu n'est pas nécessairement au pouvoir de la volonté (par exemple, lorsque Dieu en est la cause), alors que la difformité de l'acte dépend essentiellement de la volonté. André, sur cette question, marchera dans les pas de Duns Scot, d'Ockham et de Mirecourt.

LA THÉORIE D'ANDRÉ DE NEUFCHÂTEAU

Nous possédons deux manuscrits du *Primum scriptum* d'André²⁹, mais aucun ne contient les questions 1 et 2 de la distinction 48, c'est-à-dire précisément celles qui nous intéressent. Selon Katherine Tachau, les manuscrits utilisés par Honston pour l'*editio princeps* de 1514 sont perdus, et avec eux les derniers témoins médiévaux de ces deux questions³⁰. La source de l'analyse qui va suivre est donc exclusivement l'édition de 1514. Son authenticité ne semble néanmoins pas douteuse pour deux raisons. Premièrement, comme l'indique Idziak³¹, la table du manuscrit Paris, BnF lat. 15908 annonce les questions 1 et 2 de la distinction 48, même si elles en sont absentes. Deuxièmement, ce même manuscrit contient les questions 3 et 4 de la distinction 48. Or, comme l'atteste l'*editio princeps*, celles-ci constituent le prolongement du texte et présupposent les conclusions que l'on trouve dans les questions 1 et 2.

André ouvre la distinction 48 avec la question suivante : « *utrum omne bonum aliud a Deo sit contingentem bonum ex ordinatione libera divinae voluntatis* »³². Il s'agit donc de déterminer si tous les biens (hormis Dieu) sont bons de manière contingente, à savoir en raison d'une décision libre de Dieu, ou s'il existe au contraire des biens qui seraient nécessairement bons, indépendamment de la volonté divine (et la question suivante s'intéressera au cas du mal). En philosophe averti, André fait précéder sa réponse

²⁷ DUNS SCOTUS : *Reportata Parisiensia* II, q. 44, q. un., *Op. om.* XXIII, ed. cit., 1894, 232b-233a. J'ai trouvé cette référence ici : ALLINEY, Guido : *Velle malum ex pura libertate : Duns Scotus e la banalità del male*, in : *Ethica & Politica* 4 (2002) 2, 1-21, ici 21.

²⁸ OCKHAM : *In II Sent.*, q. 15, 342 : « *actus odiendi Deum, quantum ad omne absolutum in eo non est idem cum deformatate et malitia in actu* ».

²⁹ Paris, BnF lat. 15908 et 15909.

³⁰ TACHAU, K. : *The Quaestiones in Primum Librum Sententiarum of Andreas de Novocastro*, *O.F.M.*, 292-299.

³¹ Tachau ne s'interroge pas sur l'authenticité de ces questions, mais elle les intègre dans la table des matières du *Primum Scriptum* à la fin de son article (318). Idziak mentionne la *tabula quaestionum* dans son « Appendix B » à ANDREW OF NEUFCHATEAU : *Questions on an Ethics of Divine Commands*, 149.

³² f. 251rb.

d'une analyse des concepts de *bonum* et de *malum*, de sorte à distinguer les différentes acceptions de ces termes équivoques.

Analyse sémantique du « bonum » et du « malum »

En premier lieu, André distingue le bien absolu, le *bonum in se et absolute*, du bien relatif, le *bonum alteri*. Ici, il se base explicitement sur l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, où l'on trouve la distinction entre le bien « absolu » et le bien « pour une personne » (*to agathon haplôs/to agathon tini*)³³. C'est toutefois à travers Augustin qu'il lit Aristote, et en particulier à travers les réflexions sur la nature du mal développées dans les *Confessions*. Ces dernières, toutes empreintes d'un néoplatonisme avoué, conditionneront durablement la conception chrétienne du mal comme privation d'être³⁴. Fidèle à cette tradition, André affirme que le bien absolu est une propriété transcendante de l'être et qu'il n'existe aucun mal *per se* qui lui serait contraire : le contraire de l'être, en effet, n'est autre que le néant³⁵. En ce sens, le *bonum absolute* relève davantage de la métaphysique que de la morale.

Le *bonum alteri*, quant à lui, n'est pas un bien « ontologique », mais qualifie une relation entre deux entités distinctes, sinon réellement, du moins formellement (comme l'âme et ses facultés)³⁶. Ce type de bien est à son tour divisé en quatre genres : le bien naturel, délectable, utile et honnête (*bonum naturale, utile, delectabilis, honestum*). Seul l'*honestum*, le bien proprement moral, nous intéressera pour la suite de l'analyse. Les autres, en effet, relèvent d'un ordre différent et n'ont de valeur morale qu'en vertu de la relation qu'ils entretiennent avec l'*honestum*.

Le terme latin d'« *honestum* » a une longue histoire : il apparaît déjà avec un sens moral chez Térence³⁷, mais c'est surtout le *De officiis* de Cicéron, où le terme est employé avec un sens très proche de celui d'*honestas*³⁸, qui fera de l'*honestum* un concept central de la morale des latins. Pour Cicéron, l'« honnêteté » représente la plus haute vertu, celle qui doit être recherchée pour elle-même et dont toutes les autres dépendent. Elle s'oppose ainsi à

³³ ARISTOTE : *Éthique à Nicomaque* VII, 13, 1152b 26–27, trad. Jules Tricot, 4^e édition. Paris : Vrin 1979, 367, voir aussi : 1096a 19–29.

³⁴ Cf. AUGUSTIN : *Les confessions* VII, XII, 18, trad. Martin Skutella, Aimé Solignac, Eugène Tréhorei (= BA 13–14). Paris : Desclée de Brouwer 1962, 620.

³⁵ « Bonum et ens convertuntur [...]. Bono sic sumpto non contrariatur malum per se et proprie », q. 1, a. 1, f. 251rb.

³⁶ « Et licet haec bonitates [...] sint interdum idem subiecto materialiter, sunt tamen rationes distinctae », f. 251va.

³⁷ Cf. JACOTOT, Mathieu : *Question d'honneur. Les notions d'honos, honestum et honestas dans la République romaine antique* (= Collection de l'École française de Rome 479). Rome : Publications de l'École française de Rome 2013, 628–630.

³⁸ *Ibid.*, 172.

la honte (*turpitudine*), la bassesse morale³⁹. Ambroise reprendra le terme dans son *De officiis*⁴⁰, suivi en cela par Augustin, qui entend l'*honestum* avec la double signification de bonté et de « beauté intelligible » (*intelligibilis pulchritudo*)⁴¹, même si le sens moral est largement dominant⁴². Selon Augustin, le propre de la volonté bonne est de vouloir vivre « recte honesteque »⁴³ ; l'*honestum* s'oppose à la difformité de l'âme qui caractérise le *peccatum*, l'acte contraire à la loi éternelle de Dieu⁴⁴. Enfin, le terme apparaît encore chez Anselme, pour qui l'*honestum* (ou l'*honestas*) est la propriété de la volonté juste, la volonté des êtres libres et doués de raison qui font le choix de la rectitude⁴⁵.

Lorsqu'André traite de l'*honestum*, il l'identifie dans un esprit anselmien au *iustum*⁴⁶. Or, il ne peut y avoir de justice sans volonté de justice. En d'autres termes, il faut que la volonté choisisse librement l'action juste pour que son acte corresponde à l'*honestum*. Influencé sur ce point par la récente théorie de la liberté dite d'« indifférence » (*libertas indifferentiae*), André conçoit la moralité comme intrinsèquement liée à la possibilité de choisir entre des contraires, entre le bien et le mal⁴⁷. La volonté, dont la liberté est l'essence, représente la faculté de l'âme que rien ne peut déterminer, pas même la raison. Toutefois, la liberté d'indifférence ne s'accom-

³⁹ Cf. CICÉRON : *Les devoirs* I, II,4-V,17, trad. Maurice Testard. Paris : Les Belles Lettres 1974, 106–112.

⁴⁰ Cf. LANÉRY, Cécile : *Du magistère au ministère : remarques sur le De officiis d'Ambroise de Milan*, in : *L'information littéraire* 58 (2006) 3, 3–9, ici 5a : « Le livre I du *De officiis* ambrosien est consacré à l'*honestum*, et il repose sur l'analyse détaillée des quatre vertus cardinales, comme celui de Cicéron ».

⁴¹ *De diversis quaestionibus octoginta tribus* XXX, PL 40, col. 19 : « Honestatem voco intelligibilem pulchritudinem ». Il dit dans la même question, un peu avant : « honestum dicitur quod propter se ipsum expetendum est ».

⁴² Cf. FONTANIER, Jean-Michel : *Honestum = τὸ καλόν ? Sur la prétendue équivalence honestum = τὸ καλόν : l'exemple d'Augustin*, in : *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 82 (1998) 3, 445–461, ici 446.

⁴³ *De libero arbitrio* I, 12, 25, PL 32, col. 1234.

⁴⁴ C'est la célèbre définition du péché, que l'on trouve dans le *Contra Faustum* XXII, 27. PL 42, col. 418.

⁴⁵ P. ex. : « eo enim ipso quo [voluntas] debitor permanet iustitiae, monstratur honestate iustitiae fuisse decorata », *De Casu Diaboli* XV, PL 158, col. 347, ou encore « Haec est iustitia sive rectitudo voluntatis, quae iustos facit sive rectos corde, id est voluntate. Hic est solus et totus honor, quem debemus Deo et a nobis exigit Deus », *Cur Deus homo* I, 11, PL 158, col. 376 ; deux textes auxquels André se réfère régulièrement.

⁴⁶ André mentionne le *De veritate* d'Anselme. Le terme *honestum* n'apparaît néanmoins pas dans ce traité.

⁴⁷ Cf. *In I Sent.*, d. 45, q. 3. Sur ce thème, voir, entre autres, SCHMUTZ, Jacob : *Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence. Les sources angélogologiques de l'anthropologie moderne*, in : *Les études philosophiques* 61 (2002) 2, 169–198 et BOULNOIS, Olivier : *Libertas indifferentiae. Figures de la liberté d'indifférence au Moyen Âge*, in : ATUCHA, Iñigo/CALMA, Drago, (éds.) : *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach* (= TEMA 57). Turnhout : Brepols Publishers 2011, 357–370 et *Le refoulement de la liberté d'indifférence et les polémiques anti-scotistes de la métaphysique moderne*, in : *Les études philosophiques* 61 (2002) 2, 199–237.

pagne d'aucune licence morale, bien au contraire. Pour qu'elle soit juste, la volonté libre doit se conformer d'elle-même à sa règle : la raison. Par conséquent, être juste, c'est vouloir obéir à la raison.

Selon André, il existe trois types d'actions volontaires conformes à la raison, qui constituent dès lors trois types d'*honestum*. Le premier est le *bonum ex genere*, défini de la façon suivante :

Bonum ex genere est actio voluntaria et libera conveniens operanti *ex natura actus et obiecti*, et est perfectibilis et apta determinari per circumstantias morales convenientes et conformes [ed. conformales] prudentiae.⁴⁸

Le *bonum ex genere* représente la catégorie des actes volontaires qui, sans être absolument indifférents au bien et au mal (*nec est omnino indifferens ad bonum et ad malum*)⁴⁹, ne constituent cependant pas le fondement de la normativité. Pour devenir moralement bons, ces actes doivent être déterminés par des « circonstances morales », en l'occurrence, une intention conforme à la prudence. C'est le cas des actes vertueux considérés dans leur genre : André évoque l'aumône pour les pauvres (*subvenire indigenti*), mais l'on pourrait ajouter la générosité, la justice, l'amour de Dieu, etc. Ainsi, le *bonum ex genere* est-il un bien « matériel » ou « potentiel », dans la mesure où sa bonté n'est qu'en puissance et nécessite, au même titre que la matière, d'être informée par un bien formel. Il est de surcroît un bien relatif, en ce qu'il peut être « vicié » par une « perversité intentionnelle » (*intentionalis perversitas*)⁵⁰. De la même façon, le *malum ex genere* peut, par une intention bonne, être « corrigé » (*corrigi*) et « extrait de la malice » (*contra malitiam trahi*) qui le caractérise objectivement⁵¹.

Le deuxième genre d'*honestum*, la bonté morale (*bonitas moralis*), se réalise généralement à travers un *bonum ex genere*, quoique cette concordance ne soit ni systématique ni essentielle. Comme le dit André : « *bonitas moralis perficit bonitatem ex genere* »⁵². Elle se caractérise par la conformité formelle, et non seulement matérielle, de l'acte volontaire à la droite raison (*recta ratio*). L'expression « *recta ratio* », comme celle d'« ho-

⁴⁸ f. 251va.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ [Bonum ex genere potest] vitiari per concomitantiam circumstantiae indebitae, ut est *intentionalis perversitas* », f. 252rb.

⁵¹ « [Bonum ex genere] iam habet aliquid de genere boni moralis et iam includit aliquam rectitudinem et aliquas circumstantias determinatas, puta conveniens obiectum et conveniens genus actus, ita quod est *bonum morale et honestum secundum quid* [...] : sic haec bonitas est *quasi materialis et potentialis* respectu bonitatis moralis simpliciter [...]. Tamen sicut bonum ex genere potest quandoque vitiari per adiunctionem accidentalium circumstantiarum, ut *intentionis*, sic actio quae dicitur mala ex genere potest in casu per adiunctionem aliquius determinationis corrigi, et quasi *contra malitiam trahi*, ut occidere proximum dicitur malum ex genere cum sit etiam prohibitum in Decalogo. Tamen occidere hominem ignorantia invincibili vel auctoritate legis non est malum », 251va-vb.

⁵² f. 251vb.

nestum », fait partie du vocabulaire usuel des moralistes médiévaux⁵³. Elle caractérise la raison qui possède les principes universels de la morale tels qu'ils sont accessibles naturellement (*in lumine naturali*) et prescrit, dans les circonstances données, l'action conforme à ces principes⁵⁴. Elle est parfois simplement appelée *prudentia* et s'oppose à la *ratio erronea*. L'action moralement bonne est donc celle qui est accomplie par conformité formelle aux injonctions de la droite raison, c'est-à-dire *quia recta ratio hoc dictat*⁵⁵. L'action moralement mauvaise, la *malitia moralis*, est alors définie comme la rébellion envers la droite raison⁵⁶.

Toutefois, la bonté morale ne représente pas le degré ultime de la vertu. Comme l'explique André, selon les conditions exigées par cette bonté, l'« infidèle » peut être considéré comme moralement bon⁵⁷. Les injonctions de la droite raison ne constituent qu'un « droit naturel », lui-même dépendant de la volonté divine⁵⁸. Il existe ainsi une justice supérieure à laquelle correspond une bonté plus haute que la bonté morale : la *bonitas simplicitatis*, qu'André appelle également la *bonitas supernaturalis seu theologica vel caritativa*, ou encore la *bonitas iusti et honesti*, celle qui est *meritoria gloriae*⁵⁹. Cette bonté absolue, il la définit ainsi :

Conformitas voluntatis ad rectam rationem plene dictantem de circumstantiis requisitis secundum fidem Catholicam et legem Dei nobis traditam, vel [...] conformitas creatae voluntatis in agendo vel vivendo ad divinam voluntatem.⁶⁰

La bonté absolue requiert non seulement l'obéissance à la droite raison, mais surtout la conformité de la volonté créée à la volonté divine, à la loi de Dieu, telle que la foi nous l'enseigne. Il faut ici relever le terme de

⁵³ On la trouve déjà chez Cicéron, notamment dans le *De legibus* I, 15 : « lex est recta ratio imperandi atque prohibendi » et II, 4 : « Quam ob rem lex vera atque princeps, apta ad iubendum et ad vetandum, ratio est recta summi Iovis ». Mais c'est surtout à la suite des traductions latines de l'*Éthique* à Nicomaque, où la *recta ratio* rend l'*orthos logos* aristotélicien, que l'expression circulera.

⁵⁴ « Bonitas moralis dicitur [...] convenientia seu conformitas liberae actionis [...] ad rectam rationem dictantem de circumstantiis <agibilis> et fugibilis prout innotescit in lumine naturali », f. 251vb.

⁵⁵ « [Bonitas moralis dicitur] integritas eorum quae secundum rectam rationem naturalem debent inesse voluntati in sua actione », f. 251vb.

⁵⁶ « Malitia moralis opposita est carentia circumstantiae debitae et secundum dictamen rationis requisitae », f. 251vb.

⁵⁷ « Infidelis autem potest habere dictamen absque falsitate, ut quod a est agendum propter iustitiam et ordinationem iustitiae servandam, et propter bonum seipsum et propter observantiam iuris naturalis quod est ius divinum et quia recta ratio hoc dictat », f. 251vb.

⁵⁸ « Ratio enim et dictamen iuris naturalis in intellectu nostro potest esse regula dirigens intellectum nostrum non aspiciendo actualiter ad ordinationem divinae voluntatis [...]. Rectitudo actionis humanae et rationis et dictaminis et iuris naturalis reducantur in rectitudinem divinae voluntatis et ab illa causaliter procedant », f. 258vb.

⁵⁹ f. 251vb-252ra.

⁶⁰ f. 252ra.

« *conformitas* », auquel s'oppose celui de « *difformitas* »⁶¹. Selon André, la bonté suprême est accessible par la charité et se réalise dans l'adhésion aux commandements divins par amour pour Dieu. Elle n'est donc possible qu'à travers la *conformitas* formelle (et non seulement matérielle) à la volonté divine et représente la condition nécessaire de la vertu parfaite, celle qui ne peut être viciée par aucune circonstance⁶².

À la *bonitas simpliciter*, l'*honestum* au sens strict, s'oppose le mal moral au sens strict, le *malum* (ou la *malitia*) *culpae*, c'est-à-dire l'action « *difformis* », consciemment accomplie non seulement contre la droite raison, mais surtout contre les prescriptions de la volonté divine :

Quicquid est creaturae rationali malum culpae eo est illi malum culpae quo est difforme legi vel ordinationi divinae et quia antecedenter a divina voluntate prohibitum vel dissuasum vel aliquialiter reprobatur.⁶³

Sur la base de ces distinctions, nous pouvons établir le schéma suivant :

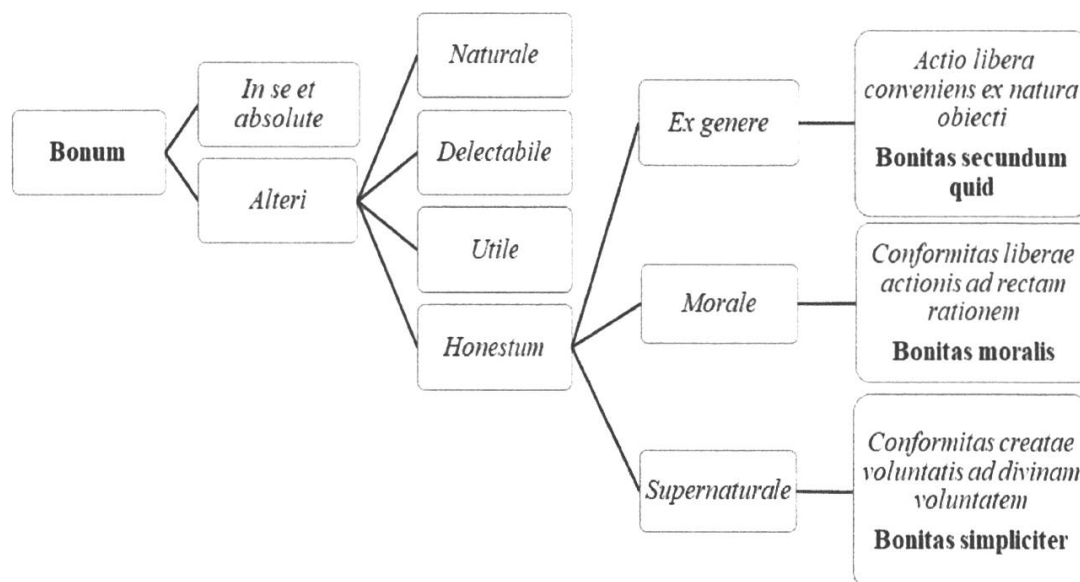


Figure 1 : tableau analytique (simplifié) du bien chez André de Neufchâteau

LE CAS DE L'*ODIUM DEI*

À la suite de ces distinctions, André pose un certain nombre de *conclusiones* que l'on peut synthétiser de la manière suivante : toute forme de bien dépend intrinsèquement de la volonté divine qui est, « cum dictamine in-

⁶¹ C'est l'orthographe privilégiée dans l'édition de 1514.

⁶² « Per nullum circumstantiam potest fieri malum, ut diligere Deum ex caritate et secundum caritatem », f. 251vb. Malheureusement, André embrouille quelque peu son propos en disant ici que ce type de bonté représente l'une des façons de comprendre le *bonum ex genere*, à savoir dans le sens de genre suprême du bien.

⁶³ Q. 2, a. 2, f. 258ra.

telleetus divini », la « prima regula, ratio et mensura rectitudinis et iustitiae actuum nostrorum »⁶⁴. Il faut néanmoins préciser, comme William Courtenay l'a montré, que certaines *conclusiones* dans les écoles théologiques du XIV^e siècle « were statements to be tested, not solutions to be uncritically accepted »⁶⁵. Courtenay distingue ainsi deux types de conclusions : les premières reflètent la position défendue par l'auteur, les secondes sont avancées « to encourage and test critical thinking [...]. They were the common property of the schools, not the creation of a particular author »⁶⁶.

André, quant à lui, distingue les propositions qu'il avance *assertive* de celles qu'il avance *disputative*. Parmi les premières, on peut mentionner celle-ci :

Omne ens finitum creaturae rationali bonum bonitate morali [...] potest inesse creaturae rationali et non esse ei sic bonum.⁶⁷

Formulée autrement, la thèse que défend André est celle selon laquelle toute action qui, selon l'ordre actuel des choses, est conforme à la droite raison peut « se produire » (*inesse*) dans la volonté humaine sans être moralement bonne⁶⁸. Comme nous l'avons vu, la bonté morale dépend avant tout de la liberté et de l'intention du sujet. Or, Dieu peut parfaitement se substituer à la volonté créée et la réduire à la pure passivité, soustrayant ainsi à son acte (ici l'*ens finitum*) sa bonté⁶⁹.

Une fois encore, c'est à Anselme qu'André se réfère. Dans le *De casu Diaboli*, Anselme s'interroge sur le statut moral de l'ange dont la volonté de justice serait produite par Dieu seul. Il déclare alors :

Ergo nec iustam nec iniustam haberet [angelus] voluntatem. Sicut enim ibi non esset voluntas iniusta si vellet inconvenientia, quoniam hoc non posset non velle : ita hic si vellet convenientia non idcirco esset iusta voluntas, quoniam sic hoc accipisset ut non posset aliter velle.⁷⁰

C'est exactement le raisonnement qu'André fait sien : tant que Dieu est cause de l'acte de la volonté, cette dernière n'est pas, en raison de sa passivité, moralement bonne ; elle est moralement neutre. En ce sens, si la *dilectio Dei* est causée par Dieu, la volonté de l'ange ne sera « ni juste, ni injuste », même si la *dilectio* est réelle, s'il s'agit bien d'un sentiment, d'une

⁶⁴ Q. 1, a. 1, f. 253vb.

⁶⁵ COURTENAY, William : *John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Whether God Can Undo the Past*, in : *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 39 (1972), 224-256, ici 243.

⁶⁶ *Ibid.*, 244.

⁶⁷ Q. 1, a. 1, f. 252rb.

⁶⁸ André utilise parfois cette expression : « secundum ordinem a Deo institutum », à laquelle il oppose : « loquendo de potentia [ed. impotentia] absoluta », f. 262ra.

⁶⁹ « Probatur primo, quia potest causari totaliter ab ipso solo Deo in homine ; igitur non erit tunc homini bonum morale. Nullus enim actus facit hominem moraliter bonum si respectu illius non se habet libere et active », f. 252rb.

⁷⁰ *De casu Diaboli* XIV, PL 158, col. 346.

volonté d'aimer Dieu⁷¹. De la même façon, il n'existe aucun mal moral que Dieu ne puisse rendre moralement neutre, y compris l'*odium Dei*, puisqu'il peut provoquer dans notre volonté un sentiment de haine, même à son égard. Il ne s'agit en réalité que d'une conclusion symétrique à la première : si Dieu peut faire en sorte que la *dilectio* ne soit pas moralement bonne, il peut également faire que l'*odium* ne soit pas moralement mauvais⁷².

André aborde cette thématique dans la deuxième question de la distinction 48, consacrée au *malum culpae*. Il faut se souvenir qu'André conçoit le *malum culpae* avant tout comme le mépris de la loi divine. Le mal n'est pas une substance, mais caractérise la « difformité » de la volonté créée par rapport à la volonté de Dieu. De cette définition, on peut tirer deux conclusions. Tout d'abord, le mal est ontologiquement et chronologiquement postérieur à la loi divine :

Si igitur rectitudo bene vivendi sumitur primo ex conformitate ad divinam voluntatem, sequitur quod tortitudo [sic] et obliquitas male vivendi sumitur primo ex difformitate ab eadem regula.⁷³

André reprend ici l'une des thèses du *De libero arbitrio* d'Augustin, à savoir que toute justice vient de la loi éternelle de Dieu, et que le péché consiste dans le refus d'y adhérer⁷⁴. Des réflexions similaires apparaissent dans le *Cur Deus homo* d'Anselme, auquel André se réfère à plusieurs reprises. On y lit par exemple : « omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati Dei »⁷⁵. André, comme Ockham avant lui, ne manifeste aucune intention d'être novateur sur ce point.

La deuxième conclusion que l'on peut tirer de sa définition du mal est la suivante : il appartient à Dieu seul de déterminer ce qui est moralement mauvais ou non, c'est-à-dire d'édicter des lois auxquelles la volonté humaine doit se plier. Il s'ensuit qu'il n'existe aucun acte que Dieu ne puisse rendre neutre sur le plan moral :

Secunda conclusio quam pono sine assertionem, sed per modum praedicabilis colloctionis disputative, est quod nullus actus vel habitus aut privatio est

⁷¹ « Sit nomen proprium et absolutum illius entitatis *b*, sive illa sit actus diligendi Deum super omnia sive alius ; tunc *b* potest a solo Deo causari in voluntate ; igitur tunc secundum *b* voluntas non erit iusta nec iniusta », q. 1, a. 2, f. 255vb.

⁷² « Item, huiusmodi actus [odiendi Deum] non magis per se et necessario est malus quam actus diligendi Deum super omnia sit bonus et iustus et virtuosus ; sed talis est contingenter huiusmodi », f. 261ra. Ockham l'avait déjà remarqué : « non minus potest separari deformitas ab odio Dei quam bonitas moralis a dilectione Dei », *In II Sent.*, q. 15, 342.

⁷³ Q. 2, a. 2, f. 258ra.

⁷⁴ *De libero arbitrio* I, 6, 15 et I, 16, 34, PL 32, col. 1229 et 1239-40. André commente ce texte : « Augustinus intendit quod [...] omnia quae possibilia agi ab homine sunt mala, ideo sunt mala quia lege aeterna divina sunt prohibita [...]. Esto enim quod *a* fieri esset ex se essentialiter et necessario malum ; adhuc ideo est malum quia sic dictatum a ratione divini intellectus cui conformatur divinae voluntatis determinatio », f. 258vb.

⁷⁵ *Cur Deus homo* I, 11, PL 158, col. 376.

creaturae rationali malum culpae quin de omnipotentia Dei absoluta [ed. absolute] possit creaturae rationali convenire et ei esse non malum culpae.⁷⁶

Remarquons d'abord qu'André pose cette conclusion « sine assertione ». D'après la typologie de Courtenay, on a ici affaire au deuxième type de *conclusio* : André avance une thèse « disputative », pour la tester, mais sans l'endosser officiellement. Ockham avait fait preuve de la même prudence dans son traitement de l'*odium Dei*⁷⁷. Affirmer pour autant qu'il ne s'agit pas de leurs avis sur la question me paraît excessif, mais l'on comprend aisément les raisons pour lesquelles il fallait prendre des précautions sur ce terrain glissant.

Pour André, refuser à Dieu le pouvoir absolu de changer la valeur morale d'un acte, fût-ce un péché, c'est faire injure à sa toute-puissance :

Item [actus] posset a solo Deo totaliter causari in anima rationali ; igitur non esset tunc anima iniusta per illud [...]. Antecedens patet, quia [Deus] est omnipotens, et quia quemcumque effectum potest Deus mediante causa secunda, potest se solo immediate secundum articulum Parisiensem.⁷⁸

André se réfère ici à l'un des articles condamnés par Étienne Tempier en 1277, à savoir : « Quod Deus non potest in effectum causae secundariae sine ipsa causa secundaria »⁷⁹. Il entend ainsi montrer que la seconde conclusion n'est pas contraire à l'orthodoxie, puisqu'elle s'oppose à un article condamné. Dieu peut créer n'importe quel acte indépendamment du concours des causes secondes, comme il le fait dans le cas des miracles. Est-ce à dire que tous les actes moraux, y compris l'*odium Dei*, sont contingents ?

C'est le point que soulèvent la quatrième et la cinquième objections à cette conclusion : certains actes, à savoir ceux qui sont contraires à la droite raison, sont nécessairement mauvais. Le premier exemple donné est celui de la désobéissance consciente (*formalis, actualis et expresse*) à la volonté divine, qui ne peut en aucun cas être bonne⁸⁰. En effet, d'après les principes mêmes de la morale d'André, la proposition « il ne faut pas désobéir à Dieu » est nécessairement vraie, ou tautologique, tout comme la proposition « il faut vivre droitement ». Ne pas respecter la loi divine est donc toujours mauvais. Par conséquent, si la droite raison exige de désobéir à Dieu, elle se contredit elle-même, puisqu'elle prescrit simultanément des actes contraires : l'obéissance et la désobéissance. Il est donc impossible que cette dernière puisse être un bien, même selon la puissance divine ab-

⁷⁶ f. 259va.

⁷⁷ Cf. *In II Sent.* q. 15, 339 : « ideo dico sine assertione, tenendo aliquas conclusiones ».

⁷⁸ f. 259va.

⁷⁹ Cf. PICHÉ, David : *La condamnation parisienne de 1277* (= *Sic et Non*). Paris : Vrin 1999, art. 63, 100.

⁸⁰ « Quarto, illa actio non potest non esse mala quae necessario est difformis rectae rationi. Aliqua actio hominis est huiusmodi. Probo de actu formalis et actualis et expressae inoboedientiae et rebellionis ad divinam voluntatem », f. 259vb.

solue, car Dieu ne peut pas faire que ce qui est contradictoire ne le soit pas⁸¹ :

Quinto, *actus contemnendi, blasphemandi, et odiendi Deum* vel formaliter et actualiter [...] *postponendi Deum creaturae non potest non esse malus et vitiosus*. Probo : [...] sit *a* *actus* quo voluntas formaliter et expresse contemnit Deum et [...] vult esse inobediens et transgredi praecepta et difformari divinae voluntati, tunc sic : si voluntas in habendo *a* non peccat et licite hoc facit et sic se habet, igitur licitum et non irrationabile est praeceptum Dei relinquere.⁸²

L'objection insiste : si aucun acte n'est nécessairement mauvais, haïr Dieu est seulement accidentellement (et non essentiellement) condamnable. Et l'on s'appuie ici sur un argument d'autorité, à savoir la condamnation d'une thèse de Mirecourt, pour souligner l'impiété de cette conclusion :

Confirmantur omnia ista, per articulum Parisiensem in posterioribus dicentem sic : [...] quod Deus potest facere se solo quod anima odiret Deum et proximum et non demeritorie : error.⁸³

Dans sa réponse à ces deux objections, André concède tout d'abord qu'aucune action contraire à la droite raison, pour autant qu'il s'agisse d'un cas de *difformitas*, ne peut être moralement bonne. Le fondement de l'*honestum* étant l'amour de Dieu pour lui-même, il ne peut jamais être droit ou méritoire de le rejeter volontairement. André concède également que les principes premiers de la morale mentionnés ci-dessus sont nécessairement vrais : Dieu ne peut prescrire la désobéissance, car cela reviendrait à exiger de le mépriser par amour pour lui. Selon André, la conclusion de l'objection est incontestable : il est impossible que Dieu commande l'*odium Dei*. Aucune de ses lois ne peut répugner à la nature humaine en tant que créature, « sicut nec lapis potest obligari ad intelligere »⁸⁴. Si Dieu prescrivait de le haïr, il contreviendrait au principe de non-contradiction, ce qui est impossible⁸⁵.

⁸¹ « Unde potest sic argui : aliquod dictamen de agibili vel fugibili est necessario verum, nec potest esse falsum ; igitur actio illi difformis est necessario mala. Antecedens probatur, quia hoc dictamen est necessario verum, *non est Deo inoboediendum nec rebellandum, sed suae voluntati conformiter vivendum*, nec est male sed bene vivendum et agendum. Confirmatur : si actus inoboedientiae et rebellionis formalis potest esse non difformis rationi rectae et non esse malus, igitur per actum inoboedientiae non est inoboediens nec rebellis divinae ordinationi », fol. 259vb.

⁸² f. 259vb-260ra.

⁸³ f. 260rb, cf. MERCURIA : *Apologia altera*, art. 29, 201.

⁸⁴ f. 262ra. Voici le passage en entier : « Ex parte praecipientis implicat obligare aut velle obligare, et debitorem facere, non tantum orationem imperativi modi formare. Repugnantia autem est Deum velle obligare Sortem et non posse obligare Sortem, aut obligare ad actiones repugnantes humanae naturae est impossibile, sicut nec lapis potest obligari ad intelligere ».

⁸⁵ « Conceditur [...] quia Deum hominem ad hoc obligare est impossibile, et Deum velle hoc est Deum velle facere quod non est factibile et ita irrationabiliter et frustrabiliter velle vel impotentem esse », f. 262ra.

Cependant, il faut préciser que les actions humaines peuvent être ou bien objectivement contraires à la volonté divine, ou bien subjectivement contraires à la volonté divine. Une action lui est objectivement contraire lorsqu'elle transgresse *de facto* sa loi. Elle lui est en revanche subjectivement contraire lorsqu'elle la transgresse intentionnellement. Or, le terme de « rébellion » peut désigner la volonté de l'agent en tant qu'elle se complaît dans le mépris, ou l'acte dans sa réalité objective, qui n'est pas nécessairement un péché (et alors il ne s'agit pas de rébellion au sens propre). Dans le premier cas, il ne fait aucun doute que la désobéissance est nécessairement un mal, mais il ne s'ensuit pas que l'acte transgressant *de facto* la loi divine soit, dans sa réalité objective, nécessairement un mal⁸⁶. Et André s'en explique au moyen d'une analogie :

Ideo non sequitur transgressio praecepti est necessario peccatum, *igitur* aliqua actio vel actionis privatio non potest esse non mala, sicut <non> sequitur, respicere *b* inordinate non potest esse non peccatum, *igitur* aliqua visio non potest esse non peccatum.⁸⁷

André part du présupposé établi au point précédent : le mal est une propriété de certains actes en eux-mêmes moralement neutres. Ainsi, tout comme regarder une chose avec une mauvaise intention ne fait pas de la vision un acte nécessairement mauvais, l'intention d'haïr Dieu ne fait pas de la haine un acte nécessairement mauvais. Lorsque Dieu en est la cause, l'*odium* n'est pas au pouvoir de l'agent, et il n'est donc pas un péché, même si Dieu en est l'objet. Les termes de « désobéissance », de « mépris » ou de « haine » peuvent désigner ou bien l'*actus naturalis et physicus* de la volonté, la transgression objective, ou bien l'*actus moralis et ethicus*, la transgression subjective⁸⁸. Or, seule la seconde est moralement mauvaise, la première n'étant pas « *formaliter inoboedientia* »⁸⁹.

Quand il aborde spécifiquement le cas de l'*odium Dei*, André reste prudent, et répète qu'il procède ici *disputative* et non *assertive*. Il préfère d'ailleurs dire que « certains » (*quidam*) affirment que l'homme peut haïr Dieu sans que cela ne soit un péché⁹⁰. L'argumentation qu'il développe n'en demeure pas moins cohérente avec l'ensemble de sa théorie.

⁸⁶ « Haec nomina [...] rebellio, contemptus, transgressio, et blasphemia, possunt notare circumstantiam et conditionem actionis sive voluntatis agentis, vel possunt notare obiectum actus voluntatis. Primo modo conceditur in sensu compositionis quod actus inoboedientiae et rebellionis etc., necessario est difformis rectae rationi et est vitiosus necessario ; sed ex hoc non sequitur quod aliqua realis actio vel privatio actionis sit necessario peccatum », f. 260vb.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ « De actu autem odiendi, an talis possit esse non malus, procedendo non assertive, sed collative et disputative. Dicunt quidam quod actus huiusmodi odii potest esse in creatura et a creatura rationali sine peccato », f. 261ra.

Comme pour tous les termes fondamentaux, il faut procéder à l'analyse sémantique de l'expression « *odium Dei* ». Or, André l'entend, à l'instar de Mirecourt, comme une expression « connotative »⁹¹ : elle possède un sens premier, qui désigne une certaine substance, et un sens second, qui désigne une propriété morale de cette substance. Au sens premier, l'expression « *odium Dei* » dénote un acte réel et objectif de la volonté humaine, acte qui possède par ailleurs un certain objet : Dieu. Il s'agit donc bien de haine à l'égard de Dieu, mais dans un sens impropre. Au sens second, le sens strict de l'expression, l'*odium Dei* connote une certaine propriété morale de la volonté : André parle de *deviatio*, de *perversio* et de *difformitas*, en l'occurrence vis-à-vis de Dieu et de sa loi. Or, c'est bien la difformité de la volonté, le mépris de la loi divine, qui constitue l'*odium Dei* au sens strict. L'acte réel et objectif, la haine ressentie en tant que telle, n'est pas nécessairement mauvaise, puisqu'elle n'est qu'accidentellement au pouvoir de l'agent. L'*odium Dei* au premier sens est donc moralement contingent :

Ad articulum Parisiensem [...]. Licet enim terminus *odii* absolute et per se sumpti non importet [deviationem a rectitudine rationis], quia convenit non inordinate odire peccatum, tamen ut determinatur per terminum significantem summum bonum, et ut specificatur ferri in finem ultimum, implicat circumstantiam inordinationis, sicut et isti termini eodem modo determinati obiective : *blasphemia Dei*, *contemptus Dei*, *inoboedientia*, *rebellio*, etc. Per se enim sumpta non important deformitatem et obliquitatem a recta ratione [...]. Et sic *negatur quod a solo Deo possit causari in voluntate odium Dei*⁹².

La conclusion d'André est sans appel : Dieu ne peut être la cause d'un authentique *odium Dei*. Lorsqu'il provoque en l'homme un sentiment de haine à son égard, ce dernier est totalement passif par rapport à la haine qu'il ressent (et le même raisonnement vaut pour la *dilectio Dei*). Comme un animal, il est mû plutôt que moteur : « Si [*blasphemia* et *odium Dei*] improprie sumantur ut notant [...] proprietatem actus naturalem et physicam, [... voluntas] non enim agit libere, sed magis agitur ut brutum »⁹³. Autrement dit, même si Dieu peut créer dans l'âme humaine des sentiments d'amour et de haine dont il est l'objet, il ne peut créer la conformité ou la difformité *subjectives* de ces actes, puisque celles-ci dépendent de la volonté humaine. Lorsque Dieu produit l'*odium* dans la volonté créée, la « difformité » est uniquement objective (l'acte contrevient *de facto* à un précepte divin : il ne faut pas haïr Dieu), et non subjective, puisque le mépris n'est pas librement voulu par la créature qui haït Dieu⁹⁴. En revanche, lorsqu'il y a difformité subjective, l'*odium Dei* est voulu et choisi pas la vo-

⁹¹ Ce terme ockhamien est absent dans le texte étudié ici, mais l'idée est présente.

⁹² f. 261va-b.

⁹³ f. 260vb-261ra.

⁹⁴ « [Actus odiendi Deum] potest a solo Deo causari in voluntate ; igitur voluntas non erit iniusta secundum illum. Consequentia probatur per Anselm. De casu diabo.c.14 », f. 261ra.

lonté humaine, sans que Dieu n'en soit la cause efficiente. S'il y a faute morale, c'est parce que l'homme, conscient d'être soumis à la loi divine, décide librement de la mépriser. Tout comme le choix libre d'aimer Dieu par-dessus tout confère à la *dilectio* sa propriété d'être un *honestum simpliciter*, le choix libre et malicieux d'haïr Dieu (et ce choix uniquement) confère au sentiment de haine la propriété d'être un *malum culpae*. Et puisque dans le cas contraire il ne s'agit pas formellement d'*odium Dei*, cet acte n'est pas en lui-même peccamineux ni déméritoire.

CONCLUSION

Cudworth a certainement raison quand il affirme que la volonté divine est, pour André, la source première de toute valeur morale, mais il a tort lorsqu'il lui attribue la thèse selon laquelle tout acte, quel qu'il soit, peut être méritoire s'il est commandé par Dieu. Cette lecture, toujours d'actualité, n'est pas suffisamment fondée sur les textes. Nulle part André ne dit que, si Dieu prescrivait l'*odium Dei*, il serait vertueux ou méritoire de le haïr. Au contraire, il affirme que la haine de Dieu ne peut faire l'objet d'aucun précepte divin. La base de toute justice, la *bonitas simpliciter*, étant la conformité formelle de la volonté humaine à la volonté divine, il est impossible d'haïr Dieu par respect pour sa loi. Comme Mirecourt avant lui, André distingue clairement entre l'acte objectif, le sentiment de haine, et l'acte subjectif, l'*odium* en tant que mépris qui, au même titre que la *dilectio*, est le résultat d'un choix. Seul le dernier acte est à proprement parler un cas d'*odium Dei*. Aussi Dieu peut-il, en vertu de sa toute-puissance, être l'unique cause d'un acte objectif d'*odium Dei*, sans que la volonté dans laquelle il se réalise ne soit injuste. Cela ne signifie pas qu'il peut commander à l'homme de le haïr, ni que le refus de lui obéir peut être un *honestum*.

Sur la base des textes étudiés, il semble que certaines idées avancées par Duns Scot et Ockham aient influencé les réflexions du franciscain lorrain, probablement par le biais de Mirecourt ; André ne cherche pas l'originalité, mais la fidélité à une tradition séculaire. Comme nous l'avons vu, son entreprise consiste pour une bonne part à réinterpréter, dans la perspective nouvelle de la théorie de la liberté d'indifférence, le message du *De libero arbitrio* d'Augustin à l'aune des thèses anselmiennes sur la justice : la loi éternelle divine est l'origine de toute rectitude, et le péché, qui consiste à s'en détourner intentionnellement, est l'origine du *malum culpae*. Inutile, par conséquent, de parler d'une « full-fledged divine command ethics » ou d'un « Willkürgott » au sujet de sa théorie.

Résumé

Parmi d'autres, les récents travaux de Janine Idziak présentent André de Neufchâteau (†1400) comme un fervent partisan d'une « divine command ethics », comme un défenseur du volontarisme radical d'après lequel les valeurs morales dépendent uniquement de la volonté divine. L'un des exemples donnés pour illustrer cette théorie est celui de la « haine de Dieu » (odium Dei), souvent discuté au XIV^e siècle : les valeurs morales étant tributaires de la volonté divine, il peut être moralement bon de haïr Dieu, si tel est son commandement. André a été perçu et est toujours perçu aujourd'hui comme souscrivant à cette thèse. Le présent article se propose de reconsidérer la question.

Abstract

Among others, the recent work of Janine Idziak presents Andrew of Neufchateau (†1400) as a fervent advocate of "divine command ethics," a promoter of radical voluntarism, according to which moral values depend solely on the divine will. One example that illustrates this theory is the "hatred of God" (odium Dei), often discussed in the fourteenth century: since moral values depend on the divine will, it can be morally good to hate God if that is his command. Andrew has been seen and is still seen today as a supporter of this view. The present paper aims to reconsider this interpretation.