

## Chair, corps et âme. Les formulations de la question de l'âme chez S.

### Augustin

*Recherches de Science Religieuse*, tome 84/3, juillet-septembre 1996 (pp. 351 sv.)

Augustin, lorsqu'il se rallia au manichéisme, fut probablement séduit par une doctrine qui, outre qu'elle proposait une exégèse des Écritures, donnait l'âme pour lumineuse et son origine pour divine. Il accepta alors un dualisme qui superposait ontologie, anthropologie et eschatologie, en assimilant l'âme au spirituel incorporel et au bien, et le corps ou la chair à la matière et au mal. La force réactive avec laquelle il réfute la thèse de la divinité de l'âme ainsi que l'insistance avec laquelle il réduit la conception manichéenne du mal indiquent l'intensité de son intérêt pour leur vision de la réalité.

D'autre part, on insiste habituellement sur l'accord, affirmé par Augustin, entre la philosophie de Platon et la foi chrétienne<sup>(1840)</sup> : sur trois points — Dieu est « auteur des réalités, source lumineuse de la vérité et dispensateur de la béatitude »<sup>(1841)</sup> — Augustin prétend que les platoniciens sont ceux qui ont le plus approché de la doctrine chrétienne<sup>(1842)</sup>. Dans ses *Confessions*<sup>(1843)</sup>, il va jusqu'à proposer une lecture qui met en parallèle platonisme et christianisme : sa lecture lui prouva la possibilité d'un accord sur les deux points de la divinité du Verbe et de l'illumination de l'âme par le Verbe, mais ni l'incarnation ni la divinisation des fidèles par l'adoption filiale ne se trouvaient chez les philosophes. Les conséquences docétistes de la thèse émanatiste et leur conception d'une prédestination fondée sur la nature les rapprochaient au contraire des manichéens. Certes, avec Augustin, nous sommes loin du refus de Tertullien de voir quoi que ce soit de commun entre les philosophes d'Athènes et les disciples du Christ, le Dieu de Jérusalem<sup>(1844)</sup>. Mais il n'en reste pas moins que les manques du platonisme — l'incarnation, la grâce et la rédemption par résurrection y sont inconcevables — sont rien de moins qu'essentiels, et qu'on ne peut que s'interroger sur cette affirmation des *Confessions* :

« Et [s. e. j'ai lu] que l'âme de l'homme, bien qu'elle rende *témoignage à la lumière*, n'est cependant pas elle-même la lumière ; mais le Verbe Dieu, lui, est la lumière vraie qui illumine tout homme venant en ce monde [In 1, 7-9] »<sup>(1845)</sup>.

S'il est bien vrai que le néoplatonisme permettait de réfuter le manichéisme, il n'était pas en lui-même une solution satisfaisante, en particulier parce que sa conception de l'âme n'était pas compatible avec les dogmes du christianisme.

#### I. Le problème de l'âme, le manichéisme et le néoplatonisme.

Cette doctrine, en effet, comprenant le mal comme la privation du bien et l'éloignement du divin, offrait une solution *ontologique* au problème du mal : Dieu, étant immuable, n'a pu subir les assauts des ténèbres<sup>(1846)</sup>, et, si l'âme humaine est affectée par le mal, ce n'est pas en raison de l'emprise du mauvais principe sur sa nature. Ou, si l'on préfère, l'âme humaine, susceptible de pâtir, ne peut être de nature divine, ce qui rend inutile le système manichéen. Mais l'immutabilité divine et le caractère passible de l'âme ne sont pas compatibles avec l'affirmation de sa divinité.

L'âme, explique Augustin, n'est pas une portion ou une partie de Dieu<sup>(1847)</sup>, et, si elle vient de lui, elle ne lui est pas identique en substance. Il l'a créée du néant et non à partir de sa propre substance, et un abîme infranchissable s'ouvre entre la nature de Dieu et celle de l'âme : l'âme ne peut être d'essence divine ; Dieu n'est pas présent à l'âme comme un centre substantiel. Augustin rejette donc certaines des thèses centrales des néoplatoniciens<sup>(1848)</sup>. Dire que l'âme est une substance issue, par division ou distribution ou épanchement, de la substance divine, c'est nier qu'elle soit créée et attribuer à Dieu les mêmes souillures que les siennes. Si elle était une partie de Dieu, de plus, elle devrait être immuable et incorruptible, et ne connaître aucun changement, ni en bien ni en mal. Or, la simple expérience quotidienne suffit à reconnaître qu'il n'en va pas

<sup>1840</sup> . Voir par exemple *C. Acad.*, III, xx, 43 ; *De beat. Vit.*, 1-5.

<sup>1841</sup> . *De Civ. Dei*, VIII, v : « *verum Deum, et rerum auctorem et veritatis illustratorem, et beatitudinis largitorem* » (P. L. 41, 230, li. 10-11) et voir VIII, ix : « *quicumque igitur philosophi de Deo summo et vero ista senserunt, quod et rerum creaturum sit effector, et lumen cognoscendarum, et bonum agendarum ; quod ab illo nobis sit et principium naturæ, et veritas doctrinæ, et felicitas vitæ...* ».

<sup>1842</sup> . Voir *De Civ. Dei*, VIII, ix : « *eos omnes cæteris anteposimus, eosque nobis propinquiores* », et X, I-III.

<sup>1843</sup> . Voir *Conf.*, VII, ix, 13, cité ci-dessous.

<sup>1844</sup> . Voir Tertullien, *Apol.*, XLVI et *De præscr.*, VII.

<sup>1845</sup> . *Conf.*, VII, ix, 13.

<sup>1846</sup> . Voir *Conf.*, VII, ii, 3 ; tous les traités anti-manichéens, ou presque, signalent comme une impiété le fait que la doctrine du conflit conduit à poser un dieu muable.

<sup>1847</sup> . Voir *Ep. CXL Hon.*, 7.

<sup>1848</sup> . Voir *Ep. CLXVI Ier. de orig. an.*

ainsi. L'âme souffre d'affections, de passions, de changements ; c'est cette pathologie, corrélative de sa chute, qu'Augustin refuse d'attribuer à sa proximité avec les corps <sup>(1849)</sup>. Le fait de tourner l'attention vers cette "psychopathologie" de la vie de l'esprit a pour conséquence une séparation substantielle, et non plus accidentelle, de l'âme et du divin, qui renvoie dos-à-dos philosophes, stoïciens ou platoniciens, et disciples de Mani, puisqu'il y a, du point de vue de la question de la nature et de l'origine de l'âme, identité entre leurs doctrines. Reste que, dès lors que la présence du mal en l'homme n'est plus attribuée à sa corporéité, mais est conçue comme un affect propre de l'âme, il faut rendre compte de l'origine de ce mal en elle, c'est-à-dire aussi bien de l'origine de l'âme elle-même. Penser, comme faisaient les néoplatoniciens, que les âmes descendent du ciel, ou comme les manichéens, qu'elles sont des parcelles lumineuses momentanément prisonnières de la matière <sup>(1850)</sup>, c'était résoudre conjointement la question de l'âme et celle du mal. Accepter la solution néoplatonicienne de la question de la nature du mal, — le mal est une privation du bien, — sans accepter leur définition de l'origine de ce mal et de sa présence dans l'âme, — le mal résulte de ce que l'émanation issue des hypostases est simultanément un éloignement progressif de l'un-bien, — devait conduire en toute nécessité à disjoindre l'ontologie de la sotériologie.

La pensée d'Augustin consiste ici en un dualisme <sup>(1851)</sup> : il n'existe qu'un seul principe, le Dieu incréé, éternel, tout-puissant et immuable, dont il faut ontologiquement distinguer la création ; celle-ci est éphémère, temporelle et changeante <sup>(1852)</sup>. De là résulte chez Augustin une conception de l'homme foncièrement différente de celle des manichéens comme de celle des néoplatoniciens : là où ceux-ci concevaient l'homme comme l'assemblage et la tension d'une âme immortelle parce qu'incorporelle et d'un corps éphémère parce que divisible, ceux-là voyaient dans la lutte entre la part lumineuse, incorruptible et divine, et la matière ténébreuse et mortelle la retenant prisonnière, l'origine de sa naissance. Augustin, lui, est conduit à poser une nature homogène de l'homme en tant qu'il est créé : quoi qu'il en soit de la différence entre l'âme et le corps, ces deux substances n'en sont pas moins créées, et, à ce titre, de même rang ontologique. *Le dualisme ontologique créationniste a donc pour corollaire un monisme anthropologique*, ce qui bouleverse la structure du questionnement sur la nature, l'origine et la destination de l'âme. Que l'âme soit incorporelle, et donc susceptible d'éternité, cela n'empêche pas qu'elle soit créée, et donc muable, temporelle et changeante <sup>(1853)</sup>. Les créatures, et parmi elles l'homme et son âme, forment un ensemble homogène face au créateur ; l'âme n'est plus un milieu entre l'intelligible et le lieu du devenir et de l'apparence. Dans ces conditions, que le salut n'intéresse plus seulement l'âme, mais également la chair, est à la fois paradoxal et compréhensible. Paradoxal, parce que la chair appartient à la réalité corporelle, et que la possibilité pour ce qui est de l'ordre du devenir de se hisser au niveau de l'éternel est étranger à toutes les formes de raisonnements philosophiques de l'Antiquité ; compréhensible, au fond, parce que l'éternisation de la chair n'est pas plus impensable que celle de l'âme, si l'on tient qu'il s'agit d'unir l'homme et son Dieu, le créé et l'incréé <sup>(1854)</sup>. Mais, dans ces conditions, les distinctions que fait Augustin entre l'âme et le corps, d'une part, et entre chair et esprit, de l'autre, ne sont pas immédiatement compréhensibles.

La distinction, d'ordre ontologique, de l'âme et du corps, présente dans le discours qui ne porte que sur la créature humaine, n'est pas à mettre sur le même plan que celle, mystique et sotériologique, de la chair et de l'esprit, — si l'on préfère : de l'homme extérieur et de l'homme intérieur. La première touche à la question de la *nature* de l'âme, et la seconde, dans une perspective subordonnée au problème du péché, à celle de son *origine*. Peut-être pouvons-nous formuler cette hypothèse : Augustin serait passé d'une période, celle des *Dialogues*, durant laquelle il privilégiait le premier axe de réflexion, à un autre prenant le second pour fin, l'opposition du dualisme de l'âme et du corps au monisme de la chair s'expliquant ainsi par un changement de niveau de questionnement.

## II. Le dualisme philosophique de l'âme et du corps.

Augustin, dans la partie philosophique de son œuvre, assigne à la méditation la double fin de connaître Dieu et de connaître l'âme <sup>(1855)</sup>. L'intime liaison des questions théologiques et psychologiques repose en son fonds sur un privilège accordé à l'instance sotériologique. C'est parce qu'il cherche quel est le véritable bien et

1849

. Voir *Ep. CLXVI, Jer. de orig. an.*, II, 3 : « ceux qui prétendent que l'âme est une portion de Dieu attribuent vainement au corps et non à l'âme les souillures des hommes les plus pervers. Qu'importe la source des maladies de l'âme, elle ne les éprouverait pas si elle était immuable. Ce qui est véritablement immuable et incorruptible ne peut être ni changé, ni corrompu par quoi que ce soit. [...] C'est pourquoi on ne peut regarder comme immuable une nature qui peut être changée en quelque manière, par quelque cause et en quelque partie. Or, comme il n'est pas permis de croire que Dieu ne soit pas véritablement et souverainement immuable, l'âme n'est donc pas une portion de Dieu. » (Nous soulignons).

1850

. Voir ci-dessus Appendice II.

1851

. Voir ci-dessus Chapitre 3, §III/2.

1852

. Voir *Conf.*, XII, xi, 11, et ci-dessus, Chapitre 4, §II/2 et conclusion.

1853

. Voir *Serm. CCXLI*, II, 2.

1854

. Voir ci-dessus, Appendice II. « Métempsyose et résurrection ».

1855

. Voir *Sol.*, I, ii, 7.

quel est le mal à éviter <sup>(1856)</sup>, qu'il est amené à s'enquérir de la nature de l'âme, de son origine et de sa fin. Nature, principe et fin de l'âme sont les trois termes sous lesquels s'organise le lent glissement d'une pensée qui met l'âme au centre, à une pensée qui promeut un certain concept unifié de l'homme.

1. *Béatitude et philosophie.* Pour Augustin comme pour les philosophes de l'Antiquité, un être humain ne peut vivre une vie réellement humaine et digne que s'il prend soin d'orienter la totalité de son existence vers une fin qui en satisfasse les aspirations. S'il s'agit là, en un sens, de la question traditionnelle du souverain bien, la perspective en laquelle elle est prise en modifie cependant le sens et la portée. Vivre, c'est nécessairement chercher le bonheur, c'est-à-dire un bien qui, pour combler l'homme, doit être éternel et incorruptible : raison pour laquelle ce bien ne peut être que Dieu. Mais ce bien auquel Augustin aspire dès le départ n'est pas seulement une entité impersonnelle, l'être des philosophes. C'est aussi et surtout le Dieu personnel de l'Ancien et du Nouveau Testament, ce « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob » qui dit de lui-même : « Je suis qui je suis » <sup>(1857)</sup>. Ce texte ne se réduit pas à une affirmation ontologique : Dieu n'est pas le pur Être, le τὸ πᾶν des philosophes grecs ; il est aussi une présence personnelle qui accompagne ses créatures. De ce point de vue, la lecture des textes néoplatoniciens fut un secours pour Augustin, en lui enseignant, au prix d'une torsion, à distinguer Dieu du reste de sa création <sup>(1858)</sup>. Les deux principes d'explication qu'il en retint — que le bien est la source de ce qui est, et que toute division, partition ou fragmentation éloigne du bien sans pourtant le détruire — proviennent en effet directement du περὶ τῆς ἀληθείας τῆς οὐρανόθεν de Plotin <sup>(1859)</sup>. Celui-ci affirme explicitement que l'un, identifié au bien, est ce par quoi tout ce qui est vient à être. Augustin décalque et modifie cette idée, en affirmant que toutes les natures, que tout ce qui existe vient de Dieu ; il adapte ainsi la doctrine de l'émanation à celle de la création. Il s'ensuit que perdre le bien, c'est perdre l'existence, et que s'en éloigner conduit au mal et à l'affaiblissement ontologique.

Le platonisme, grâce à son ontologie et à sa conceptualisation des réalités corporelles, fournit à Augustin la possibilité de concevoir le mal autrement que comme une substance. Mais, dans le même temps, cela conduisit à faire de l'accès au divin la condition de la béatitude, et donc à interroger la faculté de l'âme d'atteindre la vérité. C'est sous ce second point de vue que le questionnement croisait une seconde ligne de pensée : la compréhension philosophique des concepts de corps et d'âme n'impliquait pas directement la solution du problème du salut.

2. *Le dualisme anthropologique.* Le principal apport de l'Antiquité païenne est selon Augustin à mettre au compte de Platon et de Plotin. C'est en particulier des preuves que ce dernier apporte de l'immortalité de l'âme et de ses méditations sur l'essence des réalités corporelles et apparentes qu'il tire profit. Les corps, en effet, étant divisibles indéfiniment, sont par nature sujets à une corruption qui fait se dissocier leur totalité en parties de plus en plus nombreuses. Certes, cette inévitable dissolution ne peut jamais consister en une absolue annihilation, puisque la divisibilité se poursuit à l'infini, mais elle n'en est pas moins une perte radicale de l'unité organique en laquelle consiste la vie <sup>(1860)</sup>. Ces notions principales : les corps naissent de la réception d'une forme issue d'un niveau supérieur de réalité <sup>(1861)</sup>, ils sont étendus et donc indéfiniment divisibles <sup>(1862)</sup>, alors que l'âme, étant inétendue, est incorruptible <sup>(1863)</sup>, et immortelle comme l'attestent les arguments tirés de sa présence au corps à la fois dans chacune de ses parties et dans son tout <sup>(1864)</sup>, — sont probablement reprises par Augustin des écrits plotiniens. L'essentiel de ce qu'il attribue à Platon et au platonisme est de ce point de vue l'impossibilité pour l'âme, substance simple et indivisible, de se corrompre comme les corps <sup>(1865)</sup>, dont son immortalité se déduit.

Alors que les épicuriens et les atomistes en général donnent toutes les réalités, y compris les âmes, pour corporelles, donc corruptibles et mortelles, le platonisme seul en défend l'immortalité. Et ceci parce qu'au contraire du stoïcisme, il affirme l'existence séparée d'une réalité intelligible et incorporelle, à laquelle l'âme humaine peut accéder par la connaissance, et par laquelle elle accède à ce qui est éternel <sup>(1866)</sup>. La supériorité

<sup>1856</sup> . Voir *Sol.*, I, I, 1.

<sup>1857</sup> . Ex. 3, 14.

<sup>1858</sup> . Voir *Conf.*, VII, XII, 18 ; *Ep.* III, 2 ; *De lib. arb.*, II, XIII, 36.

<sup>1859</sup> . Voir Plotin, *Enn.*, VI, IX, 1, 1-17.

<sup>1860</sup> . Voir *De imm. an.*, VII, 12.

<sup>1861</sup> . Voir par exemple Plotin, *Enn.*, III, IV, 1.

<sup>1862</sup> . Voir par exemple Plotin, *Enn.*, VI, II, 14. Voir également *Ep.* III, 2 : « ne sommes-nous pas forcés d'avouer que les corps sont divisibles à l'infini ; de sorte que d'un corps, d'une certaine étendue, on pourra toujours tirer une certaine quantité de corps plus petits » (comparer avec *Conf.*, VII, XII, 18).

<sup>1863</sup> . Voir Plotin, *Enn.*, III, IV, 1 et IV, VII.

<sup>1864</sup> . Voir Plotin, *Enn.*, IV, VII, 7 et 8<sup>3</sup>.

<sup>1865</sup> . Voir *De imm. an.*, XIII, 20 et *Ep.* I, 1 : « n'est-ce pas, en effet, se rapprocher de la bête de croire que l'âme est un corps ? ».

<sup>1866</sup> . Voir *Ep.* VII, 2 : « S'appuyant sur l'autorité de Platon, ils prétendent que tout ce que nous saisissons par l'intellect demeure toujours et ne peut pas périr. »

du platonisme, spécialement sous sa forme plotinienne, consiste en cela <sup>(1867)</sup>. Reste que, en opposition avec ces philosophes, Augustin, parce que c'est aussi une thèse manichéenne, nie que l'âme soit consubstantielle à Dieu <sup>(1868)</sup>. Examinons donc ce qu'il retient des thèses néoplatoniciennes sur la nature de l'âme. C'est sous cette condition que les *Dialogues* lient la recherche du bonheur à celle de la vérité : c'est de cette façon symétrique que se démontrent l'immortalité de l'âme et la présence en elle de la vérité. Dans son traité *De la quantité de l'âme*, Augustin distingue ainsi sept degrés de l'âme : l'âme incorporée, l'âme sensible, celle qui use des puissances de la mémoire, de l'imagination et du raisonnement, l'âme purifiée revenue à sa cime, l'âme en contemplation de l'être divin et l'âme transformée par la contemplation unitive <sup>(1869)</sup>. Les traités *Du libre arbitre* et *Du Maître* démontrent, dans la même perspective, que la perception et la contemplation, telle ou telle vérité (*verum*) présupposent la présence à l'esprit humain d'une immuable et divine Vérité (*veritas*). De même, enfin, les *Confessions* opèrent une remontée du monde à la présence divine illuminante. S'unir à Dieu nécessite donc de purifier l'intellect et d'éradiquer l'inclination de l'âme pour les sensations.

3. *Philosophie et sotériologie*. Mais, si les néoplatoniciens font de l'intellect la faculté de remonter vers la vérité, pour Augustin, quoique l'intelligence diffère des sens, elle n'est pas en elle-même et par ses seules forces propres capable de voir cette vérité <sup>(1870)</sup>, laquelle n'est autre que le Christ lui-même, sagesse illuminatrice, qui, par sa présence intérieure, éclaire toute âme et y infuse une sagesse dérivée <sup>(1871)</sup>. La raison est, pour l'intellect, ce qu'est la vision pour les yeux ; l'acte de l'intellect est comparable à celui des sens. Ce qui revient à dire que, si les sens sont la capacité de recevoir les perceptions sensibles, l'esprit humain est une capacité à recevoir la perception de la vérité. Augustin juge donc, à la suite des néoplatoniciens, que l'intellect est la cime de l'âme ; mais, si l'esprit humain est actuellement incapable de recevoir la vérité, c'est en raison d'une souillure, et non d'une simple incapacité transitoire. Peut-être estime-t-il à cette époque, dans son enthousiasme de néophyte, — ce qu'il critiquera sévèrement lorsque surgira l'hérésie pélagienne — que le baptême suffit à laver cette souillure, et que la foi peut surgir sans être un pur don de Dieu. Mais qu'est-ce que le baptême, sinon un don et une action de Dieu sur ses créatures ? Il s'agit donc d'une refonte de la philosophie et de la recherche de la sagesse. Si celle-ci consiste en la possession et en la connaissance de Dieu, et si la remontée de l'âme vers Dieu est entravée par une maladie, il s'agit de guérir l'âme, pour obtenir la contemplation de Dieu, c'est-à-dire la connaissance que l'âme peut en avoir pour s'unir à lui. Il faut d'abord pour cela qu'elle se détourne des choses du monde, et fuie sinon les corps, du moins les réalités sensibles <sup>(1872)</sup>. Mais c'est la foi qui est le premier élément de cette guérison. Parce que nul ne peut guérir, ni s'appliquer à recouvrer la santé, s'il ne croit sur parole que la chose est possible, l'espérance en est le second. Comment, en effet, se plier à l'autorité du médecin, si l'on désespère de retrouver la santé ? Et, puisque pour guérir l'âme doit aussi aimer la puissance qui le guérira, c'est-à-dire aimer la lumière et ne pas lui préférer les ténèbres où elle se trouve, l'amour et la charité sont également indispensables <sup>(1873)</sup>. Foi, espérance et charité sont dès le départ reconnues pour les trois vertus censées remédier aux infirmités de l'esprit humain. Le bonheur éternel ou souverain bien ne réside pas dans un objet dont la raison seule pourrait s'emparer, mais au contraire dans la contemplation de Dieu qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme d'obtenir par ses seules forces.

Les conceptions de l'âme, immortelle et incorporelle, et de sa faculté d'apercevoir la lumière de la vérité, l'intelligence, de même que celle de la nature des corps, divisibles et mortels, sont certes exprimées en un langage platonicien. De même que sont philosophiquement énoncées la liaison de la béatitude à l'union contemplative avec le divin et la nécessité d'une purification de l'âme. Mais les vertus nécessaires à cette purification — foi, espérance et charité — ne sont pas séparables du baptême <sup>(1874)</sup>. Dès le départ, le principe du salut renvoie donc aux sacrements, et, par delà, à une sotériologie de la grâce et du péché qui est étrangère aux préoccupations des philosophes de l'Antiquité. La *nature* de l'homme, qui se laisse penser dans les termes philosophiques dualistes de l'âme et du corps lorsqu'il s'agit de rendre compte de sa vie ici-bas, va recevoir une autre formulation du point de vue des questions de l'origine du mal, de l'*origine* de l'âme, de sa chute et de

1867 . Voir *De civ. Dei*, VIII, v et X, 1-III.

1868 . Voir *De quant. an.*, XXXIV, 77.

1869 . Voir *De quant. an.*, XXXIII et ci-dessus, chapitre 3, §III/1.

1870 . *Sol.*, I, VI, 12 : « L'esprit en effet a comme des yeux ; ce sont les sens de l'âme ; et les vérités certaines des sciences sont comme les objets qui ont besoin d'être éclairés par le soleil pour être vus, tels que la terre et les autres choses terrestres ; mais c'est Dieu lui-même qui éclaire l'esprit ».

1871 . Voir Jn 14, 6. Augustin fait un grand usage de ce texte (voir par exemple *De ver. rel.*, XXXVI, 66 et *Conf.*, *passim* [J.-]. O'DONNELL donne la liste des occurrences : t. 3, p. 238). Le couple *verum/veritas* se superpose aux couples lumière illuminante/lumière illuminée et sagesse incréée/sagesse humaine. Voir R. JOLIVET, *Dieu soleil des esprits*, qui cite en bas de page les principaux passages d'Augustin, et É. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, pp. 103 sv.

1872 . Voir *Sol.*, I, XIV, 24 et *De quant. an.*, XXVIII, 54. La maxime porphyrienne de « fuir les corps » sera ensuite sévèrement critiquée : voir *Retr.*, I, IV, 3, *De Gn ad litt.*, VII, x, 14-XI, 17, *Serm.* CCXL, CCXLI, CCXLII et ci-dessus, Appendice II. « Métempsycose et résurrection ».

1873 . *Sol.*, I, VI, 12.

1874 . *Sol.*, I, VI, 12.

son salut.

### III. Origine et nature de l'âme ; origine et nature du péché.

Deux séries de textes doivent être pris en compte pour comprendre le rapport établi par Augustin entre la question de l'âme et celle du péché : les *Dialogues* dont nous venons d'esquisser l'étude, d'une part, et les œuvres exégétiques ou polémiques de l'autres<sup>(1875)</sup>. Les hésitations d'Augustin relatives à la question de l'origine de l'âme sont bien connues. Mais on aurait tort, croyons-nous, de conclure de là à un échec. D'une part, en effet, parce qu'elles sont disjointes, nature et origine ne proposent pas exactement la même difficulté, — la première est philosophiquement élucidable, et, si la seconde ne l'est pas entièrement, parce qu'Augustin en subordonne l'explication à celle de la nature et de l'origine du mal, il en modifie simultanément le sens et la portée.

1. *L'origine du mal et l'origine de l'âme : a) les hypothèses sur l'âme et sur le mal.* Nous devons prendre soin de conserver présentes à l'esprit certaines thèses qu'Augustin ne pouvait accepter. Ce sont d'une part les deux thèses manichéennes de l'origine et de la nature substantielles du mal, et de la nature et de l'origine divines de l'âme, d'autre part les deux thèses néoplatoniciennes de l'origine et de la nature divine de l'âme et de l'origine corporelle des affections et du mal dans l'âme. Considérés de l'extérieur, manichéens et néoplatoniciens — ainsi d'ailleurs que les stoïciens — s'accordaient sur l'origine et sur la nature de l'âme. De plus, si les néoplatoniciens tenaient le mal pour l'absence de bien, c'était au sens où les réalités issues par émanation des principes hypostatiques se trouvaient simultanément éloignées de leur source — l'un identifié au bien. De l'un à la matière, un seul ordre coordonnait de façon continue des réalités de plus en plus multiples : le *noûs* un-multiple, la *psychè* une-et-multiple et les natures multiples-et-unes, unifiées chacune par des formes dont la liaison avec les corps matériels défaisait l'unité. Si le corps était la source des maux endurés par l'âme, ce n'était donc point, contrairement aux affirmations manichéennes, en raison d'un caractère substantiellement mauvais de la matière vivante, mais par la vertu indirecte du système nécessaire et éternel des émanations. Certes, au dire de Porphyre, son maître Plotin avait « honte d'avoir un corps »<sup>(1876)</sup>, et lui-même, outre qu'il pratiquait une abstinence et un végétalisme très stricts, donnait pour mot d'ordre de fuir les corps : mais cela se doit entendre d'une volonté d'élaner l'âme vers le divin en la libérant du charme des choses apparentes, et de la ramener vers sa source et son origine divines, et non de quelque mépris ou nausée éprouvée pour le corps. L'âme peut bien être égarée par le corps, cela n'implique pas que l'ordre général du monde, ou que la hiérarchie des puissances unitives et des réalités corporelles soit ou puisse être mauvaise. Qu'Augustin ait accepté l'idée d'une nature non substantielle du mal n'implique pas qu'il ait pu accepter autre chose du néoplatonisme. Dès lors qu'il fallait attribuer le mal et le péché à la volonté humaine, il ne pouvait, sans tomber dans l'incohérence, faire du péché la cause d'un affaiblissement de la créature humaine, et en elle de sa libre capacité à agir, et simultanément attribuer à un libre arbitre conçu comme la propriété essentielle de l'homme la production du mal. Et, puisque le mal ne pouvait être pensé comme une réalité créée par Dieu — la simple lettre du récit de la création l'interdit en donnant toutes choses pour bonnes [cf. Gn 1, 31] —, il fallait renoncer à faire du corps l'origine du mal : il ne pouvait être, tout au plus, que le lieu du mal.

f. *Les hypothèses sur l'origine de l'âme.* C'est dans ces conditions qu'il faut aborder l'indissoluble liaison qu'Augustin, entre 391 et 395, établit entre la question de l'origine de l'âme et celle de l'origine du mal, et interroger la nature de ses hésitations et de sa prudence ? C'est dans le troisième livre du traité *Du libre arbitre*, dont la composition fut achevée lorsqu'Augustin était déjà prêtre<sup>(1877)</sup>, qu'il rapporte pour la première fois les quatre opinions relatives à l'âme et au péché, qu'il réexaminera vingt ans plus tard à la demande de Jérôme<sup>(1878)</sup>. Ou bien, dit-il, « nous naissons de ce premier couple avec l'ignorance, la difficulté de l'existence et le germe de la mort »<sup>(1879)</sup>, ou bien c'est à partir d'une âme unique et créée que chaque âme de chaque homme est formée au moment de sa naissance<sup>(1880)</sup>, ou bien « existant déjà dans quelque secret de Dieu, les âmes sont envoyées pour animer et régir les corps de chacun des individus qui naissent »<sup>(1881)</sup>, ou bien enfin « les âmes, établies ailleurs, ne sont pas envoyées par le Seigneur Dieu, mais viennent d'elles-mêmes spontanément habiter dans les corps »<sup>(1882)</sup>. Chose remarquable, l'Augustin de 395 présente de façon très neutre des hypothèses qu'il critiquera avec virulence en 415 : seul importe à cette époque de justifier à la fois la doctrine du péché volontaire et celle du salut par la foi en la Trinité. Si les hommes naissent et se

1875 . L'esquisse qui suit s'appuiera sur la *Lettre à Jérôme de l'origine de l'âme* (Ep. CLXVI) et sur la *Lettre à Optat de l'origine de l'âme* (Ep. CXC). Nous compléterons l'approche par endroits à l'aide des traités *De Gn ctr man.* et *De Gn ad litt.*

1876 . Porphyre, *Vita Plotini*, 1.

1877 . Voir *Retr.*, I, ix, 1. Il fut ordonné prêtre au début de l'année 391, et acheva les livres II et III du *De lib. arb.* avant 395.

1878 . Voir *De lib. arb.*, III, xx, 55-xxi, 59 et Ep. CLXVI sive *De or. an.* (lettre écrite en 415 à Jérôme).

1879 . *De lib. arb.* III, xx, 55.

1880 . *De lib. arb.* III, xx, 56.

1881 . *De lib. arb.* III, xx, 57.

1882 . *De lib. arb.* III, xx, 58.

reproduisent de génération en génération depuis Adam et Ève, il n'est point étonnant, explique le traité *Du libre arbitre*, que les conséquences mortelles du premier péché se soient diffusées en tous leurs descendants : la condamnation du premier homme ainsi que la possibilité de son rachat se répercutent et se transmettent des parents aux enfants.

S'il n'est guère étonnant de voir Augustin défendre une position — celle du traducianisme — qu'il finira par juger n'être peut-être pas entièrement improbable, plus surprenant paraît l'indulgence qu'il manifeste vis-à-vis des trois autres. Si chaque âme est tirée de Dieu, à la naissance de chaque individu, d'une âme unique et créée autrefois en Adam et Ève<sup>(1883)</sup>, rien d'étonnant à ce que la punition de la première soit le point de départ de celle des suivantes. Enfin, dans l'hypothèse dédoublée de la préexistence des âmes — ou bien Dieu les a envoyées dans les corps, ou bien elles y sont venues d'elles-mêmes —, il se contente de faire remarquer que le dogme du péché demeure inébranlable. Si Dieu envoie des âmes préexistantes dans les corps, cela prouve leur prééminence sur des corps, marqués par le péché, qu'elles sont chargées de relever par l'exercice des vertus. Et si, préexistant aux corps, elles viennent de leur plein gré dans les corps, c'est à cette décision, qui répète pour ainsi dire le premier péché, qu'il faut attribuer l'existence du mal. Nulle trace ici des objections dévastatrices qu'il fera ultérieurement à la thèse de la préexistence, qui consistent en ceci : si les âmes viennent d'elles-mêmes, qu'est-ce qui peut les décider à vouloir leur propre mal et pourquoi seraient-elles punies ? Si c'est en raison de leur ignorance, comme le veut la doctrine porphyrienne de la métempsycose, qu'Augustin réfute durement<sup>(1884)</sup>, d'où leur vient cette faiblesse puisque ce ne peut être — à moins d'en accuser Dieu — d'un défaut de leur nature ? Si, enfin, elles y sont contraintes par Dieu comme à une punition, où sera le caractère volontaire de leur péché<sup>(1885)</sup> ? Que pouvons-nous en conclure, sinon qu'Augustin était, comme il le dit lui-même<sup>(1886)</sup>, plus préoccupé de réfuter les manichéens que de trancher la question de l'âme ? Il lui suffisait alors d'affirmer le caractère volontaire du péché contre la thèse du mal substantiel et le caractère créé de l'âme contre celle de son origine et de sa nature divines. C'est cette position que rendent insuffisante les deux critères supplémentaires qu'Augustin utilise dans sa réponse à Jérôme, et qu'il tire de la pratique des sacrements et de l'exégèse des Écritures.

2. *L'âme et le péché.* [ ] *Les arguments sacramentaires et exégétiques.* Examinons la position de Jérôme et la réponse que lui fait Augustin. Après avoir renvoyé dos-à-dos les thèses païennes et hérétiques de la divinité de l'âme et de son origine céleste, Jérôme mentionne les deux seules possibilités qui subsistent à ses yeux : ou bien l'âme de l'enfant naît de celle des parents de même façon que son corps naît de leur corps<sup>(1887)</sup>, ou bien (position que Jérôme appuie sur Jn 5, 17) Dieu crée chaque âme au moment de sa naissance<sup>(1888)</sup>. Contre l'opinion créationniste de Jérôme, Augustin demande comment elles ont pu alors pécher en Adam depuis qui, selon l'Écriture [Rom. 5, 18 et I Cor. 15, 21-22], se propage la chair du péché. De plus, si l'âme devait être créée, comment celle du nouveau-né, qui a besoin de la rémission de la faute dans le sacrement du baptême à défaut duquel il ne peut espérer aucun salut, pourrait-elle être marquée par le péché ? Et, à l'inverse, si l'âme n'était point souillée par le péché, pourquoi mériterait-elle sa condamnation, et en quoi le sacrement du baptême serait-il encore indispensable<sup>(1889)</sup> ? Deux séries d'arguments sont ici invoquées. Et parce que la tradition de l'Église ne ment pas en affirmant nécessaire le baptême des nouveaux-nés<sup>(1890)</sup>, et parce que le caractère pécheur des petits enfants d'un jour est appuyé sur un passages des Écritures<sup>(1891)</sup>, le baptême est universellement nécessaire : ce n'est donc pas seulement la thèse du péché originel et volontaire, mais également celle de sa transmission universelle qu'il faut défendre. C'est pourquoi la perspective sacramentaire est indissociable d'une argumentation scripturaire, fondée sur Rom. 5, 18 : « *per unius delictum in omnes homines ad condemnationem* [etc.] », et I Cor. 15, 21-22 : « *per unum hominem mors, et per unum hominem resurrectio mortuorum. Sicut enim in Adam omnes moriuntur, sic et in Christo omnes vivificabuntur* » — qui renvoie le péché à Adam et la salut au Christ, faisant se répondre l'homme ancien et extérieur, chargé du péché, de la mort et de la faiblesse humaine, et l'homme nouveau et intérieur, lavé de la faute, vivifié et divinisé dans le Dieu-homme, parce que l'incarnation permet à la nature divine de communiquer ses grâces à la nature humaine en se mélangeant avec

1883 . Au caractère mâle et femelle du premier homme créé [Gn 1, 27] auquel Dieu insuffle une âme et un souffle de vie [Gn 2, 6], correspond l'image du mariage comme restauration de l'unité originelle, semblable à l'union du Christ et de l'Église et à celle de la chair et de l'esprit, qu'Augustin a défendue : voir par exemple *De cont.*, IX, 23 ; *De bon. conj.*, XVIII, 21.

1884 . Voir *Serm.* CCXL, CCXLI et CCXLII et ci-dessus, Appendice II.

1885 . Voir *Ep.* CLXVI, 27.

1886 . Voir *Ep.* CLXVI, 7.

1887 . Notons qu'il rapproche cette opinion de celle de Tertullien. Augustin, dans sa réponse à Optat (voir citation, *infra*) mentionnera cette objection et en développera d'autres contre le traducianisme.

1888 . Voir *Ep.* CLXV, 1 (lettre de Jérôme à Augustin).

1889 . Voir *Ep.* CLXV, 10 et 20-21.

1890 . Voir *Ep.* CLXV, 7 et *Ep.* CXC, 22 (c'est aussi un thème de la controverse avec les donatistes).

1891 . Voir *Ep.* CLXV, 6 citant Job 15, 4 dans une version particulière : « *nemo mundus in conspectu tuo, nec infans est diei unius vita super terram* ». Jérôme avançait ce passage contre les Jovinianistes, qui affirmaient inutile le jeûne (voir *C. Har. ad Quodv.*, LXXXII) pourtant prescrit aux enfants en raison de leur impureté. Ce même passage est également utilisé ensuite contre les pélagiens.

elle comme le mélange de l'âme et du corps permet à celui-ci d'être vivifié par celle-là<sup>(1892)</sup>. Les Écritures doivent permettre de comprendre que l'homme est pécheur dès la naissance ; les sacrements doivent permettre sa justification par une grâce que le Christ, c'est-à-dire Dieu s'unissant à l'homme, peut seul conférer. C'est de ce point de vue que la question de la nature et de l'origine de l'âme devient plus complexe.

[ ) *Les apories liées à la transmission de l'âme.* Car il n'est pas si facile de comprendre la nature humaine en admettant à la fois, contre les manichéens, la spiritualité de l'âme et la bonté du corps<sup>(1893)</sup>, et, contre les néoplatoniciens, sa nature créée et finie, et moins encore l'origine de sa soumission au mal, lorsque l'on se refuse à la croire mauvaise et mortelle dès l'origine<sup>(1894)</sup>, quoique soumise à une condamnation qui affecte le corps<sup>(1895)</sup> — condamnation qui doit être à la fois méritée par un acte volontaire pour être juste, et inhérente à celui qui vient de naître pour que se justifie la nécessité du baptême. Si l'on préfère, il faut expliquer comment l'âme, supposée d'une nature non matérielle<sup>(1896)</sup>, spirituelle<sup>(1897)</sup> et créée<sup>(1898)</sup>, peut être à la fois pécheresse dans l'embryon et d'une nature sinon bonne, du moins non substantiellement mauvaise : la *nature* de l'âme doit être bonne, spirituelle et créée même si l'*origine* du mal qui l'affecte doit conduire à repenser la provenance d'une caractéristique qui touche à ce qui fait le cœur de son être, même si c'est en raison d'un acte premier et non en vertu d'une disposition irréversible de son essence. Les thèses de la préexistence de l'âme et de sa création dans la naissance étant alors écartées, nous pourrions croire que l'hypothèse traducianiste qui tire l'âme du nouveau-né de celle de ses parents conviendrait à une telle position. Or, si Augustin ne la refuse pas aussi nettement, il est réticent à accorder cette opinion. Car, si l'on écarte l'idée que l'âme naît du corps des parents, pour éviter l'opinion de Tertullien<sup>(1899)</sup> (qui affecte l'âme de matérialité), les difficultés se mettent soudainement à fourmiller :

« Mais, dès qu'on commence à examiner et à analyser ce qu'on affirme ainsi, c'est merveille s'il arrive à un esprit humain de saisir comment, de même qu'on allume une lampe à une autre lampe et qu'une seconde flamme, sans rien enlever à la première, en tire son existence, ainsi, de l'âme du père, l'âme serait formée dans son enfant ou serait transmise à son enfant : serait-ce qu'une incorporelle semence d'âme se détacherait et, par un conduit caché et invisible qui lui serait propre, s'écoulerait du père dans la mère quand la conception s'opère dans la femme ? Ou bien, ce qui est encore plus incroyable, qu'elle se cacherait dans la semence du corps ? Et quand les semences se répandent en pure perte, sans aucune conception, est-ce que la semence d'âme ne s'écoule pas en même temps ? Ou bien, avec une suprême rapidité, à l'instant même, revient-elle d'où elle était sortie ? Ou disparaît-elle ? Et si elle disparaît, comment l'âme dont elle est la semence mortelle peut-elle être immortelle ? Recevrait-elle l'immortalité au moment de la formation qui la rend vivante, comme elle reçoit la justice quand elle est formée par la sagesse ? Et en quel sens Dieu la façonne-t-il dans l'homme, même si l'âme vient d'une autre âme sous la forme de semence, de même que Dieu façonne dans l'homme les membres du corps, bien que ce corps vienne, sous forme de semence d'un autre corps ? »<sup>(1900)</sup>

### Conclusion. Ontologie, anthropologie et sotériologie.

Devons-nous conclure de ces objections à une incapacité d'Augustin à résoudre la question de l'âme ? C'est du moins ce à quoi sembleraient inviter les nombreux aveux d'ignorance qu'il fait à ses interlocuteurs<sup>(1901)</sup>, montrant au fond que les Écritures pas plus que le raisonnement ne permettent de trancher entre créationisme et traducianisme.

1. *Les réponses augustiniennes.* Il convient cependant d'opérer certaines distinctions. Quant à la nature de l'âme, c'est dès l'époque qui va de sa conversion à son élévation à la prêtrise qu'Augustin tranche deux difficultés, en trouvant dans les sermons d'Ambroise de Milan<sup>(1902)</sup> et dans le néoplatonisme la preuve de son immortalité et

<sup>1892</sup> . Voir *Ep. CXXXVII*, III, 11 ; *Serm. CLXXXVI*, 1 et *CCXCIII*, 7. Augustin poursuit ici un développement doctrinal amorcé avec Tertullien (voir *C. Prax.*, 27) et Hilaire de Poitiers (voir *De Trin.*, X, 21-26).

<sup>1893</sup> . Voir *De Gn c. man.*, II, VII, 8-VIII, 11 : le corps de nature terreuse n'est devenu corruptible qu'après le péché ; le ciel lui-même est tiré du néant et il n'est pas plus difficile de rendre le corps incorruptible que de tirer tout autre réalité du néant ; Dieu insuffle à l'homme un esprit de vie et une âme vivante [GN 2, 7], non en le tirant de sa propre substance, mais en lui donnant la raison qui le distingue des animaux.

<sup>1894</sup> . Voir *De Gn ad litt.*, VI, XIX, 30-XX, 31 et XXVI, 37.

<sup>1895</sup> . Voir *De Gn ad litt.*, VI, XXVII, 37-XXVIII, 39.

<sup>1896</sup> . Voir *De Gn ad litt.*, VII, XII, 18-19.

<sup>1897</sup> . Voir *De Gn ad litt.*, VII, VI, 21 et XXI, 27-37.

<sup>1898</sup> . Voir *De Gn ad litt.*, VII, II, 3.

<sup>1899</sup> . Voir *Ep. CXC*, IV, 14 ; Augustin fait allusion au *C. Prax.* et au *De an.* de Tertullien.

<sup>1900</sup> . *Ep. CXC*, IV, 15 ; B. A. n°22, pp. 353-355 (nous modifions un peu la traduction dans le sens du mot à mot).

<sup>1901</sup> . *De lib. arb.*, III ; *De Gn ad litt.*, X ; Lettre 143 à Marcellinus ; Lettre 166 à Jérôme ; Lettre 180 à Océanus ; Lettres 190 et 202<sup>bis</sup> à Optat.

<sup>1902</sup> . A. SOLIGNAC, dans son « Introduction aux *Confessions* », s'appuyant respectivement sur *Conf.* VII, I, 2 et VII, III, 5, enracine la thèse de la nature spirituelle de l'âme et du libre arbitre cause du mal, respectivement dans l'*In Hæc.* VI, VIII, 46 et I, 25-38 d'Ambroise (voir B. A., n°13, p. 205).

L'affirmation de sa spiritualité, de son incorporéité, de son immatérialité, et y ajoutant la qualité d'être créée. Quant au mal, il renonce à en faire une substance et à lui attribuer le corps et la matière pour cause, dans le temps même où il en attribue la paternité au libre arbitre et au péché du premier homme. Certes, la nature de l'âme n'est au fond connue que négativement : elle n'est ni corporelle, ni divine, ni mortelle. Plus encore, c'est selon une négation redoublée qu'on doit la qualifier : elle n'est pas ce qu'est Dieu, qui n'est connu que négativement — elle n'est ni créée, ni intemporelle, ni immuable. Cela ne doit pas nous interdire de reconnaître que, du point de vue ontologique, et la nature de l'âme et celle du corps et celle du mal sont très tôt clarifiées. Ce n'est, croyons-nous, que du point de vue sotériologique et sacramentaire qu'une zone d'incertitude s'instaure.

2. *Monismes et dualismes.* Renonçant à la distinction manichéenne de la lumière et des ténèbres, et refusant l'assimilation néoplatonicienne des âmes incorporelles aux substances divines, Augustin fut simultanément incité à reprendre le dualisme anthropologique des philosophes, et contraint à le repenser à l'aune des exigences du baptême et du péché originel. Or, tout se passe ici comme si les questions devaient de ce point de vue être transférées de la notion de nature vers celle d'origine. Rien d'impensable (ce qui ne signifie pas " incompréhensible ") dans la question de l'origine première de l'âme : Dieu la crée *ex nihilo* <sup>(1903)</sup> ou à partir de quelque autre entité indéterminable, et peu importe lequel, pourvu que ce ne soit ni un corps, ni un élément, ni la matière, ni la substance divine. Ces dernières conditions étant fixées conceptuellement, ou, si l'on préfère philosophiquement, à des fins religieuses, c'est alors à l'exégèse et à la pensée sotériologique et sacramentaire de trancher ce qui peut l'être. De même le premier péché se voit-il attribuer pour origine le libre arbitre du premier homme. Toute la difficulté surgit lorsque le questionnement porte sur la descendance d'Adam, et encore n'est-elle au fond que relative à l'âme, et non à la nature humaine. Si tous les hommes viennent du premier homme, le péché et les maux qui l'accompagnent se propagent d'Adam à la *massa perditionis* (ou *massa peccati*) <sup>(1904)</sup> qui en procède. De même, c'est de l'homme renouvelé et recréé en ce nouvel Adam qu'est le Christ que, par l'adoption filiale, vient le salut à l'humanité. Le traducianisme est nettement affirmé sur le plan sotériologique et christologique <sup>(1905)</sup>, dans le temps même où il est, en un autre sens, critiqué : l'homme vient de l'homme, la chair vient de la chair, le péché vient du péché ; la créature humaine vient de Dieu, et de même la grâce et le salut. Ce n'est que du point de vue anthropologique que la question de l'origine de l'âme fait difficulté si on la considère à la lumière des doctrines du péché et du baptême.

3. *Vers un monisme de la chair.* Tout se passe au fond comme si Augustin avait opéré une inversion structurelle. Les manichéens et les néoplatoniciens faisaient reposer leurs conceptions de l'homme sur une ontologie et/ou une cosmogonie ; le dualisme de l'âme et du corps avait pour fondement un dualisme des principes ; le salut consistait en la possibilité d'une réunification de l'âme (ou de l'humain) et du divin. D'un point de vue chrétien, il ne serait donc pas faux de dénoncer ces deux types de doctrines comme une seule et même conception " païenne " de la vie humaine, dans laquelle nature et grâce, ou si l'on préfère, l'homme et la création, sont fermement unis en un " monde " : tout se joue à l'intérieur de ce monde, au lieu qu'il s'agisse de se libérer d'un plan pour accéder à l'autre, dans un régime de coupure <sup>(1906)</sup>. Le corollaire de ce monisme sotériologique était un dualisme anthropologique. Renonçant à ce dualisme, Augustin conserva néanmoins une conception dualiste de l'âme et du corps. Du moins, la dualité n'était-elle plus à situer sur le plan des principes (de sorte qu'elle n'intervient pas dans la question de l'origine), qu'il s'agisse des couples lumière et ténèbres, ou un et multiple, mais dans le contexte créationniste d'une doctrine du salut. Le face-à-face de Dieu et de l'homme, de l'incréd et de la créature, fondait, en une sorte de chiasme, un monisme ontologique et un dualisme sotériologique. Monisme ontologique de la nature, parce que toute la création s'assimile par son origine à une seule substance, définitivement subordonnée à- et distinctes de son créateur. Dualisme sotériologique, parce qu'au mouvement du péché, issu du libre arbitre du premier homme, il fallait opposer le mouvement de rachat, issu de la divine bonté et de l'incarnation <sup>(1907)</sup>. Et c'est peut-être ce second point de vue qui, rendant inutile, sans pour autant l'abolir, le dualisme anthropologique dont hérite Augustin, créait

<sup>1903</sup> . Voir *De Gn ad litt.*, VII, v, 7-vii, 10 et X, iv, 7.

<sup>1904</sup> . L'expression renvoie à Rom. 9, 21. Voir *De div. Quest. Ad. Simpl.*, I, ii, 16-18 (vers 397) ; *Conf.*, XII, xxvi, 36 et XIII, xiv, 15 (vers 4000) ; *In Iob. ev. tract.* CIX, II (416-417) ; *De grat. Chr. et pec. or.*, II, xxix, 34 et xxxi, 36 (418) ; *Ep. CLXXXVIII*, II, 7 (418) ; *C. duas ep. Pel.*, II, vii, 13 et 15, et IV, vi, 16 (420) ; *De nupt. et conc.*, II, xvii, 32 (vers 420) ; *C. Iul. Pel.*, V, iv, 14 (421) ; *De corr. et grat.*, VII, 12 et IX, 35 (426-427) ; *De don. persév.*, XIV, 45 (428-429) ; *Op. imp. c. Iul.*, IV, 131 (429-430).

<sup>1905</sup> . Quoiqu'en des sens différents : la transmission du péché par la génération est un poids nécessaire et inévitable (nature) ; l'octroi de la rédemption est un don gratuit et fragile (grâce). Aussi la nature et la grâce s'accordent-elles, au sens où ces notions forment un couple explicatif (sur les plans exégétique ou conceptuel, selon le niveau du questionnement), sans pour autant se confondre : union sans confusion à quoi correspond, dans l'ordre des discours, la saturation des conceptions ontologique (nature) et sotériologique (grâce).

<sup>1906</sup> . C'est ce que Pascal désignera par le terme d'ordre, le pluriel indiquant une hétérogénéité essentielle, dont le singulier de la *taxis* discernable dans le *kosmos* antique est, rétrospectivement, la négation.

<sup>1907</sup> . Si l'on tient à continuer à utiliser le cadre langagier dont nous venons d'esquisser la description, on pourra dire que c'est plus (ou plus précisément) à une scission de la liberté et de la bonté (ou si l'on préfère de la volonté et de l'intention) qu'à une " aliénéation " (ou " extranéation ") des prédicats de l'humain, qu'on a ici affaire.



une tension dans son œuvre : parfaitement valable dans le plan de la création, il n'apportait aucune lumière à la question du salut (ni donc aux questions morales). Anthropologie et sotériologie se disjoignaient dès lors, de telle sorte que la connaissance de l'homme se dévalorisât au profit de celle — en partie inaccessible — de son bien. Ou, si l'on préfère, la nature humaine ne pouvait plus se penser identiquement dans le cadre historico-pratique du salut et dans celui de l'ordre du monde. Alors que, du point de vue de l'ordre des réalités créées, il était encore nécessaire de distinguer le corporel du spirituel, la nécessité, du point de vue du salut, de différencier l'incrée du créé, conduisait à ne voir en l'homme qu'une unique et simple entité, l'âme et le corps étant indissolublement unis dans le tout de la chair, de façon que la génération charnelle expliquât la transmission simultanée du péché et de ses effets, et la chair étant à distance de l'esprit capable de la sauver, pour permettre de fonder les aspects sotériologiques et sacramentaires du cadre historico-pratique. À la vision moniste de la chair (plan — ou “ ordre ” — de la nature) venait alors répondre un autre niveau de réalité : la présence personnelle de la divinité, ainsi que les actes gratuits et gracieux par lesquels elle tente de racheter sa créature (plan — ou “ ordre ” — de la grâce).

Avec Augustin s'achève peut-être une forme de pensée tentant de coordonner dans une seule structure deux niveaux de réalités désormais conçus comme substantiellement différents. C'est aussi peut-être un autre dispositif qui naît, dans lequel l'homme porte sur lui-même un regard unifiant — dont on en croit pas que l'origine est entièrement en lui : mais n'est-ce pas aussi le cas du cadre mental qui le pose une nature dans le monde ? — et se perçoit comme une personne charnelle, à la fois lieu du mélange de natures différentes, et indécomposable entité faisant face à un Dieu à la fois fondement de son être personnel et inaccessible à ses forces propres.