

Âme (anima, animus,  
spiritus, mens)

Comme de nombreux autres termes chez Augustin, la notion d'« âme » est polysémique. Elle fait tantôt référence à l'« âme du monde » (Platon, Timée, 35 a-b), qui renvoie alors au principe néoplatonicien (voir Plotin, Ennéades IV et VI) d'une âme universelle (C. D., XIII, 16-17), tantôt à l'âme de l'individu. La plupart du temps, Augustin fait référence à l'âme humaine. Étant composé d'une âme et d'un l'homme ne peut exister sans cette relation entre ces deux principes (B. V., 6-7). L'union de l'âme et du corps suppose une hiérarchie de la première sur le second. C'est pourquoi nous pouvons parler de l'âme comme d'une substance : elle peut être pensée indépendamment du corps même si elle se définit d'abord et avant tout par rapport à lui, en tant qu'elle lui est supérieure.

corps,

La hiérarchie de l'âme sur le corps exprime une transcendance. Dans l'ordre de l'élévation spirituelle de l'homme, celui-ci doit pouvoir triompher de son à l'aide de son âme, à laquelle il doit préférer par la suite Dieu lui-même. Augustin distingue trois degrés pour l'âme humaine : sensus, spiritus et mens. Le sensus désigne la relation entre l'âme et le corps, ou corps

plus précisément la faculté de recueillir les impressions du corps. Cette dernière faculté est complétée dans son effort par une seconde faculté, nommée spiritus, qui se rapporte à l'agencement ou à la distinction des impressions corporelles. Enfin, la mens produit à la fois une connaissance des choses sensibles et de leurs principes. Elle est donc aussi bien une raison qu'une intelligence (intellect), qui elle-même permet d'accéder à la sagesse.

l'âme est dite immortelle.

Augustin montre que l'âme détient elle-même la vérité, et plus encore, qu'elle est capable de reconnaître ce fait. C'est pourquoi il est possible d'affirmer que l'immortalité de l'âme est conditionnelle à la sagesse (C. A., I, VIII-IX, I. A., 8-10).

En outre,

Contre les manichéens, Augustin insiste sur le fait que l'âme humaine ne peut être considérée comme un fragment » du corps de Dieu (Conf., V, 10). Si cela était vrai, alors il faudrait admettre que les égarements de l'âme humaine peuvent être attribués à Dieu, puisque le tout, en tant que principe premier, serait tenu responsable des erreurs de la partie. De là à accuser Dieu de nos propres péchés, il n'y a plus qu'un pas franchir, ce que Augustin juge intolérable. Ainsi, il rapporte le propos des manichéens pour lesquels : << ce n'est pas nous qui péchons, mais c'est je ne sais quelle autre nature en nous » (ibid.). Or rien n'est plus faux. Pour répondre aux manichéens, il faut affirmer, d'une

à

part, que l'âme n'est pas corporelle, d'autre part, qu'elle n'est pas une partie du tout représenté par Dieu. Si ni l'âme ni Dieu ne sont des corps, faut-il les identifier? Non, car il existe, depuis la chute, un hiatus entre l'âme humaine et la volonté divine. D'un autre côté, la faute d'Adam n'atteste pas d'une victoire de la matière sur l'esprit au sein de l'âme humaine. Cette chute est le fait de l'âme, et non l'effet du corps sur l'âme : en d'autres termes :

- 1/ c'est l'âme qui est corrompue, et non le corps;
- 2/ elle n'est pas corrompue par celui-ci, elle se corrompt elle-même : tout au plus la matière peut-elle être l'instrument de la corruption de l'âme.

Amour, désir (appetere)

■ L'acte d'amour consiste à désirer (appetere) une chose pour elle-même (De diversis quaest., 83 qu. 35). À l'encontre de ce qui est dit utile, l'amour d'un objet suppose que celui-ci est désiré pour lui-même. Il faut distinguer deux principes inhérents à la notion d'amour : l'amour de Dieu et l'amour de soi. Seul l'amour de Dieu est digne d'être considéré comme un amour véritable. Toute forme d'amour qui s'écarterait de l'amour pour Dieu est contraire à celui-ci et donc contraire au principe même de l'amour.

Or, l'amour est d'abord défini en termes d'union entre deux êtres. L'amour est partage, c'est-à-dire qu'il suppose une réciprocité : les hommes s'identifient les uns aux autres lorsqu'ils veulent pour les autres ce que ces derniers veulent pour eux-mêmes (De trin., VIII, 10, 14; Conf., IV, 6). L'amour n'est pas dirigé uniquement de l'être aimant à l'être aimé, car il est réciproque. C'est pourquoi l'unité de l'amour est un élément indispensable de sa définition, car sans cette unité, l'amour de soi et l'amour d'autrui seraient contradictoires. En outre, et plus important encore, l'amour est charité et s'oppose à la cupidité ou concupiscence. L'amour véritable est peut-être un désir, mais il est aussi un mouvement de l'âme vers ce qu'elle désire. L'amour ne consiste donc pas à ramener à soi l'objet aimé, mais à tendre tout son être vers lui et donc à s'y identifier (De trin., VIII, 14). Encore faut-il aimer ce qui ne se rapporte pas à soi-même. Or, tout amour des choses existant dans le monde est une marque d'amour de soi. Toutefois, l'amour de Dieu n'est évidemment pas un amour qui fait de nous des dieux, mais un amour qui fait de nous des êtres d'amour, ce qui signifie dans la logique d'Augustin, que l'amour de Dieu est le seul amour « juste », dans la mesure où il n'amointrit pas l'être mais l'augmente en rapprochant celui-ci de l'éternité.

■ our paraphraser Husserl, tout désir est désir de « < quelque chose » : « l'amour est élan, et il n'y a d'élan que vers quelque chose » (De diversis quaest., 83, qu. 35, 1). L'amour est également pensé dans les termes de la physique (Conf., XIII, 9 ; Epist., 55 ; 157 ; C. D., XI, 27) Augustin affirme que tout corps tend au lieu qui lui est naturel, ce qui explique pourquoi l'amour de l'homme devrait le pousser vers Dieu. Lorsqu'un corps tend vers ce qui lui est naturel, il se dirige vers ce qui correspond à son être propre, ce qui ne signifie pas qu'il se replie sur lui-même, mais que son mouvement est une quête du repos. Il en va de même pour l'amour humain : celui-ci ne devrait trouver de repos qu'une fois sa quête satisfaite, et la seule satisfaction possible pour l'amour humain est Dieu. Si les objets sont entraînés par leur « poids » vers le lieu qui leur est propre (l'eau, versée sur l'huile, s'enfonce au-dessous de l'huile, la pierre est attirée vers la terre, le feu vers le ciel, etc.) le « poids » de l'homme est l'amour, qui devrait l'entraîner vers Dieu. Mais le péché originel a faussé cette inclination naturelle de l'homme, et seule la volonté divine peut rétablir l'ordre naturel des choses. À l'encontre de l'amour d'autrui, l'amour de Dieu ne doit être borné par aucune limite (Epist., 109, 2). C'est pourquoi l'amour de Dieu représente la seule ouverture possible sur autrui.

## Autorité (auctoritas)

■ La notion d'autorité est intimement liée à celle de raison (ratio) car elle la complète. Mais elle ne peut être entendue sans référence à la foi. La raison découvre, par ses investigations, les objets qu'elle a pour fonction de comprendre ; l'autorité confirme ce que la raison découvre si cette dernière n'est pas dans l'erreur.

Il y a toutefois une circularité de l'autorité, car elle apparaît au début et à la fin du processus entier de la raison. L'autorité est accordée par la foi. Pour comprendre, il faut croire; la raison poursuit le processus de connaissance de l'objet ; l'autorité confirme ou non le travail de la raison selon que cette dernière s'accorde avec ce qui a été à l'origine de son travail, l'autorité (Epist., 120; Serm., CXVIII, 1).

La démarche du livre XV du De trinitate, pour poser le problème de l'autorité, consiste à montrer d'abord son caractère aporétique : comment la compréhension des mystères divins est-elle possible puisque l'homme est condamné par son péché à l'ignorance? Si la vérité est d'essence divine, comment ne pas supposer d'emblée que toute quête intellectuelle, rationnelle et, dans un autre ordre, spirituelle, est tout simplement vouée à l'échec ? La contradiction apparente entre la démarche de la raison et l'incapacité proprement

humaine à saisir parfaitement la vérité divine n'est pas irrésoluble. L'homme, dit Augustin (De trin., XV, 2), se distingue de l'animal par la raison. La quête de la vérité participe en elle-même de la vérité puisqu'elle est insufflée par l'amour ou la recherche de Dieu. Il est donc illusoire de croire que la quête de Dieu est vouée à l'échec ; certes, Dieu ne peut faire l'objet d'une saisie rationnelle, mais si la vérité est d'essence divine, alors la quête de Dieu conduit l'homme à reconnaître symétriquement les limites de la raison humaine et la perfection divine. Par ce fait même, il est en voie de connaître la vérité, car il reconnaît son existence en admettant, par l'expérience intellectuelle, que sa raison est insuffisante. C'est là le sens du commentaire que donne Augustin de l'Ecclésiastique (XXIV, 29 ; cf. Isaïe, 7, 9) : « Ceux qui mangent auront encore faim; ceux qui boivent, encore soif ». Ainsi Augustin peut-il dire : « La foi cherche, l'intelligence trouve » (De trin., XV, II, 2) sans qu'il soit possible de voir là l'affirmation de la supériorité de la raison. La foi demeure le principe d'autorité, car elle commande la recherche rationnelle et la connaissance de la vérité, cette dernière ne possédant de sens qu'en tant qu'elle renvoie à une recherche sans fin de Dieu, ou pour le dire autrement, à un amour incessant pour Dieu (De ord., II, 27).

Béatitude (beatitudo,  
beata vita, fruitio Dei)

La béatitude est une possession du bonheur. Il ne s'agit plus d'un amour au sens du désir pour un objet, mais de la réelle jouissance de cet objet sans qu'aucune crainte (metus) de le perdre ne puisse intervenir. Seul le véritable amour de Dieu peut offrir une telle

assurance.

Augustin (C. A., essentiellement au livre III) montre que la plupart des écoles philosophiques s'entendent pour dire que le bonheur ne peut être atteint. Le bonheur est identifié à la sagesse. Il faut donc rechercher la sagesse pour être heureux, ce que Augustin leur accorde car << même de l'avis des fous la folie est malheureuse >> (C. A., I, IX, 24). Toutefois, les sceptiques jugent vaine une telle quête ; sans certitude, il ne peut y avoir de sagesse possible, et dès lors le bonheur n'existe pas, ou du moins il n'a rien à voir avec la raison. Les autres écoles, et Augustin avec elles, répliquent que cet état de bonheur n'a peut-être jamais été atteint, mais qu'il n'en est pas moins possible de l'atteindre. Connaître une chose en vérité et en certitude, c'est, à proprement parler, être sage et donc heureux (C. A., III, 5). Mais puisque certitude et vérité sont liées, il faut aux hommes le secours divin afin qu'ils puissent espérer vivre dans la connaissance et dans le bonheur. La grande erreur des



sceptiques est d'avoir pensé que la faillibilité humaine ne pouvait être compensée par aucune instance, aucun secours extérieur.

On pourrait alors croire que le secours divin permet aux hommes de vivre dans le bonheur. L'influence positive de Dieu se ferait ainsi sentir dans le cours même de notre existence temporelle : la venue du Christ aurait délivré les hommes de leurs fautes et ils pourraient dès lors vivre en paix. Mais il faudrait alors penser que Dieu délivre les créatures de leur condition avant le jugement dernier, ce qui est impossible. Tout au plus est-il possible de croire que l'homme, dans les limites imposées par son être propre, participe de la vérité éternelle lorsqu'il s'en approche le plus : il agira alors conformément à la volonté divine, sans que cette dernière ne lui soit imposée de manière telle à ce qu'on ne puisse plus dire de cet homme qu'il est libre. Mais comme il est évident que l'homme ne peut pas s'approprier Dieu, c'est-à-dire qu'on ne peut attribuer à la volonté humaine la capacité de vivre en Dieu sans que celui-ci ne l'ait permis, il faut alors penser que la vie heureuse est offerte Dieu aux hommes et que par ceux-ci ont la possibilité de la vivre à cette condition (De lib. arb., II, 19; De trin., XVI, 20 ; XV, 3). La finalité éthique n'en est pas moins présente, car la possibilité d'une vie heureuse, considérée comme un don divin, demande malgré tout la droite conduite du sujet. Le

bonheur suppose donc deux choses: il est un don divin et un effort ou un travail constant de l'individu pour demeurer dans la voie tracée par Dieu.

## Beau

■ Le beau n'est pas seulement une entité esthétique, mais une notion morale. L'épithète détermine alors à la fois les choses et les êtres, mais également les actions. Plus précisément, l'harmonie qu'il suppose ne se rapporte pas au seul équilibre des corps ou des formes mais au respect de la hiérarchie entre l'ordre spirituel et l'ordre temporel. Une harmonie esthétique est en conséquence d'ordre éthique, ou plus précisément, spirituelle. Cela ne signifie pas que Augustin anticipe les problèmes relatifs aux valeurs, et donc à la subjectivité inhérente à la notion de beau. La question de l'universalité du beau ne se pose pas dans la mesure où le beau est fondé sur le principe de la vérité divine.

Le beau ne doit pas être dit seulement des choses matérielles. Pourtant, la question des beaux-arts pose le problème de la conciliation entre la vérité et la beauté. La beauté des arts n'est rien en elle-même, et ne tient son mérite que dans la mesure où elle permet l'élévation spirituelle de celui qui la contemple. C'est ainsi qu'elle doit ramener le spectateur à l'unité et à la simplicité de

la vérité divine, afin de croire en elle, mais également pour la contempler, la comprendre et la retenir (« < non jam credenda solum, verum etiam contemplanda, intelligenda atque retinenda » De ord., II, 44). Ainsi, la perfection plastique des objets matériels, fussent-ils des œuvres d'art, ne doit jamais être pensée dans le vocabulaire du beau. N'est beau que ce qui a la faculté d'élever l'âme à Dieu. Au contraire, toute forme de beauté indépendante d'une visée spirituelle condamne à l'amour de soi, c'est-à-dire à l'adoration des choses qui ramènent l'homme à sa condition d'être mortel, soumis à la vindicte de ses passions animales.

La question du beau apparaît très tôt dans l'élaboration de la philosophie augustinienne. Au début du livre IV des Confessions, Augustin affirme avoir déjà rédigé, dans sa jeunesse, un livre sur la question, le *De pulchro et apto*, qui fut perdu du vivant même de son auteur. Il en critique les thèses principales: dans son traité de jeunesse le beau était défini comme un substrat autonome, indépendant de l'objet qu'il qualifie (le beau en soi, l'harmonieux en soi) ou encore comme une qualité possédée par les objets au moment de leur comparaison entre eux (la beauté d'un objet par rapport à un autre). Dans les Confessions, l'évêque d'Hippone montre qu'il est d'abord nécessaire de se détourner de l'idée d'un beau corporel. Même pensée dans des termes essentialistes

(le beau en soi), la conception traditionnelle du beau réfère à ce qui est applicable à un objet matériel, et ce même si celui-ci n'est qu'un objet matériel possible, et non une entité possédant une existence tangible. Bien qu'abstraites, les notions de volume, de symétrie, de lignes, de couleurs, etc., se réfèrent toujours à un être corporel ou à l'idée d'un être corporel. Que ces notions soient abstraites ne changent rien au problème: même en tant qu'idées, elles ne désignent jamais des êtres incorporels. C'est là un des premiers obstacles, pense Augustin, qui empêche l'homme de reconnaître dans le beau une marque de la divinité, et non une manière de qualifier les objets selon qu'ils répondent aux critères de qualité d'une esthétique (Conf., IV, XV, 27-27; cf. Plotin, Ennéades, V, 8).

### Bien (bonum)

Au sens strict, le bien n'est nul autre que Dieu lui-même. Aimer le bien, c'est aimer Dieu. Dieu est un bien absolu, parfait, dont le principe est la mesure de tous les autres biens. Étant l'objet ultime de toute forme d'amour, puisqu'il est l'amour lui-même, Dieu est le bien suprême : il est le moteur et la fin de toute action bonne.

De manière générale, le bien est le principe de l'ordre. Aimer dans le bien, c'est aimer ce qui est digne d'amour, c'est-à-dire aimer ce qui nous conduit à l'amour de Dieu (De doctr. christ., I, 27) Il est donc tout à fait acceptable de considérer les biens matériels comme des biens dignes de ce nom. Dans la mesure où l'amour pour ces biens n'est pas contraire à l'amour de Dieu, mais en est le corollaire, alors nous ne devons pas les considérer comme l'incarnation du mal. Ce serait là commettre de nouveau l'erreur du manichéisme (Sermo, 50). Ce qui vaut pour les objets extérieurs ou matériels vaut aussi pour les êtres humains. Si nous les aimons comme nos prochains, alors nous les aimons conformément à la volonté divine. Dès lors, tout amour doit être ordonné au bien suprême qu'est Dieu : tout amour qui suppose une médiation entre l'homme et Dieu est un bien. Au contraire, tout amour qui n'a pour seule fin que l'homme lui-même est désordre, ou mal (De doctr. christ., I, 23-28, II, 28). En résumé, tous les biens proviennent de Dieu. Tout bien, même le bien le plus modeste, est digne en lui-même car il est l'oeuvre du bien suprême qu'est Dieu (N. B., XII).

On sait ce qui distingue l'aristotélisme du platonisme sur la question du bien : alors que le bien est le principe du monde des Idées chez Platon, d'où son unité, Aristote suppose que le bien se décline en autant de catégories que l'être. On retrouve la même idée chez

les scolastiques. De manière générale, on se pose la question de savoir s'il existe un bien qui gouverne tous les autres types de bien. Il s'agirait d'un « souverain bien »> dont le propre serait d'être l'objet d'une visée, d'un mouvement de la volonté, mouvement dont les instruments seraient les autres modalités du bien. Le bien est alors pensé dans une téléologie : il représente la fin dernière de l'âme humaine. La réflexion augustinienne sur le bien est nettement platonicienne : le bien est un principe unique car il n'existe qu'un seul Dieu. S'il est possible de parler de biens dont on use afin de parvenir au bien suprême qu'est Dieu (jouissance et utilité), on doit prendre garde de ne jamais accorder de valeur réelle aux biens qui permettent d'accéder au vrai bien. Ils ont certes une valeur positive, car ils permettent une médiation avec Dieu, mais ne sont pas des fins en eux-mêmes. Chez les médiévaux (voir notamment, Thomas d'Aquin, Somme théol., Ia, IIae, q. 46, art. 4) il existe un bien suprême identifiable au sein même de la vie en société. Il est conçu alors comme un bien commun et sert de modèle pour fixer l'ensemble des règles morales et des lois. Les fins de chacune de ces justices sont en fait les mêmes: celles de la paix. Paix des hommes d'abord, paix éternelle ensuite, qui est la finalité suprême du bien (C. D., XIX, 11).



## Charité (caritas; dilectio proximi)

La charité est un amour de Dieu : « Caritas vero ipsa non potuit significari expressius quam quo dictum est "propter te" » (De mor. eccl., I, 15). Un tel amour élève l'âme au-dessus d'elle-même. C'est en ce sens que la charité est un amour ordonné (C. D., XV, 17; De doct. christ., I, XXVII, cf. « amour » et « ordre »>). Elle est le lieu naturel vers lequel doit tendre la volonté humaine (Conf., XIII, 7). Tout amour peut être juste ou mauvais. L'amour est dans son ordre lorsqu'il est dirigé vers Dieu et non vers le monde. Tout amour dirigé vers Dieu ne saurait être mauvais. Ou l'amour est juste, ou il est désordonné. L'amour de l'autre en tant qu'il ne nous mène pas à nous aimer nous-mêmes mais autrui dirige notre âme vers l'éternité (Serm., CXLII, 3; Conf., XI, 39).

Comme l'a montré A. Arendt<sup>1</sup>, la charité n'est pas un don de soi qui correspondrait à une perte de soi. Elle implique une forme d'introspection : l'âme cherche en elle-même ce qui l'élève au-delà d'elle-même. Ainsi, l'amour d'autrui doit trouver, dans l'introspection, ce qui permet de s'élever au-delà de l'amour de soi, auquel tout amour terrestre est condamné si l'amour de l'autre

1. A. Arendt, Le concept d'amour chez saint Augustin, Paris, Rivages, 1991, p. 24-25.