

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 corps, 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.

■ ■ 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 corps 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

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. En outre, 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).

■■■ 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 à 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

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'amoindrit pas l'être mais l'augmente en rapprochant celui-ci de l'éternité.

■■■ Pour 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