

Augustin

« PECCATUM NIHIL EST¹ »

Remarques sur la conception augustinienne du péché comme néant

Jérôme Laurent

Le péché n'est rien : cette affirmation a pour conséquence que « faire le mal », c'est en un sens ne rien faire. Cette thèse éminemment paradoxale par rapport à notre expérience de la méchanceté et de l'injustice est au cœur de la morale de saint Augustin et s'explique en termes ontologiques : le Bien, c'est l'être, le Mal, c'est le néant. Sans examiner les conditions de possibilités humaines du péché (la liberté, le choix de la volonté), il s'agit de préciser quel mode de connaissance du péché-néant la philosophie de saint Augustin propose.

Avec la thèse «*peccatum nihil est*», saint Augustin propose une conception radicalement nouvelle du mal. Pour Platon et Aristote, en effet, il y a en quelque sorte une nécessité des maux, et le Stagirite va même jusqu'à affirmer qu'en un sens, la corruption est conforme à la nature et à l'essence². Les stoïciens prolongent cette affirmation en pensant que le mal n'est qu'une vue partielle des choses, le point de vue de la partie et non du tout³. Or le mal prend un autre nom dans la pensée chrétienne, le nom du péché qui suppose la liberté de l'agent. Dieu n'a pas créé un monde mauvais, comme le pensent les gnostiques, mais un monde beau et

- 1. La formule se trouve dans la première des *Homélie sur l'évangile de saint Jean*, Bibliothèque augustinienne (BA), 71, p. 154.
- 2. Pour Platon, voir *Théétète*, « il est impossible que les maux soient détruits » (176 a 4) et pour Aristote, voir, par exemple, *De la génération et de la corruption*, II, 10, 336 b 19.
- 3. Voir, entre autres passages sur le même thème, *Épictète, Entretiens*, II, 5, 25 : « Si tu te considères comme un membre isolé, il est selon la nature de vivre jusqu'à un âge avancé, de s'enrichir, de se bien porter. Mais si tu te considères comme un homme et comme partie d'un certain tout (*meros holou tinou*), c'est dans l'intérêt de ce tout que tu dois tantôt contracter une maladie, tantôt entreprendre une traversée et courir des risques, tantôt supporter la pauvreté et parfois même mourir avant l'heure. Pourquoi donc te fâcher ? » (trad. J. Souilhé).

bon où les anges et les hommes sont non pas pécheurs par essence, mais possiblement pécheurs, libres, donc capables du pire comme du meilleur.

Quant au livre III des *Confessions*, Augustin nous dit : « Je ne savais pas que le mal est la privation du bien, à la limite du pur néant (*non noveram malum non esse nisi privationem boni usque ad quod omnino non est*)⁴ » ; il fait référence à sa période manichéenne, celle où il pensait qu'il y a une substantialité des maux et un principe actif du mal (la tentation gnostico-manichéenne est de toutes les époques, Emil Cioran, par exemple, proclamait encore au siècle dernier : « Ahriman est mon principe et mon dieu⁵ »). Or pour saint Augustin, le mal comme péché n'est pas le contraire du bien comme le noir est le contraire du blanc, ou le haut contraire du bas ; le bien est, le mal n'est pas. Jean-Louis Chrétien le dit clairement : « En toute rigueur philosophique, pour saint Augustin, en péchant, on ne fait jamais rien, on *défait* seulement. Le mal ne produit que du vide et du manque⁶. »

Cette thèse qui associe le péché et le non-être⁷ est constante dans l'œuvre : « Ce qui a rendu l'arbre mauvais, c'est un acte contraire à la nature, car sans le vice de la volonté, opposé à la nature, il ne le serait pas devenu. Mais le vice ne pouvait dépraver qu'une nature tirée du néant (*vitio depravari nisi ex nihilo facta natura non posset*). Être une nature lui vient donc d'avoir été faite par Dieu ; déchoir de son être, d'avoir été faite de rien. Sa déchéance, il est vrai, n'a pas anéanti l'homme totalement, mais en s'abaissant vers lui-même, il avait moins d'être que lorsqu'il adhère à celui qui est souverainement. Abandonner Dieu, en effet, pour être en soi-même, c'est-à-dire se complaire en soi (*hoc est sibi placere*), ce n'est pas encore n'être rien, mais c'est s'en approcher (*non iam nihil esse est, sed nihilo propinquare*)⁸. »

Si le péché est un néant, est-ce à dire qu'il n'est rien et qu'Augustin n'a pas su en voir la gravité et la violence ? Faut-il donner raison aux traducteurs des traités anti-manichéens qui notent dans leur introduction : « À notre sentiment, il est dommage que saint Augustin ne soit pas resté, dans sa critique, un tantinet manichéen. Nous voulons dire que s'il avait encore eu quelque sympathie secrète et refoulée pour la doctrine, il n'aurait peut-être pas consenti à totalement évacuer le "mystère" du mal comme nous verrons qu'il l'a fait. Un cri lui eût échappé, un cri à la Job devant l'innocence de la douleur. Nous n'entendons pas ce cri⁹ » ?

Il est certain qu'il peut y avoir un paradoxe à soutenir la nullité du péché, son manque d'être. Premièrement, « psychologiquement » si l'on peut dire, face au « scandale du mal », à la souffrance et aux crimes. Deuxièmement, plus théologiquement, par rapport au dogme du péché originel. Pélage soutient ainsi que si le péché n'est rien, il ne peut corrompre notre nature. Pélage pense en effet, comme on sait, que l'homme peut atteindre à la

■ 4. *Confessions*, III, 7, 12, trad. E. Tréhorel et G. Bouissou, BA, 13, p. 384.

■ 5. *Cahiers*, 27 juillet 1958, Paris, Gallimard, 1997, p. 28

■ 6. Jean-Louis Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, PUF, 2002, p. 229.

■ 7. Sur la conception augustiniennne du non-être, voir l'étude d'Emmanuel Bermon, « Saint Augustin », dans le collectif *Le Néant* (dir. J. Laurent et C. Romano), Paris, PUF, 2006, p. 165-186.

■ 8. *Cité de Dieu*, livre 14, 13, 1, trad. G. Combès, BA, 35, 1959, p. 413.

■ 9. *Six Traités anti-manichéens*, BA, 17, 1967, trad. R. Jolivet et M. Jourjon, p. 17.

sainteté parfaite par le seul libre arbitre, sans le concours de la grâce ; dans la mesure où le péché n'est rien, notre nature est intacte (BA, 21, p. 279). « Et notre auteur d'objecter – écrit saint Augustin – : “Pourquoi donc t'écries-tu : *guéris mon âme parce que j'ai péché contre toi*? [Psaume XL, 5]”. Comment ce qui est dépourvu de substance a-t-il pu abîmer ton âme (*quomodo potuit vitiare animam tuam quod substantia caret*)¹⁰? ». À quoi Augustin répond :

« Puisque nous avons déjà appris que le péché n'est pas une substance (*peccatum non esse substantiam*), ne remarquons-nous pas que le fait de ne pas manger (pour n'en pas citer d'autres) n'est pas une substance, puisque la nourriture, elle, est une substance. Mais l'abstention de nourriture n'est pas une substance et, cependant, si nous nous abstenons complètement d'aliment, la substance de notre corps s'affaiblit tellement, est tellement atteinte par la dépression de la santé (*validudinis inaequalitate*) [...] que si, par quelque moyen, elle demeure en vie, elle ne peut qu'à grand-peine être ramenée à cette nourriture dont la privation a causé son mal (*unde abstinendo vitiata est*). Ainsi le péché n'est pas une substance, mais Dieu est substance, souveraine substance (*substantia¹¹ est deus summaque substantia*) et seule véritable nourriture de la créature raisonnable¹². »

Le mal comme péché n'est pas le contraire du bien [...] le bien est, le mal n'est pas

En parlant du péché, on parle donc de l'éloignement de Dieu, de ce qui est par essence étranger à Dieu : est-ce là un objet d'étude noble et utile ? La pensée du mal n'est-elle pas en quelque façon fascinée par son objet et comme obombrée par sa noirceur ?

Réfléchissant à la nature du consentement, Augustin note qu'il y a différentes « pensées du mal », et que la pensée de la faute n'est pas la faute même. Quand, dans sa promotion d'une perfection absolue possible par nature, Pélage prétend : « Le mal ne vient même pas à la pensée », Augustin objecte : « Lorsque nous blâmons les fautes, nous ne pouvons pas les dénoncer sans y avoir pensées, mais, comme nous l'avons dit, est déclarée coupable seulement la pensée du mal qui entraîne un consentement¹³. » Il y a une pensée de simple représentation et une pensée où le mal est voilé dans sa nature peccamineuse et comme rendu désirable. Il n'en reste pas moins que la philosophie morale a toujours un scrupule à faire surgir les figures défigurées de la perversion et des crimes. Solon aurait ainsi refusé, d'après Diogène Laërce,

■ 10. *De natura et gratia*, 21, BA, 21, p. 280-281, trad. J. de La Tullaye.

■ 11. Sur le terme *substantia*, voir l'article de Jean-François Courtine, « Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être ; les traductions latines d'*ousia* et la compréhension romano-stoïcienne de l'être », in *Concepts et catégories dans la pensée antique*, P. Aubenque (dir.), Paris, Vrin, 1980, p. 33-87.

■ 12. *De natura et gratia*, 22, BA 21, p. 282-283, trad. J. de La Tullaye.

■ 13. *De gestis pelagii*, IV, 12, BA, 21, p. 459. Il en va de même pour la prise en considération des hérésies qui sont pourtant bel et bien un véritable poison pour la pensée et la foi : « À la vérité, entendre et lire et puiser avec la mémoire ce qui a été dit, qu'est-ce, sinon boire ? Mais le Seigneur a prêté, au sujet de ses fidèles, que *même s'ils boivent quelque poison mortel, il ne leur nuira pas* [Marc, 15, 18]. Et, dès lors, ceux qui lisent judicieusement en approuvant selon la règle de foi ce qu'il faut approuver et en réprouvant ce qu'il faut réprouver, le poison de ces doctrines dépravées ne leur fait aucun mal », *De natura et origine animae*, livre II, XVII, 23, BA, 22, 515.

de proposer des lois contre les parricides « parce qu'il espérait qu'il ne se commettrait jamais ce genre de crimes¹⁴ ». Et Platon a également de grandes réticences au début des livres IX et X des *Lois* à proposer une sorte de catalogue des fautes et délits ; Jean-Marie Bertrand explique avec justesse : « Si le législateur ne se contente pas de réagir à ce qui le choque [...], s'il se veut prospectif et que, par une prescience claire de ce qui peut advenir, il définisse et décrive toutes les fautes possibles, proposant pour chacune les peines adéquates, il se trouve en situation d'introduire le crime dans la cité¹⁵. » Ce n'est donc qu'avec prudence, crainte et tremblement que le mal et le péché doivent être évoqués.

Le sens du mot *nihil* peut être précisé par la doctrine de la création *ex nihilo*

Pour approcher la compréhension augustinienne du péché, tournons-nous vers le livre XII de *La Cité de Dieu* ; Augustin écrit ceci :

« Que nul ne cherche la cause efficiente de la volonté mauvaise, car elle n'est pas efficiente, mais déficiente (*non enim est efficiens, sed deficiens*) ; ce n'est pas une source de bons résultats, mais une déficience. Car déchoir de ce qui est l'Être souverain vers ce qui a un être inférieur (*minus est*), c'est commencer à avoir une volonté mauvaise. Or, pour qui veut connaître les causes de ces faiblesses, non efficientes, je l'ai dit, mais déficientes, n'est-ce pas vouloir en quelque sorte voir les ténèbres ou entendre le silence ? Deux choses cependant que nous connaissons, l'une par les yeux, l'autre par les oreilles, non pas comme une espèce, mais comme une privation d'espèce. Que personne donc ne me demande de savoir ce que je sais ne pas savoir, à moins d'apprendre à ignorer ce qu'on doit savoir ne pouvoir savoir. Ce que l'on connaît en effet, non par l'espèce, mais par la privation de cette espèce, c'est en quelque sorte dire qu'on le connaît en l'ignorant et qu'on l'ignore en le connaissant. [...]

Je le sais, la nature de Dieu ne peut jamais, nulle part et en aucune manière être défaillante et seuls les êtres créés à partir du néant (*ex nihilo*) peuvent défaillir. Cependant, plus ils ont d'être, plus ils font le bien (alors en effet ils font quelque chose) et plus ils ont des causes efficientes. Mais, lorsqu'ils défaillent et font le mal (que font-ils alors, sinon des choses vaines (*nisi vana*) ?), ils ont des causes déficientes¹⁶. »

La notion de « cause déficiente » présentée dans ce texte est tout à fait centrale et c'est elle qui permet de rationaliser en partie le « mystère » du mal. L'expression reprend en l'inversant le concept « issu » de la conception

■ 14. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, livre I, 59, trad. R. Goulet, Paris, Le Livre de poche, coll. « La Pochothèque », 1999, p. 104.

■ 15. Jean-Marie Bertrand, *De l'écriture à l'oralité*, lectures des *Lois* de Platon, Paris, Presses de la Sorbonne, 1999, p. 83.

■ 16. *La Cité de Dieu*, livre XII, 7-8, trad. C. Salles, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », p. 480-481.

aristotélicienne de la causalité – « issu » car la *causa efficiens* n'est pas *stricto sensu* la cause motrice d'Aristote. Le *poiétikon aition* dont parle Alexandre d'Aphrodise¹⁷ à propos de l'exemple canonique de la statue, c'est l'agent, celui qui produit une réalité nouvelle. L'agent mauvais, en revanche, le méchant a un rôle inverse : au lieu de produire, il détruit, au lieu de faire, il défait, au lieu de réussir à augmenter l'ordre, il favorise le désordre et la confusion¹⁸.

Produire du désordre, c'est comme perdre son temps, stériliser une terre, appauvrir un peuple ou affaiblir une puissance, il y va bel et bien d'un processus. Augustin parlant de la déficience, ne dit pas qu'elle est purement et simplement privation au sens d'une limitation, car le sophisme est toujours tentant de dire qu'en étant ici je suis privé de là-bas. La limitation ontologique des créatures n'en signe pas la méchanceté. Adam n'est pas Ève et sa virilité est différence, non manque (et il en est de même bien sûr pour la féminité de la première femme). La privation du péché est une blessure et un arrachement de ce qui aurait dû être, aussi la déficience est-elle bien nommée *causa*. Les rapports entre l'être et le bien et le néant et le mal ne sont pas logiques, statiques, mais historiques et dynamiques. Le mal n'est pas pour Augustin une ombre au tableau qui ferait ressortir la lumière¹⁹, c'est une souffrance qu'il faut combattre et chercher à diminuer ou à rendre supportable.

La négation qu'est le mal est une négation de Dieu même, car l'être au sens plein du terme, c'est Dieu lui-même, l'*Idipsum* des *Confessions*²⁰, l'*essentia* du *De Trinitate* :

« Il est évident qu'appeler Dieu substance est une impropriété (*manifestum est Deum abusive substantiam vocari*), et l'on voit, pour nous servir d'un mot plus courant, qu'il est essence (*essentia*), terme juste et propre, au point d'ailleurs que, peut-être, le terme d'essence appartient à Dieu seul. Oui, seul, vraiment "il est", car il est immuable²¹. »

Avant le *De Trinitate*, dans une homélie sur l'évangile de saint Jean, Augustin, notant l'homonymie de la vie et de l'être entre Dieu et les créatures, souligne la plénitude ontologique du Dieu vivant :

■ 17. *Traité du destin*, chapitre 3.

■ 18. Sur « l'ordre et le mal », on lira les importantes analyses d'Anne-Isabelle Bouton-Touboulic dans sa thèse *L'Ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2004, p. 221-350.

■ 19. Tel est le point de vue, assez stoïcisant, de Plotin dans le premier traité *De la providence* : « La méchanceté des âmes a sa place dans la beauté de l'univers ; ce qui, pour elles, est contraire à la nature, est, pour l'univers, conforme à la nature ; le son est plus faible, mais il ne diminue pas la beauté de l'univers, pas plus, s'il faut employer une autre image, que le bourreau, qui est un mal, n'altère une ville bien administrée ; il faut un bourreau dans une ville ; il est bon qu'il y soit ; il y est à sa place » (*Ennéades*, III, 2 = traité 47, chap. 17, 83-89, trad. E. Bréhier). Augustin a, semble-t-il, suivi ce passage (*L'ordre*, II, 12, dans *Dialogues philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1998, p. 152).

■ 20. Sur cette notion, nous suivrons les analyses de Dominique Doucet (« Enquête pour une étude d'"Idipsum" et de ses enjeux dans l'œuvre d'Augustin », dans le volume *Saint Augustin*, sous la dir. de M. Caron, Cerf, 2009, p. 159-187) plutôt que les belles spéculations de Jean-Luc Marion (*Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, Paris, PUF, 2008, chap. VII, « Addition. *Idipsum* ou le nom de Dieu », p. 389-414) ; Marion cherche à voir dans l'*Idipsum* le dépassement de la conception « ontologique » de Dieu, le refus de penser le premier principe comme étant suprême.

■ 21. *De Trinitate*, livre VII, V, 10, trad. M. Mellet et Th. Camelot, BA, 15, 539.

« Dieu vit et l'âme vit ; mais la vie de Dieu est immuable, la vie de l'âme est changeante. Dieu ne progresse ni ne régresse, il est en lui-même toujours le même (*est ipse semper in se*), il demeure tel qu'il est : il n'est pas maintenant autrement qu'il sera plus tard et qu'il était auparavant²². »

Dans la même série d'homélies, Augustin indique que la béatitude est une participation à la vie parfaite de Dieu ; le traducteur, M.-F. Bérrouard, souligne « le caractère ontologique de la vie bienheureuse » (p. 366, note 43) : « La béatitude qui rend l'âme elle-même heureuse ne lui advient que de la participation à cette Vie toujours vivante, à cette substance immuable et éternelle qui est Dieu (*incommutabilis aeternaeque substantiae, quae Deus est*)²³. »

Dans l'étude évoquée plus haut, Jean-François Courtine a indiqué pour sa part que « l'essence comme telle, l'essence purement et simplement, doit s'entendre comme nom divin ; elle nomme même proprement le Dieu comme l'Essence par excellence, c'est-à-dire comme *causa essendi* (*de div. Quaest.* 83, question 21) : l'être par quoi sont toutes les choses qui sont d'une manière ou d'une autre » (p. 65) et de citer le traité *De immortalitate animae*, XI, 18 : « *Illa omnia quae quomodo sunt ab ea Essentia sunt, quae summe maxime est* ; tout ce qui est quel qu'en soit le mode, est par cette Essence qui est pleinement au plus haut point. »

À l'opposé de la perfection de l'être divin, la création tirée du néant en porte la trace, dans la structure même de la temporalité qui, pour le monde, n'est pas une « *distentio animi* » mais bien le basculement incessant d'un non-être, le futur, dans un autre non-être, le passé²⁴.

Dans le cas des anges qui ne sont pas soumis comme nous à la naissance et à la mort, la condition de possibilité de leur faute (pour les anges rebelles qui deviennent les démons) est aussi l'éloignement de l'Être de Dieu. Le livre XII de *La Cité de Dieu* y insiste : « La véritable cause de la béatitude des bons anges est leur union avec l'Être souverain (*adhaerent qui summe est*). Cherche-t-on d'autre part ce qui cause la misère des mauvais anges ? Elle se présente justement dans ce fait qu'ils se sont détournés de celui qui a l'être souverainement (*qui summe est*) pour se tourner vers eux-mêmes qui ne l'ont pas. Ce vice a-t-il un autre nom que l'orgueil ? Car *l'orgueil est l'origine de tout péché* (Ecclésiastique, X, 11). Ainsi, ces anges n'ont pas voulu réserver à Dieu leur force : alors qu'ils auraient accru leur être (*magis essent*) en restant

**Les rapports
entre l'être et le
bien et le néant
et le mal ne sont
pas logiques,
statiques, mais
historiques et
dynamiques**

■ 22. BA, 72, p. 185 ; voir également la lettre 118 qui affirme « *illum (Deum) summum esse, quia nulla mutabilitate proficit seu defecit* » ou *De Gen. ad litt.* 5, 16, 34, BA, 48, p. 421 (sur la « *substantia ineffabilis* »).

■ 23. BA, 72, p. 365-367.

■ 24. Dans sa « Note sur l'être et le temps chez saint Augustin » (*Recherches augustiniennes*, 2, 1962, p. 205-223), Étienne Gilson remarquait avec justesse : « Augustin n'a pas eu de nom pour le monde de la *génésis* » (p. 212) et plus loin : « L'existence en tant qu'elle se distingue de l'être s'explique en fin de compte par la notion de néant » (p. 214). Le temps pour l'âme humaine est ce qui nous ouvre à la possibilité du péché.

unis à l'Être souverain, en se préférant à lui, ils ont choisi d'avoir moins d'être (*minus esset*)²⁵. »

En conséquence, pour comprendre ou essayer de comprendre la nature du mal, il faut en quelque sorte se donner les moyens de comprendre et de connaître le néant et de se représenter la déficience de la cause déficiente.

La problématique connaissance du mal et de la matière première

Le texte du livre XII de *La Cité de Dieu* cité plus haut parle à propos de l'appréhension du mal, de façon oxymorique, d'une connaissance par la non-connaissance, comme d'une vision qui ne s'actualise pas grâce à des espèces visibles et qui par là même « voit l'obscurité » : « Pour qui veut connaître les causes de ces faiblesses, non efficaces, je l'ai dit, mais déficientes, n'est-ce pas vouloir en quelque sorte voir les ténèbres ou entendre le silence ? Deux choses cependant que nous connaissons, l'une par les yeux, l'autre par les oreilles, non pas comme une espèce, mais comme une privation d'espèce. Que personne donc ne me demande de savoir ce que je sais ne pas savoir, à moins d'apprendre à ignorer ce qu'on doit savoir ne pouvoir savoir. Ce que l'on connaît en effet, non par l'espèce, mais par la privation de cette espèce, c'est en quelque sorte dire qu'on le connaît en l'ignorant et qu'on l'ignore en le connaissant (*quodam modo nesciendo sciuntur, ut sciendo nesciantur*)²⁶. »

En se réveillant dans une pièce hermétiquement close, et en ouvrant les yeux, on ne voit, littéralement, rien, ni les murs, ni le lit, ni aucun objet. Il y a là ce qu'on peut appeler familièrement une « expérience limite », qui ne va pas sans danger, car sans le rapport constituant à son sensible propre (en l'occurrence le visible pour la vue), chaque sens dépérit, comme Augustin le rappelle dans l'une de ses homélies : « Beaucoup pour être demeurés trop longtemps dans les ténèbres ont perdu l'acuité de leur vue [...] et le sens même de la vue meurt pour ainsi dire en eux²⁷. »

La connaissance du non-être du péché est du même ordre ; il faut en quelque sorte obscurcir notre raison faite naturellement pour saisir l'être dans sa positivité, et l'ordre dans ses vertus structurantes. Ce mode paradoxal de connaissance où notre pensée prend conscience de ses limites face à la privation irrationnelle, saint Augustin en a trouvé la présentation dans la tradition platonicienne.

Depuis le *Timée* en effet, la matière ou ce qui joue le rôle d'une matière première sans forme et sans qualités – la fameuse *khôra* – est présentée comme l'objet d'une appréhension particulièrement difficile. Platon dans ce dialogue précise en effet à propos du « troisième genre » qui n'est ni sensible ni intelligible : « Lui-même [le « troisième genre »] étant saisissable en dehors

■ 25. *Cité de Dieu*, livre XII, 6, trad. G. Combès, BA 35, p. 163-165 ; voir l'étude d'E. Zum Brunn, « La dialectique du "magis esse" et du "minus esse" chez saint Augustin », in *Le Néoplatonisme*, Paris, Éditions du CNRS, 1971, p. 373-383.

■ 26. *Cité de Dieu*, livre XII, 7, trad. C. Sales.

■ 27. *Homélies sur l'évangile de Jean*, traité XIII, BA, 71, p. 681.

de toute sensation au moyen d'une sorte de raisonnement bâtard (λογισμῶ τιμι νόθῳ) à peine entre-t-il en la créance ; c'est lui aussi qui nous fait rêver quand nous l'apercevons et qui nous fait dire que tout est nécessairement quelque part, en un lieu déterminé, et occupe quelque place et que ce qui n'est ni sur terre, ni quelque part dans le ciel, n'est pas²⁸. »

Sans entrer dans l'économie du *Timée*, on doit préciser que la *khôra*, la place, et la « cause errante » qui lui est associée sont ce par quoi Platon explique l'échec d'une participation parfaite et irénique du sensible à l'intelligible. Si, selon le *Théétète*, les maux sont nécessaires ici-bas, c'est en vertu non d'une faute première, mais bien à cause de la composition ontologique du monde lui-même.

Commentant la page 52 du *Timée* dans son ouvrage *Platon et sa doctrine*, le médioplatonicien Apulée (II^e siècle ap. J.-C.) expose clairement ce qu'il en est du discours bâtard :

« Pour la matière, il signale qu'elle ne peut être ni engendrée ni détruite (*inprocreabilem incorruptamque*), qu'elle n'est ni feu, ni eau, ni aucun autre des principes ou des éléments simples ; mais la première de toutes les réalités, capable de recevoir les formes [...]. Mais il n'admet ni que la matière soit corporelle, ni qu'elle soit vraiment incorporelle ; s'il ne la considère pas comme un corps, c'est parce que tout corps ne peut être dépourvu d'une forme quelconque ; en revanche, il ne peut pas dire qu'elle soit sans corps, parce que rien d'incorporel ne présente un corps, alors que, virtuellement et rationnellement, elle lui apparaît comme corporelle ; et c'est pourquoi, selon lui, on ne la saisit ni par le seul toucher, ni non plus par la seule conjecture de la pensée (*nec tactu solo neque tamen sola opinione cogitationis intellegi*) [...]. Aussi, faisant l'objet d'une conjecture bâtarde (*adultera opinione*), la nature de cette matière se conçoit, selon lui, de façon ambiguë (*ambiguam materiae huius intellegi qualitatem*)²⁹. »

Dans plusieurs de ses traités, Plotin reprend cette doctrine et la prolonge en la comprenant selon sa propre conception des puissances de l'âme.

Dans son traité *Sur les deux matières*, il note ainsi :

« Si chaque chose est connue par la raison et par la pensée – mais dans ce cas-ci la raison dit les choses qu'elle dit évidemment sur la matière, alors que la pensée, qui désire être une intellection, n'est pas une intellection, mais une sorte d'absence d'intellection –, mieux vaudrait dire que la représentation de la matière est bâtarde et non légitime, puisqu'elle est formée à partir de l'autre qui n'est pas vrai³⁰. »

Le traité 26, *Sur l'impassibilité des incorporels*, ne parle plus de « raisonnement bâtard », mais il décrit précisément la difficulté à parler de façon adéquate de la matière : « Elle ment dans tout ce qu'elle annonce » (chap. 7, 21). Il y a donc, en quelque sorte, une connaissance négative de la matière, connaissance qui ne s'appuie ni sur des contenus ontologiques déterminés (les notions intelligibles dont on peut donner des définitions),

■ 28. *Timée*, 52 b 2-6, trad. L. Robin.

■ 29. *Platon et sa doctrine*, chap. v, trad. J. Beaujeu, in *Opuscules philosophiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1973, p. 64-65.

■ 30. *Traité 12 (= Ennéades, II, 4)*, 10, 6-9, trad. R. Dufour.

ni sur des expériences sensorielles. Ainsi des analogies, telle celle établie entre la matière et un miroir, peuvent mettre notre pensée en voie vers l'irrationnelle non-existence de la matière.

Le traité *Sur l'origine des maux* précise encore ce point :

« Mais comment connaître ce qui n'a d'aucune manière part à la forme ? Ne faut-il pas dire qu'en faisant totalement abstraction de toute forme, nous appelons matière ce dans quoi aucune forme n'est présente, nous-mêmes recevant en nous l'absence de figure à force de supprimer toute forme, si nous voulons voir la matière ? Par conséquent celui-ci est un autre intellect, non l'intellect, puisqu'il a eu l'audace de voir ce qui ne lui revient pas. Comme l'œil, s'étant séparé de la lumière pour voir l'obscurité et ne pas la voir – l'abandon de la lumière est pour voir l'obscurité, car avec la lumière, l'obscurité ne pourrait être vue ; mais il n'est pas possible non plus de voir sans la lumière, mais seulement de ne pas voir –, pour qu'il lui arrive donc de voir autant que cela est possible, ainsi donc l'intellect, abandonnant à l'intérieur de lui-même la lumière qui lui est propre et sortant pour ainsi dire de lui-même en allant vers ce qui ne lui est pas propre, n'apportant pas sa propre lumière, subit le contraire de ce qu'il est, afin de voir ce qui lui est contraire³¹. »

Saint Augustin reprend très précisément cette doctrine pour parler de la matière première, issue du néant, au premier jour de la Genèse avant que le ciel et la terre ne soient séparés et les espèces vivantes apparues : « Ainsi, quand la réflexion cherche dans cette matière ce qu'elle en peut atteindre en la percevant, et se dit à elle-même : “Ce n'est pas une forme intelligible comme la vie, comme la justice, puisqu'elle est matière des corps ; ni une forme sensible, puisqu'il n'y a pas quelque chose à voir, quelque chose à percevoir par les sens dans l'invisible et l'inorganisé” ; quand donc la réflexion humaine se dit cela, son effort s'arrête, soit à la connaître en l'ignorant, soit à l'ignorer en la connaissant (*nosse ignorando vel ignorare noscendo*)³². »

Ce qui vaut métaphysiquement pour la connaissance d'une matière première totalement informe, vaut également pour la saisie des causes du mal. Notre intelligence assurément a du mal à comprendre les raisons du mal et du péché, précisément parce que choisir le mal contredit les lois habituelles du « choix rationnel » qui nous font normalement préférer l'utile à l'inutile, le sûr à l'incertain, en un mot, le bénéfique au maléfique.

Augustin est sensible à ces apories de la volonté, écartelée entre une recherche générale et comme abstraite du bien et le choix concret de ce qui contredit la raison. Dans le traité *Sur la Nature et la grâce*, il écrit : « Voici un homme qui ne fait pas le bien qu'il veut, mais commet le mal

■ 31. *Traité 51*, I, 8, *De l'origine des maux*, chap. 9, 14-26, trad. D. O'Meara, Paris, Cerf, 1999, p. 76-77.

■ 32. *Confessions*, livre XII, V, 5, trad. E. Tréhorel et G. Bouissou, BA, 14, p. 349 ; voir la note complémentaire p. 601 : « La cognoscibilité de la matière ».

Choisir le mal contredit les lois habituelles du « choix rationnel »

qu'il ne veut pas ; vouloir le bien est à sa portée ; mais l'accomplir n'est pas à sa portée³³. »

Ce qu'Aristote a médité au livre VII de l'*Éthique à Nicomaque*, l'*akrasia*, saint Augustin en donne une explication originale en conformité avec le dogme du péché originel. Le non-pouvoir de la volonté correspond à la faute d'Adam, à la corruption de notre nature, ce qui va bien sûr contre la pensée de Pélagé qui soutient au contraire la toute-puissance de la volonté et affirme : « Quand l'homme en a la volonté, il exécute et c'est parce qu'il ne veut pas qu'il n'exécute pas³⁴. »

Vers une détermination de la nature du mal : le péché comme contraction, le bien comme dilatation

Si le péché trouve sa condition de possibilité dans un certain rapport au non-être et au statut que Marion nomme la « créaturalité », il devient effectif grâce à la volonté libre : « Il est évident qu'il n'y a pas de péché où le choix de la volonté n'est pas libre³⁵. »

Mais quelle en est la première et paradigmatique manifestation à travers laquelle nous pouvons mieux comprendre de quoi le péché est privation et en quoi il est « nihil » ? Il semble qu'il y ait une hésitation d'Augustin sur la « *radix malorum* ». Ou plutôt, les différentes possibilités envisagées pour répondre à la question *quel est le péché fondamental ?* montrent la proximité de tous les péchés quant à leur essence.

Est-ce la *cupiditas* qui est le péché premier, comme le dit le traité *Contre Fortunat* (p. 171) ? Est-ce l'orgueil (*Cité de Dieu* XIV, BA, p. 411, citant l'Écclésiaste) ? Ou est-ce encore l'avarice, comme l'affirme le livre III du *Traité du libre arbitre* ? Dans la *Somme théologique*, saint Thomas pourra s'étonner, ou feindre de s'étonner, d'une telle gravité pour un péché où « on ne fait de tort à personne en gardant ce que l'on a³⁶ ».

Il faut qu'il y ait, en quelque sorte, un sens métaphorique de l'avarice pour la mettre au principe des autres péchés, une forme commune à la cupidité, à l'orgueil et également au mensonge, péché qui est aussi un péché « par excellence » si l'on peut dire :

« Garde-toi de penser qu'on ait pu rien dire de plus vrai que cette parole "la racine de tous les maux est l'avarice" [saint Paul, 1 *Tim.* 6, 10], c'est-à-dire le fait de vouloir plus qu'il ne suffit. Or la mesure de ce qui suffit est ce que réclame la nature, en son espèce, pour sa conservation. L'avarice, en effet, appelée en grec *φιλαργυρία* ne se dit pas seulement à propos de l'argent ou de la monnaie, dont elle a plutôt tiré son nom – [...] – mais elle doit s'entendre de tout ce qui est désiré sans mesure (*immoderate cupiuntur*), dans tous les cas absolument où l'on veut plus qu'il ne suffit. Cette avarice est la cupidité : or la cupidité est la volonté dérégulée ; donc

■ 33. *De natura et gratia*, 58, BA, 21, p. 355.

■ 34. *Ibid.* Sur la faiblesse chez saint Augustin, on lira l'étude d'Isabelle Koch, « L'auto-affaiblissement de la volonté chez Augustin », dans le recueil *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi* (dir. R. Lefebvre et A. Tordesillas), Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 161-173 et les pages éclairantes de Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi, op. cit.*, § 27 : « La faiblesse de la volonté », p. 235-241.

■ 35. *Contre Fortunat*, § 20, BA, 17, p. 165.

■ 36. *Somme théologique*, II, II, question 118, art. 1, 2.

la volonté dérégulée (*improba voluntas*) est la cause de tous les maux. Si elle était conforme à la nature (*secundum naturam*), elle sauvegarderait assurément la nature et ne lui serait pas pernicieuse ; et partant elle ne serait pas dérégulée³⁷.»

L'avarice définie par l'amour de l'argent pour l'argent est un amour de l'inutile. L'or dans nos coffres est stérile. Désir excessif qui ne correspond plus à la nature mais à une volonté centrée sur soi et sur la rétention.

Telle est la leçon de la parabole du serviteur qui enfouit l'argent que son maître lui confie (Matthieu, 25, 24-30). Saint Augustin y voit l'image du manque de zèle et du seul «souci de soi» :

«Si tu es froid (*si fueris frigidus*), languissant, si tu ne regardes qu'à toi-même, si tu agis comme si tu te suffisais, si tu dis en ton cœur : Qu'ai-je besoin de me soucier des péchés d'autrui ? Mon âme me suffit, c'est assez que je la garde entièrement pour Dieu, hé ! quoi, est-ce que le souvenir de ce serviteur qui enfouit le talent et refusa de le faire valoir ne te revient pas à l'esprit ? Est-ce qu'il fut accusé en effet de l'avoir perdu, et non pas plutôt de l'avoir gardé sans profit ? Écoutez donc, mes frères, pour ne pas rester en repos (*ut non quiescatis*)³⁸.»

Garder un bien pour soi, rester en repos, ne pas connaître l'inquiétude du travail et de la relation aux autres hommes, c'est être «froid», replié sur soi comme le Génie du Froid du *Roi Arthur* de Purcell qui demande qu'on le laisse tranquille, dans la célèbre «*cold song*», qu'on le laisse hors de l'épanouissement de la vie. Bernanos le dira fortement «l'enfer, c'est le froid³⁹».

Il s'agit donc de penser la privation du péché comme privation d'un possible, privation de la communication d'une activité et/ou d'une vérité. Le péché défait dans sa dimension de destruction ou le péché prive dans sa dimension de rétention et d'inaction.

Tel est également l'un des traits du mensonge d'après le livre XII des *Confessions* :

«La vérité n'est ni à moi, ni à tel ou tel, mais à nous tous que tu appelles publiquement à y communier, nous adressant l'avertissement terrible de ne pas la garder délibérément à titre privé (*privatam*), pour ne pas en être nous-mêmes privés. Quiconque en effet revendique pour soi-même ce que tu proposes à la jouissance de tous, et veut avoir pour soi-même ce qui appartient à tous, est refoulé du fonds commun à son propre fonds, c'est-à-dire de la vérité au mensonge : de fait, celui qui *parle pour mentir, parle de son propre fonds*⁴⁰.

Ne pas dire la vérité s'entend donc en un double sens, soit en proférant une contre-vérité, un mensonge, soit en ne communiquant pas la vérité, en la gardant pour soi de peur que la vérité ne blesse ou ne soit trop difficile à entendre.

■ 37. *Du libre arbitre*, III, 17, 48, trad. G. Madec, BA, 6, p. 475.

■ 38. *Homélie sur l'évangile de saint Jean*, traité X, 9, BA, 71, p. 571.

■ 39. *Monsieur Quine*, in *Œuvres romanesques*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1961, p. 1490 ; voir également dans *Sous le soleil de Satan*, p. 175.

■ 40. *Confessions*, XII, BA, 14, p. 401-403.

À l'opposé de l'angoisse du mal se situe la dilatation du Bien, cette « joie spacieuse » que Jean-Louis Chrétien a méditée⁴¹. Le Bien se diffuse, l'amour se communique, la prière est un désir d'élargissement : « Bien étroite est la maison de mon âme, pour que tu y viennes : qu'elle soit dilatée par toi (*dilatetur abs te*)⁴². » Cette dilatation joyeuse n'est pas simplement l'image de l'affect joyeux associé à ce qui comble nos désirs, elle correspond intimement au rapport de la Création au créateur comme l'explique un beau passage du livre VII des *Confessions* où Augustin cherche à se représenter la totalité du monde créé : « C'était comme une mer s'étendant partout et de tout côté à travers l'immensité, rien qu'une mer infinie qui aurait en son sein une éponge aussi grande qu'on voudra (*intra se spongiam quamlibet magnam*), mais finie cependant : elle serait pleine évidemment, cette éponge-là, dans toutes ses parties, de l'immense mer (*plena esset utique spongia illa ex omni sua parte ex immenso mari*). C'est ainsi que ta création finie, je l'imaginai pleine de toi, l'infini. » L'image est claire : l'éponge gorgée d'eau se dilate dans la mer, comme la création pleine de Dieu repose dans la vie divine. Un tel schéma est déjà présenté par Plotin dans le traité 27, *Difficultés relatives à l'âme*⁴³, traité dont nous savons qu'Augustin l'a lu⁴⁴ : le corps est dans l'âme, comme un filet dans la mer.

Saint Augustin a su refuser tous les prestiges d'une principauté du mal, sans pour autant choisir une théodicée de type stoïcien où « tout ce qui arrive, arrive justement », comme le dit Marc Aurèle⁴⁵. Le mal n'est pas dû à la fatalité, mais à une faiblesse de l'homme qui s'éloigne de Dieu en s'isolant. Comme le célèbre damné, plein d'effroi, du *Jugement dernier* de Michel-Ange, le pécheur s'étreint lui-même et refuse non la Grâce, mais la possibilité de la Grâce. ■

Jérôme Laurent,
Professeur de philosophie à l'université de Caen

- 41. J.-L. Chrétien, *La Joie spacieuse. Essai sur la dilatation*, Paris, Minit, 2007, « Saint Augustin et le grand large du désir », p. 33-63.
- 42. *Confessions*, I, 5, 6, cité et commenté par J.-L. Chrétien, *op. cit.*, p. 37.
- 43. « Tel est l'univers animé ; il a une âme qui n'est pas à lui, mais qui est pour lui ; il en est dominé et ne la domine pas ; il en est possédé et ne la possède pas. Il est dans l'âme qui le soutient, il n'a rien en lui qui ne participe de cette âme ; il est comme un filet jeté dans la mer ; il vit tout plein d'eau, et il ne peut garder pour lui cette eau dans laquelle il vit ; mais la mer s'étend et le filet s'étend avec elle, aussi loin qu'il le peut » (*Ennéades*, IV, 3 [27], 9, 34-41, trad. E. Bréhier ; Luc Brisson propose une traduction et une interprétation toutes différentes (Plotin, *Traité 27-29*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2005, p. 79 et 226).
- 44. Voir Paul Henry, *Plotin et l'Occident*, Louvain, *Spicilegium sacrum lovaniense*, 1934, p. 123-126.
- 45. *Pensées*, IV, 10 : πᾶν τὸ συμβαῖνον δικαίως συμβαίνει.