

La pensée de Saint Augustin [suite]

Autor(en): **Logoz, E.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **40 (1907)**

Heft 2-3

PDF erstellt am: **08.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379816>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA PENSÉE DE SAINT AUGUSTIN

PAR

E. LOGOZ ¹

§ 3. Idée psychologique de Dieu.

Scientiam terrestrium coelestiumque
rerum magni aestimare solet genus huma-
num, in quo profecto meliores sunt qui
huic scientiæ præponunt nosse semetipsos.

(*De Trinitate*, III, 1.)

Dans son effort pour dégager une conception de Dieu affranchie des principales erreurs du temps, depuis le dualisme manichéen jusqu'au panthéisme des philosophes, en passant par le polythéisme vulgaire, la dialectique d'Augustin devait s'arrêter avec complaisance à la notion néoplatonicienne de l'Être absolu, simple, immuable, impassible, inconnaissable et même impensable, si j'ose dire, dès que penser une chose c'est la pénétrer et l'embrasser. Mais en définitive, nous l'avons remarqué, le Dieu de la métaphysique n'est qu'un grand X placé devant l'énigme de l'Univers. Veut-on marquer son rôle dans une interprétation du monde, il en permet toutes les explications imaginables. Immuable, il peut coexister par exemple à un monde éternel comme lui et lui demeurer étranger et transcendant. Car on ne saurait le concevoir Créateur et Providence, sans violer son immutabilité.

¹ Voir *Revue de théologie et de philosophie*, 1906, p. 256.

L'envisage-t-on au contraire comme cause première et source de l'être, mais conçu comme absolue indétermination, il supporte d'être confondu avec l'âme du monde des Stoïciens anciens, avec la substance de Spinoza, avec l'Absolu de Hegel et la Force du matérialisme contemporain. L'athéisme même pourrait le revendiquer, dès que, pour lui conserver son essence immuable, il en faut faire un Dieu mort. Mais il n'a rien de commun avec le Dieu vivant des chrétiens.

Augustin avait un génie trop concret pour ne pas s'en être douté. *Il est difficile, dit-il, de concevoir pleinement et de reconnaître un être divin qui fasse les choses muables sans éprouver aucune modification en soi, et qui crée le monde temporel sans pour cela se mêler au tourbillon du temps*¹.

Les uns imaginent Dieu à la ressemblance des corps et les autres le pensent à l'image de la créature spirituelle. Quant à ceux qui veulent éviter ces grossières illusions et refusent d'assimiler *Dieu au Créateur*, ils ne commettent pas une moindre erreur. (*De Trinitate*, I, 1.)

On ne saurait avouer plus expressément l'impuissance de la raison à fournir une connaissance réelle de cette cause première qu'elle ne peut refuser à l'Univers et que nous appelons Dieu. La métaphysique ne fut donc pour Augustin qu'un moyen, et non le plus sûr, d'établir sa théodicée. Ou plutôt, fidèle à son dessein de ne rien vouloir affirmer qui fût indigne du Dieu de la raison et de la révélation, il trouva dans la catégorie de l'absolu la commune mesure et la cime où se fondent en une ineffable unité toutes les perfections dont l'âme porte le pressentiment, sinon les vestiges.

La connaissance de Dieu est donc liée à la connaissance de l'âme. La science de l'esprit revêt ainsi une importance capitale aux yeux de l'évêque-philosophe. Les graves problèmes relatifs à l'origine, la nature et l'immortalité de l'âme l'ont préoccupé avant tous les autres. A côté d'une profusion d'aperçus ingénieux et profonds répandus dans son œuvre

¹ *De Trinitate*, I, 1 : Proinde substantiam Dei sine ulla sui commutatione mutabilia facientem, et sine ullo suo temporali motu temporalia creantem, intueri et plene nosse difficile est.

entière, il a consacré trois opuscles à l'étude de ces grands sujets ¹.

Après avoir posé en principe que le corps, simple combinaison de matière, ne peut contenir en soi le principe de la vie, il définit l'âme *une certaine substance douée de raison et destinée au gouvernement du corps* ². Mais si la vie des corps résulte toujours de l'action d'un principe immatériel, si la matière est inerte par définition, la vie des plantes ne doit pas être attribuée à la présence d'une âme rudimentaire, suivant la folle opinion des Manichéens, et le phénomène de la végétation se réduit à une action directe et constante de Dieu, qu'Augustin appelle *intussusceptio*.

Quant aux animaux, il est ridicule d'expliquer leurs fonctions vitales par cet artifice et de ne leur reconnaître que des mouvements mécaniques. Leur organisation se rapproche trop de la nôtre. Augustin ne songe pas à leur refuser des sens plus délicats que ceux de l'homme, et une intelligence réelle. Témoin le chien d'Ulysse qui reconnut son maître après une absence de vingt ans ³. Quelle hérésie mortelle serait-ce toutefois de ne voir entre l'âme animale et l'âme humaine qu'une différence de degré ? Car il faudrait alors ou nier l'immortalité ou l'accorder à toutes deux. L'âme des animaux est dépourvue de cet élément divin qui fait la noblesse de l'homme et qu'Augustin appela d'abord la raison. Toute la science qu'on croit leur découvrir a trait aux choses sensibles ⁴, et la connaissance du monde spirituel leur demeure fermée. Aussi, bien que toutes deux soient des sources de vie, n'y a-t-il aucune commune mesure entre l'âme des bêtes et l'âme de l'homme. S'il est loisible de nommer *anima* le principe vital de l'être doué de sensibilité, l'homme seul possède l'esprit (*animus*).

Les opinions sur l'origine de l'âme étaient loin de concorder aux quatrième et cinquième siècles, même au sein de l'Eglise.

¹ *De immortalitate animæ ; de quantitate animæ ; de anima et ejus origine.*

² *De quantitate animæ*, 13.

³ *De quantitate animæ*, 26.

⁴ *De quantitate animæ*, 28: velut imaginem scientiæ, ... vim esse sentiendi.

Le silence des Ecritures sur cet article laissait la discussion ouverte.

Le Manichéisme, qui fondait son dualisme métaphysique sur une observation superficielle des phénomènes de volonté, expliquait les conflits moraux par la présence de deux âmes ennemies chez les créatures. Le cœur de l'homme était un champ clos où le Dieu de lumière et le Dieu des ténèbres se livraient une perpétuelle bataille. La doctrine ecclésiastique elle-même paraissait favoriser cette opinion détestable. Pour le vulgaire, le diable était-il autre chose qu'un dieu ennemi de Dieu. De ce dualisme métaphysique au dualisme des âmes, il n'y avait qu'un pas. Augustin réfutait cette redoutable hérésie en montrant par exemple que le Manichéisme, pour être conséquent, devait postuler au-dessus de cette dualité d'âmes l'intervention d'un arbitre, mais que cet arbitre est l'âme elle-même, une dans son essence, mais partagée dans ses motifs¹.

D'ailleurs les sectes de Manès et de Priscillianus ne professaient-elles pas que les âmes sont des particules de la substance divine? Hérésie impie et absurde, car dans cette opinion on ne sauvegarde l'immutabilité de Dieu qu'en l'attribuant aux âmes, contrairement à l'expérience, ou, ce qui est pire, on ne demeure sur le terrain de la vérité expérimentale qu'en dépouillant Dieu de son immutabilité². Tel est le dilemme où un esprit clair accule également le panthéisme. Nous surprenons ici le jeu victorieux de la dialectique d'Augustin. Mais si l'immutabilité de Dieu est l'une des mâchoires de la tenaille qui doit broyer l'erreur, nous verrons plus loin que le logicien ne triomphe qu'en se créant de nouvelles difficultés.

¹ *De duabus animabus contra Manichæos.*

² *De anima et ejus origine*, I, 4 : ac si consequenter et de Dei natura fiat aliquid ab eodem Deo, cui faciendū materia de qua facit, sit ipse qui facit ; ac per hoc et Dei sit natura mutabilis, et mutata in deterius ejusdem ipsius Dei ab eodem ipso Deo natura damnetur. — *Ibid.*, I, 15.

De moribus Ecclesiæ et de moribus Manichæorum, II, 11 : Animam quippe Deum esse dicitis vel partem Dei. Nec video quomodo Deus non sit quæ pars Dedicatur.

N'oublions pas toutefois qu'Augustin philosophe en catholique soumis. La foi a ses précautions et la pensée du croyant connaît les limites qu'impose à notre orgueil la vérité révélée. C'est pourquoi il convient de repousser l'opinion d'Origène sur la chute des âmes, réincarnées sur la terre et dans cette vie en punition de souillures antérieures. Cette croyance, en dépit de l'autorité d'un Pythagore et d'un Platon parmi les philosophes, ne doit point abuser sur les périls qu'elle enfante, et dont le moindre est de faire de la création de l'homme un acte de vengeance divine¹.

En cette délicate matière, il serait oiseux de discuter l'origine de la première âme humaine. L'Écriture enseigne assez clairement qu'elle fut une création directe de Dieu. Mais que dès lors les âmes comme la chair se soient transmises par la génération, suivant les vues de Tertullien, ou que chaque âme soit une création particulière et rappelle la divine insufflation qui donna la vie à Adam, voilà la question sur laquelle le silence de l'Écriture permet de différer et qu'il importe d'aborder avec une extrême circonspection². A saint Jérôme qui inclinait vers la seconde alternative Augustin confesse son indécision personnelle³. Il n'en sortit jamais : *C'est pourquoi je dis de mon âme : je ne sais comment elle vint en mon corps. Je ne me la suis pas donnée ; Celui-là seul qui me l'a donnée sait s'il me l'a transmise par mon père, ou s'il l'a crée nouvelle comme au premier homme.... Mais je l'ignore, et l'aveu de mon ignorance ne me fait pas rougir*⁴.

L'origine ou plutôt le mode de transmission des âmes demeure ainsi un mystère. Des deux opinions qui seules pa-

¹ *De civitate Dei*, XI, 22 : Si hæc opinio vera esset, mundum ideo factum, ut animæ pro meritis peccatorum suorum tamquam ergastula.... corpora acciperent.

² *De libero arbitrio*, III, 21 : Harum autem quatuor de anima sententiarum, utrum de propagine veniant, an singulis quibusque nascentibus novæ fiant, an in corpora nascentium jam alicubi existentes vel mittantur divinitus, vel sua sponte labantur, nullam temere affirmare oportebit.

De anima et ejus origine, I, 14 : Quaerendum est, utrum nova insufflatione, an tractum ex propagine.

³ *Epistola*, 166.

⁴ *De anima et ejus origine*, I, 15

raissent s'accommoder avec la foi, le catholique est libre de choisir celle qui lui plaît, à condition d'éviter les principales hérésies suivantes :

Ne pas croire ni enseigner que la production des âmes doive être éternelle comme Dieu. Le temps vient où l'Éternel n'en créera plus¹.

Ne pas croire que l'incarnation de l'âme soit un châtiment et un purgatoire. Le dogme du Baptême, seule puissance régénératrice du pécheur, en serait ébranlé².

Ne pas croire que l'âme ait mérité d'être pécheresse, avant tout péché. Ce serait une absurdité³.

Ne pas croire que les enfants morts avant le baptême soient lavés du péché originel. L'exemple du brigand reçu en grâce n'est pas un argument contre le dogme. Rien ne prouve que le misérable n'ait pas été aspergé de l'eau et du sang qui jaillissaient du flanc percé de Christ en croix⁴. Ne pas croire que les prédestinés au baptême puissent mourir avant de l'avoir reçu. La fatalité pourrait-elle prévaloir contre la puissance de Dieu⁵?

En résumé, tandis qu'en 387 Augustin jugeait d'importance majeure le problème de l'origine de l'âme⁶, en 419 il n'y voit plus qu'un mystère où la curiosité pourrait égarer la foi. La sagesse en cette obscure matière n'est-elle pas de s'en tenir aux saintes révélations? Au lieu de disserter dans le vide, cherchons plutôt à connaître l'âme renouvelée en Christ et destinée à l'éternelle félicité⁷.

Encore faut-il comprendre ce que le penseur africain entend par cette étude de l'âme, et nous garder de voir en lui un psychologue désintéressé à la façon moderne. Son siège

¹ *De anima et ejus origine*, III, 6.

² *Ibid.* III, 7.

³ *Ibid.* III, 8.

⁴ *De anima et ejus origine*, I, 19 et III, 9.

⁵ *Ibid.* III, 10.

⁶ *De Ordine*, II, 5.

⁷ *De anima et ejus origine*, IV, 10 : *Et longe est melius, nosse animam quæ nisi Christo renata et renovata fuerit, in æternum beatam futuram, quam quidquid de illius memoria.*

est fait d'avance pour des raisons décisives mais étrangères à la science humaine. Le christianisme implique une conception de l'homme qu'il s'agit de défendre et, avec une pénétration admirable, l'évêque d'Hippone a discerné que la religion toute entière et la conduite de la vie dépendent de l'idée que l'homme se fait de son âme. La question des origines ne l'intéressait d'abord si vivement que par la solution implicite qu'elle apporte au problème de la nature de l'âme. L'esprit humain est-il une partie de l'âme universelle, comme le professaient encore des stoïciens attardés¹ ou n'est-il qu'une synthèse ou une résultante des fonctions vitales (*temperatio corporis*), comme le veulent les matérialistes anciens et modernes? Dans les deux cas l'homme n'est pas une personne morale, mais une pièce un peu compliquée de l'universelle machine et un animal perfectionné. Voilà l'hérésie mortelle à la religion et à la vie. Aussi, répétons-le encore, la science de l'âme se confond-elle avec la science de Dieu, et cette double science n'est que la science de la vie heureuse.

Le penseur a donc l'impérieux devoir d'établir avec soin quelle est la nature de l'âme et de la distinguer nettement du corps. Ce sont deux substances si différentes qu'on peut nier de l'une tout ce qu'on doit affirmer de l'autre. Unies dans les êtres concrets, elles ne se confondent pourtant jamais, car Augustin pose comme un principe général qu'une substance ne peut se transmuier en une autre substance².

Demande-t-on en quoi l'âme se distingue du corps, il suffit de rechercher le caractère essentiel de la corporéité pour reconnaître l'immatérialité de l'âme. Le propre du corps est d'être localisé. Or dans la sensation et la conscience que nous en avons nous sommes certains que l'esprit est tout entier dans chaque partie du corps soumise à la sensation, sans être spécialement nulle part. N'étant ni étendue, ni localisée,

¹ *De Civitate Dei*, IV, 13: Si autem sola animalia, rationalia, sicut sunt homines partes Dei esse contendunt, non video quidem, si totus mundus est Deus, quomodo bestias ab ejus partibus separent.

² *De Genesi ad litteram*, VII, 20; *De immortalitate animæ* 13.

l'âme est donc incorporelle¹. Les esprits épais, il est vrai, ne peuvent admettre la réalité d'une substance immatérielle. Augustin leur objecte avec la pitié dédaigneuse d'un philosophe platonicien que la justice en soi, quoique incorporelle, est une chose réelle et meilleure que le plus beau des arbres². Ceux qui estiment ne pouvoir séparer les idées d'existence réelle et de matière montrent justement qu'ils n'ont point de vigueur d'esprit et sont inaptes à raisonner sur la nature de l'âme. On ne devient capable de percevoir les phénomènes de la vie intérieure qu'à la condition d'isoler l'esprit en l'arrachant aux influences du dehors³. Ainsi replié, l'esprit se réfléchit comme dans un miroir, et ce qu'il perçoit de soi-même, il est forcé de le refuser à la substance corporelle. L'âme se sent inétendue, sans forme, sans couleur et impondérable.

Dans la vie présente l'esprit et la chair sont intimement unis et coexistent dans la plus étroite dépendance. Toutefois, de cette dépendance mutuelle à la confusion il y a un abîme que seule une observation superficielle du jeu de la sensibilité se permet de franchir. A l'encontre de l'opinion scélérate qui nie l'âme ou la matérialise, Augustin a multiplié les recherches ingénieuses.

C'est le sens de la vue, le plus délicat et le plus parfait, qu'il convient d'étudier si l'on veut pénétrer le secret des relations de l'âme et du corps, et reconnaître la nature et le rôle de l'esprit. Du monde extérieur le regard ne perçoit jamais que des images. Nous arrivent-elles directement des objets ou l'œil les va-t-il chercher sur de mystérieux rayons, on ne sait⁴.

¹ *Contra epistolam Manichaei*, 16 : Sed sufficiens exhibere se singulis locis simul totum, quoniam tota sentit in singulis, satis ostendit se locorum spatia teneri.

De immortalitate animæ, 6 : Anima vero non modo universæ moli corporis sui, sed etiam unicuique particulæ illius tota simul adest.

² *De quantitate animæ*, I 4 : Non dubitas justitiam multo esse hac arbore meliorem.

³ *De immortalitate animæ*, X.

⁴ *De Trinitate*, XI, 2, IX, 3.

Fixons un objet quelconque, écrit Augustin, et nous distinguerons facilement trois choses foncièrement distinctes : d'abord l'objet de la vision, une pierre, une flamme ou n'importe quoi, qui existe hors de nous ; puis l'image elle-même, qui est en nous, et enfin l'impulsion qui dirige l'œil sur les objets, c'est-à-dire l'intention de l'esprit. Or ces trois choses ne sont pas seulement distinctes, mais diverses de nature¹.

Car la substance de l'image des choses ne peut être la substance des choses. Et tirant de son ignorance des lois de l'optique des arguments en faveur de la thèse spiritualiste, le docteur sagace admire que des cités comme Milan et Carthage, d'énormes montagnes et l'immensité de la mer trouvent place dans le champ visuel d'un œil humain ; il demande qu'on lui en donne la raison, si on refuse d'admettre que le sens de la vue opère une première dématérialisation des corps pour les rendre accessibles à l'esprit. *Tandis que le corps d'un homme occupe une infime portion du globe, son esprit déploie les images d'immenses régions du ciel et de la terre².*

Considérez en outre l'état singulier où nous plonge le sommeil. *Endors-toi et tu verras.... Ton corps est inerte et ton âme se promène, ta langue est muette et ton âme parle, tes yeux sont clos et ton âme voit³.*

Ainsi, dans le sommeil, suspension presque totale de la vie corporelle, les sens demeurent au service de l'esprit.

Ailleurs, sans soupçonner le redoutable problème religieux qu'il soulève, Augustin invoque la folie, l'horrible rêve qui arrache le malheureux aux réalités pour le perdre dans un monde imaginaire, et y trouve une nouvelle preuve de l'immatérialité de l'âme.

Ni la sensation, ni la perception sensible ne sont donc concevables sans l'intervention d'un agent supérieur aux sens. Même à ne considérer que les phénomènes de la vie corpo-

¹ *De Trinitate*, XI, 2.

² *Contra epistolam Manichæi*, 17 : Nunc vero cum per exiguam terræ partem occupet corpus, immensarum regionum et cœli ac terræ imagines animus volvit.

³ *De anima et ejus origine*, IV, 21 ; *de Genesi ad litteram*, XII, 20.

relle, on doit admettre que le principe de la sensibilité n'est pas matériel, et que *l'homme tel qu'il apparaît à l'homme est une âme raisonnable servie par un corps mortel et terrestre*¹.

Non seulement l'âme se manifeste comme une entité *sui generis* dans les rapports qu'elle noue avec le corps, mais elle jouit d'une activité propre et indépendante qu'il importe d'étudier.

Laissons les sensations et les images du monde extérieur que nous fournissent les sens, ou plutôt suivons-les, ces images, et voyons ce qu'elles deviennent après que les nerfs ont cessé de vibrer. L'esprit qui les reçoit les emmagasine aussitôt dans le merveilleux réceptacle de la mémoire. C'est là que sont les trésors des images innombrables et infiniment variées apportées par les sens. Le monde entier y pourrait prendre place sans en épuiser la capacité. *Je ne saurais parler des monts, des flots, des fleuves et des astres que j'ai vus, si je ne les découvrais dans ma mémoire avec les dimensions colossales qu'ils offriraient aux yeux.... Toutefois, en les regardant, je n'ai pas avalé leur immensité substantielle. En effet ces grandes choses ne sont point en moi, mais uniquement leurs images*². A l'appel de ma volonté, elles sortent de leur cachette et défilent devant moi, les unes spontanément, les autres comme à regret. Sur un ordre de l'esprit, elles se retirent, reviennent, se sérient à mon gré. Ainsi je vois, j'entends, je parle, je chante par le souvenir. *Qu'elle est grande la puissance de la mémoire humaine, qu'elle est grande, mon Dieu!* s'écrie Augustin.

Déjà à ne considérer que la masse des souvenirs et des images sensibles qui la peuplent, elle donne la plus haute idée de la nature humaine.

Ce n'est là pourtant qu'une partie de son rôle. La mémoire intellectuelle n'a pas une moindre capacité que la mémoire sensible. Mais tandis que la dernière est un accumulateur

¹ *De moribus Ecclesiæ...*, I, 27 : Homo igitur, ut homini apparet, anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore.

² *Confessions*, X, 8.

d'images externes, la première est le réservoir où viennent s'ordonner les résultats de l'activité pure de l'esprit. Les connaissances que nous procure l'étude des arts libéraux, soit la littérature, soit la dialectique, soit la logique, ne sont plus ici les images des choses, mais les choses elles-mêmes ; et la mémoire intellectuelle enregistre l'objet même de la science.

Les lois du jugement par quoi se fonde l'évidence scientifique et qui nous font dire : c'est la vérité (*Ita est, verum est*), les raisons et les règles innombrables des mathématiques n'ont ni couleur, ni son, ni odeur, ni goût, ni rien qui tombe sous le sens tactile, et les verbes sonores qui les traduisent diffèrent en grec et en latin. Leurs images auditives varient donc avec chaque langue. Mais les réalités intellectuelles qu'elles évoquent sont en nous déjà à l'état latent, et l'étude n'a d'autre but que de les faire jaillir des profondes retraites de la mémoire et les rendre conscientes à l'esprit en les ordonnant. *C'est pourquoi apprendre les choses dont nous n'avons pas d'impressions sensibles, et que nous discernons intérieurement en elles-mêmes et sans images, n'est que rassembler par la pensée, classer et disposer comme à la main dans la mémoire les notions qui y gisaient déjà cachées et en désordre, pour les retrouver facilement au gré de la volonté*¹. L'étymologie, suivant Augustin, confirme cette hypothèse idéaliste, car en latin *cogo* (rassembler) est à *cogito* (penser) comme *ago* à *agito*, et *facio* à *factito*. *Toutefois l'esprit a revendiqué à son usage **cogitare**, de sorte que ce verbe ne sert plus à désigner un rassemblement quelconque, mais celui-là seul qui est propre au travail de l'esprit*².

Sans la mémoire, il n'y aurait donc pour l'esprit aucune

¹ *Confessiones*, X, 11 : Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus sicuti sunt per seipsa intus cernimus, nisi ea quæ passim atque indisposite memoria continebat, cogitando colligere, atque animadvertendo curare, ut tanquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, jam familiari intentioni facile occurrant.

² *Confessiones*, X, 11.

connaissance possible, ni du monde des corps, ni du monde intelligible. Toutes nos perceptions, à supposer qu'elles puissent se produire, et toutes nos idées, nous seraient aussi fugitives que l'idée du présent dans la mesure du temps, et n'auraient aucune existence réelle. Il y a plus encore. Identifiant la mémoire avec l'esprit tout entier, Augustin observe que sans cette faculté l'homme n'existerait pas pour lui-même. Il n'aurait le sentiment ni de son identité, ni de sa permanence. Mais la mémoire se souvient de la mémoire. Je me souviens comment je me souviens, comment j'ai passé de l'erreur à la vérité, si bien que mon erreur ancienne et la vérité conquise me sont simultanément présentes¹. Déployant avec ses replis les vicissitudes de notre vie intérieure, la mémoire déroule devant nous nos états d'âme abolis, nos tristesses et nos joies.

Voici cependant qui est merveilleux. *Le souvenir d'une joie me laisse ma tristesse présente, et la mémoire d'une ancienne tristesse ne trouble pas ma gaieté. Le rappel d'une terreur passée ne me fait pas trembler, et je me souviens sans convoitise nouvelle de l'aiguillon des passions apaisées.... Or puisque l'esprit et la mémoire sont une seule et même chose, pourquoi en même temps l'esprit est-il joyeux et la mémoire triste, ou plutôt pourquoi l'esprit est-il joyeux de la joie qu'il ressent, tandis que la mémoire n'éprouve pas la tristesse qui la remplit*².

Plus loin. *Qu'est-ce encore que l'oubli, sinon une perte de mémoire? Comment donc se fait-il que je me souviens d'un oubli, quand précisément je ne devrais pouvoir me souvenir, si j'oublie? Pourtant je me souviens de mon oubli, et simultanément la réminiscence et l'oubli sont en moi, savoir la mémoire par quoi je me souviens et l'oubli dont je me souviens*³.

Augustin cite avec une admiration mêlée de stupeur le cas d'un ami d'enfance, Simplicius, qui sur sa demande se découvrit un jour capable de réciter à rebours et sans aucune

¹ *Confessions*, X, 13 : Ergo et meminisse me memini....

² *Ibid.*, X, 14.

³ *Ibid.*, X, 16.

défaillance toute l'œuvre de Virgile et tous les discours de Cicéron. L'expérience faite, cet homme étonnant jura sur Dieu qu'il avait ignoré jusqu'alors l'étendue et la fidélité de sa mémoire¹. *Quelle est donc grande, mon Dieu, la puissance de la mémoire ! s'écrie Augustin ; elle a dans sa profonde et infinie multiplicité je ne sais quoi d'effrayant. Et c'est là l'esprit, et je suis moi-même cet esprit*².

Le lecteur s'étonnera peut-être de rencontrer dans ces pages ces fragments de psychologie subtile. Ni l'originalité, ni la finesse de ces analyses ne nous auraient en effet arrêté si l'insistance singulière que met Augustin à revenir sans cesse sur le mécanisme mystérieux de la mémoire humaine n'indiquait assez l'importance capitale qu'il attachait à l'étude de cette faculté. Nous verrons bientôt le rôle qu'elle joue dans l'élaboration du dogme trinitaire. Loin d'être uniquement le *ventre de l'esprit*³, le merveilleux laboratoire où sous l'impulsion de la volonté l'intelligence combine les perceptions externes et les idées pures, le musée de nos connaissances et de notre activité mentale, Augustin voit dans la mémoire la substance même de l'esprit humain. Après l'avoir isolée des autres fonctions de l'entendement, il ne tarde pas en effet à montrer que la mémoire agit dans toutes les activités de l'esprit et que l'esprit est tout entier dans chaque acte mémoriel.

On observe en effet que la vie de l'esprit se ramène à trois formes essentielles, la mémoire, l'intelligence et la volonté. De là la célèbre trilogie qui sert de base à la spéculation trinitaire de l'évêque d'Hippone, *esse, intelligere, velle*.

Etre sans la vie est une façon de non-être, ou suivant la métaphysique néoplatonicienne, c'est n'avoir qu'un minimum de réalité, et tout le monde inorganique est dans ce cas. Vivre et ne rien sentir, tel le végétal, ou vivre d'une vie sensible rudimentaire comme l'animal qui subit la sensation sans la réfléchir, voilà sans doute des manifestations de l'être

¹ *De anima et ejus origine*, IV, 7.

² *Confessions*, X, 17.

³ *Ibid.*, X, 14 : *memoria quasi venter est animi*.

plus complexes et plus riches. L'homme toutefois ne se contente pas d'être, de vivre et de sentir sa vie. Il réfléchit tout cela et en prend pour ainsi dire possession. Dans cette activité supérieure et pleinement consciente, il s'affirme esprit et se veut tel¹.

*Car nous sommes, nous savons que nous sommes, nous aimons notre être et la connaissance que nous en avons*².

Augustin ne veut pas que dans cette triple certitude formulée à satiété et à tout propos on voie le résultat d'une triple réflexion. C'est au contraire l'affirmation toute nue et irréductible de l'esprit par lui-même, et le fait de conscience initial par lequel il se reconnaît d'essence supérieure au monde des corps. Dans sa dialectique, le docteur subtil semble faire de la mémoire la substance vivante de l'âme, de l'intelligence la conscience qu'elle prend de soi, et de la volonté le principe actif de l'esprit.

Cette tripartition cependant n'est qu'une nécessité dialectique ou même une façon de parler. Dans chaque opération mentale, l'esprit demeure un et indivisible. *Ces trois choses, mémoire, intelligence, volonté, ne sont pas trois vies, mais une vie, ni trois âmes, mais une âme.... C'est pourquoi ces trois choses reviennent à l'unité, unité de vie, unité d'esprit, unité d'essence. Je me souviens en effet d'être mémoire, intelligence et volonté ; je comprends que je comprends, que je veux et que je me souviens ; je veux enfin et vouloir, et me souvenir et savoir*³.

Voilà pour l'unité essentielle de l'âme. Or cette intuition ou cette prise de contact de l'esprit par l'esprit a ceci de particulier d'être foncièrement différente de toute autre connaissance. Elle est immédiate et non dérivée. L'esprit se connaît dans sa réalité substantielle, et non par une image de cette réalité comme dans la science du monde des corps. Ce fait

¹ *De libero arbitrio*, II, 3 :et lapis est, et pecus vivit, nec tamem lapidem puto vivere, aut pecus intelligere.

² *De civitate Dei*, XI, 26 : Nam et sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus.

³ *De Trinitate*, X, 11.

de conscience fournit à Augustin la base d'une réfutation du matérialisme qu'il estime irrésistible et qu'il vaut la peine de noter, ne fût-ce que pour son originalité pénétrante. Des hommes ont vu dans ce foyer de vie, de réminiscence, d'intelligence et de volonté qu'est l'esprit humain un agent matériel, soit l'air, le feu, le cerveau, le sang, des atomes, un invisible compagnon et un modérateur de la chair. S'il y avait là autre chose qu'une aberration, l'âme n'hésiterait pas entre ces divers éléments, mais se reconnaîtrait immédiatement dans l'un d'eux à l'exclusion des autres. *Et si elle l'était vraiment, elle devrait le penser autrement, non par une image comme nous pensons les objets de la sensation, mais le saisir comme une substance intérieurement présente.... car que peut-il y avoir de plus présent à l'âme que l'âme elle-même? Or quand elle pense sa vie, sa mémoire, son intelligence et sa volonté, l'âme ne saisit ni les empreintes, ni les images sensibles de ces choses, mais ces choses mêmes. Si nous dépouillons nos pensées relatives aux corps de tous les éléments avec lesquels l'esprit refuse d'être confondu, ce qui reste de l'esprit, c'est l'esprit lui-même¹.*

Le lecteur attentif estimera que cette fine argumentation n'a rien perdu de sa force et qu'elle demeure hors des atteintes de la physio-psychologie elle-même, cette moderne servante du matérialisme. Car par un chemin détourné, cette analyse revient à cette intuition immédiate et irréductible par laquelle l'esprit prend conscience de soi. Il ne refuse pas seulement de se reconnaître dans n'importe quelle forme connue de la matière, mais il s'affirme supérieur aux corps et de substance différente. Ceux qui veulent à toute force nier la spiritualité de l'âme, écrit Augustin à son ami Nebridius, ne l'ont jamais

¹ *De Trinitate*, X, 10 : Si quid autem horum esset, aliter id quam caetera cogitaret, non scilicet per imaginale figmentum, sicut cogitantur absentia, quae sensu corporis tacta sunt, sive omnino ipsa, sive ejusdem generis aliqua ; sed quadam interiore, non simulata, sed vera praesentia (non enim quidquam illi est de ipsa praesentius) : sicut cogitat vivere se, et meminisse, et intelligere et velle se. Novit enim haec in se, nec imaginatur quasi extra se illa sensu tetigerit, sicut corporalia quaeque tanguntur. Ex quorum cogitationibus si nihil sibi affingit ut tale aliquid esse se putet, quidquid ei de se remanet, hoc solum ipsa est.

interrogée sérieusement, ou obéissent à un parti pris moral, à moins d'être dominés par une imagination dérégulée, qui rend l'homme incapable de rien concevoir hors l'espace.

Le monde offre ainsi à la méditation du penseur la série des créatures qui s'élèvent en dignité essentielle depuis le minéral inerte jusqu'à l'homme, et dans l'homme l'esprit est une entité *sui generis* qui se manifeste par la vie, l'intelligence, la volonté et la conscience d'être tout cela.

S'agit-il de lui assigner un rang dans l'Univers, on dira justement qu'il est une substance médiane (*media*) entre Dieu et le monde des corps.

Cette notion n'était pas nouvelle. Depuis longtemps, la philosophie platonicienne l'avait popularisée dans les cercles cultivés. Le néoplatonisme la précisa encore, et son incorporation à la théologie chrétienne avait été d'autant plus facile qu'elle paraissait être la doctrine biblique elle-même. L'âme dans l'homme est cette divine empreinte et cette ressemblance ou image de Dieu, dont parlent les livres saints.

*En professant qu'elle n'est pas Dieu, nous présumons que l'âme humaine est dans toute la création ce qui se rapproche le plus de Dieu.... et qu'il n'y a en tous cas rien de meilleur ici-bas*¹.

Voisine de Dieu par essence, participe-t-elle aux attributs de Dieu, et dans quelle mesure?

En 387, au début de sa carrière littéraire, tout imprégné de néoplatonisme et sans grande érudition biblique, Augustin s'imaginait servir le dogme en démontrant péniblement l'immortalité, voire l'immutabilité essentielles de l'âme par la présence en elle des principes éternels de la vérité mathématique et des idées pures. Il écrivit alors le *De immortalitate animae* où l'âme est implicitement conçue comme une émanation directe de la divinité. Entre 427 et 428, dans les *Rétractations*, le livre destiné à expliquer les variations de la

¹ *De quantitate animæ*, 34 : Animam humanam non esse quod Deus est, ita praesumendum nihil inter omnia quae creavit, Deo esse propinquius.... melius autem nihil. *De Trinitate*, VII, 6 ; *De Civitate Dei*, XII, 23 ; *de beata vita*, 4 : Nam id (animus) est unum in rebus proximum Deo.

pensée et les contradictions de ses doctrines, le vieil évêque répudie l'opuscule de sa jeunesse en termes détachés : *Le caractère tortueux et le raccourci de l'argumentation le rendent si obscur qu'il fatigue même mon attention et que je ne me comprends presque plus*¹.

Entre temps en effet les objections avaient battu en brèche la notion platonicienne de l'âme et les preuves qui devaient l'établir.

Si l'âme est une *entité semblable à Dieu*², comment expliquer qu'elle soit soumise comme le corps et conjointement à ce dernier à la loi de croissance et de décrépitude³? Pourquoi apparaît-elle vide et nue chez l'enfant nouveau-né; pourquoi n'apporte-t-elle pas avec elle, si elle est éternelle et immuable, le trésor de science et d'art qu'elle doit au contraire ravir de haute lutte³? La sincérité clairvoyante d'Augustin n'a reculé devant aucune des objections redoutables qu'on a toujours opposées au spiritualisme. D'abord il crut soustraire l'âme à cette loi du devenir qui la mêlerait au tourbillon de la matière, et rompre le cercle de fer de sa solidarité avec le corps, par la distinction entre la croissance en quantité, propre à celui-ci, et le progrès indéfini dans la qualité, dont l'âme est capable. C'était tourner une difficulté plutôt que la résoudre, car il y a des âmes qui ne progressent pas et qui s'éteignent. Platon, on le sait, sauvegardait l'immutabilité de l'âme par l'ingénieuse théorie de la réminiscence. Ce que nous appelons le progrès de l'esprit n'est en définitive qu'un simple déploiement de son contenu. Nous n'apprenons rien, nous ne faisons que nous souvenir. C'est le passage d'un sommeil à l'état de veille. *Apprendre*, dit aussi Augustin, *ne signifie pas autre chose que se souvenir*⁴.

¹ *Rétractations*, I, 5 ...qui primo ratiocinationum contortione atque brevitate sic obscurus est, ut fatiget, cum legitur, etiam intentionem meam, vixque intelligatur a meipso.

² *De quantitate animae* 2 : Videtur mihi esse similis Deo.

³ *De quantitate animae* 15.

⁴ *De quantitate animae* 20 : Nec aliud quidquam esse dicitur discere, quam reminisci et recordari.

Par malheur cette théorie avait pour corollaire celle de la vie antérieure et de la chute des âmes, dont le docteur d'Occident ne voulait rien savoir et qu'il reprochait à Origène. Aussi sa propre hypothèse de la réminiscence écarte-t-elle le savoir d'expérience, qui est un apport nouveau, et ne réserve-t-elle que des vérités intelligibles et immuables¹. C'était encore résoudre une difficulté par une autre, et l'hypothèse, même limitée, ne pouvait satisfaire tout à fait un esprit réaliste. Elle ne trouvait du reste aucun fondement dans le dogme.

Entre les opinions extrêmes des philosophes, qui tantôt exaltent l'âme jusqu'à Dieu, tantôt la dégradent jusqu'à la matière, il convient donc de s'en tenir à l'enseignement chrétien et de croire que Dieu fit l'homme à son image et à sa ressemblance.

Créée ou tirée du néant comme toute la création, non pas émanée ou engendrée de l'essence divine comme le Fils qui est, lui, identique au Père, l'âme humaine participe à l'Être immuable par sa ressemblance avec Dieu et au non-être comme toute la création.

Or il est donné à l'homme de découvrir et de contempler cette image divine dans son âme et c'est dans ce sens qu'Augustin veut que la connaissance de l'âme conduise à la connaissance de Dieu. *Que si, à l'exclusion de tout moyen corporel, ni par le toucher, ni par les yeux, ni par quelque sens inférieur à elle-même, mais par ses propres ailes, la raison saisit quelque chose d'éternel et d'immuable en face de quoi elle se sente inférieure, il faut qu'elle le reconnaisse pour son Dieu*².

Ce postulat de la raison s'accorde avec le *principe fonda-*

¹ *Rétractations*, I, 8: Nec sane omnes artes eo modo secum attulit, ac secum habet; nam de artibus quae ad sensus corporis attinent, sicut multa medicinae.. non potest dicere.

² *De libero arbitrio*, II, 6: Quae si nullo adhibito corporis instrumento, neque per tactum... neque per oculos, neque per ullum sensum se inferiorem, sed per seipsam cernit aliquid aeternum et incommutabile, simul et seipsam inferiorem, oportet Deum suum esse fateatur.

*mental de la piété de ne rien penser de Dieu qui ne soit parfait*¹.

Il y a en effet une aspiration commune à tous les esprits finis vers un absolu de vérité, de beauté et de bonté qui ne peut être que le rayonnement de l'Être suprême au-dessus de l'âme humaine. La présence en nous de cette réalité ineffable dont nous sentons le vivant attrait ne serait-elle qu'une magnifique illusion? Le foyer mystérieux où s'allume la Vérité serait-il l'esprit de l'homme? Le monde intelligible est-il une sécrétion de la raison? Dieu n'est-il que la catégorie de l'idéal? Comment dans ce cas un esprit fini et muable fabriquerait-il de l'absolu? Et comment enfin la perfection serait-elle encore la perfection s'il lui manquait la première des perfections, c'est-à-dire l'être réel?

C'était l'abîme du subjectivisme entrevu, vers 395, au point culminant de la phase proprement philosophique de la pensée augustinienne, au moment où la certitude de l'accord intime de la raison et de la foi subsistait entière, et où dès lors son génie dialectique avait toute liberté d'allure. Derrière le croyant qui se réserve le dernier mot, le sceptique initié à la critique par la Nouvelle Académie mine le terrain sous les pas du Néoplatonicien.

Dieu est esprit, voilà le dogme, et la psychologie vient ici au secours de la révélation. Dieu est esprit, puisque l'homme se connaît comme esprit.

Toutefois la science de l'âme pas plus que la métaphysique ne font connaître Dieu autrement que par des analogies. Celle-ci postule Dieu au-dessus de l'Univers, celle-là l'entrevoit au-dessus de l'esprit humain. Dans les deux cas un Dieu lointain, transcendant, inaccessible; une hypothèse, en somme, qui s'impose à la raison, et toujours le grand X, le grand pourquoi placé au commencement des choses et au fond des âmes. Car de dire que l'Être absolu, la cause suprême, est d'essence spirituelle par analogie avec l'esprit humain, lui attribuer la vie, l'intelligence et la volonté, c'est

¹ *Ibid.* I, 2: Optime namque de Deo existimare verissimum est pietatis exordium.

sans doute enrichir la connaissance théorique, mais cette connaissance ne peut créer que des opinions, jamais la science vraie au sens d'Augustin. Aucune science humaine, pas plus la science philosophique des choses divines que les sciences de la nature, n'est digne du nom de science. Dans cet ordre de connaissance en effet, le savoir est toujours dérivé, il suppose des intermédiaires, les sens ou les Idées pures. Faute de s'être placé au centre de sa mentalité, si j'ose dire, on a pu reprocher à Augustin son dédain superbe de la science de la nature et de la philosophie. A ses yeux, savoir implique une pénétration réciproque du sujet et de l'objet, pour employer la langue de l'école, la rencontre intime et le contact immédiat de l'esprit avec la chose connue. Il n'y a donc de science que la science de l'âme, ou plutôt cette science en implique une autre, celle de Dieu. Toutes deux, et elles seules, ont le privilège de conduire à des certitudes absolues ; toutes deux en effet reposent sur des données dont le caractère est d'avoir été vécues avant d'être pensées. Il n'y a pas d'athées. Ceux qui s'imaginent l'être s'ignorent eux-mêmes. Il suffit qu'un homme veuille entendre battre son cœur et sache en interpréter les pulsations pour qu'il y découvre l'action directe du Dieu vivant. Dans l'âme égarée, c'est comme un souvenir, une aspiration confuse, une nostalgie, un vide, une disette ou encore le soupir d'une immense détresse ; c'est dans le cœur croyant, une Présence ineffable, une plénitude, un rassasiement de joie et de vie, la Vie enfin ou Dieu vivant en l'homme et l'homme conscient de ce divin commerce.

Augustin a su interpréter ces diverses expériences avec sa maîtrise ordinaire. Nous allons essayer de le suivre sur ce terrain nouveau.
