



NOUVELLE REVUE

THÉOLOGIQUE

97 N° 10 1975

Nécessité du mythe et mythe de la «démythification»

Hubert JACOBS

p. 965 - 969

<https://www.nrt.be/fr/articles/necessite-du-mythe-et-mythe-de-la-demythification-1179>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Péché originel et liberté

UNE PERSPECTIVE PHILOSOPHIQUE

Le lecteur du récent ouvrage de P. Watté¹ est avant tout frappé par le contraste qui apparaît entre la minutieuse analyse des textes et l'ampleur des conclusions qui s'en dégagent au fur et à mesure que progresse la réflexion à l'intérieur de chacun des penseurs étudiés et que prend corps la confrontation globale des approches augustinienne, thomiste et kantienne.

Comme Paul Ricoeur l'explique dans la préface, l'auteur affronte trois difficultés : « le philosophe peut-il traiter avec légitimité et compétence un thème réputé théologique, dont la formulation même révèle l'appartenance à un corps d'affirmations dogmatiques ? » En cas de réponse positive à cette question, « peut-on isoler le thème du péché originel sans détruire le système ou l'ensemble doctrinal auquel il appartient ? » Et enfin, si l'on accorde cette autonomie, peut-on surmonter « l'écart entre les systèmes et, plus encore, les hiatus entre les ensembles culturels qui organisent clandestinement » des synthèses que sépare une si longue durée ?

Au départ, P. Watté constate au cours des quatorze siècles qui se sont déroulés entre saint Augustin et Kant un piétinement de la pensée : Kant retrouve dans le premier chapitre de *La religion dans les limites de la simple raison* (1793) les questions ouvertes par saint Augustin dans la *Cité de Dieu* (415) et reprises par saint Thomas dans le *De Malo*. Si la pensée piétine, ce n'est point en raison de la doctrine qui, dans les cercles théologiques, garde toute son autorité, mais à propos des concepts où cette doctrine s'exprime et qui se situent dans la remontée de l'acte mauvais à ses conditions. Celles-ci sont-elles antérieures à la faute, comme l'insinue l'image de la transmission héréditaire, ou en sont-elles à tout le moins les causes ? Et, dans l'affirmative, de quelle nature est-elle, cette causalité toujours décrite comme négative ou négatrice ?

Ces questions n'apparaissaient pas encore chez saint Augustin, très proche du texte de la *Genèse*, et plus attentif à ses adversaires manichéens et pélagiens qu'à une étude systématique de l'acte libre,

1. P. WATTÉ, *Structures philosophiques du péché originel*. S. Augustin - S. Thomas - Kant. Coll. Recherches et Synthèses, Section de Dogme, V, Gembloux, Duculot, 1975, 24 × 16, 239 p.

pour laquelle il ne disposait pas des ressources conceptuelles dont jouira la scolastique avec ses distinctions précises entre l'acte, l'habitus, la faculté et la nature. A partir du récit de la chute, c'est une *genèse subjective* de l'acte mauvais qu'élabore Augustin. Si cet acte est comme un mauvais fruit, c'est que l'arbre était lui-même mauvais. « *Iam mali erant* », écrit-il d'Adam et Eve avant la tentation. Puis au moment d'explicitier cette malice antécédente, type de la malice humaine, pour éviter de lui donner une réalité à la façon des manichéens, il forge un vocabulaire négatif de déficience et déclare que le savoir, et même l'interrogation, y rencontrent une limite insurmontable. « Ténèbres et silence », tels sont les mots dont il use pour dépeindre la non-compréhension à laquelle il aboutit et qu'il décrit comme le lieu de l'humilité, seule garante d'une authentique ontologie.

Dans le *De Malo*, 1, 3, saint Thomas esquisse lui aussi une genèse subjective de l'acte mauvais, mais en disculpant la volonté. Il reprend, certes, en l'affinant et en l'enrichissant, la causalité déficiente de saint Augustin, affirmant qu'il faut la « préconsidérer ». Mais cette priorité est logique, précise-t-il, et non point chronologique. Surtout, elle n'est pas coupable, comme elle n'est pas non plus le châtement du péché : « *nec poena, nec culpa* ». C'est une simple négation, conclut-il, en citant les images augustinienes des ténèbres et du silence.

Pour sa part, Kant conjugue en quelque sorte les deux positions : « Toute action mauvaise, quand on en recherche l'origine rationnelle, doit être considérée comme si l'homme y était arrivé directement de l'état d'innocence ». Mais cela n'empêche pas l'homme d'être *mauvais par nature*, selon le titre du paragraphe III de l'*Essai sur le mal radical*.

Cette étroite surface de textes hérissés de concepts arides renvoie à un fourmillement de ramifications.

Dans le discours augustinien, ces ramifications conduisent à des attitudes plutôt qu'à des concepts. La connaissance négative du mal se rattache aux premières incertitudes du converti cherchant à comprendre la doctrine sur Dieu et le mal qui lui avait été prêchée par saint Ambroise. Durant toute la période anti-manichéenne, la zone théologique du discours augustinien, centrée sur le libre choix de Dieu pour la miséricorde ou la damnation, n'est qu'imparfaitement recouverte par la zone rationnelle, avec ses notes psychologiques (la fragilité humaine est concupiscence, aveuglement, aversion de Dieu), éthiques (la référence à la loi éternelle comme critère du bien et du mal), métaphysiques (où se continuent la théorie platonicienne des degrés d'être, la théorie aristotélicienne de la privation, et une interprétation chrétienne de l'être créé venant du néant

et susceptible d'y retourner par sa faute). Bien que la fougue anti-pélagienne d'Augustin lui fasse frôler les positions du manichéisme, les *Révisions* montrent que les premières formules opposées à toute « nature » du mal restent les plus fortes. L'attitude finale, la remarquable dialectique de l'être et du non-être dans la *Cité de Dieu*, rattachent l'évêque de soixante ans au néophyte s'efforçant de définir la place d'une recherche rationnelle devant ses convictions toutes neuves.

Pour donner toute sa force à l'analyse de l'origine du mal dans le *De Malo*, il fallait que l'auteur travaille cette fois les concepts eux-mêmes, car c'est à ce niveau que se situe l'effort de saint Thomas. Le vocabulaire du mal et ses divisions permettent déjà, à eux seuls, d'apercevoir les conséquences qu'entraîne l'exclusion de toute faute et de toute peine dans l'acte de la liberté faillible, incapable d'attention constante à la loi morale. Cette invincible déficience de l'homme (*nec potest nec debet*) est pensée par saint Thomas à la fois sur le modèle aristotélicien de la privation et dans les catégories héritées du Pseudo-Denys, rejetant le mal hors de l'ordre des essences.

L'autonomie de la liberté, soustraite à toute causalité qui ne soit pas celle de Dieu, se heurtait à un obstacle de taille dans l'affirmation théologique d'une influence exercée par Adam sur tous ses descendants, autrement dit dans le péché héréditaire. De cette causalité, saint Thomas déclare qu'elle est « spéciale ». Elle l'est, en effet, plus fortement encore que ce que saint Thomas pouvait en apercevoir. D'une part, les textes l'exténuent pour y voir l'absence d'un frein que la justice originelle mettait à la spontanéité des passions. D'autre part, les supports aristotéliens invoqués par saint Thomas pour expliquer le passage de la volonté perverse d'Adam en tous ses descendants ne peuvent plus remplir leur fonction, suite aux faiblesses de la physiologie aristotélienne. Si l'on consulte les références au *De generatione animalium*, on constate, en effet, qu'Aristote affirme la similitude entre le *semen* et le feu stellaire ; comme les étoiles, il tient le sperme pour divin car celui-ci possède un *spiritus spumousus* qui le rend apte à transmettre quelque chose de l'âme. Or la transmission par génération suppose effectivement cette aptitude.

Pourtant, c'est à propos de Kant que la restitution des concepts à leur structure secoue le plus nettement les interprétations classiques. Avec Kant, c'est la liaison de la religion au péché et à l'espérance qui passe à l'avant-plan, et de façon assez tumultueuse pour commencer, puisque le premier chapitre de *La religion dans les limites de la simple raison* fut arrêté par la censure ecclésiastique. De ce fait, la zone théologique et la zone rationnelle du discours sur le péché originel, presque confondues chez saint Augustin, méthodolo-

giquement distinguées chez saint Thomas, entrent dans un conflit décisif. Kant justifie sa tentative rationnelle sans que celle-ci l'éloigne de la religion. Tout au contraire, la « simple raison », différant en cela de la raison « pure », découvre l'interpellation biblique et se trouve tenue, de par son mouvement même, à l'interpréter. « La théorie kantienne du mal exige un mythe emprunté à la religion pour être entièrement représentée » (p. 179).

De cette exigence, il faut dire à la fois qu'elle est logique et qu'elle est issue de la contradiction. L'analyse des propositions et des concepts fondamentaux de l'*Essai sur le mal radical* bute sur une suite de « coups de force » par lesquels Kant introduit une culpabilité innée aussi nécessaire qu'incompréhensible. D'une part, le philosophe des *Critiques* doit écarter une influence extérieure sur la liberté, celle que véhicule la nature mauvaise des théologiens, ses censeurs mécontents, et il déclare en conséquence que le mal radical est un mal inné. D'autre part, cette innéité ne peut avoir aucun des caractères d'un donné : l'homme est donc totalement responsable de ce qu'il est. Cette opposition ne se présente pourtant pas comme une antinomie : elle se dissimule dans un agencement subtil de concepts dont les glissements sont soigneusement estompés. Pourquoi le mal radical est-il inné ? Parce qu'il ne peut être extirpé et parce qu'il est inexplicable, répond Kant. Position bien surprenante, d'autant plus qu'ailleurs, traitant du penchant au mal, il déclare sereinement que ce penchant ne peut être confondu avec une disposition qui connoterait l'innéité ! Kant entame alors une minutieuse description du « mauvais cœur », exactement parallèle à l'analyse thomiste du péché originel comme habitus, et comme elle évanescence. Ce mauvais cœur n'est, en effet, mauvais qu'une fois posée l'action mauvaise : alors seulement la prédisposition à désirer contre la loi devient une inclination. Les concepts voisins d'imputabilité et d'origine présentent, eux aussi, des apories du même type, que Kant résume et dépasse dans le concept d'incompréhensible, véritable clé de voûte à laquelle est tout entière suspendue sa théorie du mal. L'impossibilité de comprendre agit comme une sorte d'a priori qui accule à des propositions qui seraient ailleurs intenables.

L'Écriture, observe Kant, s'accorde bien avec les résultats de l'enquête rationnelle, elle qui a « figuré » cette incompréhensibilité dans un esprit et non dans un homme. Cette figure de l'esprit malin, nécessaire à l'achèvement de la « représentation » du péché d'origine, ne peut se déchiffrer en elle-même, mais dans l'homme : celui-ci n'est pas pécheur par nature mais par séduction, et il possède donc une tendance au bien qui coexiste avec le mauvais principe et devient source d'espérance. Evidemment la raison, car c'est toujours d'elle qu'il s'agit, est ici considérée dans son « extension » vers les idées

transcendantes, et devient « foi réfléchissante » misant sur une espérance surnaturelle.

Les trois problématiques que nous venons de résumer à gros traits sont reprises, « par les sommets », dans le chapitre de conclusion. Et ce, avec un triple bénéfice.

— Celui, d'abord, de nuancer la discontinuité que certaines analyses structurales adoptent comme postulat. Bien que les systèmes demeurent incommunicables et ne présentent aucun objet commun sous le titre de « régression de l'acte mauvais à ses conditions », ces réponses discontinues renvoient par leurs limites mêmes à un problème qui garde une étrange stabilité, tout en se mettant hors des prises de l'analyse philosophique. L'« *incompréhensible* » est son caractère fondamental qui le pose comme foyer irrationnel. De part en part, de saint Augustin à Kant, ce foyer appartient à une conviction religieuse qui, sans cesse, relance la recherche.

— Celui, ensuite, de marquer combien les perspectives historiques reçues peuvent être trompeuses, dès lors que l'on quitte le flou de synthèses trop hâtives, pour lire les textes dans leurs propres mots. Saint Thomas s'écarte de saint Augustin, qu'il cite pourtant révérencieusement. Et Kant se rapproche du « lieu » de réflexion tracé une fois pour toutes par saint Augustin à la jonction du christianisme et de la philosophie païenne. Ce rapprochement tient à la position sur la radicalité du mal, mais aussi à la fonction réfléchissante de la foi qui transforme, ici comme pour le problème de Dieu, la voie négative en voie d'éminence.

— Celui, enfin, de se centrer sur une thématique de la liberté, véritable clé de la symbolique du mal. « Il n'y a pas de problématique philosophique du péché originel qui ne se ramène à la réflexion sur la liberté » (p. 229). Il s'ensuit que le travail théologique « ne pourra plus supposer immédiatement significatifs des concepts dont la compréhension apparaît boiteuse quand ils sont restitués aux structures logiques qui devraient les justifier aux divers moments de leur reprise historique » (p. 231).

Mais l'auteur va plus loin que ce triple constat. Ce n'est pas le moindre intérêt de son ouvrage — dont on pourra évidemment discuter telle ou telle interprétation, notamment en ce qui concerne saint Thomas — que de suggérer, trop brièvement d'ailleurs, une perspective que ne pouvaient guère apercevoir saint Augustin, saint Thomas et Kant, mais que signalait incidemment Merleau-Ponty, dans *Signes* : « Le mal n'est pas créé par nous ou par l'autre, il naît dans le tissu que nous avons filé entre nous et qui nous étouffe ».