NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

64 N° 10 1937

# Le problème du mal, d'après Saint Augustin

François JANSEN (s.j.)

p. 1076 - 1090

https://www.nrt.be/es/articulos/le-probleme-du-mal-d-apres-saint-augustin-3579

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

# LE PROBLÈME DU MAL, D'APRÈS SAINT AUGUSTIN (1).

Le problème du mal fut pour saint Augustin un tourment personnel, sa vie durant. Le mal est *un fait* ; en nier l'existence lui eût semblé un défi à son expérience personnelle et à la plainte unanime du genre humain. Moins qu'un autre, il pouvait esquiver l'irritante question : Qu'est-ce que le mal ? D'où vient-il ? « *Magna quaestio... res ad intelligendum difficilis* ». (*Retract.*, I, III, P. L., XXXIII, 588).

Plotin, le premier, délivra ce vigoureux esprit du cauchemar du mal-substance, reliquat d'un trop long écolage manichéen. En apprenant que le mal n'est pas un être, Augustin respira. Physique ou moral, il n'était qu'une lacune d'être, une privation : « *Non est ergo malum nisi privatio boni. Ac per hoc nusquam est nisi in re aliqua bona* ». (*Contra adv. legis*, I, 5, P. L., XLII, 607). Privation et non pas simple négation. Dans l'état de pure nature, l'homme aurait été soumis à la douleur, mais cette douleur n'eût pas été un mal, surtout elle n'aurait pas été *le* mal, et en ce sens Augustin soutient que les maux ne sont pas naturels : « *Ecce autem omnia quae fecit Deus, bona valde : mala vero non esse naturalia* ». Dans l'ordre surnaturel au contraire, le seul historique et réel, ces maux qui au fond n'ont pas d'existence positive deviennent des maux véritables, puisqu'ils *privent* l'homme de biens de grâce, tels que l'intégrité physique et l'immortalité. Dès lors, le vrai mal, le mal principe de tout autre, c'est le péché. En droit, tout mal vient de lui ; en fait, tout mal dérive du péché d'Adam : « *Sed omne quod dicitur malum esse, aut peccatum esse aut poenam peccati* » (Ibid.).

Mais la question n'est que reculée. Le péché lui-même d'où vient-il ? Quelle en est la cause radicale, celle qui nous expliquerait sa possibilité ? Nouveau problème inévitable, celui-là purement philosophique, et, logiquement, antérieur aux problèmes théologiques.

(1) Regis Jolivet, *Le problème du mal d'après saint Augustin*. Paris, Beauchesne, 1936, 19 × 12 cm., 172 p. Prix : 12 frs.

Du mal physique, on trouve fréquemment chez Augustin une explication incomplète ; elle consiste à soutenir que le mal, désordre tant qu'on persiste à l'envisager d'un point de vue *particulier,* rentre comme élément intégrant dans l'ordre *universel.* Le mal, intervalle de silence qui ponctue, en la relevant, l'harmonie universelle ! Le mal, grain de beauté sur le visage de l'univers ! Cet esthétisme, inspiré de Plotin, déclare le mal inexistant *du point de vue de l'ensemble.* Solution insuffisante, car on demandera aussitôt : Pourquoi la beauté du tout exige-t-elle l'existence des maux particuliers ? Aussi, Augustin convient-il qu'il y a un ordre parfait qui exclut le mal. Sans le péché qui seul en fait une *privation dommageable à la nature,* le mal n'existerait pas : l'ordre naturel, par soi, ne le comporte pas. En cet optimisme se résume la polémique augustinienne avec les Manichéens. Il s'en suit en toute rigueur que le mal ne commence qu'avec l'abus des créatures ; il est une *défaillance du libre arbitre* ; celle-ci exclue, le mal physique n'est qu'un corollaire de la diversité et de la limitation essentielles des êtres contingents. En fait, cependant, nous éprouvons ce mal comme une peine ; il est la suite du péché d'Adam. C'est le fait historique, contingent, du péché qui, chez Augustin, pose d'une façon toute concrète le problème du mal et cette manière de le poser, nous le verrons plus loin, non seulement sépare mais oppose radicalement saint Augustin et Plotin.

Posé en ces termes, le problème, remarquons-le, s'est adapté à l'introversion, au repli sur soi qui est le mouvement naturel de l'âme d'Augustin : « *Ad teipsum redi* ». D'extérieur qu'il était, le voilà devenu intérieur. Il est trop clair en effet que le péché ne rentre pas dans l'ordre providentiel universel. Ne tend-il pas précisément à ruiner cet ordre, autant qu'il le peut, inefficacement, il est vrai, puisqu'il n'aboutit en somme qu'à armer contre lui cet ordre même, en transformant le mal en « misère ». Manifestement, le mal moral, soit le dérèglement d'une volonté, n'a, avec l'ordre total, qu'un lien *accidentel.* Il est le désordre *dans* l'homme et ce n'est que par voie de conséquence qu'*au dehors* de l'homme, il convertit le mal en « misère » et du mal physique fait une « peine ».

Mais, dès lors aussi, pour Augustin le problème se corsait, **dans la mesure même où il commençait à le toucher de plus**

près. C'est que le problème du péché a beau être posé en termes généraux ; nous l'abordons tous avec une curiosité secrète, car nous sentons que notre intérêt personnel y est engagé. S'il est une question d'origine qui ne laisse personne indifférent, c'est bien celle de l'origine du péché.

Comment ce dérèglement-là, le dérèglement d'un libre arbitre est-il possible ? Et puisque ce libre arbitre passe pour être un don de Dieu, comment le donateur pourra-t-il ne pas être responsable des écarts d'une faculté qu'il gratifia d'un aussi dangereux présent ? Et comme le péché est par identité *la volonté mauvaise,* qui donc, dans l'univers, est responsable de cette volonté-là ?

Sans balancer, Augustin répond : Nous-mêmes, car nous sommes libres et la liberté finie, originaire du néant, peut mal user d'elle-même, en d'autres termes, elle peut *mal choisir.* Conditionnée du côté des représentations, elle n'en reste pas moins le pouvoir de consentir ou de résister à ces représentations : « *Anima rationalis, voluntatis arbitrio, vel consentit visis, vel non consentit* ». (*De Gen. ad lit.,* IX, 14, P. L., XXXIV, 402). Cette liberté qui ne semble pas s'originer au jugement indifférent de la raison, mais consister plutôt dans le pouvoir de prendre librement parti devant des représentations indépendantes de notre volonté, saint Augustin l'a défendue toute sa vie, même dans ses derniers écrits, où il traite « ex professo » du rapport de la grâce et de la liberté (*De gratia et libero arbitrio, ibid.,* 426-427) ; et ceci, soit dit en passant, prouve combien Schopenhauer se flattait, en réclamant pour son déterminisme le patronage du grand Docteur africain.

Sans liberté, pas de péché mais — et c'est ce qu'Augustin ne se lasse pas de répéter à Julien d'Eclane, — la liberté n'implique pas le pouvoir de pécher. Refuserez-vous à Dieu le libre arbitre, lui demande-t-il, ou oseriez-vous soutenir que Dieu peut pécher ? « *In ipso Deo, summum est liberum arbitrium, qui peccare nullo modo potest* ». (*Contra Iulian. op. imp.,* V, 38, P. L., XLV, 1474). Mais de la part d'un aussi redoutable adversaire la riposte ne saurait tarder : Précisément, réplique Julien, si le libre arbitre n'implique pas la peccabilité, Dieu que n'a-t-il donné à l'homme un libre arbitre infaillible ; que s'il ne lui en a octroyé qu'un faillible, ne peut-il être tenu

pour responsable de tous les maux issus de cette source empoisonnée ? A l'objection inlassablement répétée, Augustin oppose inlassablement la même réponse : Si le libre arbitre peut faillir, c'est qu'il a été tiré du néant : « *Defectus a bono non indicat a quo factae sunt* (naturae, scil.) *sed unde factae sunt. Et hoc non est aliquid, quoniam penitus nihil est* ». (*Contra Iulian. Pelagian,* I, 8, P. L., XLIV, 667). Et, à vrai dire, saint Thomas dit bien quelque chose d'analogue : « *In qualibet voluntate creaturae potest esse peccatum secundum ordinem suae naturae* » (I, q. 63, a.1), mais cette naturelle peccabilité est expliquée chez lui non par le recours direct à l'idée de néant, mais par l'opposition possible de l'acte libre à une règle extérieure et supérieure (1). L'explication d'Augustin suggère sur-le-champ l'objection que voici : Si le péché résulte du néant originel de l'homme, ne devient-il pas nécessaire, comme une suite fatale de son origine ? Non, répond Augustin, car le mouvement de l'âme n'est pas « nature », détente d'un mécanisme réglé à l'avance ; il est liberté de choix. Le néant originel de l'homme entraîne, il est vrai, sa mutabilité et celle-ci implique la possibilité de faillir, mais prenons garde que possibilité n'est point nécessité : « *Possibilitatem mali dedi huic causae, non neccesitatem* » (*Contra Iulian. op. imp.*, V. 38, P. L., XLV, 1474). En réalité, dans la pensée d'Augustin, notre néant originel ne rend pas compte à lui seul de notre peccabilité ; celle-ci exige de plus la raison. S'il en résulte nécessairement que toute créature raisonnable peut naturellement pécher, il n'est pas exclu que Dieu élève une telle créature à l'impeccabilité gratuite : « *Non autem potestas Deo defuit talem facere hominem qui peccare non posset* ». (*De Continentia,* VI, P. L., XL, 359). Saint Thomas ne parle pas autrement : « *Et cuicumque creaturae hoc convenit, ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiae, non ex conditione naturae* » (*l.c.*). Notre néant originel et la raison, telles sont donc les deux conditions qui selon Augustin rendent possible la « volonté mauvaise ».

Tenons-nous ainsi l'explication finale ?

Augustin le pense ; il ne faut pas chercher la racine de la racine. Or, la racine de tout péché, au dire de l'apôtre, est la

(1) Dans la pensée d'Augustin, « non esse de nihilo factum » équivaut à « esse Dei natura », ce qui rapproche certainement sa pensée de celle de saint Thomas.

cupidité. Mais le souple Julien croit pouvoir expliquer l'explication elle-même ; la « mauvaise volonté », déclare-t-il, est née chez Adam, « d'un mouvement non contraint de l'âme » — « *de motu animi, cogente nullo* ». Augustin n'a nulle peine à lui prouver que ce mouvement qui semble partir d'une sorte d'indéterminisme radical de l'âme n'est pas autre chose que la volonté mauvaise elle-même. L'explication de Julien n'est en réalité qu'une tautologie. Avant la volonté mauvaise, il n'y a dans Adam qu'Adam lui-même comme sujet de cette volonté, et ce sujet, avant le dérèglement de sa faculté, était bon. Ne cherchez pas au-delà de ce dérèglement. La mauvaise volonté ne commence qu'à elle-même.

Le point de vue qu'adopte ici Augustin est plein d'intérêt et se révèle, à la réflexion, d'une importance majeure. Il permet en effet de concevoir comment Adam resta partie intégrante de l'humanité, appartenant à son histoire, et comment le péché de l'individu humain reste libre et personnel.

Supposez en effet que la peccabilité soit entrée dans le monde par « le premier péché », celui d'Adam, du coup ce péché devient un absolu inexplicable, le premier pécheur devient comme un îlot d'humanité, il est « déporté » hors de l'histoire de son espèce ; il est une espèce à lui tout seul, espèce unique et distincte de l'ensemble de ses descendants, c'est ce qu'a fort bien discerné Kierkegaard dans son écrit, *Le concept de l'angoisse* (1), mais du même coup, est-il besoin de le faire remarquer ? le caractère héréditaire du « premier péché » devient un logogriphe indéchiffrable.

(1) Ce qui n'empêche pas l'auteur de se tromper gravement, lorsqu'il écrit : « En termes stricts et précis, on doit dire *que par le premier péché, la peccabilité est entrée dans Adam* » (o.c., p. 48). Et il généralise cette thèse : « analogiquement, poursuit-il, soit d'une façon non essentiellement différente, la peccabilité entre dans le monde par le premier péché de chaque individu ; *in rigore*, la peccabilité n'est dans le monde que quand le péché l'y introduit ». La conception kierkegaardienne du péché originel mériterait une étude attentive. Elle suppose entre l'individu et le genre humain une relation qui nous paraît inadmissible : « *l'individu, comme tel, est à la fois lui-même et le genre humain tout entier* ; celui-ci participe en entier à l'individu et l'individu à tout le genre humain » (*Ibid.*, p. 41-42). Selon Kierkegaard, si « un individu pouvait être retranché tout à fait du genre humain, ce retranchement donnerait au genre humain une autre détermination, tandis que, si un animal était retranché de son espèce, l'espèce n'en serait pas modifiée » (*Ibid.*, p. 42, note 1). Il s'agit bien, semble-t-il, d'une sorte d'immanence

Ce n'est donc pas le péché qui introduit la peccabilité dans la nature d'Adam et dans l'espèce humaine ; le péché ou la « mauvaise volonté » d'Adam est, logiquement, postérieure à sa peccabilité et celle-ci n'est autre chose que la tare naturelle de la nature raisonnable créée. Une même raison ontologique, la défectibilité du libre arbitre, rend compte du péché personnel de l'individu humain et du péché d'Adam. Le père et les fils continuent à appartenir à un même plan. Dès lors, historiquement, Adam est bien le « premier pécheur » ; son péché pourra être personnel et héréditaire à la fois (1) et cependant le péché personnel d'un descendant d'Adam et le « premier péché » s'expliquent par une même condition radicale, la peccabilité, apanage inséparable de la nature commune au père et aux fils.

Mais cette peccabilité, risque congénital du libre arbitre, n'en fait-elle pas un présent trop onéreux ? Le privilège de l'impeccabilité n'eût-il pas compensé, et largement, la perte de la liberté, cette arme à deux tranchants ? N'est-il pas à crain-

mutuelle du genre et de l'individu ; *être* pris au sens moral de « *représenter* » resterait au-dessous des exigences du texte. Kierkegaard aurait-il par hasard subi l'influence de Coleridge ? Celui-ci dans son *Aids to reflection* (1825) avait déjà écrit : « It belongs to the very essence of the doctrine, that in respect of original sin, *every man is the adequate representative of all men*... Even in the book of Genesis, the word Adam is distinguished from a proper name by an article before it. It is *the* Adam, so as to express the *genus, not the individual* — or rather, perhaps, I should say, *as well as the individual* » (Ed. Derwent, Coleridge, 1854, p. 235).

(1) Contrairement à ce qu'affirme Kierkegaard, le « premier » péché pourra « être autre chose qu'*un* péché comme tous les autres, sans qu'il définisse *la qualité*, en d'autres termes qu'il soit *le* péché » (*o.c.*, p. 44). En effet, le « premier péché » est *un* péché en tant que personnel et il n'est *pas* « *comme tous les autres* » en tant qu'il est le *péché de la nature*, transmissible par propagation. Malheureusement, Kierkegaard s'interdisait cette explication catholique, en traitant d'imaginaire la conception qui reconnaît dans Adam « *un plénipotentiaire de toute l'humanité* » (*o.c.*, p. 38). Son rationalisme prive Adam « de l'illusoire honneur d'être plus que tout le genre humain » (*o.c.*, p. 42). Selon lui « c'est tout embrouiller que de voir en lui, avec les formules dogmatiques, le *caput generis humani, naturale, seminale, foederale* » (*ibid.*, p. 43). Imaginaire aussi, d'après lui, l'état de justice originelle attribué à Adam, « plutôt dans le catholicisme, et dont la perte fut la conséquence de la chute : sentiments, rêves des âmes pieuses qui eurent ainsi ce qu'ils désiraient, *un lever de rideau divin* » (*Ibid.*, p. 38). Evidemment pour soutenir que la justice originelle « déporte Adam hors de l'histoire », il faut supposer avec Kierkegaard que l'état de justice originelle ne peut pas avoir été l'état historique de nos premiers parents.

dre, se demande Augustin, « que de cette manière encore, Dieu ne passe pour l'auteur de nos méfaits ». (*De lib. arb.*, I, 16, P. L., XXXII, 1240). C'est la nouvelle instance à laquelle Augustin répond dans son *Traité du libre arbitre.*

Sa réponse, en substance, revient à ceci : La liberté est une perfection ; le pouvoir d'en abuser ne lui ôte pas ce caractère. Le Créateur a-t-il tort de nous donner des yeux, parce que le voluptueux s'en sert pour assouvir sa passion honteuse ? Il y a une hiérarchie des biens créés : grands, moyens ou intermédiaires, inférieurs. La liberté est du nombre des biens « moyens » ; elle est la condition d'un bien plus grand : la vertu et l'adhésion au Bien immuable. Ferez-vous grief à Dieu de vous avoir donné un bien réel, sous le prétexte que vous pouvez en concevoir un réel, plus grand encore ? A ne vouloir que des biens d'égale perfection, vous demandez en réalité la pauvreté au lieu de la richesse, car « en grossissant immédiatement une espèce de bien, on diminue le nombre des autres biens » (*De Gen. ad. lit.*, XI, 8, P. L., XXXIV, 433). La libéralité du Créateur éclate davantage par la variété de ses dons qu'elle ne l'eût fait par leur uniformité. Il faut louer Dieu pour ses dons, pour les grands davantage que pour les moyens et plus pour ceux-ci que pour les inférieurs. C'est leur ensemble surtout qui doit exalter la louange, car tous viennent de Dieu et chacun, à sa place, contribue à la perfection de l'univers. Belle suite de considérants inspirée par la plus pure piété augustinienne !

Toutefois, la froide raison reviendra à la charge, en disant : Fort bien, mais Dieu, vous en convenez, aurait pu accorder à l'homme l'impeccabilité gratuite. D'accord, réplique Augustin, mais l'homme ne peut exiger ce don surnaturel. Si Dieu le crée, l'homme a droit aux moyens nécessaires pour atteindre sa fin. De ce nombre est certainement le libre arbitre, mais créé et dès lors défectible, parce qu'émergé du néant. Et les écarts de ce libre arbitre, dès là qu'ils sont volontaires, engagent la responsabilité de l'homme, nullement celle de Dieu.

Dans sa manière de traiter le problème du mal, le lecteur a dû s'en apercevoir déjà, saint Augustin se met habituellement au point de vue *historique* : le mal actuel est une peine et cette **peine est la suite de la perte de la justice originelle. Toutefois,**

le point de vue *philosophique,* celui qui se borne à la considération de *la pure nature humaine,* ne lui est pas étranger (1).

Dans les « *Retractationes* » (I, 9, P. L., XXXII, 598), le saint a écrit une phrase que la controverse baianiste et janséniste devait rendre célèbre : « *Quamvis ignorantia et difficultas, etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus Deus sed laudandus esset, sicut in eodem tertio libro* — il s'agit du *De libero arbitrio — disputavimus*» (*De lib. arb.*, III, 22, P. L., XXXII, 1302-1303). L'augustinisme de Baius altérait donc profondément la pensée d'Augustin, en soutenant que « Dieu n'aurait pas pu créer l'homme, à l'origine, tel qu'il naît à présent » (Propos. 55e condamnée) ou qu'il n'aurait pu le créer « sans lui conférer la justice naturelle » (2) (Propos. 79e condamnée). Déjà Ripalda avait fait arme contre les Baianistes des passages du « *De libero arbitrio* », et du « *De bono perseverantiae* » où la même doctrine apparaît sous la plume du Docteur d'Hippone (*De Ente supernaturali.* Appendix et Tomus tertius, Paris, Palmé, 1870, p. 172 suiv.). C'est une conviction ferme chez Augustin que l'ignorance et la difficulté de pratiquer le bien auraient pu être les conditions originelles et naturelles de l'homme. Elles l'eussent été que celui-ci, contrairement à la prétention des Manichéens, n'aurait pas eu pour autant le droit d'accuser Dieu. En effet, dans cette condition de l'homme, ces défauts n'auraient été que des négations d'un bien plus grand, non des privations et moins encore des « peines » ou une « misère ». Celle-ci pour Augustin n'est jamais que pénale. Ces défauts naturels, pour cette condition de l'homme, n'eussent

(1) Ceci ne veut pas dire qu'Augustin ait « *approfondi* » ce point de vue, qu'il ait par exemple tenté de définir, à la manière d'un saint Thomas, « ce que l'essence métaphysique de l'homme peut avoir impliqué comme appartenant de droit à sa nature ». L'observation est de M. E. Gilson, (*Introduction à l'étude de saint Augustin.* Paris, 1929, p. 185 et note 3, *ibid.*). Une pensée aussi pénétrante que celle d'Augustin ne peut pas ne pas avoir aperçu l'aspect philosophique du problème et nous préférerions admettre qu'elle a consciemment transposé le problème sur un plan différent du plan purement philosophique.

(2) Par justice naturelle, Baius entend « la première institution du genre humain, dans laquelle la loi *naturelle* statuait que, par un juste jugement de Dieu, la vie éternelle serait le prix de l'obéissance aux commandements » (Prop. 11e condamnée). Confusion manifeste entre la surnature et la nature, le fait et le droit, l'histoire et la philosophie. Elle introduisait dans le catholicisme la doctrine des réformateurs **posant que la justice originelle est un *bien de nature* pour l'homme.**

pas été de vrais maux et en ce sens Augustin peut répéter que « *les maux ne sont pas naturels* ». Si cependant cet homme hypothétique et purement naturel fût, comme l'Adam de l'histoire, devenu pécheur, la solution du problème du mal n'en serait pas modifiée ; elle resterait exactement la même. On se demandera sans doute comment ce qui est nature chez l'homme peut lui devenir une peine. Évidemment, cela n'est possible que par voie de déchéance à partir d'un état *meilleur que nature*, en d'autres termes par une « *chute* » proprement dite.

Du reste, cette ignorance et cette difficulté ne sont pas des causes *nécessaires* de péché. Soit par nature, soit par grâce — cela dépendra de l'état de l'homme — elles peuvent être vaincues et devenir principes de progrès et de piété. Et le pessimiste Augustin écrit cette phrase d'un viril et radieux optimisme : « L'ignorance et la difficulté, quand elles sont naturelles, sont pour l'âme le point de départ de progrès vers la connaissance et la paix, où s'achève en sa perfection la vie heureuse » (*De lib. arb.*, III, 22, P. L., XXXII, 1302). Seul, le refus volontaire de progresser, ou la rechute volontaire dans l'ignorance, bref, la lâcheté devant l'obstacle est péché et, comme tel, digne de châtiment. Ainsi, Augustin en arrive toujours à une même conclusion : le seul mal est le péché ; les maux qui en dérivent ne sont que justice, expression de l'ordre providentiel qui exige que la faute volontaire soit punie ; de ce point de vue, la peine et la misère ne sont plus des maux ; ce sont des biens, car elles rétablissent l'ordre que le péché avait violé (1).

On insistera peut-être : Dieu, en dotant sa créature du libre arbitre, en *prévoyait* la défaillance coupable. Réponse : l'abus fait d'un bien suppose ce bien. Si l'abus a été prévu, il n'a pas été voulu. Si Dieu, absolument, aurait pu faire que les méchants fussent bons, mieux valait cependant *qu'il voulût que les hommes soient ce qu'ils veulent* : « Quanto melius hoc voluit ut quod vellent, essent » (*De Gen. ad. lit.*, XI, 9, P. L., XXXIV, 434).

Cette dernière pensée qui fait de tout homme l'auteur responsable de sa propre destinée engage Augustin dans une dis-

(1) Ces pensées seraient à méditer par nos pseudo-philanthropes qui, dans le criminel, ne voient qu'un irresponsable, et dans la peine, la réclusion perpétuelle par exemple, une simple mesure de défense sociale.

cussion subtile de notre aspiration incoercible à être (1) ; n'est-elle pas contredite en apparence par l'appel au néant, familier aux malheureux, par le refus de mourir inspiré uniquement par la crainte d'un malheur plus grand encore dans un au-delà mystérieux, par le suicide perpétré de sang-froid ? Toutes ces attitudes de l'âme devant l'existence actuelle ne font, selon Augustin, que démontrer la véhémence de son désir inassouvi de l'être : Heureux ou malheureux, tu veux être ! Suis seulement ce désir. Ne l'égare pas sur la créature éphémère, ce non-être ! Au fond de ton désir, il y a l'amour de l'être immuable. Délibérement donc préfère être, même malheureux, afin de n'être pas malheureux ! Cette volonté d'être, fût-ce au prix du malheur, n'est qu'un commencement ! Suis-la et tu ajouteras l'être à l'être, pour arriver finalement à celui qui est l'absolu de l'être : « *Exordio, quo esse vis, si adiicis magis, magisque esse, consurges atque exstrueris in id quod summe est...* » (*De lib. arb.*, III, 7, P. L., XXXII, 1281).

Cette exhortation métaphysique au vouloir-vivre ne doit pas nous faire oublier notre thème essentiel, le problème du mal, auquel elle ne se rattache que par la notion du malheur. Le cœur du problème, on s'en souviendra, c'était « la volonté mauvaise ». Or, son existence, après tout, n'est pas nécessaire. Dieu ne pouvait-il pas faire en sorte que l'homme fît le bien librement ? Et voici la route devant nous barrée par un nouveau « pourquoi », le plus redoutable de tous : si Dieu pouvait cela, pourquoi ne l'a-t-il pas fait ?

*Quia non voluit* ! Parce qu'il ne l'a pas voulu, cela pour des motifs qui restent son secret. Nous sommes au cœur du mystère et Augustin nous invite à la modestie dans la sagesse. Pourquoi l'appel divin est-il efficace chez celui-ci, reste-t-il sans écho chez celui-là ? Devant cette énigme, Augustin n'a plus que deux réponses : *O Altitudo* ! et : *Numquid apud Deum iniquitas* ? La réponse ne vous satisfait pas ; consultez plus docte, si vous le voulez, mais craignez de rencontrer plus présomptueux.

(1) Il vient de déclarer : Je ne conçois pas qu'on puisse accuser Dieu des conséquences *nécessaires* dans une créature de sa volonté pécheresse, et poursuit : « Si enim quis dixerit, non esse quam miserum me esse, mallem : Respondebo, Mentiris » (*De lib. arb.*, III, 6, P. L., XXXII, 1280). Et il s'élance aussitôt sur cette nouvelle piste.

Nous sera-t-il cependant interdit de scruter, en toute humilité, le mystère ? Augustin s'y essaie en fait. Le bien, explique-t-il, s'exerce sous des formes variées. Que Dieu convertisse toutes les volontés pécheresses et aussitôt disparaît de l'œuvre divine toute une espèce de bien, par exemple les justes qui fuient le mal, en considérant les pécheurs (*Consideratione malorum*). Et on nous rappelle une fois de plus qu'augmenter le nombre dans le bien meilleur, c'est nécessairement diminuer celui des espèces de bien (*generum bonorum numerus*). Mais il paraît s'apercevoir lui-même de l'insuffisance de la réponse. La variété peut être un élément de la beauté du monde, mais celle qui provient de l'existence d'âmes pécheresses, en quoi contribue-t-elle à cette beauté ? Il y aura donc dans la création, lui objecte-t-on, des âmes raisonnables qui n'auront accès au bien que par le péché de leurs semblables. Sourds et aveugles, s'écrie Augustin, tous ces disputeurs qui ne voient pas, ne comprennent pas que le châtiment de quelques-uns sert de correction à un plus grand nombre ! Les méchants exercent les bons ; ils sont la paille qui flambe sous le fourneau de l'orfèvre, dans lequel se purifie le roi des métaux. Cette paille, à la place où elle est, serait-elle sans raison d'être ? Il y a des méchants conservés pour donner origine à des hommes vertueux. Quoi de pire que le diable ? Et que de biens, Dieu n'a-t-il pas tiré de sa malice ?

Admirons la merveilleuse souplesse de cette pensée, tout en constatant qu'elle ne réussit pas à percer le mystère qu'elle avait commencé par si nettement affirmer. Car enfin, pourquoi Dieu n'a-t-il pas choisi l'ordre de Providence, où tous les hommes eussent fait le bien, sans y être aidés par le péché des autres ? Et peut-être après tout vaut-il mieux ne pas poser certains « pourquoi », dont le « parce que » demeure jalousement renfermé dans les conseils divins !

Il y a toutefois une chose dont Augustin est sûr ; c'est le triomphe final de l'ordre. Si, dans l'univers, il se fait quelque chose *contre* la volonté divine, il ne s'y peut rien faire *hors* de cette volonté. Cette volonté ne fait ni le mal, ni le pécheur, mais elle les ordonne au bien final de la Création. Si elle permet le mal, c'est de plein gré : « *nec utique nolens sinit, sed volens* ». **Et cette volonté, qui est bonne, ne le permettrait pas, *si elle***

*n'était pas en même temps assez puissante pour en tirer le bien.* Nos péchés ne sont pas nécessaires à la perfection de l'univers ; l'affirmer serait transformer en injustice l'exercice de la justice vindicative de Dieu. Ce qui est nécessaire à la perfection de l'univers, ce n'est ni le péché, ni son fruit, la misère, ce sont les âmes en tant qu'âmes ! Qu'elles demeurent fidèles à Dieu et soient heureuses et l'univers reste parfait ; qu'elles pèchent et, en péchant, se rendent misérables, et l'univers n'en reste pas moins parfait.

Cela est si vrai du reste qu'un esprit, jusque dans sa corruption, garde sa prééminence sur l'ordre entier des créatures organiques ou purement animales. Un esprit même corrompu vaut plus que n'importe quel corps incorrompu. A ces créatures royales que sont les esprits, Dieu a accordé le privilège de ne pouvoir se corrompre que de leur propre consentement ; elles échappent à la corruption, tant qu'elles persévèrent dans l'obéissance à Dieu, leur Seigneur, et attachées à sa beauté incorruptible ; que si elles viennent à lui refuser cette obéissance, de même que de leur plein gré elles se corrompent dans le péché, ainsi, malgré elles, elles se corrompent dans les châtiments.

Ainsi, à la lumière de la raison, l'œuvre divine paraît finalement bonne, puisqu'elle consacre le triomphe de l'ordre jusque dans la misère des âmes, due au mal d'où tous les maux dérivent : la volonté mauvaise ! Qu'après cela, dans cette œuvre, tout mystère ne soit pas supprimé pour nous, notre ignorance des décrets divins suffirait à l'expliquer. Celui des maux *particuliers* par exemple subsiste tout entier. Qui pourrait dire pourquoi telle personne se voit rongée par un cancer, pourquoi telle autre est broyée dans un accident de chemin de fer ? Ne perdons pas de vue que c'est le problème du mal, *dans sa généralité,* que visait à résoudre Augustin. Du reste, la frange d'ombre qui continue d'entourer ici nos certitudes n'éteint pas leur clarté : nous sommes sous le régime d'une Providence bienveillante qui ne veut que notre bien. Au jour du jugement final, ce n'est pas seulement la sentence actuelle de cette Providence qui nous paraîtra la justice même : toutes ses décisions antérieures nous le paraîtront aussi, cela jusque dans le mystère qui dérobait cette justice à la pensée et au sentiment des mortels. La foi et la piété demeurent convaincues que « ce

qui est caché est juste » et que, s'il y a mystère, il n'y a pas injustice.

Est-ce là un acte de foi surnaturel à la Providence ou l'expression d'une conviction philosophique ? L'un et l'autre, croyons-nous. Même en ses pires heures, Augustin n'a jamais douté, ni de l'existence, ni de la Providence de Dieu. Cette Providence, il la voit partout inscrite dans l'ordre du monde. Pour lui, ordre, vérité, beauté du monde, c'est tout un. Cet ordre, son regard de penseur et de psychologue le discerne encore dans le monde moral ; il éclate, à ses yeux, jusque dans l'âme coupable. N'a-t-il pas frappé la formule éternelle qui montre la faute traînant à sa remorque le remords et la peine : « *Iussisti enim et sic est, ut poena sua sibi sit omnis inordinatus animus* » (*Confess.*, I, 12, P. L., XXXII, 670). L'âme a beau s'enfoncer dans la corruption ; pécheresse et malheureuse, elle reste soumise aux nombres ; touchant l'extrémité même du vice charnel, elle exprime toujours ces mêmes nombres. Ces nombres du reste, expression de l'ordre créateur et providentiel, peuvent bien perdre graduellement de leur beauté ; ils ne sauraient en manquer entièrement (*De Musica*, VI, 17, P. L., XXXII, 1191). La corruption même de l'âme n'échappe pas à leur ordre providentiel : jusque dans ses progrès, il y a du nombre, une loi secrète d'harmonie ! Le monde des formes physiques et celui des événements humains sont également régis par une infrustrable Providence, d'autres l'ont dit avant Augustin, mais peu de penseurs ont eu une aperception aussi vive que lui de cette Providence maintenant et assurant l'ordre moral du monde par la loi mystérieuse qui fait sortir les peines des délits.

Il ne serait pas sans intérêt de rechercher ce qui, dans ce vaste arsenal d'idées, toutes centrées sur un problème unique, celui du mal, est création, invention personnelle d'Augustin, pour l'isoler, si possible, de ce qui ne serait que réminiscence plotinienne, emprunt textuel ou conceptuel à la version latine des Ennéades. A vrai dire, le néoplatonisme d'Augustin paraît aujourd'hui de plus en plus différent de celui du fondateur de l'école néoplatonicienne. Des emprunts matériels, l'identité même de certains principes généraux de solution, n'empêchent pas deux doctrines de différer totalement par leur esprit, par l'âme

profonde qui fait leur vie et, en dépit de réelles similitudes, assure à toutes deux une physionomie irréductiblement originale. Homme de génie, Augustin, nous le savions, transforme ce qu'il emprunte. C'est un des nombreux mérites de l'œuvre que nous analysons (1), d'établir qu'il ne s'agit plus seulement ici de différences, mais de séparations et même d'oppositions radicales. Dans son beau livre *Plotin et l'Occident,* notre collaborateur Paul Henry nous avait déjà montré, par le recours aux seuls textes, qu'Augustin, dès son premier contact avec les traités de Plotin, les a lus en chrétien, éclairé par le prologue de l'évangile johannique qui ne connaît d'autre lumière que celle du *Verbe Incarné.* Entre Augustin et Plotin, remarque excellement M. Jolivet, la doctrine de la création, affirmée par le premier, constamment et consciemment combattue par le second, suffirait à creuser un infranchissable abîme. Ne serait-il pas surprenant du reste que le néoplatonisme de saint Augustin eût échappé à l'évolution morale qui entraîna l'âme du grand évêque d'Hippone vers un christianisme de plus en plus foncier, d'autres diraient de plus en plus « ecclésiastique » ou intransigeant ? Les « *Retractationes* », par le jugement plus sévère qui y est prononcé sur ces « Neoplatonici » qu'Augustin avait commencé par louer à l'excès, portent la trace indéniable de ce progrès spirituel. Du Plotinisme, Augustin a très clairement reconnu les deux pentes doctrinales, l'une qui, par la magie et les pratiques théurgiques, le porte vers le paganisme le plus bassement superstitieux, l'autre qui, par son idéalisme mystique, peut l'acheminer vers l'adhésion pleine à la vérité du Christ Jésus. Porphyre et Jamblique d'une part, Victorinus et Augustin de l'autre, marquent les pôles opposés d'une dialectique immanente au Plotinisme. Le « Platon chrétien », suivant l'expression très heureuse de M. Jolivet, a pu « *utiliser* » Plotin, mais « *il ne s'est pas livré à lui* ».

Le lecteur philosophe jouira de l'étude comparée, si détaillée et si suggestive, où l'auteur du « *Problème du mal chez saint Augustin* » met en vigoureux relief les oppositions qui en matière de mal et de Providence séparent, sans conciliation possible, la sage de Lycopolis du Docteur chrétien. La plus importante

(1) Nous nous sommes permis le « commentaire », là où nous l'avons **jugé intéressant ou utile pour le lecteur.**

et la plus décisive, mais non la seule, c'est, à notre avis, celle qui concerne la notion du péché. Celui-ci, pour Plotin, vient à l'âme *du dehors,* par son contact, son mélange avec la matière, mal absolu, substantiel et nécessaire. Pour Augustin au contraire, comme pour son maître le Christ, le péché n'est pas une souillure contractée par contact avec un principe d'infection extérieur ; c'est la « volonté mauvaise », pensée, désir, action déréglée, conçus au cœur même de notre liberté : « *De corde enim exeunt cogitationes malae, homicidia, adulteria...* » (*Math.*, XV, 19). Le sage qui refusait de franchir le seuil du temple, sous prétexte que c'était aux dieux à venir à lui, ne se serait certainement pas associé à la prière humble et profonde à la fois que nous avons apprise de notre maître le Christ : *Sed libera nos a malo...* De ce mal, Plotin prétendait délivrer l'âme par le simple retour à sa nature, par l'ascèse qui l'éloigne du corps et par la conversion à l'Intelligence. Pas plus que l'Incarnation du Verbe, il n'aurait pu comprendre le péché de l'ange ; et dans l'âme humaine elle-même, il n'a pas su discerner ce terrible « *Hang zum Bösen* », ce « mal radical » que reconnut le pessimisme mieux informé du penseur de Königsberg.

Que le péché soit intérieur à l'âme et la conception monstrueuse du libre arbitre, qu'il soit le principe de la douleur, de la peine, de la misère humaines et, pour tout dire, qu'il soit le vrai mal, le seul mal, c'est la leçon terrifiante et précieuse qui se dégage de cette analyse des textes où l'illustre converti « Augustin » consigna ses méditations sur la nature et sur l'origine du mal. Devant le problème toujours actuel et toujours angoissant du mal omniprésent, elle va, par delà les solutions rationnelles toujours insuffisantes, rejoindre l'avertissement serein de l'Esprit de Dieu : *Miseros facit populos peccatum* (*Prov.*, XIV, 34). C'est le profit « salutaire » de cette enquête philosophique qu'elle nous rappelle avec force une vérité aussi opportune ; cette vérité a d'autant plus de chance de nous convaincre qu'elle vient à nous dans les termes toujours émouvants de la sagesse et de la piété augustiniennes.

François JANSEN, S. I.