

EXPERIMENTUM MALI.
SAINT AUGUSTIN SUR LA CONNAISSANCE DU MAL

JEAN PÉPIN

Le point de départ biblique

Tout l'édifice spéculatif que l'on va visiter à la suite d'Augustin repose sur la lecture de deux versets de la *Genèse* qui citent le bref discours adressé par Dieu à nos premiers ancêtres pour réglementer leur consommation des fruits du jardin d'Éden: «De tout arbre qui est dans le paradis tu mangeras pour te nourrir; mais pour l'arbre de la connaissance du bien et du mal, vous n'en mangerez pas».¹

Adam, on le sait, passa outre à cette interdiction. Au châtement qui suivit, Augustin, dès son plus ancien commentaire de la *Genèse*, attribue une certaine valeur pédagogique, en rapport avec le nom de l'arbre interdit:

Et, ce péché d'Adam ayant eu pour résultat le châtement, il apprendra par l'expérience quelle différence il y a entre le bien qu'il a abandonné et le mal où il est tombé. Et voilà ce qu'il en sera pour lui d'avoir goûté du fruit de l'arbre du discernement du bien et du mal.²

La mention de l'apprentissage expérimental («*experiendo discet*») vécu par Adam est importante, comme on le verra bientôt; l'objet de l'expérience n'est encore ici que l'opposition cuisante entre le bien déserté et le mal rencontré dans la chute. Telle est la découverte, poursuit Augustin, qui a pour métaphore biblique la dégustation du fruit défendu, produit par un

¹ *Genèse* 2, 16-17: «ab omni ligno, quod est in paradiso, edes ad escam; de ligno autem cognoscendi bonum et malum non manducabitis de illo». Telle est la version de la *Vetus Latina* qu'Augustin lisait au moment de son commentaire antimanichéen, cf. l'édition de Beuron, *ad loc.*, pp. 46-47. On notera le passage du singulier *edes* au pluriel *manducabitis*. Date de ce commentaire: 388-389 (S. M. ZARB, *Chronologia operum s. Augustini*, Romae, Institutum «Angelicum», 1934, p. 32).

² AUGUSTIN, *De Gen. contra Manich.* II 9, 12, ll. 35-38, éd. D. Weber (CSEL 91), p. 133: «Et cum hoc eius peccatum poena fuerit consecuta, experiendo discet, quid intersit inter bonum quod deseruit et malum quo cecidit. Et hoc ei erit gustasse de fructu arboris dinoscentiae boni et mali».

arbre nommé du reste par l'auteur sacré «de la connaissance du bien et du mal».³

La connaissance du mal, nécessairement expérimentale

Plus tardif,⁴ le grand commentaire augustinien *De Genesi ad litteram* reprit l'examen du même passage de la *Genèse*. On y retrouve, comme il est naturel, les idées, et parfois les formules du commentaire antimanichéen; c'est ainsi qu'est maintenue l'observation selon laquelle l'expérience du châtiment apprenait à l'homme transgresseur la différence entre le bien de l'obéissance et le mal de son contraire.⁵ En revanche, voici une nouveauté importante du grand commentaire, qui rompt toute symétrie que l'on aurait imaginé d'instituer entre la saisie expérimentale du bien et celle du mal; c'est que, seul des deux, le mal est dénué d'existence, et n'est donc connu que par qui l'accomplit: «Car nous n'aurions pas connaissance du mal sans en avoir fait l'expérience, parce qu'il n'y aurait pas de mal, si nous ne l'avions fait. C'est que le mal n'est pas une nature, mais c'est la perte du bien qui a reçu ce nom».⁶ L'inexistence d'une nature du mal, si clairement affirmée, est une conviction néoplatonicienne bien connue, qu'Augustin fait sienne et oppose aux manichéens qui tenaient au contraire pour la substantialité du mal.⁷

³ Avec *di(g)noscentia* («*dinoscentiae boni et mali*»), Augustin introduit un mot absent des versions latines de *Gen.* 2, 17, qui n'ont que *scientia* ou le verbe *cognoscere*; le sens étymologique est 'connaissance distinctive', qu'il faut garder ici même si le préfixe *di-* est très usé, cf. *Thes. Ling. Lat.* V 1, col. 1220, *s.v.* 'dinosco': «ui praepositionis *dis-* debilitata uel prorsus neglecta uerbum meram in notionem abit (*discernendo*) plane, recte *noscendi, agnoscendi, cognoscendi*». Un autre substantif latin proche est *dilectus*, 'distinction'; ainsi «*dilectus bonorum et malorum*», très voisin de la formule d'Augustin; or ces mots se trouvent constituer chez Cicéron (*De nat. deor.* III 15, 38; *De fin.* V 23, 67; *De offic.* III 17, 71) une définition de la *prudencia*: c'est une circonstance dont on verra plus loin l'importance. Il y a, pour traduire *di(g)noscentia*, un mot français excellent: 'discernement'. Il y avait aussi, plus anciennement, 'discrétion', cf. Calvin: «discrétion du bien et du mal» (Littré).

⁴ Le travail en dura de 401 à 414 selon S. M. ZARB, *op. cit.*, p. 53.

⁵ *De Gen. ad litt.* VIII 6, 12, éd. Zycha (CSEL 28), p. 240, 8-10: «[...] *transgressio, in qua homo per experimentum poenae disceret, quid interesset inter oboedientiae bonum et inoboedientiae malum*»; repris en VIII 14, 31, p. 252, 20-23.

⁶ *Ibid.* VIII 14, 31, pp. 252, 26-253, 1: «*Malum enim nisi experimento non sentiremus, quia nullum esset, si non fecissemus. Neque enim ulla natura malum est, sed amissio boni hoc nomen accepit*». Si l'idée n'est pas présente expressément dans le commentaire antimanichéen, elle l'est d'ailleurs dans un traité de même inspiration et de peu postérieur, *De uera religione*; cf. 20, 38, ll. 5 sq., éd. Daur (CCL 32), p. 210: «*nulla substantia malum est*», etc.

⁷ Encore aujourd'hui, on peut voir à ce sujet R. JOLIVET, *Le problème du mal d'après saint Augustin* (Paris, G. Beauchesne, 1936), pp. 28-38. W. THEILER, *Porphyrios und Augustin* (Halle,

Une citation d'Isaïe

Le grand commentaire poursuit sur le thème de l'expérience du mal avec un développement saisissant, où l'on découvre que cette expérience n'est pas absolument universelle. Il faut lire de près cette page, dont l'importance a peu frappé les historiens:

Or celui à qui, sans expérience du mal, agréé le bien, c'est-à-dire qu'avant de ressentir la perte du bien, il choisit de s'attacher à lui pour ne pas le perdre, celui-là doit être célébré au-dessus de tous les hommes [...] Car c'est de lui que le prophète dit: «Avant que l'enfant ne connaisse le bien et le mal, il méprisera le mal pour choisir le bien». Comment méprise-t-il ou choisit-il ce qu'il ne connaît pas, sinon parce que ces deux options sont connues d'une façon par le choix délibéré du bien, d'une autre façon par l'expérience du mal? Par le choix délibéré du bien le mal est connu, quoiqu'il ne soit pas ressenti; car on s'attache au bien, de peur que ne soit éprouvé le mal qui en est la perte. Pareillement par l'expérience du mal le bien est connu, parce qu'il ressent ce qu'il a perdu, celui qui va mal d'avoir perdu le bien. Ainsi donc, avant que cet enfant ne connût par expérience soit le bien, dont il serait privé, soit le mal, qu'il ressentirait par la perte du bien, il méprisa le mal pour choisir le bien, c'est-à-dire qu'il ne voulut pas perdre ce qu'il avait, pour ne pas ressentir la perte de ce qu'il ne devait pas perdre.⁸

Le prophète cité au début n'est autre qu'Isaïe, mais la lettre de la citation a de quoi intriguer. Augustin, comme le plus souvent, reproduit une version latine appartenant à la *Vetus latina*, et dite ici *texte européen*.⁹ Mais,

M. Niemeyer, 1933), p. 14 = *Forschungen zum Neuplatonismus* (Berlin, de Gruyter, 1966), p. 176, qui a étudié le thème, cite, pour illustrer la tradition néoplatonicienne, le texte limpide de Sallustius, *De dis et mundo* 12, p. 22, 16-17 Nock: κακοῦ φύσις οὐκ ἔστιν, ἀπουσία δὲ ἀγαθοῦ γίγνεται, dont on voit la proximité avec le dernier texte cité d'Augustin.

⁸ *De Gen. ad litt.* VIII 14, 32, pp. 253, 19-254, 10: «Cui autem sine mali experimento placeat bonum, id est ut, antequam boni amissionem sentiat, eligat tenere, ne amittat, supra omnes homines praedicandus est [...] De illo quippe propheta dicit: "priusquam sciat puer bonum aut malum, contemnet malitiam, ut eligat bonum" (Isaïe 7, 16). Quomodo quod nescit aut contemnit aut eligit, nisi quia haec duo sciuntur aliter per prudentiam boni, aliter per experientiam mali? Per prudentiam boni malum scitur, etsi non sentitur; tenetur enim bonum, ne amissio eius sentiat malum. Item per experientiam mali scitur bonum, quoniam quid amiserit sentit, cui de bono amisso male fuerit. Priusquam sciret ergo puer per experientiam aut bonum, quo careret, aut malum, quod boni amissione sentiret, contempsit malum, ut eligeret bonum, id est noluit amittere quod habebat, ne sentiret amittendo quod amittere non debebat». La dernière phrase pourrait surprendre; Augustin ne veut pas dire que l'Enfant divin serait privé du bien («bonum, quo careret»), mais qu'il ne le connaîtrait pas d'abord par expérience («Priusquam sciret [...] per experientiam»), dès lors que l'expérience du bien présuppose celle du mal («contempsit malum, ut eligeret bonum»).

⁹ La voici dans l'édition de Beuron (t. 12: *Esaias*, ed. R. Gryson) pour le verset 7, 16: «quoniam priusquam sciat puer bonum aut malum non credit malitiae ut eligat quod bonum est»; on voit qu'Augustin suit à peu près ce *texte européen*, avec cette particularité, observée par Gryson,

par une coïncidence qui n'a pas échappé à A. Solignac, il se trouve que la traduction citée par Augustin pour le verset d'Isaïe est assez proche du grec de la Septante,¹⁰ plus qu'elle ne l'est, en tout cas, du latin de la Vulgate donné ici dans la note 9.

Mais le plus important est assurément que, dans le texte d'Isaïe, ce verset se trouve suivre immédiatement la mention du célèbre *signe*: «voici que la jeune femme concevra et enfantera un fils, et tu lui donneras pour nom Emmanuel» (7, 14), et nul n'ignore que, dès les évangiles synoptiques (*Matth.* 1, 22-23), l'exégèse chrétienne a vu dans ces mots une prophétie christique. C'est bien entendu le cas d'Augustin: il tire adroitement parti de cet enfant divin qui, avant même de distinguer le bien et le mal,¹¹ ne manque pas de choisir le premier au mépris du second; on pouvait donc faire ce choix sans avoir goûté à l'arbre de la connaissance du bien et du mal, par où se trouvait justifiée l'interdiction divine et confondus ses adversaires, desquels un autre témoignage augustinien montrera sous peu la réalité.

Prudentia boni

Quant au fond, l'essentiel du propos d'Augustin est dans la distinction tranchée entre le mode de perception du bien et celui du mal: «haec duo sciuntur aliter per prudentiam boni, aliter per experientiam mali». Mais aucune de ces deux saisies n'est close sur son objet propre. Notamment la *prudentia* ne saurait être exclusivement, dans la perspective augustinienne, *prudentia boni*, dès lors qu'elle y est définie «cognitio rerum appetendarum et fugiendarum», «la connaissance des choses à rechercher et à fuir».¹²

qu'à «non credit malitiae», «il ne donne pas sa confiance au mal» (excellent), il préfère «contemnet malitiam». Vulgate: «quia antequam sciat puer reprobare malum et eligere bonum derelinquetur terra [...]».

¹⁰ Que voici pour *Isaïe* 7, 15-16, éd. Ziegler (*Septuaginta* de Göttingen, vol. XIV [1939]), p. 147: [...] πρὶν ἢ γινῶναι αὐτὸν ἢ προελέσθαι πονηρὰ ἐκλέξεται τὸ ἀγαθόν | διότι πρὶν ἢ γινῶναι τὸ παιδίον ἀγαθόν ἢ κακὸν ἀπειθεῖ πονηρὰ τοῦ ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν; trad.: «[...] avant qu'il ne connaisse et ne préfère la méchanceté, il choisira pour lui le bien; aussi, avant que l'enfant ne connaisse le bien et le mal, il repousse la méchanceté, il choisit pour lui le bien»; comparer la trad. anglaise de L. LEE BENTON, *The Septuagint Version of the Old Testament and Apocrypha* (London, Bagster & Sons, reprint 1976), p. 842. Dans l'hébreu, le début du v. 16 est une répétition de la fin du v. 15, ce qui explique peut-être l'écart entre les *LXX* et le *texte européen*.

¹¹ C'est là, on l'aura deviné, une façon courante de dire «avant l'âge de raison»; Dhorme, *Bible de la Pléiade*, ad loc., renvoie à *Deutér.* 1, 39: πᾶν παιδίον νέον ὅστις οὐκ οἶδεν σήμερον ἀγαθὸν ἢ κακόν.

¹² AUGUSTIN, *De diuers. quaest.* LXXXIII 61, 4, ll. 145-146, éd. Mutzenbecher (CCL 44 A), p. 127; les termes sont très proches de la définition de Cicéron, *De offic.* I 43, 153: «rerum expetendarum fugiendarumque scientia»; non moins réelle, la dépendance cicéronienne est moins littérale

Que *prudentia* ait pour original grec *φρόνησις* est un fait de langue connu, que Cicéron lui-même atteste en *De officiis* I 43, 153: «*prudentiam enim, quam Graeci φρόνησιν [scil. uocant]*». C'est bien probablement de lui qu'Augustin s'inspire (comme on vient de le voir faire pour la définition de *prudentia*) quand il écrit dans l'une des *Enarrationes*: «*prudentia, quae φρόνησις appellatur*». ¹³

Une exégèse de Philon d'Alexandrie

Le premier bénéfice procuré par le rappel de cette équivalence gréco-latine pourrait concerner les origines de la remarquable exégèse augustiniennne de l'arbre de la connaissance en termes de *prudentia boni* et *experientia mali*. Car voici que l'on rencontre chez Philon d'Alexandrie, sur le même sujet, un commentaire qui ne peut laisser indifférent. Le voici: «A ce qu'il semble, (Moïse) donne à entendre [...], par l'arbre ordonné à la connaissance du bien et du mal, la "prudence" moyenne, qui permet de distinguer les réalités de nature contraire». ¹⁴ Cette brève observation recoupe les analyses que l'on a vues sous la plume d'Augustin et en éclaire plus d'un point. Philon se montre l'adepte de la conception stoïcienne de la *φρόνησις*, transmise de son côté par Cicéron sous le nom de *prudentia*; on sait par exemple que les anciens stoïciens définissaient cette *vertu* «la science

en *De lib. arb.* I 13, 27: «esse prudentia adpetendarum et uitandarum rerum scientia», et en *Expos. [...] epist. ad Rom.* 41, 3, éd. Divjak (CSEL 84), p. 22, 24-25: «Definitio enim prudentiae in appetendis bonis et uitandis malis explicari solet», «s'énonce habituellement dans l'action de...». C'est pour insister sur ce double aspect à la fois cognitif et pratique (ce dernier marqué, chez les deux auteurs, par les adjectifs verbaux), que j'ai proposé, dans le texte central reproduit *supra*, p. 65 et note 8, de traduire *prudentia* par «choix délibéré». Déjà Aristote, *Eth. Nic.* VI 5, 1140 a 26 et 31, incluait la délibération dans la définition de la prudence; pour la composante 'choix', cf. AUGUSTIN, *Epist.* 155 (Macedonio) 4, 13, éd. Goldbacher (CSEL 44), p. 443, 7-8: «Quamquam et in hac uita uirtus non est nisi diligere, quod diligendum est; id eligere prudentia est», etc. Pour la proximité avec le «discernement», cf. *Serm.* 150, 8, 9, PL 38, 812: «prudentia mala et bona discernens». Il est révélateur que, la première fois probablement où Augustin fait état (sans le dire) de la définition cicéronienne de *prudentia*, il lui mêle étroitement le terme de *dignoscentia*, dont il venait de promouvoir l'emploi en *De Gen. contra Manich.*; il s'agit de *De moribus ecclesiae cathol.* 24, 45, éd. Bauer (CSEL 90), p. 50, 1-2: «Nec de prudentia diutius disserendum est, ad quam dignoscentia pertinet appetendorum et uitandorum»; or, si les deux livres *De moribus* furent commencés avant *De Gen. c. Manich.*, ils ne furent terminés que peu après, cf. S. M. ZARB, *op. cit.*, pp. 30-32. De la Lettre 155 d'Augustin qui vient d'être citée, on rapprochera enfin *De mor. eccl. cathol.* 25, 46, p. 51, 8-9: «uigilet in discernendis rebus, ne fallacia paulatim dolusue subrepat, quod est prudentiae».

¹³ *Enarr. in psalm.* 104, 14, 13-14, éd. Dekkers-Fraipont (CCL 40), p. 1544.

¹⁴ PHILON, *De opif. mundi* 54, 154: ὡς ἔοικεν αἰνίττεται [...] διὰ δὲ τοῦ δένδρου [...] καλῶν καὶ πονηρῶν γνωριστικοῦ φρόνησιν τὴν μέσην, ἣ διακρίνεται τὰναντία φύσει. On notera que γνωριστικοῦ est une correction de Wendland pour ὀριστικοῦ M, γνωστικοῦ cet.

des maux, des biens et de ce qui n'est ni l'un ni l'autre». ¹⁵ «Les réalités de nature contraire» reprennent sous la plume de Philon «le bien et le mal», et la φρόνησις est donnée par lui pour l'agent de leur distinction, ce que l'on peut supposer implicite à la définition stoïcienne. Que la φρόνησις soit dite μέση, 'moyenne' ou 'intermédiaire', ¹⁶ pourrait être à rapprocher de cette fonction discriminante entre deux extrêmes. ¹⁷

Cependant, on comprendra mieux la portée de ce commentaire et ses attaches philosophiques en lui joignant, ce qui ne semble pas avoir été fait, le témoignage d'une autre œuvre exégétique de Philon, les *Quaestiones in Genesim* (ad 2, 9), lemme «Quid est lignum ad sciendum, cognoscibile boni et mali?»: «Est ergo figurate declarata prudentia; quae est intellegentia scientiae, qua noscuntur bona pulchraque, et mala ac foeda, atque omnia sibi inuicem contraria: quorum aliqua praestantioris sunt classis, aliqua deterioris». ¹⁸

De ces exégèses de Philon, les analogies sont frappantes ¹⁹ avec la substance et le vocabulaire de la spéculation qu'Augustin allait développer à partir, sinon exactement du même verset de la *Genèse* (2, 9), du moins de versets concourants (2, 16-17). L'influence de Philon ne pouvant avoir été qu'indirecte, on a pensé ²⁰ à la médiation possible (mais assez gratuite) d'Origène, ou plus probablement d'Ambroise.

Un adversaire de la Loi

Vers la fin de sa vie, ²¹ Augustin, à la demande instante et urgente de ses proches, dut prendre la plume pour réfuter un livre dont la lecture (pu-

¹⁵ SVF III 265, p. 65, 8-9.

¹⁶ Cette notion de φρόνησις μέση a été longuement explorée par M. HARL, *Adam et les deux arbres du Paradis (Gen. II-III) [...] chez Philon d'Alexandrie*, «Recherches de science religieuse», 50 (1962), pp. (321-388) 332-351.

¹⁷ Aussi bien les stoïciens, dans leur constitution de la notion des «indifférents» ou ἀδιάφορα (exemple d'indifférent dans la définition de la φρόνησις que l'on vient de voir: ce qui n'est ni mal ni bien), ajoutaient-ils en latin «quae appellamus media» (Sénèque, SVF III 120, p. 29, 8; cf. SVF I 191, p. 47, 33: *id.* Cicéron). – Il se peut aussi que «la prudence du milieu» soit à rapprocher de la situation des arbres «au milieu du Paradis»; en *Gen.* 2, 9, cette localisation s'applique à vrai dire uniquement à l'arbre de la vie, mais en *Gen.* 3, 3, elle est appliquée expressément et exclusivement à l'autre arbre; Philon lui-même s'est posé le problème, *Leg. alleg.* I 18, 60.

¹⁸ Trad. latine de J.-B. Aucher, éd. Ch. Mercier (Paris, Éd. du Cerf, 1979), p. 72; pour *prudentia*, R. Marcus, trad. de Philon, *Questions [...] on Gen.* I 11, p. 7, restitue avec raison φρόνησις.

¹⁹ Comme l'a bien vu O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin* (Paris 1966), p. 476.

²⁰ *Ibid.*, p. 477.

²¹ S. M. ZARB, *op. cit.*, p. 71, parle pour cette œuvre de l'année 421; Augustin † 430.

blique) attirait et captivait la foule de Carthage; l'auteur en était un quelconque hérétique (peut-être marcionite), de ceux dont l'erreur est de tenir «que Dieu n'a pas fait notre monde et que le Dieu de la Loi, – donnée par l'entremise de Moïse, – et des prophètes relevant de la même Loi n'est pas le vrai Dieu, mais un démon de la pire malignité» («quod istum mundum non deus fecerit, nec deus legis quae data est per Moysen et prophetarum ad eandem legem pertinentium uerus sit deus sed pessimus daemon»)²². De cet écrit, Augustin fit une réfutation en deux livres; comme l'exemplaire qu'on lui envoya ne portait pas le nom de l'auteur, il intitula son travail *Contra aduersarium legis et prophetarum*. Tels sont à peu près les renseignements qu'offre la notice correspondante des *Retractationes*.

En composant celle-ci, Augustin ignorait donc encore à quelle hérésie appartenait l'auteur; mais l'hypothèse qu'il fût «marcionista» s'accorderait aux thèses qui sont généralement prêtées à cette mouvance. Toutefois, si l'on compare l'abrégé doctrinal que l'on vient de transcrire aux descriptions que donne, de la doctrine de Marcion, par exemple Tertullien, *Aduersus Marcionem* I-II, on voit que là ne doit pas être la source dont Augustin s'est inspiré.

Ce qui est sûr, à lire la réfutation dont il fut l'objet, c'est que cet adversaire anonyme de la Loi n'approuvait pas que le Dieu de la *Genèse* eût défendu à l'homme de manger le fruit du second arbre:

*l'adversaire reproche au créateur de l'homme de lui avoir interdit de prendre l'aliment du discernement du bien et du mal, comme s'il avait voulu qu'il fût égal aux bêtes qui ne savent pas les distinguer, et en avait refusé le savoir à celui à qui il avait donné pouvoir sur les animaux.*²³

L'argumentation mise en avant n'est pas celle que l'on attendrait: elle invoque la réduction à la condition animale qui s'ensuivrait de l'interdiction, si elle venait à être observée, et l'adversaire enfonce le clou en faisant état de la contradiction qu'il y aurait alors avec un verset (ultérieur, *Gen.* 2, 19-20) où l'homme reçut pouvoir sur les animaux (en les nommant). L'objection ne semble pas avoir été prévue par Augustin; on aura remarqué en

²² AUGUSTIN, *Retract.* II 58, ll. 4-7, éd. Mutzenbecher (CCL 57), p. 136.

²³ AUGUSTIN, *Contra aduersarium Legis et prophet.* I 14, 18, ll. 420-424, éd. Daur (CCL 49), p. 49: «reprehendit iste hominis conditorem, quia prohibuerit eum sumere cibum dignoscentiae boni et mali, tamquam eum pecoribus parem esse uoluisset nescientibus ista discernere, et hoc ei negasset cui potestatem dedisset in bestias»; dans ce texte et dans un autre à venir, on voit que l'éditeur a cité en italiques les mots qu'il tient pour avoir été ceux mêmes du livre de l'«adversaire»; on a fait de même dans la traduction française.

tout cas que la façon dont elle s'exprime reproduit, avec «*dignoscentiae boni et mali*», une formule typique du *De Genesi contra Manichaeos*.²⁴

Cette première objection est bientôt l'objet d'une riposte d'Augustin, lestée de références pauliniennes:²⁵

Et pourtant c'est à son honneur que l'on a dit du Seigneur Jésus-Christ qu'il ne connaissait pas le péché. Il ne connaissait donc pas ce mal et par conséquent ne possédait pas ce privilège d'où Adam fut interdit, le discernement du bien et du mal. – Si l'on demande ici: comment mettait-il en accusation ce qu'il ne connaissait pas? Car il ne se privait pas de mettre en accusation les péchés. Or toutes choses mises en accusation, comme dit l'apôtre, sont rendues manifestes par la lumière. Comment alors étaient-elles ignorées de celui par qui elles étaient mises en accusation? – Ne répondra-t-on pas très correctement: il les connaissait et tout ensemble ne les connaissait pas? Très correctement à tous égards: car il connaissait par la sagesse, il ne connaissait pas par l'expérience. Aussi est-ce à cette Sagesse de Dieu qu'Adam aurait dû se fier, de façon à se garder, par l'obéissance au précepte de Dieu, de cette science du mal produite par l'expérience. De cette façon en effet, il aurait ignoré le mal, puisqu'il ne l'aurait pas fait.²⁶

Augustin se livre là à un développement dialectique, dont on a marqué les articulations par des tirets: 1) «Ne connaissant pas le péché», Jésus ignorait le mal et ne bénéficiait donc pas de son discernement d'avec le bien. 2) Jésus connaissait le mal, puisqu'il mettait le péché en accusation. 3) En vérité, il le connaissait et ne le connaissait pas: oui *per sapientiam*, non *per experientiam*.

L'antithèse «sapientia / experientia»

Le lecteur se trouve ici ramené à la problématique de *De Genesi ad litteram* et de la citation d'Isaïe; de nouveau, c'est la valeur exemplaire de Jé-

²⁴ II 9, 12, cité *supra*, note 2.

²⁵ Une telle inspiration ne contredirait pas l'éventuel rattachement de l'«adversaire» au marcionisme; on sait en effet que, seul des auteurs bibliques, Paul trouvait grâce aux yeux de Marcion, qui admettait les dix épîtres (au prix, il est vrai, de multiples et lourdes mises au point).

²⁶ AUGUSTIN, *Contra aduers.* I 14, 18, ll. 436-448, p. 49: «Et tamen cum laude dictum est de domino Iesu Christo, quia non nouerat peccatum (*II Cor.* 5, 21). Non ergo nouerat hoc malum atque ideo illam, unde Adam prohibitus est, boni et mali dignoscentiam non habebat. Hic si quaeratur: Quomodo quod non nouerat, arguebat? Neque enim peccata non arguebat: Omnia autem, quae arguuntur, sicut dicit apostolus, a lumine manifestantur (*Ephes.* 5, 13). Quomodo igitur a quo arguebantur, ignorabantur? Nonne rectissime respondebitur: Et nouerat et non nouerat? Rectissime omnino: Nouerat enim per sapientiam, non nouerat per experientiam. Huic itaque diuinae sapientiae credere debuit Adam, ut ab illa mali scientia, quae fit per experientiam, praecepto dei oboediens temperaret. Sic enim malum nescisset, nisi fecisset».

sus qui permet de surmonter la contradiction créée par l'apparente impossibilité qu'il puisse y avoir discernement du bien et du mal sans expérience du mal: solution éminemment théologique. La nouveauté du *Contra aduersarium* pourrait être dans l'avènement du mot *sapientia*, auquel il revient maintenant d'assurer l'antithèse avec *experientia*, c'est-à-dire de reprendre le rôle tenu, à l'époque du livre VIII *De Genesi ad litteram*, par *prudentia boni*.²⁷ Ce faisant, Augustin s'est tourné vers une autre notion fondamentale de son univers culturel, celle de la Sagesse, autre nom du Verbe, conçue dans la tradition alexandrine comme le «lieu» des Idées; entre autres bénéfices, cette représentation lui a permis d'élaborer un genre de connaissance purement intellectuel, procuré par l'accès direct aux Formes intelligibles présentes dans le Verbe et rattaché comme lui au vocable *sapientia*.

Points de vue dans la «Cité de Dieu»

Or c'est à une date tardive, dans les derniers livres du *De ciuitate dei* surtout, qu'Augustin s'applique à rajeunir le même cadre de pensée par ce vocabulaire nouveau. Soit le livre XXII 30 de la *Cité*: que restera-t-il dans la cité céleste du souvenir des maux passés? La comparaison du médecin, dit-il, est éclairante: sous l'angle du savoir technique, il connaît toutes les maladies; mais sous l'angle de la sensation ressentie, il ignore toutes celles dont il ne fut pas atteint; or il en va de même de la connaissance des maux, qui s'opère «aliter [...] per sapientiae doctrinam, aliter per insipientis pessimam uitam», et cette dualité dans la connaissance ne peut manquer d'induire celle du souvenir.²⁸

Si la *sapientia* figure bien ici en toutes lettres («l'enseignement de la sagesse»), le mot d'*expérience* fait défaut pour l'antithèse (bien qu'une large place soit faite à la médecine empirique). On ne peut en dire autant d'un passage antérieur de la même *Cité*, XXI 9, où il s'agit, dans la même synthèse eschatologique, du supplice sans fin des damnés par «leur ver» et «leur feu»: ²⁹ qu'entendre par ces deux mots? Des diverses réponses possibles, arbitre finalement Augustin, l'événement même montrera la vraie, «quand la

²⁷ Cf. *De Gen. ad litt.* VIII 14, 32, cité *supra*, note 8: «aliter per prudentiam boni, aliter per experientiam mali».

²⁸ *De ciuit. dei* XXII 30, éd. Dombart-Kalb (CCL 48), ll. 79-88, p. 864. Avec la dualité des modes de la connaissance médicale, Augustin s'inscrit dans une tradition qui remonte au moins à Aristote, *Metaph.* A 1, 981 a 24 sq.; l'opposition est ici établie entre τέχνη et ἐμπειρία; mais déjà la σοφία se trouve du côté du premier mode de connaissance (981 a 25-27).

²⁹ *Isaïe* 66, 24, cité à répétition par l'évang. de Marc, 9, 44-48.

science des saints sera telle que, pour connaître ces châtiments, l'expérience ne leur sera pas nécessaire, mais que, devenue alors plénière et parfaite, la sagesse à elle seule suffira pour acquérir cette connaissance aussi», «necessaria non sit experientia, sed [...] ad hoc quoque sciendum sapientia sola sufficiat».³⁰

Pour achever de feuilleter la *Cité de Dieu* avec la même préoccupation, on a intérêt à relire un passage antérieur, qui éclaire de façon remarquable le dernier schéma dégagé dans le *Contra aduersarium*. Augustin s'applique là (en IX 22) à confronter la science des démons et celle des «bons anges». Les démons, écrit-il, s'enflent de leur science des choses corporelles et temporelles, alors que les anges la tiennent pour vile; ce n'est pourtant pas qu'ils ignorent les choses de ce genre, tout au contraire

c'est même avec plus de sûreté qu'ils connaissent ces réalités temporelles et changeantes, pour la raison qu'ils considèrent les causes, qui en sont les principes, dans le Verbe divin, par lequel fut fait le monde [...] Or les démons ne contemplent pas dans la sagesse de Dieu les causes éternelles, et en quelque sorte cardinales, des temps, mais, par leur expérience plus grande de certains signes cachés pour nous, ils prévoient beaucoup plus d'événements à venir que les hommes [...] Car c'est une chose de conjecturer le temporel d'après le temporel et le changeant d'après le changeant [...], mais c'en est une autre de prévoir les changements des temps dans les lois éternelles et immuables de Dieu, qui vivent dans sa sagesse.³¹

Ces lignes méritaient d'être traduites pour la perspicacité avec laquelle elles systématisent les deux types de connaissance.³² Le savoir dévolu aux démons, on le voit, est une expérience, *experientia*, de signes qui nous sont cachés; il est important de se rendre compte avec Augustin que leur capacité prévisionnelle s'opère en quelque sorte à plat: c'est à partir du temporel, et sans en sortir, qu'ils pronostiquent le temporel. Pour les anges en revanche, la même ambition requiert la consultation des lois de Dieu, vivantes dans sa Sagesse. Augustin est assez habile pour proposer ce point de doctrine sous plusieurs angles, soit qu'il en varie l'expression, soit qu'il le complè-

³⁰ *De ciuit. dei* XXI 9, ll. 56-61, p. 775.

³¹ *Ibid.* IX 22 (CCL 47), ll. 1-23, pp. 268-269: «Et ideo certius etiam temporalia et mutabilia ista nouerunt, quia eorum principales causas in uerbo dei conspiciunt, per quod factus est mundus [...] Daemones autem non aeternas temporum causas et quodam modo cardinales in dei sapientia contemplantur, sed quorundam signorum nobis occultorum maiore experientia multo plura quam homines futura prospiciunt [...] Aliud est enim temporalibus temporalia et mutabilibus mutabilia coniectare [...] aliud autem in aeternis atque incommutabilibus dei legibus, quae in eius sapientia uiuunt, mutationes temporum praeuidere [...]» (je me suis inspiré de la traduction de J. Perret [Paris, Garnier, 1946]).

³² Ils constituent chez Augustin un thème classique, cf. notamment *De Gen. ad litt.* IV 24, 41; *De ciuit. dei* XI 7 et 29.

te indirectement en dénonçant ce que ne font pas les démons: on apprend au total que les anges connaissent le monde (sensible) par le détour de ses causes («principales causae, aeternae temporum causae et quodam modo cardinales») et de ses lois («aeternae atque incommutabiles dei leges»), les unes et les autres ayant domicile et vie «in uerbo dei, in eius sapientia».³³ Voilà donc, par deux fois, le mot *sapientia*, synonyme du Verbe de Dieu, pour caractériser la connaissance propre aux anges, en opposition avec celle des démons, donnée, elle, pour une *experientia*.

Retour au «*Contra aduersarium*»

On comprend mieux maintenant comment Augustin procède dans cet opuscule pour surmonter les apories suscitées par certains témoignages pauliniens sur Jésus: il invoque la distinction de deux modes de connaissance, constitués autour des notions et des termes de *sapientia* et d'*experientia*, qu'il avait déjà mise au point et continuait d'ailleurs d'exploiter dans divers autres domaines (angélologie, démonologie, eschatologie, etc.)

Il la réitère d'ailleurs quand il entreprend d'en tirer argument contre un nouveau propos de «l'adversaire», que voici: «l'éducateur de l'homme a interdit d'un grand bien celui qu'il avait fait dès lors qu'il a voulu qu'il fût semblable à la bête, sans discernement du bien et du mal».³⁴ Car la réponse d'Augustin consiste à rappeler la véritable nature de ce discernement interdit par Dieu: «il n'est pas sagesse de l'homme bienheureux, mais expérience de l'homme misérable», «Haec enim dignoscentia non est beati hominis sapientia, sed miseri experientia».³⁵

³³ Plusieurs de ces mots sont d'un extrême intérêt, par exemple «principales causae», où l'adjectif traduit presque certainement le grec ἀρχικός, cf. ma contribution à *Idea. Atti del VI Colloquio del Lessico Intellettuale Europeo*, a cura di M. Fattori e M. L. Bianchi, Roma, Edizione dell'Ateneo, 1990 («Lessico Intellettuale Europeo», 51), pp. 23 sq.

³⁴ *Contra aduers.* I 14, 19, ll. 455-457, p. 50: «hominis institutorem a magno bono prohibuisse quem fecerat, dum eum pecori similem sine dignoscentia boni et mali esse uoluisset»; «dignoscentia boni et mali» a déjà été employé par l'adversaire, qui reprend peut-être une formule d'Augustin, cf. *supra*, pp. 69-70 et notes 23-24.

³⁵ *Ibid.*, ll. 457-458. Dans le traité antipélagien *De peccat. meritis et remiss.* (daté de 411, cf. S. M. ZARB, *op. cit.*, pp. 56-59) II 21, 35, éd. Urba-Zycha (CSEL 60), p. 106, 14-16, Augustin avait déjà employé le mot *experientia* à propos de l'arbre de la science du bien et du mal: cette appellation *scientiae boni et mali*, écrivait-il, donnait à entendre la conséquence de l'expérience («quo nomine significaretur experientiae consequentia»), quel bien Adam et Ève allaient éprouver en observant l'interdiction et quel mal en la transgressant. *Experientia* n'est certainement pas à négliger ici; mais on voit que le mot porte également sur le bien et sur le mal, et il n'y a pas trace de *sapientia*: c'est une autre représentation que celle que l'on a rencontrée.

Augustin achève bientôt cette discussion en signalant l'existence d'une position proche de celle de l'adversaire, mais plus nuancée. Sa première phrase aurait pu recevoir l'aval de ce dernier: «il n'a pas manqué de gens pour estimer que ce discernement du bien et du mal (*illam dignoscentiam boni et mali*) fut un grand bien». Mais la seconde ajoute un amendement que l'adversaire n'aurait pas admis, quand elle justifie l'interdiction divine par l'incapacité provisoire d'Adam et Ève qui, «s'en emparant malgré la défense au nom de l'obéissance, commirent le péché».³⁶

Un commentaire de Proclus sur la «République» platonicienne

Peut-être n'est-il pas inutile, pour mettre le point final à cette lecture de textes, d'attirer l'attention sur un propos de Proclus commentant la *République*. Le voici:

Quand (Platon) dit en effet que toute chose est jugée soit par choix délibéré soit par raisonnement soit par expérience, il est clair, je suppose, que ce qui juge véritablement de la valeur des êtres est bien le choix délibéré, dont, pour cette raison, certains firent même la fin de la vie humaine; avant celui-ci vient l'expérience, qui est comme une connaissance préalable et fournit sa matière au choix délibéré (car ceux qui sauront choisir ont besoin aussi de l'expérience, mais au titre d'une matière dont ils disposent par avance, eux-mêmes dégageant le lien de causalité, alors que l'expérience dit seulement le fait); quant au raisonnement, en troisième lieu, il fait connaître tout ce qu'a discerné le choix délibéré et l'accrédite en recourant à des méthodes au moyen desquelles il rend manifeste l'activité interne du choix délibéré. Et l'expérience est un mouvement du dehors au dedans, le raisonnement, un processus du dedans au dehors, le choix délibéré enfin, un jugement qui reste en dedans, quand l'âme s'éveille en soi-même.³⁷

³⁶ *Contra aduers.* I 14, 19, ll. 463-466, p. 50.

³⁷ PROCLUS, *In Plat. Rempubl.*, éd. Kroll, II, p. 82, 2-16: "Όταν γάρ λέγεται κρίνεσθαι πᾶν ἡ[φρο]νήσει ἡ λόγῳ ἡ ἐμπειρία, δῆλον δήπουθεν, ὡς ἄρα ἡ μὲν ὡς ἀληθῶς κριτικὴ τῶν ὄντων τῆς ἀξίας ἐστὶν ἡ φρόνησις, ἣν διὰ τοῦτο καὶ τέλος ἔθεντό τινες εἶναι τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς· προηγείται δὲ ταύτης ἡ ἐμπειρία, πρόδρομος οὐσά τις γνῶσις καὶ τὴν ὕλην παρέχουσα τῇ φρονήσει (δέονται γὰρ οἱ ἔμφρονες ἐσόμενοι καὶ τῆς ἐμπειρίας, ἀλλ' ὡς ὕλης προὔποκειμένης, αὐτοὶ τὸν τῆς αἰτίας προβεβλημένοι δεσμόν, τῆς ἐμπειρίας μόνον τὸ ὅτι λεγούσης)· ὁ δὲ δὴ λόγος ἐκ τρίτων, ὅσα διέγνωκεν ἡ φρόνησις, γνῶριμα ποιεῖ καὶ πιστοῦται μεθόδοις χρώμενος, δι' ὧν ἐμφανίζει τὴν ἐνδον ἐνέργειαν τῆς φρονήσεως. Καὶ ἔστιν ἡ μὲν ἐμπειρία ἔξωθεν εἶσω κίνησις, ὁ δὲ λόγος ἐνδοθεν ἔξω πρόοδος, ἡ δὲ φρόνησις ἐνδον μένουσα κρίσις, ἀνεγειρούσης αὐτὴν ἐν ἑαυτῇ τῆς ψυχῆς.

3 φρονήσει Schoell 16 αὐτὴν Usener

Je remercie notre collègue W. Belardi, que ce commentaire de Proclus et son objet dans la *République* n'ont pas laissé indifférent, et qui a bien voulu en dire un mot amical dans son propre exposé.

Le texte platonicien commenté est *Républ.* IX 582 a: Τίνι χρὴ κρίνεσθαι τὰ μέλλοντα καλῶς κριθήσεσθαι; Ἄρ' οὐκ ἐμπειρία τε καὶ φρόνησις καὶ λόγος; ἢ τούτων ἔχοι ἅν τις βέλτιον κριτήριον; «Par quoi faut-il que soit jugé ce qui doit être bien jugé? N'est-ce pas par l'expérience, par le choix délibéré et par le raisonnement? Ou bien aurait-on meilleur critérium que ceux-là?»

Cette dualité d'ἐμπειρία et de φρόνησις fait certainement penser à la substance de plusieurs des extraits d'Augustin qui viennent d'être parcourus. Non pas à ceux que l'on a vus en dernier lieu, surtout dans la *Cité de Dieu*, et qui opposaient les notions et les mots d'*experientia* et de *sapientia*; car cette *sapientia*-là a pour original grec σοφία, et non φρόνησις.³⁸ Comme on l'a vu,³⁹ c'est traditionnellement *prudentia* qui traduit φρόνησις. Or, pour retrouver plus haut chez Augustin la dialectique d'*experientia* et de *prudentia*, c'est jusqu'aux textes fondamentaux du *De Genesi ad litteram* VIII 14, 32⁴⁰ qu'il faut remonter, et à l'opposition qui y est instituée entre *prudentia boni* et *experientia mali*. On se rend compte alors que Proclus n'est pas très éloigné d'Augustin en accordant à φρόνησις une supériorité certaine relativement à l'expérience; sa conception de l'expérience comme matière préalable de la φρόνησις rejoint d'assez près la façon dont Augustin articule ce que sont, pour le commun des mortels (c'est-à-dire: hormis l'Emmanuel), l'expérience du mal et la connaissance du bien: «per experientiam mali scitur bonum» (en *De Gen. ad litt.* VIII 14, 32 cité). Il n'est pas jusqu'à l'emploi du verbe διαγιγνώσκειν, 'avoir une connaissance distinctive de', avec pour sujet la φρόνησις (ὅσα διέγνωκεν ἡ φρόνησις), qui ne corresponde assez étroitement à l'usage, fréquent chez Augustin et ses adversaires, du substantif *di(g)noscentia* pour rendre le 'discernement' du bien et du mal, en relation avec le second arbre du Paradis.⁴¹

³⁸ La distinction de ces deux termes et de leur contenu remonte aux analyses approfondies, et finalement très équilibrées d'Aristote, *Eth. Nicom.* VI 7, 1141 a 17 et 21-22; 13, 1143 b 15 sq. et 34; 1145 a 2-7.

³⁹ *Supra*, p. 67.

⁴⁰ Cité *supra*, p. 65 et note 8.

⁴¹ Cf. *supra*, p. 64 et note 3.