

LA BEAUTÉ SUBJECTIVISÉE

(I UNE ANALOGIE DE LA GRÂCE CHEZ AUGUSTIN

Le thème de la beauté est partout présent chez Augustin. Tout d'abord on le rencontre dans son style, ce latin si maniable, recelant une véritable splendeur. N'importe quel lecteur abordant les écrits variés de l'évêque d'Hippone, se sentira frappé par l'élégance et la force du style augustinien. Certes, on l'a jugé trop abondant, trop riche et trop artificiel. Mais de nos jours on reconnaît facilement en Augustin un très grand auteur. Déjà le fait qu'un fameux acteur tel Gérard Depardieu lise les *Confessions* dans la Notre Dame de Paris montre combien on est sensible à cette langue, cette pensée si raffinée. Apparemment ses réflexions savent ciseler la langue, impliquant que les voies qu'il prend dans sa quête de Dieu, sont aussi celles de la beauté. C'est ainsi que la célèbre phrase sur la *pulchitudo tam antiqua tam noua, sero te amaui*¹ est devenue elle-même un exemple du raffinement stylistique et théologique. Mais naturellement, ce n'est pas uniquement la beauté de son style qui frappe, il y a d'abord les pensées de l'évêque sur la beauté qui retiennent l'attention. Que dit-il en fait de la beauté?

C'est pour cette raison que nous voulons nous concentrer, dans cet article, sur la beauté en tant que thème théologique et notamment le rapport qui pourrait exister entre la grâce et la beauté, autrement dit entre l'esthétique et la sotériologie. En fait, que pense Augustin de la beauté? Car en intitulant son premier livre *Du beau et du apte* (perdu, il est vrai²), il montre que le thème de la beauté est présent chez lui dès le début de ses œuvres. Toutefois, le sujet qui nous occupera dans cet article, n'est pas principalement la question historique visant d'analyser les liens entre par exemple Plotin et l'évêque d'Hippone³. Le but est plutôt autre, celui de savoir si notre préoccupation actuelle et moderne avec la «beauté» remonte déjà en partie à Augustin? Car quelle est la nature de la fascination moderne pour la beauté⁴? Sans

¹ Conf. X,27,38.

² Ibid. IV,13,20: Et ista consideratio scaturivit in animo meo ex intimo corde meo, et scripsi libros *De Pulchro et Apto*, puto, duos aut tres; tu scis, Deus: nam excidit mihi. Non enim habemus eos, sed aberraverunt a nobis nescio quo modo.

³ Naturellement, le traité I,6 des Ennéades sur la beauté a fortement influencé la notion augustinienne de la beauté. Voir R. FERWERDA, *Plotinus' Presence in Augustine*, dans, J. DEN BOEFT, J. VAN OORT, *Augustiniana Traiectina*, Paris 1987, 107-118. Voir aussi, A.H. ARMSTRONG, *Platonic Mirrors*, *Eranos Jahrbuch* 55 (1986), 147-181.

⁴ Voir A. COMTE-SPONVILLE, L. FERRY, *La Sagesse des Modernes. Dix questions pour notre temps*, Paris 1998. Voir aussi U. ECO, *Histoire de la beauté*, Paris 2004;

rentrer dans les détails, on peut quand même facilement en discerner les «symptômes». Ce que nous entendons de nos jours par «beauté» paraît une notion largement popularisée et commercialisée. La beauté, c'est quelque chose que l'on trouve dans les magazines, dans le nouveau modèle d'une voiture, dans les photos des belles plages désertes et des paysages silencieux. Et bien qu'elle soit largement commercialisée et popularisée, cette beauté frappe encore par un «suspçon» disons d'un absolu, un désir même, qui paraît perdu dans d'autres domaines. La beauté comme le sens du sacré perdu, comme l'absolu oublié. C'est cette notion du sacré refoulé qui réapparaît de nos jours dans, par exemple, le culte du corps et dans toute la chirurgie esthétique qui va avec. Ce qui se passe, ce n'est pas une simple intervention, c'est un rite faisant partie du culte du corps. Le beau, pris dans ce sens popularisé, est partout présent et son culte est accessible à tout le monde. Par contre, le beau ne fait plus partie de l'art, exception faite peut-être de l'architecture. L'art moderne, depuis la fin du XIXe siècle déjà, n'a plus du tout pour but d'être beau. Ce qui pendant des siècles fut un lien presque évident, ne l'est plus de nos jours. Au contraire, si une œuvre d'art est belle, sa beauté paraît plutôt un effet secondaire qu'un élément expressément cherché et voulu. L'art moderne a d'autres intentions que de représenter et d'exprimer la beauté. La beauté n'a plus donc de domaine fixe, elle n'a pas de chez soi. Exagérons un peu afin d'être clair, l'esthétique n'est plus une discipline philosophique mais un adjectif définissant une discipline médicale ou un produit industriel. Il n'y a plus de canon de la beauté, sauf celui des corps admirables. Et ce développement paraît quelque chose de nouveau et de récent, quelque chose qui ne s'est jamais produit dans les siècles avant. Mais surprise! Bien que nous croyions que cela soit un développement moderne, ce type de beauté popularisée n'est pas du tout un phénomène du dernier siècle, mais figurait déjà dans les traités philosophiques classiques. Prenez l'exemple suivant. Vous regardez dans un magazine la photo d'une belle femme. À quoi renvoie-t-elle cette beauté? À autre chose qu'à cette femme? Ou est-elle uniquement l'expression de l'identité de cette femme? Et bien, Plotin posait déjà la même question. Pourquoi, demandait-il, regardons-nous Hélène ou Aphrodite? Sa réponse fut que nous les regardons parce qu'elles tiennent leur beauté d'une source qui est autre qu'elles-mêmes⁵. Donc la

N. WOLF, *The Beauty Myth: How Images of Beauty Are Used Against Women*, New York; E.L.G.E. KUYPERS, *In de ban van het bestaan: variaties op de vraag naar zin, naar God en naar schoonheid*, Leuven 1992.

⁵ Enn. V,8,2.

beauté avait une fonction référentielle. On a beau dire qu'elle n'a pas de chez soi de nos jours, elle ne l'avait jamais, car elle avait une fonction référentielle. Le chez soi de la beauté était toujours ailleurs. Peut-être même inaccessible. Le chez soi de la beauté n'était pas chez nous. Tout au plus on peut supposer que la beauté pouvait s'incarner dans notre monde visuel et tangible, soit se révéler dans des émanations.

Qu'en est-il chez Augustin? Croit-il que la beauté se manifeste dans notre monde visuel sans avoir encore une fonction référentielle? C'est-à-dire qu'elle soit un phénomène qui littéralement saute aux yeux sans qu'on puisse y distinguer un élément essentiel dépassant le cadre passager? Ou croit-il que la beauté est un des éléments des plus puissants qui nous renvoient à Dieu? La beauté divine, est-elle chez lui la beauté de Dieu, visible dans toute la création, ou plutôt une beauté réelle, corporelle et incarnatoire ayant absorbé toute la notion de la divinité?

Les trois formes de la beauté chez Augustin

Le thème de la beauté est notamment présent chez Augustin dans les *Confessions* et c'est pour cette raison que nous nous y concentrerons. En l'étudiant, on pourra rapidement constater que l'on y rencontre une sorte de tripartition. Tout d'abord c'est la création qui porte en elle une beauté. Deuxièmement il y a l'homme qui, en tant qu'artiste, peut créer de la beauté. Finalement il y a Dieu qui est la beauté même.

Commençons par la beauté de la création, celle dont Augustin dit qu'elle est devant nos yeux⁶. De celle-là, l'évêque nous dit qu'elle est belle grâce au fait qu'elle a été créée par Dieu⁷. C'est-à-dire que la beauté n'est pas louée à cause des qualités intrinsèques, mais à cause du fait qu'elle a été faite. Certes, un beau corps, un belle œuvre d'art sont beaux, mais en même temps ils ne font qu'incarner la véritable beauté qui siège ailleurs. Donc justement parce que ces belles choses ne font qu'incarner, leur révélation et manifestation ne comportent rien

⁶ *De Trin.* XIII,1,4: Mundi denique ipsius mirabilis pulchritudo forinsecus praesto est.

⁷ *Conf.* XI,4,6: Ecce sunt caelum et terra, clamant, quod facta sint; mutantur enim atque variantur. Quidquid autem factum non est et tamen est, non est in eo quidquam, quod ante non erat: quod est mutari atque variari. Clamant etiam, quod se ipsa non fecerint: «Ideo sumus, quia facta sumus; non ergo eramus, antequam essemus, ut fieri possemus a nobis». Et vox dicentium est ipsa evidētia. Tu ergo, Domine, fecisti ea, qui pulcher es: pulchra sunt enim...

d'essentiel. Elles manifestent ce qu'elles ne sont pas parce qu'elles ne sont que l'incarnation d'une beauté suprême qui seulement se reflète dans la création. La beauté créationnelle n'a pas son secret en elle-même, elle n'est pas l'équivalent de sa propre essence. Elle renvoie à son créateur⁸. De toute façon, tel est l'idéal. Souvent en revanche, elle sera trop dispersée pour fonctionner encore dans ce sens. Elle peut s'attacher aussi bien à Dieu qu'à tant d'autres choses en dehors de lui⁹; nous y reviendrons. Constatons pour l'instant qu'une beauté qui tient son essence d'ailleurs et qui pour cette raison peut aussi se disperser, a évidemment comme première fonction de se référer à quelqu'un d'autre. Voilà donc un début de réponse à la question posée ci-dessus: la beauté créationnelle est un reflet de la véritable beauté et de ce fait elle possède une fonction référentielle. Elle n'absorbe pas la notion du divin, mais elle la manifeste.

Puis, quelles sont les autres qualités de cette beauté créationnelle? Le deuxième élément c'est que la beauté contient un certain ordre¹⁰, ce qui de nouveau met en avant sa fonction référentielle. Or, un *ordre* indique qu'il y ait un certain mouvement allant de A à B et de ce fait cet aspect de l'ordre confirme uniquement la qualité référentielle de la beauté. Mais puisque la beauté est d'ordre référentiel, elle est aussi passager. Aussi beau qu'il soit (*ordo pulcherrimus*¹¹), l'ordre de la création disparaîtra parce qu'il ne fait pas partie de l'éternité¹². Ensuite, la beauté de la création est souvent partielle. Par exemple, le membre d'un corps peut être beau. Mais l'ensemble des membres sera encore plus beau que ne l'est chaque membre à part¹³. Donc si la beauté est partielle, elle est aussi forcément déficiente. Il lui manque toujours quelque chose et elle n'est pas parfaite. Quatrièmement, étant donné que la beauté se disperse parfois, elle peut nous attirer vers le haut et

⁸ *Ibid.* XI,4,6: Tu ergo, Domine, fecisti ea, qui pulcher es: pulchra sunt enim; qui bonus es: bona sunt enim; qui es: sunt enim. Nec ita pulchra sunt nec ita bona sunt nec ita sunt, sicut tu Conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt.

⁹ *Ibid.* IV,10,15: Nam quoquoque se verterit anima hominis, ad dolores figuratur alibi praeterquam in te, tametsi figuratur in pulchris extra te et extra se...

¹⁰ *Contra Iul.* III,9,19: ...secundum pulcherrimum quem disposuit ordinem saeculorum suam non abstinuit ab eius conditione bonitatem.

¹¹ *Conf.* XIII,28,43: Hoc dicunt etiam quaeque pulchra corpora, quia longe multo pulchrius est corpus, quod ex membris pulchris omnibus constat, quam ipsa membra singula, quorum ordinatissimo conventu completur universum, quamvis et illa etiam singillatim pulchra sint.

¹² *Ibid.* 25,30: Omnis quippe iste ordo pulcherrimus rerum valde bonarum modis suis peractis transiturus est...

¹³ *Ibid.* XIII,28,43, voir note 11.

vers le bas¹⁴, impliquant que dans les deux cas sa force est celle de l'unisson. Apparemment, la beauté sait créer un rapport entre nous et l'objet que nous considérons beau. S'il n'y avait pas de la beauté, l'attrait n'existerait pas dans notre vie et nous devrions nous passer de l'élément de l'harmonie. Cette dernière est d'ailleurs une notion qui ressemble assez à la beauté, car Augustin dira plus loin que la beauté est quelque chose qui par elle-même est convenable, alors que l'harmonie ne l'est qu'en s'adaptant à autre chose¹⁵. En cinquième lieu, étant donné que la beauté telle que nous en avons l'expérience, n'est pas sa propre essence, la beauté créationnelle est une beauté qui fonctionne comme prédicat par rapport au sujet¹⁶. On peut dire qu'un corps est beau, mais cette beauté n'est pas identique à ce corps. Au contraire, tantôt un corps est beau, tantôt il est laid¹⁷ et la raison de cette répartition est loin d'être claire¹⁸. Elle fait partie d'un corps, mais elle peut en être dissociée, comme un prédicat d'un sujet. Ainsi Augustin cite l'exemple du roi Dionyse, qui se trouvait si laid qu'au moment de s'unir avec sa femme il mettait un masque ayant pour but d'attirer son épouse par sa beauté, tout en espérant que la beauté de ce masque

¹⁴ *Ibid.* IV,13,20: Haec tunc non noveram et amabam pulchra inferiora et ibam in profundum et dicebam amicis meis: «Num amamus aliquid nisi pulchrum? Quid est ergo pulchrum? Et quid est pulchritudo? Quid est quod nos allicit et conciliat rebus, quas amamus? Nisi enim esset in eis decus et species, nullo modo nos ad se mouerent». Et animadvertēbam et videbam in ipsis corporibus aliud esse quasi totum et ideo pulchrum, aliud autem, quod ideo deceret, quoniam apte accommodaretur alicui, sicut pars corporis ad universum suum aut calciamentum ad pedem et similia.

¹⁵ *Ibid.* IV,15,24: Sed tantae rei cardinem in arte tua nondum videbam, omnipotens, qui facis mirabilia solus et ibat animus per formas corporeas et pulchrum, quod per se ipsum, aptum autem, quod ad aliquid accommodatum deceret, definiebam et distinguebam et exemplis corporeis astruebam.

¹⁶ *Ibid.* IV,16,29: Quid hoc mihi proderat, quando et oberat, cum etiam te, Deus meus, mirabiliter simplicem atque incommutabilem, illis decem praedicamentis putans quidquid esset omnino comprehensum, sic intellegere conarer, quasi et tu subiectus esses magnitudini tuae aut pulchritudini, ut illa essent in te quasi in subiecto sicut in corpore, cum tua magnitudo et tua pulchritudo tu ipse sis, corpus autem non eo sit magnum et pulchrum, quo corpus est, quia etsi minus magnum et minus pulchrum esset, nihilominus corpus esset?

¹⁷ *Ibid.* V,2,2: Eant et fugiant a te inquieti iniqui. Et tu vides eos et distinguis umbras, et ecce pulchra sunt cum eis omnia et ipsi turpes sunt.

¹⁸ *De Corrept.* VIII,19: Nec miremur nos vestigare non posse investigabiles vias eius. Ut enim alia innumerabilia taceam, quae aliis dantur, aliis non dantur hominibus a Domino Deo, apud quem non est acceptio personarum, nec tribuuntur ista meritis voluntatum, sicut sunt celeritates, vires, bonae valetudines, et pulchritudines corporum... *De Praedest.* V,10: Sit ergo gratia naturae attributa, qua sumus animantia rationalia, discernimurque a pecoribus; sit etiam gratia naturae attributa, qua in ipsis hominibus a deformibus pulchri...

passerait ensuite aux enfants conçus de leur union¹⁹. Et ainsi de même avec la musique, les fleurs, une œuvre d'art. Ils sont tous beaux, parce qu'ils sont caractérisés par la beauté, mais ils ne sont pas identiques à la beauté. Toutefois, parce que la beauté est quasiment comparable à un prédicat, elle est comparable à d'autres prédicats, ce qui recèle un certain sens figuratif de la beauté. Elle n'est pas toujours visible, tangible, liée au monde corporel. Elle est aussi figurative, comme le montre le *De Trinitate*, où Augustin compare la beauté à la justice, en disant que la justice dans l'homme est une sorte de beauté de l'âme. Ce sens figuratif est important parce qu'il range la beauté au niveau des qualités divines, encore que le mot «qualités» ne convienne que partiellement parce qu'elles ne peuvent pas exprimer une véritable compréhension de Dieu. Elles représentent plutôt l'essai de parler dignement de la réalité divine. Dès lors cependant, il s'agit d'un niveau de beauté que l'on ne peut plus saisir dans le vrai sens du mot²⁰. En plus, c'est dans ce même figuratif qu'il est également possible de parler de la beauté d'un certain savoir, permettant de rassembler plusieurs éléments dans une seule compréhension²¹. Mais si la beauté caractérise un certain savoir, il est évident que certaines envies, par exemple la concupiscence, sont capables de nous détourner de cette beauté intelligible²². Ce qui explique la question que nous soulevions ci-dessus : la beauté peut s'attacher à Dieu, mais aussi à tant d'autres choses. Par exemple, on peut très bien aimer une beauté inférieure²³. Donc, vice ou vertu sont les véritables moteurs de la beauté et ce sont eux qui indiquent la voie que prendra la beauté un moment donné. Pour en donner un exemple, l'homme peut se «perdre» dans la beauté des choses ordinaires de la vie, telles des vêtements, des chaussures, des vases etcétera. Mais justement, c'est cette diversité de la beauté qui sera donc forcément aussi la cause d'une certaine dispersion. L'homme ne pensera plus à l'origine de toutes ces formes de la beauté, mais il se perdra simplement dans le plaisir amené par les beaux vêtements et

¹⁹ *Contra Iul.* V,14,51: Nam Dionysium tyrannum narrat, eo quod ipse deformis esset, nec tales habere filios vellet, uxori suae in concubitu formosam proponere solere picturam, cuius pulchritudinem concupiscendo quodam modo raperet, et in prolem quam concipiebat afficiendo transmitteret.

²⁰ *De Trin.* IX,6,11.

²¹ *Ibid.* X,1,1; X,1,2; X,3,5.

²² *Contra Iul.* IV,2,11: Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem. Haec delectatio profecto minuitur, quando etsi non ad explendam, certe ad oppugmandum carnalis concupiscentiam uoluptatis, bellantis animus occupatur, et ita exercet gloriosa certamina, ut a delectatione intelligibilis pulchritudinis ipsis certaminibus avocetur.

²³ *Conf.* IV,13,20: ...amabam pulchra inferiora...

les jolies chaussures²⁴. Autrement dit, la beauté peut nous rallier à certaines formes d'amour et de délice qui nous font oublier toute sa fonction référentielle. On aime les beaux objets, on se réjouit d'un tableau. Mais c'est justement ce caractère multiforme de l'amour, cet éventail de joies extérieures, qui nous fait oublier la source de toute cette grâce. Dans ce cas-là, il ne reste qu'une «délicieuse paresse»²⁵.

En résumé, la beauté dont on parle dans la création a pour but essentiel de renvoyer à son créateur et de ne pas être un but en soi. Elle figure donc comme prédicat par rapport au sujet et elle peut être détournée du sujet divin par des vices telles la concupiscence. Elle n'est pas parfaite, elle est d'ordre passager, mais elle représente quand même un certain ordre. Voilà aussi la raison pour laquelle elle n'est pas éternelle: tout ce qui renvoie à quelque chose est temporaire. Et surtout, la beauté est sensible à d'autres influences, elle ne se meut pas dans un vide qui la protège contre toute influence. Les hauts et les bas de la beauté sont en partie entre les mains de l'homme. C'est lui qui fait quelque chose et qui peut ciseler la beauté, mais aussi l'abîmer. Passons donc à la seconde forme, celle qui regarde l'homme.

La deuxième forme de la beauté, est celle que l'on rencontre chez l'homme. Naturellement, l'homme est, lui aussi, une créature et dans ce sens il n'y a point de différence entre l'être humain et le reste de la création. D'autre part, il est le seul être à pouvoir créer et dans ce sens il se trouve entre Dieu et la création. Qu'en dit Augustin? Il explique qu'un artiste peut créer quelque chose grâce au fait qu'il a une idée qu'il essaye de réaliser. Il possède pour ainsi dire un œil intérieur qui lui permet de «voir» des formes qu'il voudrait concrétiser²⁶.

²⁴ *Ibid.* X,34,53: *Quam innumerabilia variis artibus et opificiis in vestibus, calceamentis, vasis et cuiuscemodi fabricationibus, picturis etiam diversisque figmentis atque his usum necessarium atque moderatum et piam significationem longe transgredientibus addiderunt homines ad illecebras oculorum, foras sequentes quod faciunt, intus relinquentes a quo facti sunt et exterminantes quod facti sunt. At ego, Deus meus et decus meum, etiam hinc tibi dico hymnum et sacrificio laudem sanctificatori meo, quoniam pulchra traiecta per animas in manus artificiosas ab illa pulchritudine veniunt, quae super animas est, cui suspirat anima mea die ac nocte.*

²⁵ *Ibid.* X,34,53: ... *deliciosas lassitudines.*

²⁶ *Ibid.* XI,5,7: *Non enim sicut homo artifex formans corpus de corpore arbitrato animae valentis imponere utcumque speciem, quam cernit in semetipsa interno oculo (et unde hoc valeret, nisi quia tu fecisti eam?) et imponit speciem iam exsistenti et habenti, ut esset, veluti terrae aut lapidi aut ligno aut auro aut id genus rerum cuilibet. Et unde ista essent, nisi tu instituisses ea? Tu fabro corpus, tu animum membris imperitantem fecisti, tu materiam, unde facit aliquid, tu ingenium, quo artem capiat et videat intus quid faciat foris, tu sensum corporis, quo interprete traiciat ab animo ad materiam id quod facit, et renuntiet animo quid factum sit, ut ille intus consulat praesidentem sibi veritatem, an bene factum sit.*

Autrement dit, l'artiste œuvre grâce à un exemple et il essaie d'imposer son idée à la matière. Quelque part, il y a déjà en lui une idée de la beauté, qui pourtant ne trouve pas en lui son origine. Chez l'artiste, il y a un rapport entre l'intérieur – où il « voit » ce qu'il voudra réaliser – et l'extérieur, le moment quand il réalise ce qu'il a vu à l'intérieur. L'homme a donc les moyens de créer, mais il est tenu, lui aussi, à se référer à un modèle de beauté. Les œuvres d'art qu'il fait sont l'expression d'une beauté qui ne réside pas dans ces œuvres mêmes, mais qui se trouve ailleurs. De nouveau, nous rencontrons un certain manque dans la manifestation de la beauté et ailleurs Augustin en explique la nature. Un artiste crée par exemple un coffre grâce à un exemple intérieur. Une fois le coffre produit, celui-là pourrait être gardé ou détruit, peu importe. Plus tard ou plus tôt, il disparaîtra. Ce qui restera en revanche, c'est l'exemple qui permette toujours à l'artiste de recommencer son travail. La conclusion qu'Augustin en tire est donc que l'exemple recèle la véritable vie, alors que le coffre réalisé n'est qu'un essai en quelque sorte²⁷.

Autrement dit, l'exemple – la beauté intérieure – permet à l'artiste de toujours se corriger et de se lancer sur la voie menant à la véritable beauté. L'idée du coffre, dans le sens platonicien, lui apprend à trouver la vérité. Voilà le côté positif entre la vérité intérieure et la forme concrète d'un coffre. Mais on peut dire aussi qu'il existe un côté négatif. Car l'exemple intérieur détruit aussi en quelque sorte chaque expression concrète de la beauté. Le peintre fera un beau tableau grâce à l'idée intérieure qu'il veut réaliser. Mais cette même idée intérieure, parce qu'elle représente une vérité supérieure mais quasiment inaccessible, détruit aussi l'œuvre réelle. Par rapport à l'idée, l'œuvre réelle sera toujours défectueuse, elle comportera des défauts, des imperfections. Bref, notamment la beauté – avec son caractère multiforme, sa tendance à nous lier à des amours et des jouissances qui eux aussi n'ont plus une qualité référentielle – est un épée à double tranchant. Elle peut nous inspirer et nous guider vers le Créateur de toute la beauté. Mais elle détruit aussi toute traduction d'elle-même dans l'art. Une œuvre d'art n'est pas la beauté même, elle essaie de la

²⁷ In Ioan Eu. I,17: Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam: si enim in arte arcam non haberet, unde illam fabricando proferret? Sed arca sic est in arte, ut non ipsa arca sit quae videtur oculis. In arte invisibiliter est, in opere visibiliter erit. Ecce facta est in opere; numquid destitit esse in arte? Et illa in opere facta est, et illa manet quae in arte est: nam potest illa arca putrescere, et iterum ex illa quae in arte est, alia fabricari. Attendite ergo arcam in arte, et arcam in opere. Arca in opere non est vita, arca in arte vita est; quia vivit anima artificis, ubi sunt ista omnia antequam proferantur.

représenter, de la rendre visible. Ce qui implique que cette vérité intérieure nous inspire et nous détruit en même temps. Elle est source et destruction en même temps. Comme le dit Augustin très clairement: *nous avons reçu la norme, mais non la norme de l'emploi*²⁸. Voilà le double caractère de la beauté. Elle a une fonction référentielle, mais elle détruit donc la réalité dans laquelle nous vivons. Dit en termes théologiques cette fois-ci: nous vivons de la grâce, mais nous sommes éperdument coupables.

La dernière forme de la beauté est en effet Dieu lui-même. Augustin le décrit comme la beauté de toutes les beautés²⁹. Une beauté qui est plus belle que n'importe quelle autre beauté³⁰. Dieu n'est pas beau par participation. Il n'est pas un sujet que l'on définit par sa beauté³¹, Il l'est. La beauté et Dieu sont identiques³², comme le sont Dieu et la vérité³³. Car quand on regarde les choses terrestres et on les considère belles, c'est justement à ce moment-là qu'on se réfère à une vérité qui est au-dessus de toute la réalité changeable. Ou dit d'une autre façon, Dieu est comme une beauté que l'on ne peut pas voir avec les yeux corporels, mais uniquement de l'intérieur³⁴. Ou encore, la beauté dépasse le temps et relie le passé au présent³⁵, elle est éternelle, nullement sujette au temps, nullement changeante. Alors que l'art, elle sera toujours changeante. Elle varie selon les modes, selon les goûts. Insistons donc sur le fait qu'en parlant de la beauté divine, on ne parle pas d'une beauté qui a été faite d'après un modèle, mais qui est la

²⁸ *Conf.* X,34,53: Sed pulchritudinum exteriorum operadores et sectatores inde trahunt approbandi modum, non autem inde trahunt utendi modum.

²⁹ *Ibid.* III,6,10: ...pulchritudo pulchrorum omnium.

³⁰ *Ibid.* XIII, 20,28: Et pulchra sunt omnia faciente te, et ecce tu inenarrabiliter pulchrior, qui fecisti omnia

³¹ *Ibid.* IV,16,29: Quid hoc mihi proderat, quando et oberat, cum etiam te, Deus meus, mirabiliter simplicem atque incommutabilem, illis decem praedicamentis putans quidquid esset omnino comprehensum, sic intellegere conarer, quasi et tu subiectus esses magnitudini tuae aut pulchritudini, ut illa essent in te quasi in subiecto sicut in corpore, cum tua magnitudo et tua pulchritudo tu ipse sis, corpus autem non eo sit magnum et pulchrum, quo corpus est, quia etsi minus magnum et minus pulchrum esset, nihilominus corpus esset?

³² *De Trin.* VI,10,12: In illa enim Trinitate summa origo est rerum omnium et perfectissima pulchritudo et beatissima delectatio.

³³ *Conf.* III,6,10: ...mi pater summe bone, pulchritudo pulchrorum omnium. O Veritas, Veritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi...

³⁴ *Ibid.* VI,16,26: ...beati aut quid aliud quaereremus, nesciens id ipsum ad magnam miseriam pertinere, quod ita demersus et caecus cogitare non possem lumen honestatis et gratis amplectendae pulchritudinis, quam non videt oculus carnis, et videtur ex intimo.

³⁵ *Ibid.* X,27,38: Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!

beauté même, la source de tout ce qui est beau. En Dieu, la beauté n'a plus de fonction référentielle. Ce qui implique qu'il nous est quasiment impossible de «saisir» cette beauté car toute réflexion se réfère à autre chose. La réflexion ne peut être identique à la réalité, à l'être. Elle est réflexion, donc référentielle et inférieure à l'être divin. Dans ce sens, la beauté divine ne peut être saisie ou comprise. Certes, elle est la source dont découle toute la beauté visible et intelligible, mais en tant que description du divin même, elle dépasse tous nos moyens d'intelligence.

La beauté et la grâce

En regardant donc ces trois formes de beauté – celle présente dans la création, celle présente chez l'artiste et celle qui n'est rien d'autre que Dieu lui-même – il est facile de constater que cette tripartition nous apprend ce double caractère de la beauté. D'un côté elle est créatrice et inspire de la joie; de l'autre elle détruit et déconstruit toutes les formes de beauté que nous connaissons. Elle est comparable à un arc en ciel: un ensemble de couleurs qui peut relier la terre au ciel, mais qui peut également être un labyrinthe où les éléments se confondent et vous mènent du ciel à la terre basse. De nouveau dans les mêmes termes théologiques, nous vivons de la grâce, mais nous sommes en même temps coupables. Toutefois, si tel est le cas, il faudra en conclure qu'en ce qui concerne Dieu, nous ne connaissons de Lui que ses révélations et que dans ce sens, la notion du divin disparaît entièrement dans la réalité tangible et intelligible. Autrement dit, dès que Dieu lui-même est non seulement inaccessible, mais que ses révélations détruisent aussi notre réalité humaine en la confrontant avec sa culpabilité, il ne nous reste qu'un monde sans unité intérieure, un monde fragmentaire. La beauté a une fonction référentielle, mais cette fonction se tourne contre elle-même: elle nous montre combien nous vivons dans le défaut, dans la culpabilité. Nous aimons les belles choses inférieures, ce que nous savons grâce à la beauté divine. Mais justement celle-ci restera inaccessible. Y-a-t-il encore une sortie?

Le moindre qu'on puisse en dire c'est que ce double caractère de la beauté paraît souligner le paradoxe de la grâce tel que l'a soulevé Julien. Sa conclusion était simple: Augustin parle de la grâce, mais en fait il s'agit du vieux destin des Anciens: *nobis obicere quod fatum asseramus sub nomine gratiae*³⁶, comme le dit Augustin. Le problème

³⁶ *Contra duas Epist.* II,5,10.

est connu. Augustin avait prôné une grâce qui ne relève nullement des œuvres humaines, mais qui est entièrement et souverainement un acte de Dieu. Dieu, dans sa décision d'accorder la grâce à un être humain quelconque, ne se laisse pas guider par le bien ou le mal que cet être a commis; la morale ne rentre pas en jeu. Ce n'est pas pour rien que la grâce s'appelle la grâce: elle est gratuite et elle n'est pas donnée en vertu de certains mérites. Ce point de vue augustinien avait le charme d'être clair et logique. En effet, une grâce qui est accordée en vertu de certains mérites n'est plus un don gratuit, mais c'est un dû. Un dû comparable à un salaire. Forcément donc la grâce peut uniquement être un acte souverain de la part de Dieu sans que celui-ci se laisse inspirer par les mérites ou défauts de l'homme. Autrement dit, la force de la position augustinienne était le caractère amoral de sa définition de la grâce. Et c'est justement contre ce caractère amoral que se dressèrent les pélagiens. Car Augustin en tirait la conclusion logique: si Dieu fait librement ses choix, ceux-là ne relèvent pas du temps (comme ne le fait pas non plus Dieu lui-même) et l'on est donc en mesure de parler d'une prédestination, c'est-à-dire d'une élection de la part de Dieu se situant avant le temps et l'histoire, une élection faisant partie de son essence. Car bien que la grâce soit en principe destinée à tous les êtres humains, le destin de chacun a déjà été fixé avant la naissance. Donc la grâce ne peut pas être considérée comme un don conférée à tous les hommes, car il y a une force beaucoup plus grande qui la renverse, celle de la prédestination. Cependant, cette prédestination n'est rien d'autre que la «préparation de la grâce»³⁷, impliquant que la grâce elle-même a un double caractère comparable à celui de la beauté. D'un côté, elle nous inspire à réaliser le bien, de l'autre elle détruit, en tant que prédestination, toute morale tentant à réaliser une vie juste et intègre. Les pélagiens par contre, soutenaient qu'un Dieu agissant sans tenir compte de l'effort moral de l'homme, ébranle et mine toute la justice. Et bien, un Dieu qui ne se soucie pas de la justice, à quoi bon croire en Lui? Autant s'attacher au Destin classique, le *Fatum* qui régit la vie des êtres humains sans que ceux-là puissent en comprendre les raisons. Car à vrai dire, il n'y avait même pas des raisons inspirant le Destin. En plus, selon les pélagiens, l'opinion augustinienne va à l'encontre de la Parole de Dieu même, la Bible, car Dieu n'aurait pas imposé ses commandements si l'homme n'était pas capable de les respecter et réaliser. Bref, pour les pélagiens la morale est trop importante pour pouvoir la dissocier de Dieu. La grâce, dorénavant, ne peut

³⁷ *De Praedest.* IX,19: ...praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia uero iam ipsa donatio.

être rien d'autre qu'une incitation, donnée à tous les croyants, à respecter les lois et coutumes témoignant d'une haute morale.

Deuxièmement, aux yeux des pélagiens, la conception augustinienne de la grâce compromet la bonté de la création. Une grâce qui a non seulement pour but d'encourager les hommes à agir moralement correctement, mais qui en fait n'est rien d'autre qu'une véritable renaissance de l'homme, celle-là fait tort à la bonne nature de la création. Et certes, il y a eu la chute du premier homme, mais celle-ci n'est pas à considérer comme une tare héréditaire. Une tare qui aurait balayé toute la bonté de la création. Certainement pas! Chaque être humain est censé se comporter de façon responsable et donc de faire des choix sans qu'il soit voué à l'échec à cause d'une faute commise dans un lointain passé.

Il y avait donc deux points principaux dans la lutte pélagienne. Tout d'abord, la morale devrait-elle être intégrée dans la notion de Dieu et dans celle de sa grâce, oui ou non? Deuxièmement, la grâce était-elle une aide morale, faisant partie de la bonté de la création ou bien était-elle le signe de la renaissance de l'homme, montrant par là que toute la création fut corrompue depuis la chute d'Adam? L'enjeu valait la peine, car en effet, ces deux points de vue sont fortement opposés l'un à l'autre. Même plus, ils se sont avérés irréconciliables, car la morale et la vraie théologie n'ont rien à voir l'une avec l'autre. C'était donc à juste titre que Julien insiste sur l'écart qui le sépare de la théologie augustinienne. En revanche, les recherches augustinienes ont tendance à vouloir réconcilier les opposants en suggérant qu'on trouve chez Augustin une théologie de la grâce réconciliant la morale avec la prédestination, la grâce avec le juste devoir. Ce qui a été le point de vue de la théologie doctrinale depuis le concile d'Oranges (529) où le semi-pélagianisme remportait la victoire, réconciliant les idées d'Augustin avec celles de ses opposants³⁸. Depuis, la clarté de la lutte pélagienne n'est plus revenue dans la théologie. La solution que proposent les recherches augustinienes d'habitude est celle d'insister sur le Christ en tant qu'exemple de la grâce³⁹. Comme si donc le rôle

³⁸ C'est la difficulté principale du catholicisme moderne: comment éviter le moralisme et parler de Dieu en termes de grâce et de beauté. Actuellement en revanche, la théologie se meut de plus en plus dans la direction du moralisme, ce qui entraîne forcément un déclin encore plus fort que celui dont on est témoin actuellement.

³⁹ K. FLASCH, a essayé de montrer les conséquences de la doctrine de la prédestination dans son *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo, Die gadenlehre von 397. De diuersis quaestionibus ad Simplicianum*, Mainz 1990. Son essai est trop teint par un refus d'écouter vraiment les problèmes devant lesquels se trouvait Augustin. Pour une très belle critique de Flasch, voir Th. G. RING, *Bruch oder Entwicklung im*

du Christ serait tel qu'il représente une élection plus sûre que celle comprise dans la prédestination. Mieux dit, il n'y a de prédestination que dans le Christ et cette élection en Christ et la prédestination générale ne sont pas deux choses différentes. Non, elles ne sont que deux noms différents d'une seule et même chose. C'est ainsi que la doctrine augustinienne de la grâce est souvent décrite⁴⁰, ce qui adoucit sensiblement la doctrine de la prédestination. Par contre, il y a matière à soutenir fermement que la prédestination telle Augustin l'a dépeinte, est en vérité une force beaucoup plus grande, beaucoup plus forte, que l'œuvre salvatrice du Christ. Regardons par exemple le texte de *De Praedestinatione* XV,30, où Augustin parle comme suit de la prédestination :

Nous avons un autre exemple, et merveilleusement lumineux, de prédestination et de grâce, notre Sauveur lui-même, le Christ-Jésus homme, médiateur entre Dieu et les hommes. Car par quels mérites préalables, qu'il s'agisse des mérites des œuvres ou de ceux de la foi, la nature humaine qui est en lui a-t-elle obtenu une pareille dignité? Qu'on réponde, je le demande, à ma question: par quoi cet homme a-t-il mérité d'être assumé en unité de personne par le Verbe coéternel au Père, et ainsi de devenir le Fils unique de Dieu? Quel bien, de quelque nature qu'on le conçoive, a précédé en lui cette union? Par quelle œuvre antérieure, par quel acte de foi, par quelle prière a-t-il atteint à cette ineffable grandeur? Est-ce que, par la puissance du Verbe qui le créait et l'assumait en même temps, cet homme n'a pas commencé d'être le fils de Dieu dès l'instant où il a commencé d'exister? N'est-ce pas le Fils unique de Dieu que cette femme en qui résidait la plénitude de sa grâce, a conçu?... Certainement, tous ces dons

Gnadenbegriff Augustins. Kritische Bemerkungen zu K. Flasch, Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo, Die Gnadenlehre von 397, Augustiniana 44(1994)31-113.

⁴⁰ P.-M. HOMBERT, *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Paris 1996. Voir notamment le chapitre «Prédestinés dans le Christ prédestiné», pg. 487 sqq. Voir également V. H. DRECOLL, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, Tübingen 1999. Voir aussi dans un même sens D. FAIRBAIRN, *Grace and Christology in the Early Church*, Oxford / New York 2003, bien qu'il parle principalement de la période postérieure à Augustin (notamment Casien). Un autre avis, où la morale et la grace augustinienne ne vont pas forcément de pair, est représenté par J. J. O'DONNELL, *Augustine. A New Biography*, New York 2005, pg 271 sqq. Voir aussi J. LÖSSL, *Julian von Aelclanum: Studien zu seinem Leben, seiner Werk, seiner Lehre und Ihrer Überlieferung*, Leiden 2001; J. WETZEL, *Snares of Truth. Augustine on Free Will and Predestination*, dans R. DODARO et G. LAWLESS, *Augustine and his Critics. Essays in honour of Gerald Bonner*, London, New York 2000, pp 124-141; C. STEAD, *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge 1994, pg 230 sqq et G. HARRISON, *Delectatio Victrix: Grace and Freedom in Saint Augustine*, dans *Studia Patristica XXVII*, Louvain 1993, 298-302.

*particulièrement admirables et tous ceux encore dont on peut dire en toute vérité qu'ils lui sont propres, sa nature humain, la nôtre, les a reçus par privilège particulier et sans les avoir auparavant mérités... C'est de la grâce, dites-vous, qu'il tient toute sa grandeur*⁴¹.

Donc d'un côté en effet il n'y a pas d'autre prédestination que celle opérée par et dans le Christ, de l'autre par contre, il existe une prédestination qui reste aux mains du Père. Car le Christ lui-même a été l'objet de la prédestination divine; il n'en est pas le sujet, bien qu'il puisse représenter ce sujet divin. De là suit que ni la morale ni la foi ne peuvent être considérées comme des voies menant à Dieu. Certes, il est possible que la foi soit une voie qui nous révèle un Dieu miséricordieux. Mais il est également possible qu'on ne rencontrera jamais cette miséricorde. C'est-à-dire il est possible que Dieu nous restera définitivement inconnu. Dans ce sens, l'enjeu de la lutte pélagienne n'a nulle part son pareil. Car si Dieu non seulement n'est pas compréhensible⁴² (au terme le plus stricte du mot), mais nous arrache le but et la fin de la vie en nous vouant au destin méconnaissable, toute la foi dans une incarnation sera perdue et vaine. Dieu n'a pas de repère fixe dans la réalité humaine. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'à ce moment-là, la réalité a entièrement absorbé ce qui fut le divin. Mais il n'y a plus le dialogue, l'opposition et la rencontre que devait représenter la foi. La grâce est devenue un morceau du ciel, tombé du ciel sur terre, tuant les uns, ravissant les autres.

La beauté subjectivisée

De retour à la beauté. À l'origine Augustin maintient fermement la pensée néoplatonicienne d'une beauté comportant une fonction

⁴¹ *De Praedest.* XV,30: Est etiam praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae, ipse Salvator, ipse Mediator Dei et hominum homo Christus Iesus: qui ut hoc esset, quibus tandem suis vel operum vel fidei praecedentibus meritis natura humana quae in illo est comparavit? Respondeatur quaeso: ille homo, ut a Verbo Patri coaeterno in unitatem personae assumptus, Filius Dei unigenitus esset, unde hoc meruit? Quod eius bonum quaecumque praecessit? Quid egit ante, quid credidit, quid petivit, ut ad hanc ineffabilem excellentiam perveniret? Nonne faciente ac suscipiente Verbo, ipse homo, ex quo esse coepit, Filius Dei unicus esse coepit? Nonne Filium Dei unicum femina illa gratia plena concepit?... Nempe ista omnia singulariter admiranda, et alia si qua eius propria verissime dici possunt, singulariter in illo accepit humana, hoc est, nostra natura, nullis suis praecedentibus meritis... At enim gratia ille talis ac tantus est. (Traduction de la Bibliothèque Augustinienne)

⁴² Lieu commun dans l'Antiquité. Voir A.H. ARMSTRONG, *The Hidden and the Open in Hellenic Thought*, *Eranos Jahrbuch* 54(1985)81-117.

référentielle. Pourtant, dès qu'on regarde de plus près cette notion du beau, on se rend compte que cette fonction référentielle figure comme un épée à double tranchant. D'un côté, la beauté nous élève, de l'autre elle nous détruit en nous confrontant avec les inévitables défauts qui adhèrent à tout ce qu'on considère comme beau. La vraie vie ne se situe pas dans l'œuvre d'art, mais dans le modèle qui a permis de la construire et de la réaliser. Dès lors, le parallèle entre l'esthétique et la doctrine de la grâce est visible. Avec la beauté devant les yeux, nous vivons de la grâce, mais nous ne sommes pas moins coupables pour autant. Chez Augustin, on rencontre un début, bien néfaste, hélas!, d'une subjectivisation de la beauté. Tout ce qui reste, c'est que le beau nous permet de toucher à l'absolu, tout en sachant que l'absolu lui-même n'est rien d'autre qu'un souvenir. Comme l'a si bien décrit Houellebecq en parlant, dans *La possibilité d'un île*, de son amie: *la beauté de son visage fin, sensible était de celles qui résistent au temps; mais son corps, malgré la natation, malgré la danse classique, commençait à subir les premières atteintes de l'âge – atteintes qui, elle ne le savait que trop bien, allaient rapidement s'amplifier jusqu'à la dégradation totale ... Je connaissais le regard qu'elle avait ensuite: c'était celui, humble et triste, de l'animal malade, qui s'écarte de quelques pas de la meute, qui pose sa tête sur ses pattes et qui soupire doucement, parce qu'il se sent atteint et qu'il sait qu'il n'aura, de la part de ses congénères, à attendre aucune pitié*⁴³. La beauté existe encore, certes, mais elle est en même temps le berceau de la culpabilité, de la désintégration du moi. Seule solution, retourner à la pureté de la lutte pélagienne, et se reposer la question d'Augustin: est-ce possible de parler de Dieu, de la grâce sans parler de la morale, mais sans perdre en même temps l'incarnation et l'œuvre salvatrice? Augustin a saisi l'ampleur du problème. Parfois, il n'a choisi pas la meilleure sortie. À nous de recommencer.

Matthias SMALBRUGGE

⁴³ M. HOUELLEBECQ, *La possibilité d'un île*, Paris 2005, 51-2.