

Histoire de la philosophie

20 Augustin et le néoplatonisme

Par le Dr Arthur Holmes du Wheaton College

Aujourd'hui, nous nous intéressons à saint Augustin. Mercredi dernier, à la fin de notre dernière rencontre (si je me souviens bien, mercredi dernier), j'ai formulé quelques remarques en réponse à des questions sur ma façon d'envisager l'histoire de la philosophie. En quelque sorte, il s'agit d'une tentative de philosophie de l'histoire de la philosophie.

Autrement dit, j'observe le développement parallèle de diverses traditions de pensée occidentale tout au long de son histoire. On distingue des moments clés dans cette histoire, notamment la transition de l'Antiquité et du Moyen Âge à l'époque moderne, c'est-à-dire vers la Renaissance, et celle des Lumières au romantisme et à la pensée postmoderne, entre 1800 et 1900 environ. Le romantisme, ou plutôt la Renaissance, se situe au XVe et XVIe siècles.

Je suggère que les caractéristiques de ces trois grandes périodes sont liées à l'évolution des modèles scientifiques, ou paradigmes scientifiques. On observe ainsi la science grecque, qui privilégiait l'explication en termes de forme, d'essence et de matière ; la science mécaniste issue de la révolution scientifique, centrée sur la matière et le mouvement ; puis, au XIXe siècle, des conceptions plus organiques de la nature. En biologie, on trouve bien sûr la théorie du développement et toute la notion de biosystèmes au XXe siècle ; en physique, la théorie des champs, la théorie électromagnétique et la relativité de l'espace-temps, mais aussi des systèmes davantage orientés vers les relations.

D'accord ? On a donc ici l'accent mis sur les essences, les essences ou formes fixes. Ici, il s'agit du modèle mécaniste, et ici, d'un modèle d'unité plus relationnel ou organique. Or, le fait est que, qu'il s'agisse de philosophies naturalistes, idéalistes ou théistes d'origine juive ou chrétienne, toutes ces philosophies, à cette époque, utilisaient le même modèle.

Puis, au cours de cette transition, il faut composer avec le modèle mécaniste, etc. Il ne s'agit pas tant que tout le monde cesse soudainement de travailler sur les essences. Non, le processus est plutôt le suivant : on observe le développement d'une première conception philosophique qui remonte aux Grecs et qui perd progressivement de son importance, d'une autre qui émerge à la Renaissance et qui perd également progressivement de son importance, et d'une troisième qui prend racine aux XIXe et XXe siècles et qui connaît un essor considérable.

Vous voyez ? Ces trois courants se développent donc en parallèle, souvent au sein d'une même tradition de pensée. Ainsi, on trouve des philosophes chrétiens qui

s'appuient sur les théories grecques des formes, platonniennes, aristotéliennes, etc. On trouve également des philosophes chrétiens qui s'appuient sur des conceptions mécanistes, comme Descartes et d'autres.

Au XIX^e siècle, les philosophes chrétiens travaillaient sur des conceptions plus organiques. Hegel se considérait lui-même comme tel, même si cela pourrait donner lieu à quelques querelles quant à la définition du terme « chrétien ». Mais ce genre de choses.

La complexité du problème est donc bien présente. Mais fondamentalement, je pense qu'il est utile de considérer une pluralité de traditions de vision du monde, ayant une histoire continue et interagissant les unes avec les autres, tout en s'appuyant sur l'appareil conceptuel fourni par les conceptions culturelles actuelles de la nature. Or, les conceptions culturelles de la nature que nous avons retracées jusqu'ici étaient d'origine grecque.

Pluton, en particulier. L'aristotélisme réapparaîtra à l'époque de Thomas d'Aquin. Mais, du fait de la présence et de l'activité constantes du moyen platonisme à Alexandrie, puis du néoplatonisme, la pensée des chrétiens d'Occident était, au début du Moyen Âge, majoritairement platonicienne.

Et par platonique, il faut entendre néoplatonicien. De façon écrasante. Augustin en donne un exemple.

Mais comme je l'ai indiqué la dernière fois, il est difficile d'assimiler pleinement une philosophie païenne dans son intégralité. C'est pourquoi, depuis les débuts de l'école d'Alexandrie jusqu'au Moyen Âge, l'intention, l'attitude générale, est d'apporter des modifications philosophiques importantes à ces schémas grecs afin de les adapter à la théologie juive, chrétienne ou islamique, selon le cas. Des modifications importantes.

Mais, parallèlement, nous avons tiré un soutien considérable de leur travail. L'exemple le plus frappant en fut la manière dont l'école alexandrine trouva le moyen platonisme très utile pour répondre au dualisme gnostique et au problème du mal inhérent à la conception gnostique de la matière comme intrinsèquement mauvaise. Le platonisme leur permit d'affirmer que, grâce aux formes qui ordonnent la nature, le monde matériel n'est pas mauvais en soi.

C'est bien. Et après tout, le chrétien veut dire que ce n'est pas le fait d'avoir un corps qui est la source du mal en nous. C'est autre chose, dira-t-il.

Il en va de même pour Augustin. Augustin d'Hippone, né en 354, mort en 430. Figure extrêmement influente, on peut sans doute le considérer comme le premier penseur

systématique dont la pensée embrassait l'ensemble des questions philosophiques et théologiques, et dont l'influence s'est prolongée en Occident.

Cela ne signifie pas pour autant que l'Église d'Orient n'ait pas compté d'importants penseurs. Les Pères cappadociens, si vous en avez entendu parler, Grégoire de Nysse et d'autres figures de la région de la mer Noire, ont joué un rôle déterminant dans la formation de l'Église d'Orient, également sous influence platonicienne, mais selon une perspective plus mystique qu'en Occident. Mais c'est assurément Augustin qui, à tous égards, se distingue.

Nous allons donc nous intéresser à Augustin. Combien d'entre vous ont déjà lu les Confessions d'Augustin ? Avouez-le, une demi-douzaine environ.

Vous autres, vous le faites parfois. Vous savez, j'ai dit qu'on n'est pas instruit tant qu'on n'a pas lu la République. Eh bien, ajoutez à cette liste les Confessions, les Confessions d'Augustin.

D'une certaine manière, c'est un classique inspirant. D'une autre, c'est une autobiographie intellectuelle. D'une autre manière encore, c'est un traité profond sur la nature de l'âme humaine.

C'est tout cela et bien plus encore. Mais l'une des choses que l'on retire de la simple lecture de l'histoire – et je suppose que c'est ce que l'on fait lors de la première lecture – c'est... Je me souviens de ma lecture de Zen et l'Art de l'Entretien des Motos.

Vous vous souvenez de ce livre ? Je me suis rendu compte que je le lisais surtout pour le récit de voyage qu'il contenait, plutôt que pour la philosophie qu'il abordait. Eh bien, lisez Augustin pour le récit de voyage qu'il contient. Et vous découvrirez que, durant sa jeunesse, élevé par une mère chrétienne et un père apparemment païen, il a glissé vers le dualisme manichéen.

Le manichéisme était une version du gnosticisme du IV^e siècle, plus explicitement dualiste que beaucoup d'autres, en ce sens qu'il concevait deux royaumes éternels de l'être : le royaume de la lumière et le royaume des ténèbres. La lumière est le bien, les ténèbres le mal. La lumière est la lumière de la raison.

Les ténèbres, le monde confus de l'existence matérielle. Et c'était une forme de dualisme qui puisait ses racines dans le zoroastrisme, la religion des Parsis aujourd'hui, mais qui revêtait un vernis chrétien. Ils concevaient ainsi que ce conflit éternel entre le bien et le mal, la lumière et les ténèbres, était tel que lorsque le royaume de la lumière envoya son fils dans le monde des ténèbres, la lumière fut capturée et emprisonnée dans un corps. Vous saisissez la connotation platonicienne ? Et emprisonnée dans un corps.

Cependant, poursuivi jusqu'à la mort, le corps se révéla phénoménal, illusoire, irréel. Ainsi, la victime ressuscita, triomphant du mal, du corps. En résumé, si le corps est mauvais, le salut réside dans une vie d'ascétisme et de renoncement à soi-même pour s'en libérer.

Augustin, se souvenant de la relative fougue de sa jeunesse, fut séduit par cette explication du mal. Du moins, jusqu'à ce qu'il rencontre certains conférenciers itinérants du circuit manichéen et qu'il se mette à les interroger, perdant ainsi toute illusion quant à leur capacité à répondre. Le problème qu'il percevait dans le dualisme manichéen était qu'il n'offrait aucun espoir de triomphe du bien sur le mal si les deux étaient enfermés dans un conflit éternel.

Aucun espoir. Et cela réduisait les humains à de simples pions dans un conflit sans fin qui, au final, ne les concernait en rien. Et aucune de ces implications ne lui plaisait.

Mais ce qui lui permit finalement de dépasser le manichéisme, ce fut sa découverte du néoplatonisme. Enfin, pas directement. Entre-temps, il y eut une période où il fut attiré par le scepticisme des sceptiques universitaires, notamment Carnéade et son fallibilisme.

Mais finalement, Ambroise, évêque de Milan, l'initia au néoplatonisme. Ce dernier lui permit de dépasser le dualisme et d'accéder à un théisme chrétien cohérent. En réalité, ce fut à bien des égards le moyen par lequel il put se convertir au christianisme.

Alors, qu'est-ce qui, dans le néoplatonisme, l'a aidé ? Quelle était sa dette envers le néoplatonisme ? Et ce passage de la Cité de Dieu, livre VIII, d'Augustin, explique pourquoi il tenait tant en haute estime Platon et le platonisme. Il livre tout dans ce contexte. Lisez-le.

Cela en vaut vraiment la peine. En résumé, ce qu'il retire du platonisme, c'est d'abord l'idée que Dieu n'est pas un être matériel, comme le soutenaient les stoïciens et les manichéens, mais un esprit incorporel, la source de tout être, non pas d'une partie seulement, mais de la totalité, le bien absolu. Et vous remarquerez dès la première page de ses confessions cette phrase si souvent citée : « Tu nous as faits pour toi, ô Dieu, et notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose en toi. »

Vous voyez, Augustin perçoit une téléologie intérieure selon laquelle toute la création tend à se tourner vers Dieu, la source, le but de l'être, le bien. Vous comprenez ? Dieu est donc la source de l'être. Dieu est le bien.

Par conséquent, dans la tradition néoplatonicienne, le mal est une privation, une perversion, une corruption du bien. Il n'a pas d'existence séparée, comme c'est le cas pour les manichéens. Le mal parasite le bien.

Ce n'est pas une entité totalement indépendante . L'âme humaine est elle aussi immatérielle. Si Dieu peut être un esprit incorporel, l'âme humaine peut l'être également.

Et il soutient, chose intéressante, que l'âme est capable de distribuer, de reprendre, de distinguer. L'âme est capable de distinguer le vrai du faux sans recourir à l'expérience sensible, par la dialectique. Ainsi, l'âme semble fonctionner indépendamment des apports corporels.

Et l'âme, par sa pensée, peut embrasser de vastes étendues d'espace et de temps : le temps dans la mémoire, l'espace dans l'imagination. Oui, l'âme n'est pas limitée par l'espace et le temps comme le corps. Pourquoi ? Parce qu'elle est un esprit immatériel.

Oui, monsieur. Son influence platonicienne est donc manifeste dans tout cela. De ce fait, il reprend l'idée platonicienne des deux amours.

Vous vous souvenez de cela chez Platon. Et c'était présent chez les néoplatoniciens. Il y a un amour , en suivant la ligne de démarcation, un amour pour les choses d'en bas et un amour pour les choses d'en haut.

Dans la conception néoplatonicienne, l'immersion dans le désir des choses terrestres entraîne la chute de l'âme dans un corps et son asservissement à celui-ci. La libération se fait grâce à ce troisième niveau de l'âme, siège de l'intellect, qui peut nous sauver en concentrant notre attention sur les réalités spirituelles. Du moins, c'est ainsi que les néoplatoniciens concevaient les choses.

Augustin apprécie les histoires d'amour, mais il n'aime pas croire que ce soit l'intellect qui nous sauve. Ce n'est pas là que réside l'espoir. On comprend donc qu'il va devoir revoir sa position.

Mais cette insistance sur les deux formes d'amour conduit Augustin à développer son éthique chrétienne comme une éthique de l'amour. En effet, il traduit non seulement par « éros », mais aussi, dans le Nouveau Testament, par « agapè », ce qui en latin devient « caritas », notre mot français « charité », « caritas », une éthique de l'amour. Et le thème central de son éthique est que l'amour constitue le fondement même de toute la loi morale.

Il ne parle pas seulement des Dix Commandements, comme le fait le Nouveau Testament, où l'amour est l'accomplissement de la loi, mais aussi des vertus

grecques : la tempérance, le courage, la sagesse et la justice. Il soutient que l'amour est l'accomplissement de ces vertus, de sorte que le courage consiste à aimer Dieu par-dessus tout et, par conséquent, à bien gérer toutes choses. La justice consiste à honorer Dieu et, par conséquent, à bien gouverner tout ce qui nous entoure. Ainsi, l'amour s'exprime à travers les différentes vertus.

Voilà donc le genre de dettes qu'il reproche au néoplatonisme. Et sans doute le genre de choses que nous avons tous appréciées en réfléchissant à Platon ces dernières semaines. Mais les problèmes qu'il soulève avec le néoplatonisme se concentrent sur deux points, deux problèmes liés, en quelque sorte, à la conversion de Platon au christianisme.

Comment ? Eh bien, concernant le problème du mal, il affirme clairement que le mal en nous, le mal de l'âme humaine, n'est pas dû à la fatalité déterministe d'un corps qui nous entrave. Non. Selon lui, le mal que nous commettons résulte plutôt du libre arbitre.

Augustin en vient à une conception volontariste du comportement humain, une conception volontariste du libre arbitre. Et puisque notre péché résulte d'un libre choix de la volonté, la délivrance ne vient pas de la contemplation du bien supérieur, mais du choix libre et de l'amour du bien supérieur.

En d'autres termes, Augustin comprenait clairement que son désaccord avec le platonisme était dû à l'Évangile. L'Évangile chrétien affirme sans équivoque que c'est dans un amour total et volontaire pour Dieu que l'on trouve le salut. Or, puisque le mal que nous commettons n'est pas dû à la faiblesse de notre corps, il s'ensuit qu'Augustin développe une conception du corps plus élevée que celle qui prévalait dans une grande partie de la pensée platonicienne.

Plotin, sans pour autant qualifier le corps de mauvais – les néoplatoniciens ne pouvaient d'ailleurs pas le faire si les choses matérielles étaient ordonnées par les formes –, estimait néanmoins que les relations corporelles étaient à éviter. Aussi, tout en conseillant les hommes d'État romains qui venaient le consulter, il refusa de s'impliquer en politique.

Il ne voulait rien avoir à faire avec les affaires de ce monde. Il avait tendance à négliger sa santé, etc. Il ne se souciait pas de ce qu'il mangeait, etc.

Mais Augustin n'est pas d'accord. Dans ses premiers écrits, il est plus proche des néoplatoniciens. Et vous remarquerez peut-être que dans les Confessions, il se reproche d'aimer manger.

Il joue avec la distinction entre vivre pour manger et manger pour vivre. Il en conclut qu'il avait plutôt tendance à vivre pour manger qu'à manger pour vivre. Et il ne semble pas avoir une haute opinion de la relation conjugale.

Il semble penser que le désir sexuel est mauvais en soi , car le corps nous captive, nous attire irrésistiblement. Mais avec le temps, et plus tard en rétractant certains de ses écrits antérieurs, il a accordé une attention croissante à la valeur positive des sensations corporelles.

Il a beaucoup écrit sur l'importance d'une éducation qui inculque l'appréciation de la musique et des mathématiques, non seulement pour le développement de l'esprit, mais aussi en raison des bienfaits de la création divine, qui nous permettent de mieux apprécier le monde terrestre. En définitive, pour Augustin, le juste milieu, ce niveau décisif entre le supérieur et l'inférieur dans notre existence, ne réside pas dans l'intellect, mais dans la volonté, dans le libre arbitre. Et cela nourrit sa réflexion sur le bien et le mal.

La raison ne peut vaincre les passions , car en fin de compte, nous ne sommes pas gouvernés par ce que nous savons, mais par ce que nous aimons. Et c'est là la différence cruciale pour Augustin.

Nous ne sommes pas gouvernés par ce que nous savons, mais par ce que nous aimons. Cela ne signifie pas pour autant qu'il faille dissocier savoir et aimer.

Il ne les sépare pas. Mais il établit une distinction : le pouvoir réside dans l'amour, non dans la connaissance. Or, c'est là, me semble-t-il, l'une des principales divergences entre la pensée grecque et la pensée chrétienne.

Puisque vous l'avez remarqué, et que je l'ai également constaté dans vos écrits sur les Grecs, il semble qu'ils affirment, de diverses manières, que nous sommes gouvernés par la raison, la règle de la raison dans la vie morale. Certaines interprétations de Platon me paraissent partiales et erronées. Certaines prétendent que si l'on sait ce qui est bien , on agira bien, comme si c'était automatique.

Je ne crois pas que ce soit automatique chez Platon. Mais pour lui, il ne s'agit pas d'un libre choix de la volonté, comme c'est le cas pour Augustin. C'est là, à mon avis, la principale différence.

En philosophie morale, la principale différence réside dans le rôle de la volonté. Et il est poussé dans cette direction en raison des implications de l'Évangile. Or, le second point de divergence majeur, et cela se trouve d'ailleurs en lien avec le premier, est qu'Augustin partage avec Platon le souci du perfectionnement de l'âme.

Ce que Platon partage, Augustin partage son souci du perfectionnement de l'âme. Absolument. C'est la même chose.

En fait, il affirme à un endroit que Jésus-Christ accomplit tous les espoirs philosophiques de Platon, et déclare ailleurs que si Platon était chrétien aujourd'hui – non, reprenons : si Platon était vivant aujourd'hui, en l'an 400 – il se convertirait au christianisme. Tout simplement parce que sa philosophie y était fortement orientée. Or, l'autre point problématique qu'il soulève concerne la notion néoplatonicienne d'émanation.

Vous savez ce qui émane de l'Un et qui est le bien de toutes choses. Il existe donc un déterminisme interne à l'être de l'Un, qui, pour ainsi dire, fait jaillir de son propre être non seulement le nœud coulant, l'âme du monde et les autres êtres intermédiaires, mais aussi les âmes finies issues de l'âme du monde et tout ce qui émane de l'Un. Or, cela trouble Augustin, et, pour reprendre nos termes, il commence à percevoir très clairement la différence entre panthéisme et théisme.

Entre le panthéisme, qui conçoit les choses comme résultant d'une émanation, et le théisme, qui les conçoit comme résultant d'une création ex nihilo. Non pas de Dieu, mais de rien.

Son objection à l'émanation est multiple. Certaines de ses remarques semblent plus satiriques, voire rhétoriques, mais elles ne sont pas dénuées de fondement. Il affirme, par exemple, que si la théorie de l'émanation est juste, alors lorsqu'on abat un animal, c'est une part de Dieu qui est sacrifiée.

Et lorsqu'un enfant désobéissant est puni, c'est une partie de Dieu qui est flagellée. Cela signifierait que certaines parties de Dieu sont lubriques, perverses, impures, etc. Or, si tel est le cas, Dieu n'est pas entièrement bon.

Il n'est pas difficile d'imaginer la réaction de Plotin : il ne s'agirait pas de parties de Dieu, mais d'émanations de l'être divin, souffrant d'une privation d'être. Donc, une privation de forme, une privation d'unité ordonnée.

Et c'est ainsi que vous expliquez les maux. Mais, d'un autre côté, Augustin s'oppose à la notion d'êtres intermédiaires. Et vous vous souvenez que dans le moyen platonisme, certainement dans le néopythagorisme antérieur, et aussi chez Philon d'Alexandrie, qui, dans le moyen platonisme qu'il a adopté, existait, outre Dieu, l'Un, et le Logos, toute une hiérarchie d'êtres intermédiaires.

Des êtres angéliques, ou autre. Des êtres angéliques dans la pensée de Philon. D'autres divinités dans la pensée des médioplatoniciens païens.

Selon Augustin, certains aspects de cette conception se retrouvent dans la pensée néoplatonicienne, ce qui le trouble. Pour agir sur nous, ses créatures, Dieu doit en effet passer par tous ces êtres intermédiaires.

L'histoire chrétienne n'affirme-t-elle pas que Dieu agit directement ? Qu'en est-il de l'Incarnation ? N'est-ce pas une présence directe de Dieu dans sa création ? Or, la notion d'êtres intermédiaires et la théorie de l'émanation impliquent également que tous ces êtres sont inférieurs à ceux qui leur sont supérieurs dans la hiérarchie. Ainsi, le nœud coulant est inférieur à l'Un, Dieu. L'âme du monde est inférieure au nœud coulant, le Logos.

On se retrouve donc avec une hiérarchie d'êtres de plus en plus inférieurs. Or, cela ne correspond pas à la conception chrétienne de la Trinité. La Trinité, c'est-à-dire, et vous vous souvenez du Credo de Nicée ? Non pas que Jésus soit de même substance que le Père, bien qu'inférieur, mais de même substance.

Vous souvenez-vous de la controverse arienne ? Nous l'avons évoquée comme étant issue du christianisme alexandrin. La tendance était d'affirmer que le Fils est hétérosé par rapport au Père. Hétérosé signifie de nature différente, d'être différent, d'essence différente, de substance différente.

Et cela aurait fait du Fils un être de même nature, de même substance, homoiousios. Or, le débat autour de homoious, similar, heterose, signifie différent. On parle parfois de la bataille pour un iota.

Mais l'ioté en fait une chose totalement C'est différent. Ils cherchaient à affirmer que Jésus est pleinement Dieu et pleinement homme, de même substance que le Père (homoiousios). C'était au concile de Nicée, en 325.

325. Augustin, écrivant trois quarts de siècle plus tard, avait déjà rédigé quinze ouvrages sur la Trinité avant d'aborder ce sujet. Non pas quinze volumes, mais quinze rouleaux, je suppose, consacrés à la Trinité.

Et il s'obstine à l'expliquer clairement en réponse au néoplatonisme et à ses êtres intermédiaires inférieurs ; il insiste sur le fait que cela signifie que le Fils est coégal au Père et coéternel. La formule de Chalcédoine, le Credo de Chalcédoine, c'était en quelle année ? 451 ? Ou 453 ? Je n'y comprends rien. Bref.

Qu'advient-il du libre arbitre ? Mais d'un autre côté, si Dieu crée ex nihilo à partir de rien, alors la dynamique interne de son être, cette raison même, suffit à gouverner la vie. Car si nous sommes de l'être même de Dieu, alors la raison humaine participe de la raison divine. La raison humaine est une manifestation finie de la raison divine si nous sommes une émanation de l'être de Dieu.

C'est donc dans la compréhension de soi par la raison humaine que nous atteindrons la vérité. ...il s'agit de commencer à s'interroger sur la relation entre la raison et la révélation. Autorité.

Et l'ordre essentiel, ou si vous préférez, l'ordre ontologique, est inhérent à la nature même de l'être. Or, chronologiquement, dans notre expérience, dans notre propre expérience et pensée, c'est toujours l'autorité qui prime. Après tout, notre savoir se fonde et se construit sur ce que nous apprenons d'autrui.

Les parents, quelles que soient leurs origines. Et c'est de là que partent la connaissance et le raisonnement. La foi... Autrement dit, par essence, la réalité est un univers ordonné, rationnel et intelligible, créé par une divinité rationnelle et intelligente.

En ce sens, la raison prime. C'est grâce à la rationalité de Dieu, à l'univers rationnel, que l'autorité existe. Et c'est grâce à elle que l'autorité peut précéder la raison chez nous, créatures.

Il s'agit donc d'une interaction entre raison et autorité qui influencera son épistémologie. Et la compréhension est la récompense de la foi. C'est la foi.

La foi est l'étape qui mène à la compréhension. C'est la séquence chronologique. Et par conséquent, la compréhension est la récompense de la foi.

Avec cette conviction, toute une série de compréhensions s'offrent à nous . D'autres implications en découlent. Voilà, en résumé, l'image que je me fais d'Augustin.

Permettez-moi de faire une pause et de mesurer, comme on dit, que le mal est une perte d'ordre. D'unité ordonnée. D'harmonie.

Et puisque l'unité ordonnée est un produit de la forme, le mal est un échec à participer pleinement à la forme . C'est une perte de forme. Une privation de forme.

Dans la mesure où l'essence d'une chose se mesure à sa forme, le mal est, en quelque sorte, une privation de cette essence. Or, à cet égard, les choses sont créées à partir de rien. Et puisqu'elles sont créées à partir de rien, elles tendent à retourner au néant.

Pourquoi une pomme pourrit-elle ? Créé XD, allô ? Si elle perd sa forme, que va-t-il se passer ? Elle redeviendrait nulle. Donc, concernant le mal naturel, il pense à l'effet que tout le mal naturel et les penchants humains sont inscrits dans notre nature. Ce qui rend nécessaire ce genre de discipline.

Ce qui permettra d'ancrer non seulement le courage grec, mais aussi la foi, la confiance, l'amour et l'espoir au cœur même de l'âme humaine. Une théodicée formatrice. Je soupçonne qu'il y a une combinaison des deux, mais il établit une distinction claire entre le mal naturel et le mal moral.

Irénée, oui. Et vous ? Donc, la prochaine fois, nous pourrions probablement aborder de manière plus systématique la façon dont il développe la théorie des formes.

Comment cela influence-t-il son épistémologie ? Comment cela affecte-t-il sa réflexion sur la nature de l'âme ? D'accord.

Pourquoi affirme-t-il que Dieu est intemporel ? Ce genre de questions fait partie de sa contribution philosophique. Concernant la nature du bien, reportez-vous au chapitre un.

Le bien suprême, au-delà duquel il n'y a rien de plus grand, est Dieu. Par conséquent, il est immuablement bon, donc véritablement éternel, véritablement immortel. Ce qui est de lui, c'est lui-même.

S'il est le seul immuable, alors toutes choses sont de lui. Car... Ensuite, chapitre deux, le commencement. Afin que ceux qui ne comprennent pas que toute la nature, tout esprit et tout corps sont naturellement bons.

Chaque corps est naturellement bon. C'est une idée intéressante à laquelle nous n'aurions pas pensé aujourd'hui. Mais il juge nécessaire de la mettre en avant pour des raisons évidentes.

Tout esprit et tout corps sont naturellement bons. Mais toute la nature, tout esprit et tout corps sont mus par l'iniquité de l'esprit et la mortalité du corps. Voyons voir.

C'est là que surviennent les changements. L'échec de la volonté, de tout esprit, et la mortalité du corps. Bien, mesure, forme, ordre.

Quatre synonymes. Des synonymes. Oui, ça veut dire la même chose.

Les éléments syn-ordonnés sont assurément bons à un degré supérieur. Ainsi, les degrés de bonté sont des degrés de forme, d'ordre, d'unité. Chapitre quatre.

Quand on se demande d'où vient le mal, il faut d'abord se demander ce qu'est le mal. Et rien d'autre qu'une corruption de la mesure, de la forme, de l'ordre. Le mal est une corruption du bien. D'accord.

Ou de mesure. Il parle de combats de coqs qu'il a assistés et évoque la beauté des mouvements de ces corps, même pendant l'affrontement. Chapitre huit.

De la corruption et de la destruction des choses inférieures naît la beauté de l'univers. Le reste des choses, faites de rien, les choses physiques, assurément inférieures à l'âme rationnelle, ne peuvent être ni bénies ni malheureuses ; mais, proportionnellement à leur nature et à leur apparence, elles sont bonnes, et il ne saurait y avoir de choses moins bonnes. À la chute et à la succession des choses, vers la fin du paragraphe, appartient une certaine beauté éphémère.

Beauté éphémère. Oui, ce matin, je regardais par la fenêtre de mon bureau, chez moi, notre érable au fond du jardin. L'érable dont les feuilles tombaient littéralement.

Un fin tapis de feuilles aux nuances variées de jaune, d'orange et d'or recouvrait le sol. Et les feuilles de l'arbre, un tableau magnifique. D'une beauté absolue.

Mais ils meurent. C'est dans leur mort que l'ordre de la nature révèle une telle beauté. Vous comprenez ? Ainsi, même ce qui est une privation de forme fait partie de la forme et de l'ordre général de la beauté.

Oh, nous rendrions un tel changement impossible. Nous rendrions une telle beauté impossible. Seul Dieu est immuable.

Seul Dieu est immuable. Oui, nous sommes tous biodégradables, sans exception.