

“ Être ” ou “ ne pas être ” d'après saint Augustin¹

Faut-il m'excuser d'employer à propos d'Augustin une expression dont Shakespeare a en quelque sorte le monopole dans notre culture littéraire : « être ou n'être pas », *to be or not to be* ? A vrai dire j'ai choisi ce titre parce qu'il permet de jouer sur un double clavier. Tout en évoquant un sens philosophique plus vaste, il exprime la tentation du suicide. Or c'est en scrutant le désir du néant, dont cette tentation est un aspect, qu'Augustin a cherché à nous faire toucher la structure ontologique de l'âme par une voie qui s'appuie sur l'expérience. Car quel homme n'a jamais douté du sens de la vie ni entendu l'appel du néant ? Augustin a su utiliser de façon paradoxale cette expérience existentielle afin de prouver par l'absurde que l'âme est immortelle.

C'est, on s'en souvient, l'éventualité qui troublait Hamlet lorsqu'il était tenté de chercher dans la mort la fin de ses souffrances. Qui donc, demande-t-il, supporterait le fardeau de l'existence, si la crainte de ce qui vient après la mort, de cette contrée inexplorée dont personne ne revient, ne déconcertait la volonté² ?

Dans le *De libero arbitrio*, un objecteur présumé tient à Augustin des propos semblables à ceux d'Hamlet. Ce sont, dit-il, l'ignorance ou la peur qui nous attachent à la vie : le néant serait bien préférable à une

1. Texte légèrement remanié d'une communication présentée au cinquième congrès international de patristique à Oxford, le 21 septembre 1967.

2. « Who would fardels bear — To grunt and sweat under a weary life, — But that the dread of something after death, — The undiscovered country from whose bourn — No traveller returns, puzzles the will, — And makes us rather bear those ills we have — Than fly to others that we know not of ? » SHAKESPEARE, *Hamlet*, Acte 3, sc. 1, v. 76-82.

existence qu'on n'a pas eu la liberté de choisir, qui nous condamne à la souffrance ici-bas et nous fait appréhender de surcroît les maux de la vie à venir³.

A cette objection que Plotin mettait déjà sur les lèvres d'un de ses contradicteurs, Augustin cherche à répondre au moyen d'un effort d'*intellectus fidei* inspiré de la philosophie néo-platonicienne⁴. Il pénètre le sens de cette existence apparemment absurde en découvrant que, même tournée vers ce qu'elle croit être le rien, l'âme reste néanmoins axée sur l'être. Augustin parvient ainsi à faire saisir, dans le désir même que l'âme éprouve du néant, sa structure métaphysique qui est une structure d'immortalité.

C'est là un remarquable approfondissement de la perspective augustinienne par rapport à celle des premiers dialogues. Car le statut ontologique de l'âme y était défini uniquement en fonction de la conversion. Les preuves de l'immortalité consistaient à montrer que l'âme est constituée dans l'être lorsqu'elle se tourne vers Dieu qui est vérité⁵.

3. « Si enim quis dixerit : Non esse quam miserum me esse mallet... » *De lib. arb.* III, 6, 18. « Si dixerit : Non ideo mori nolo quod malim miser esse quam omnino non esse, sed ne post mortem miserior sim... » *De lib. arb.* III, 6, 19. « Si dixerit : Ideo magis uolo uel miser esse, quia iam sum ; si autem priusquam essem possem consuli, eligerem non esse potius quam ut essem miser. Nunc enim quod timeo non esse cum miser sim, ad ipsam miseriam pertinet qua non id uolo quod uelle deberem ; magis enim non esse quam miser esse uelle deberem. Nunc uero fateor me quidem malle uel miserum esse quam nihil ; sed tanto stultius id uolo quanto miserius : tanto autem miserius quanto uerius uideo non hoc me uelle debuisse. » *De lib. arb.* III, 7, 20.

4. Ce développement de style néo-platonicien ne s'inspire pas du bref traité de Plotin sur le suicide, (*Ennéades*, I, 9) calqué sur la prédication morale populaire telle qu'on la trouve chez Épictète, comme le note É. Bréhier (Plotin, *Ennéades*, Paris, Les Belles Lettres, t. 1, 1924, p. 131). Augustin place délibérément sa réponse au niveau métaphysique qu'appelle l'objection de l'Épicurien que Plotin, ailleurs, fait parler de la façon suivante : « Τί γάρ ἂν καὶ ὁ νοῦς ἀγαθὸν εἶη ; Ἥ τί ὁ νοῦς τὰ εἶδη αὐτὰ ἀγαθὸν ἔχει αὐτὸ ἕκαστον θεωρῶν ; Ἥπατημένος μὲν γάρ ἂν καὶ ἡδόμενος ἐπὶ τούτοις τάχ' ἂν ἀγαθὸν λέγοι καὶ τὴν ζωὴν ἡδεῖαν οὖσαν · στὰς δ' ἔν τῷ ἀνήδονος εἶναι διὰ τί ἂν φήσειεν ἀγαθὰ ; Ἥ τὸ αὐτὸν εἶναι ; Τί γάρ ἂν ἐκ τοῦ εἶναι καρπῶσαιτο ; Ἥ τί ἂν διαφέροι ἐν τῷ εἶναι ἢ ὄλως μὴ εἶναι, εἰ μὴ τις τὴν πρὸς αὐτὸν φιλίαν αἰτίαν τούτων θεῖτο ; Ὡστε διὰ ταύτην τὴν ἀπάτην φυσικὴν οὖσαν καὶ τὸν φόβον τῆς φθορᾶς τὴν τῶν ἀγαθῶν νομισθῆναι θέσιν ». PLOTIN, *Ennéades*, VI, 7, 24, 21 sq.

5. En voici un exemple caractéristique : « Immortalis est igitur anima ; iamiam crede rationibus tuis, crede ueritati ; clamat et in te sese habitare, et immortalem esse, nec sibi suam sedem quacumque corporis morte posse subduci. Auerte ab umbra tua, reuertere in te ; nullus est interitus tuus, nisi oblitum te esse quod interire non possis. » *Solil.* II, 19, 33.

On pouvait donc se demander si elle ne risque pas d'être complètement anéantie lorsqu'elle se détourne de lui⁶.

En effet jusqu'au *De immortalitate animae*, où interviennent des éléments nouveaux, la perspective d'Augustin était restée exclusivement anagogique, comme l'a montré O. du Roy dans son livre magistral sur *L'Intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*⁷. J'ai l'honneur d'aboutir aux mêmes conclusions dans une étude où j'ai cherché à montrer à quel point il faut tenir compte de la démarche anagogique si l'on veut comprendre la façon dont Augustin établit le statut de l'âme⁸. Ainsi, dans ces premières œuvres, les démonstrations ne visent pas à saisir l'immortalité comme un attribut entièrement constitué, une propriété inaliénable de l'âme, quelle que soit son attitude envers Dieu. Dans ce premier essai de synthèse entre la doctrine chrétienne et l'idéal philosophique, les preuves sont essentiellement des exercices spirituels. Elles ont pour but de conduire à l'immortalité en faisant participer l'âme à Dieu sur le plan de la sagesse, qui est celui de l'être véritable⁹. C'est ainsi que l'homme est « revêtu de ce qui est », « édifié en ce qui est de façon suprême »¹⁰.

6. « Quare tendere ad nihilum, est ad interitum tendere. Qui cur non cadat in animum, uix est dicere, in quem defectus cadit. » *De immort. an.* 7, 12. « ...ut quoniam specie aliqua sua priuatur (animus) dum stultus est, credatur in tantum augeri posse, ut omni modo specie spoliatur animum, et ea labe ad nihilum redigat cogatque interire. » *De immort. an.* 8, 13. Cf. J. BURNABY, *Amor Dei, A Study of the Religion of St Augustine*, Londres, 1947, 2^e éd. p. 150 : « The logical implication of this theory of degrees of being or life, dependent on righteousness or union with God, should certainly be that the sinful soul is capable of infinite approximation to nonentity. »

7. Voir O. DU ROY, *L'Intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, 1966, p. 173 sq.

8. Voir É. ZUM BRUNN, *Le Dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin, des premiers dialogues aux « Confessions »*, Thèse de doctorat de 3^e cycle présentée à la Sorbonne, 1967, texte dactylographié, p. 14 sq.

9. Dans les premiers dialogues, l'immortalité que confère la sagesse est considérée comme accessible dès ici-bas aux *pauci* qui, grâce à l'étude des sciences libérales, s'approprient les vérités spirituelles par le moyen de la connaissance intérieure. « Ad quam cognitionem in hac uita peruenire pauci, ultra quam uero etiam post hanc uitam nemo progredi potest. » *De Ordine* II, 9, 26. En approfondissant sa foi, Augustin se verra obligé d'« eschatologiser » cet idéal en tenant compte du dogme de la résurrection, et de la conception d'un salut qui ne connaît pas de condition privilégiée. Il n'en conserve pas moins à la *beata uita* son caractère ontologique, qu'il n'hésite pas à faire rejailir jusque sur le corps. « Inde iam erit consequens ut post mortem corporalem, quam debemus primo peccato, tempore suo atque ordine suo hoc corpus restituaatur pristinae stabilitati, quam non per se habebit, sed per animam stabilitam in deo... *uiuificabit et mortalia corpora uestra propter spiritum manentem in uobis*. Ablato ergo peccato, auferetur et poena peccati : et ubi est malum ? *Ybi est, mors, contentio tua ? Ybi est, mors, aculeus tuus ?* Vincit enim essentia nihilum, et sic *absorbetur mors in uictoriam* (I Cor. 15, 54-55) (La rectification de *Retract.* I, 13, 14, ne porte pas sur l'aspect ontologique de cette interprétation de saint Paul).

10. « Deus qui nos eo quod non est exuis, et eo quod est induis. » *Soliloques* I, 1, 3. Cf. I Cor. XV, 53-54 ; « exstrueris in id quod summe est » *De lib. arb.* III, 7, 21. Voir plus loin note 19.

Mais, à mesure qu'Augustin cherche à faire une synthèse ontologique plus cohérente pour exprimer les implications métaphysiques de sa foi, il s'aperçoit que ce point de vue est insuffisant. Les démonstrations exclusivement anagogiques auxquelles il a eu recours jusque-là ne permettent pas de prouver l'immortalité en tout état de cause. Il reste à démontrer que l'âme est immortelle même lorsqu'elle refuse son ordination à Dieu. Cette difficulté contraint Augustin à recourir à des arguments d'un autre ordre. Elle le conduit à intégrer à la perspective anagogique des considérations qui concernent la constitution de l'âme en tant que telle, indépendamment du fait qu'elle se convertisse ou non. C'est dans le *De immortalitate animae* qu'on trouve ses premières tentatives à ce sujet. Il y affirme un premier niveau ontologique de l'âme, totalement inamissible quel que soit son choix¹¹. Il y utilise aussi l'argument d'une forme que, pas davantage que le corps, l'âme ne peut perdre entièrement¹².

En vérité, ces spéculations ne nous toucheraient guère, si elles ne nous montraient Augustin en pleine recherche. Il les a lui-même traitées d'arguties dans les *Retractationes*¹³. Elles n'atteindront vraiment leur but, et ne nous parleront au cœur, que lorsqu'il réussira à les réintégrer à l'anagogie. Plus mystérieuses parce que fondées sur l'expérience spirituelle, elles seront assurément moins satisfaisantes pour la raison au sens pascalien¹⁴.

11. « At si ueritati contrarium ita quaeramus, non in quantum ueritas est, sed in quantum summe maximeque est, quanquam in tantum est idipsum in quantum est ueritas... Nam si nulla essentia in quantum essentia est, aliquid habet contrarium, multo minus habet contrarium prima illa essentia, quae dicitur ueritas, in quantum essentia est. Primum autem uerum est... Nullo modo igitur res ulla esse potest contraria illi substantiae quae maxime ac primitus est. Ex qua si habet animus idipsum quod est (non enim aliunde hoc habere potest, qui ex se non habet, nisi ab illa re quae illo ipso est animo praestantior), nulla res est qua id amittat, quia nulla res ei rei est contraria qua id habet; et propterea esse non desinit. Sapientiam uero, quia conuersione habet ad id ex quo est, auersione illam potest amittere. Conuersioni namque auersio contraria est. Illud nero quod ex eo habet cui nulla res est contraria, non est unde possit amittere. Non igitur potest interire. » *De immort. an.* 12, 19. Si J. Burnaby a bien mis en lumière les difficultés de la problématique augustiniennne concernant l'immortalité de l'âme, il ne semble pas avoir remarqué qu'Augustin a cherché à résoudre l'aporie de l'anéantissement grâce à la distinction, ébauchée ici pour la première fois, de deux niveaux d'être dans l'âme. Voir J. BURNABY, *Amor dei*, p. 150 sq. Par contre F. Cayré a souligné l'aspect nouveau que la démonstration prend ici, et qu'on peut caractériser comme un passage de l'anagogie à l'ontologie. « Ici, l'immortalité est donc liée à l'existence d'une vérité, première cause de l'âme pensante. Cette preuve est confirmée aussitôt n. 19 par une considération de la vérité à un point de vue nouveau, non plus en tant qu'intelligible mais en tant qu'essence ; car l'essence n'a pas de contraire et ne risque donc pas d'être détruite de ce côté. » F. CAYRÉ, *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, Paris 1947, p. 113-114.

12. Voir *De immort. an.* 7, 12 sq.

13. Voir *Retract.* I, 5, 1.

14. La tendance à réintégrer le statut de l'âme à l'anagogie me paraît signalée, entre autres, par l'évolution qu'a subie le terme *forma* chez Augustin lorsqu'il se rapporte à l'âme. Définie d'abord exclusivement comme une *forma* ou une *species*

On constate que, dès le *De libero arbitrio*, Augustin revient à la méthode analogique, sous une forme à la fois simplifiée et approfondie par rapport à celle des premiers dialogues. Tout en gardant la substance et l'élan de ses premières démonstrations, il parvient à cerner de plus près la constitution métaphysique de l'âme. En saisissant sa finalité véritable, il lui permet de découvrir ce qu'elle est essentiellement.

Tout son effort vise à dévoiler le sens authentique de l'être que recèle le désir du néant, grâce à une distinction d'origine platonicienne entre les différents genres de connaissance. Le « désir naturel du repos », synonyme de la « volonté du bonheur » ou encore du « vouloir-être » est le *sensus*, sens ou sentiment dicté par la nature. Il indique la véritable finalité de l'âme et par conséquent sa véritable réalité, par opposition à l'« opinion » erronée qui consiste à croire qu'elle peut être entièrement détruite¹⁵. Le désir du néant tire toute sa force de ce qu'on attribue à ce dernier la marque propre de l'être, qui est le repos, la stabilité. Augustin montre ainsi que malgré l'illusion dans laquelle on peut tomber à ce sujet, « il est impossible d'aimer ne pas être »¹⁶. Il s'agit donc de comprendre la signification authentique mais interprétée à contresens de ce désir du néant qui est en réalité « vouloir-être », *esse uelle*. Il est référence à l'être transcendant. L'*esse uelle* est le vouloir ou, si l'on préfère, le désir spirituel qui, bien que méconnu dans l'état de chute, constitue le fond de l'âme ou du moins en est inséparable.

Il est loisible de se demander si c'est cela qu'Augustin cherchait à exprimer dès le *De immortalitate animae*, lorsqu'il affirmait que dans une nature spirituelle la volonté ne peut se détourner de l'être, en une formule qu'il

existendi (*De Immort. an.* II, 18) dont la privation entraînerait sa disparition, l'âme est considérée par la suite comme possédant un fond inamissible (de même que la réalité corporelle), qui est désigné comme un élément de forme, *aliquid formae* (*De lib. arb.* II, 17, 46). Dans les derniers livres des *Confessions* et dans le *De Genesi ad litteram*, la *forma* désigne le second niveau ontologique de l'âme, celui de sa création achevée à laquelle elle parvient en se convertissant au Verbe. L'*informitas* de la matière spirituelle qui caractérise son premier niveau d'être, désigne à la fois le mystère du premier stade de sa création (*in principio*) et celui de sa chute, dans une interprétation néoplatonisante de la Genèse. Voir *Conf.* XII, 23, 38 ; XIII, 2, 2 ; XIII, 14, 15 ; *De Gen. ad litt.* I, 4, 9 ; I, 5, 10 ; III, 20, 30.

15. « Nemo mihi uidetur cum seipsum necat, aut quolibet modo emori cupit, habere in sensu quod post mortem non sit futurus ; tametsi aliquantum hoc in opinione habeat... et aliquando ueracior est sensus quam opinio, si illa de errore, ille de natura est... in opinione habet errorem omnimodae defectionis, in sensu autem naturale desiderium quietis. » *De lib. arb.* III, 8, 23.

16. « Quod autem quietum est, non est nihil ; imo etiam magis est quam id quod inquietum est. Inquietudo enim uariat affectiones, ut altera alteram perimat : quies autem habet constantiam, in qua maxime intelligitur quod dicitur est. Omnis itaque ille appetitus in uoluntate mortis, non ut qui moritur non sit, sed ut requiescat intenditur. Ita cum errore credat non se futurum, natura tamen quietus esse, hoc est magis esse desiderat. Quapropter, sicut nullo pacto fieri potest ut non esse aliquem libeat ; ita nullo pacto fieri oportet ut ex eo quod est quiesque, bonitati creatoris ingratus sit. » *De lib. arb.* III, 8, 23.

réprouva par la suite¹⁷. Sous la forme qu'il lui attribue ici, le « vouloir-être » foncier de l'âme laisse place au jeu du libre-arbitre. Ce dernier, impuissant à nous séparer de Dieu sur le plan de la causalité existentielle, a néanmoins pouvoir d'accepter ou de refuser notre vocation à être au sens plénier du terme. C'est-à-dire que l'homme ne peut choisir le néant absolu, mais seulement le néant relatif de l'ici-bas, et ce choix lui-même est l'expression renversée d'une nature qui n'a d'autre finalité que de participer de l'être absolu. Si nous refusons que notre existence, soit assumée et accomplie sur un plan ontologique supérieur, nous choisissons non l'impossible anéantissement, mais une sorte de néantisation éternelle, comme Augustin le dira plus tard :

« Car l'être demeure, les choses d'ici-bas sont changeantes, fragiles, mortelles, et les tourments éternels eux-mêmes ne sont qu'altération perpétuelle, infini de finitude. »¹⁸

Il faut donc choisir entre le malheur qui consiste à refuser la finalité ontologique inscrite en nous, et la béatitude qui consiste à l'accepter, de façon à être constitué en celui qui est l'être même.

« Si donc tu veux échapper à ta misère, aime en toi ce vouloir-être... plus tu aimeras être, plus tu désireras la vie éternelle, et plus aussi tu souhaiteras la transformation qui te permettra de ne plus t'attacher aux biens temporels dont l'amour te marque et te brûle... Que tu préfères être, même malheureux, plutôt que de n'être pas malheureux, mais au prix de ton être, cela ne doit donc pas t'attrister, mais te réjouir au plus haut point. Bâties sur ce fondement en toi qu'est ton vouloir-être. Accrois-le en étant toujours plus : tu te relèveras et tu seras édifié en ce qui est de façon suprême. Alors tu éviteras que soient détruites les forces de ton amour, entraînées dans la chute vers le néant de ces choses qui ont le moins d'être. Tu vois donc que celui qui préfère renoncer à être pour éviter d'être malheureux n'a pas d'autre perspective que le malheur, car il lui est impossible de ne pas être. »¹⁹

Tout en s'appuyant sur le fondement expérimental du « vouloir-être », Augustin établit le statut ontologique de l'âme de façon beaucoup plus claire et plus nuancée que dans les œuvres précédentes. Développant la

17. « Voluntate autem animus separari a ratione non nimis absurde quis diceret, si ulla ab inuicem separatio posset esse rerum quas non continet locus. » *De immortal. an.* 6, 11. Cf. *Retract.* I, 5, 2.

18. « Illa enim permanent ; ista mutabilia sunt, mortalia, fragilia ; et dolor ipse aeternus, plenus corruptionis, ad hoc non finitur, ut sine fine finiatur. » *En. in Ps.* 38, 22.

19. « Si uis itaque miseriam fugere, ama in te hoc ipsum, quia esse uis... Quanto enim amplius esse amaueris, tanto amplius uitam aeternam desiderabis, teque ita formari exoptabis ut affectiones tuae non sint temporales, de temporalium rerum amoribus inustae et impressae... Non igitur tibi displiceat, imo maxime placeat, quod maui esse uel miser quam propterea miser non esse, quia nihil eris. Huic enim exordio quo esse uis, si adicias magis magisque esse, consurgis atque exstrueris in id quod summe est ; atque ita te ab omni labe cohibebis, qua transit ut non sit quod infime est, et secum amantis uires subruit. Hinc fiet ut qui maull non esse, ne miser sit, quia non esse non potest, restat ut miser sit. » *De lib. arb.* III, 7, 21.

distinction amorcée dans le *De immortalitate animae*, il définit dans l'âme deux paliers de réalité, ordonnés l'un à l'autre comme le bouton à la fleur. Le premier est celui de la simple existence, mais c'est une existence spécifique, caractérisée par le « vouloir-être ». Le second consiste dans la participation à l'être véritable²⁰.

Le thème du « vouloir-être », tel qu'Augustin l'a exposé dans le *De libero arbitrio*, était présent à sa pensée tandis qu'il rédigeait la partie dite autobiographique des *Confessions* :

« Que mon âme te loue pour toutes ces beautés, ô Dieu, toi leur créateur, mais qu'elle ne leur reste pas attachée, prise à la glu d'un amour sensuel. Car elles vont où elles sont toujours allées, au néant, et elles déchirent l'âme de regrets empoisonnés, parce qu'elle veut être et aime à trouver son repos dans l'objet de son amour... »²¹

Mais, exception faite de ce passage, on ne trouve pas dans les œuvres ultérieures, que je sache, d'autres développements concernant cet *essentielle* grâce auquel Augustin a si admirablement exprimé l'ordination de l'âme à l'être, par-delà la conscience plus ou moins obscure qu'elle en a dans l'état de chute. Serait-ce parce que le statut ontologique de l'âme lui paraissait établi assez solidement pour qu'il ne ressentît plus le besoin de combattre par les mêmes armes l'aporie de l'anéantissement ? Ou serait-ce parce que, dès le livre XIII des *Confessions*, il a considéré le rapport entre l'être et la volonté dans une perspective différente, axée sur l'analogie avec la Trinité, et qui de ce fait ne souligne que l'aspect conscient de ce rapport, selon le schème néo-platonicien de l'être, du connaître et du vouloir²² ?

En conclusion, on constate donc que, dans le *De immortalitate animae* et dans le *De libero arbitrio*, le statut de l'âme n'est plus défini quasi-exclusivement par la participation de sagesse qui la constitue dans l'être véritable, comme c'était le cas dans les premiers dialogues. Mais il importe de souligner que, dès le *De libero arbitrio*, son statut est néanmoins défini

20. « ...et gratias age nunc quia es. Quamvis enim beatis sis inferior, superior tamen es quam ea quae non habent uel beatitudinis uoluntatem ...in permanentis amore solidabitur, et stabit, et obtinebit ipsum esse, quod uolebat cum timebat non esse, et stare non poterat irretitus amore fugientium. » *De lib. arb.* III, 7, 21.

21. « Laudet te ex illis anima mea, deus creator omnium, sed non eis infigitur glutine amoris per sensus corporis. Eunt enim quo ibant, ut non sint, et conscindunt eam desideriis pestilentiosis, quoniam ipsa esse uult et requiescere amat in eis quae amat. » *Conf.* IV, 10, 15. Le mouvement de ce passage célèbre, dont je n'ai cité qu'un bref fragment, est très semblable à celui du *De Libero Arbitrio*. On y retrouve aussi l'image de l'édification : c'est dans le Verbe qu'il faut bâtir sa maison, ainsi l'âme sera constituée et réformée, au lieu d'être entraînée vers le bas. Voir *Conf.* IV, 11, 16.

22. Voir *Conf.* XIII, 11, 12 et *De Ciu. Dei* XI, 26-28. Cf. O. DU ROY, *L'Intelligence de la foi en la Trinité*, p. 427. Le P. du Roy, dans la brève discussion qui suivit cet exposé, a donné sa faveur à la seconde solution, vu l'importance qu'a prise désormais ce développement trinitaire dans la pensée d'Augustin.

en fonction de cette participation. C'est la finalité qui, préalablement même à tout acte de *conversio* ou d'*aversio* de la part de l'âme, lui confère une autre qualité d'être que celle des créatures qui n'ont pas la « volonté du bonheur ». Par opposition à elles, la créature spirituelle est définie par le « vouloir-être », jusque dans son refus lui-même, jusque dans ce désir du néant en lequel il faut voir un amour de l'être qui se méconnaît et qui se renie. C'est pourquoi, tout en donnant à la métaphysique augustinienne plus de profondeur et de cohérence, les développements du *De libero arbitrio* concernant le statut ontologique de l'âme ne changent en rien son orientation foncière. Elle demeure axée tout entière sur ce dilemme crucial : être ou ne pas être véritablement.

Émilie ZUM BRUNN