

Zeitschrift:	Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	61 (2011)
Heft:	2: Relire l'éthique de Schleiermacher
 Artikel:	Corps rêvés et corps infernaux : le sommeil d'Augustin
Autor:	König-Pralong, Catherine
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-381830

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 31.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

CORPS RÊVÉS ET CORPS INFERNAUX

Le sommeil d'Augustin

CATHERINE KÖNIG-PRALONG

Résumé

Dans la culture antique, le rêve était un moyen de prophéties et de divinations. En philosophie, il offrait aux divers scepticismes un argument en faveur du solipsisme, signifiant l'impossibilité de discriminer entre le monde intramental de la conscience et un éventuel monde extérieur. Chez Augustin, aucun de ces deux usages du rêve n'est prioritaire. Le monde rêvé acquiert plutôt une dimension ontologique et morale, dans le contexte d'une anthropologie théologique qui accentue de plus en plus la dimension corporelle de l'homme. Monde médian, le monde imaginaire possède le même type d'être que les enfers. La nécessaire ligature de l'âme humaine au corps présuppose que l'âme séparée du corps physique se dote aussitôt d'un corps de substitution, un corps imaginaire, pour continuer à vivre et pécher en rêve, à souffrir en rêve comme aux enfers.

Le sommeil et les rêves dans les savoirs antiques

Pour l'historien du savoir et des pratiques scientifiques, le sommeil et les rêves constituent des objets particulièrement intéressants dans la mesure où ils dessinent un espace d'intersection entre plusieurs disciplines¹. Dans l'antiquité, médecins, philosophes et poètes ont traité du sommeil de manière spécifique à leur pratique disciplinaire, mais en empruntant aussi aux domaines connexes. À cet égard, il ne faut pas sous-estimer l'importance des plages communes où les disciplines ne se distinguaient ni objectivement ni dans l'esprit de ceux qui les pratiquaient; il suffit par exemple de mentionner Galien: au II^e siècle de notre ère, Galien se voyait et était vu comme le prototype du médecin philosophe. Quant aux théologies païennes et chrétiennes, elles ont aussi fait des usages théoriques variés du thème du sommeil. Ces théories théologiques reflétaient ou accompagnaient souvent des pratiques répandues dans l'antiquité, comme

¹ Ce texte présente la version écrite de ma conférence d'habilitation en histoire de la philosophie, prononcée à l'Université de Fribourg (Suisse) le 4 juin 2010. Parmi trois sujets – antique, médiéval et moderne – que j'ai été invitée à proposer, le jury a retenu le sujet de philosophie antique.

celle de l'incubation : on s'endormait dans un temple ou une église pour susciter et accueillir un rêve prophétique².

Dans le champ proprement philosophique, au sens antique du mot, le sommeil réunit un faisceau d'intérêts spécifiques : une approche du sommeil comme phénomène animal – chez Aristote par exemple – en situait la pertinence scientifique dans le champ de la biologie animale ; le traitement platonicien du sommeil s'inscrivait par contre dans le domaine anthropologique ; il débouchait sur des applications épistémologiques, en particulier dans le scepticisme académique où le rêve devint un cas paradigmatic de perception d'une réalité illusoire. L'argument sceptique pointe par exemple l'impossibilité de discriminer entre une perception rêvée et une perception éveillée.

À la fin du IV^e siècle de notre ère, le traitement du sommeil que l'on rencontre chez Augustin refait, en accéléré et en miniature, une sorte de cheminement à travers les théories du sommeil : les premières œuvres d'Augustin envisagent le sommeil dans une pertinence philosophique néoplatonicienne, comme un phénomène psychique. Ensuite, petit à petit et de manière de plus en plus accentuée, Augustin imprime une dimension théologique forte à son anthropologie. Le sommeil reçoit alors de nouvelles valeurs, allégoriques et morales³.

Dans ses tardives *Rétractations*, vers 427, Augustin prescrit une lecture chronologique de ses écrits. Selon lui, il existe une théologie immanente à son œuvre, en tous cas un progrès. Le lecteur ne doit bien sûr pas être victime de l'image *a posteriori* que veut imprimer un auteur vieillissant à son œuvre. Pourtant, après avoir esquissé brièvement les théories antiques du sommeil, j'adopterai une telle lecture chronologiquement linéaire d'Augustin, qui tient compte du sens qu'il voulut imprimer à son entreprise théorique dès 396 au moins, quand à l'âge de 42 ans il devint évêque d'Hippone, sur les côtes de l'Afrique du nord.

Quatre modèles philosophiques antiques du sommeil

De manière très schématique, pour servir l'approche philosophique, il est possible de distinguer quatre modèles antiques du sommeil.

² Au sujet des rêves dans l'Antiquité, cf. la célèbre étude de E. R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. par M. Gibson, Paris, Aubier-Montaigne, 1965 [1959], ch. 4 ; plus récemment : O. FLANAGAN, «Deconstructing Dreams : The Spandrels of Sleep», *The Journal of Philosophy*, 92, 1995, p. 5-27 ; T. DORANDI, «Le traité *Sur le sommeil* de Cléarque de Soles : Catalepsie et immortalité de l'âme», *ExClass*, 10, 2006, p. 31-52. Plus précisément sur l'Antiquité tardive : M. DULAEY, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, Études augustiniennes, 1973 ; J. LE GOFF, «Le christianisme et les rêves (II^e-VII^e siècle)», in : Id., *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, p. 265-316 ; P. COX MILLER, *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1994. Sur le rêve au Moyen Âge : S. F. KRUGER, *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 ; Th. RICKLIN, *Der Traum der Philosophie im 12. Jahrhundert. Traumtheorien zwischen Constantinus Africanus und Aristoteles*, Leiden, Brill, 1998.

³ Au sujet du rêve chez Augustin, cf. prioritairement M. DULAEY, *op. cit.*, note 2.

Aristote⁴ a étudié le sommeil pour lui-même, dans une optique biologique. Les dénommés *Parva naturalia* comportent un traité du sommeil et un traité des rêves. Le sommeil aristotélicien a une pertinence zoologique, puisqu'il se définit comme l'extinction du sens commun, c'est-à-dire de la faculté de sentir, qui est propre à tous les animaux. Le sommeil est caractérisé comme une privation, par rapport à la veille qui signifie l'activité perceptive du sujet. Aristote insiste sur la passivité du dormeur ; le sommeil sert d'ailleurs à illustrer ce qu'est l'*habitus*, la *hexis*, cet état intermédiaire entre la pure puissance et l'acte, c'est-à-dire la disposition d'une virtuosité non exercée actuellement. Si le rêve paraît être une forme d'activité de l'âme dans le sommeil, Aristote en minimise la valeur. Dans un monde culturel où la divination et l'interprétation des rêves étaient amplement théorisées, il dénie à l'âme du rêveur l'exercice de sa faculté intellective et il lui refuse un accès spécial à une rationalité éminente. Selon Aristote le rêve procède de la faculté imaginative ; il est décrit comme un résidu, comme la trace d'images diurnes imprimée dans l'imagination. Encore une fois, Aristote insiste sur la passivité du sujet dormant et sur la dimension zoologique du sommeil : les animaux rêvent aussi. *Mutatis mutandis*, le médecin Galien adoptera une approche du même type. Dans un autre contexte, Plotin accentuera lui aussi la dimension passive de l'âme endormie en proie à l'imagination (*Ennéade* III, 6).

Chez Augustin, la théorie aristotélicienne du sommeil est la moins déterminante. Augustin n'a pas lu les traités biologiques d'Aristote, bien qu'il en ait sans doute connu des éléments par transmission indirecte, par Cicéron et Plotin notamment⁵.

La théorie aristotélicienne du sommeil permet de caractériser par effet de contraste une certaine théorie platonicienne du sommeil. Un ensemble de théories très diverses en vérité, incluant le pythagorisme, des affirmations de Platon, tout comme divers remplois et reprises des thèses platoniciennes – notamment dans la gnose – insistent, au contraire d'Aristote, sur l'activité de l'âme une fois la sensation du corps éteinte. Le rêve est alors au centre du dispositif théorique. Ce modèle du sommeil actualise une séparation provisoire de l'âme et du corps, en particulier de la faculté ou partie rationnelle de l'âme par rapport à la sensation du corps⁶. Le sommeil est décrit, de manière euphorique, comme une petite mort anticipée et sert à manifester l'immortalité de l'âme. Dans le traité *De la divination*, Cicéron met dans la bouche de Quintus

⁴ Au sujet du sommeil chez Aristote : R.K. SPRAGUE, «Aristotle and the Metaphysics of Sleep», *The Review of Metaphysics*, 31, 1977, p. 230-241 ; B. HUBERT, «Veille, sommeil et rêve chez Aristote», *Revue de philosophie ancienne*, 17, 1999, p. 75-111.

⁵ Sur la réception antique des deux traités aristotéliciens, sur le sommeil et sur les rêves : P. J. VAN DER EJK, M. HULSKAMP, «Stages in the reception of Aristotle's works on sleep and dreams in Hellenistic and Imperial philosophical and medical thought», in : C. GRELLARD, P.-M. MOREL (éds), *Les Parva naturalia d'Aristote. Fortune antique et médiévale*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2010, p. 47-76.

⁶ Le mythe d'Er réalise de manière exemplaire une telle séparation.

une théorie de la séparation, qu'il rapproche ensuite de celle des pythagoriciens et de l'enseignement du stoïcien Posidonius, son contemporain :

Par conséquent, lorsque l'âme s'est affranchie par le sommeil de son association et de son contact avec le corps, alors elle se souvient du passé, discerne le présent et prévoit l'avenir. Car le corps d'un homme qui dort gît comme celui d'un mort, mais son âme est vivante et pleine de force.⁷

Autre élément significatif, cette théorie du sommeil a une pertinence anthropologique ; elle intervient soit dans des contextes épistémologiques, comme dans le *Théétète* (158c), soit dans des contextes psychologiques ou politiques, dans les théories de l'âme humaine (*Phédon* 71b, *République* 571b). Augustin a pris connaissance de ces doctrines *via Cicéron*, et en Italie, en 386, lorsque dans le cercle milanais, il lit les *Livres des platoniciens* traduits par Marius Victorinus⁸.

Malgré ce que pourrait laisser imaginer une approche augustino-centrée du IV^e siècle, ces théories platoniciennes de l'âme comme substance immatérielle n'étaient pas très répandues dans le monde latin du II^e au IV^e siècle ; elles étaient plutôt rares. Irénée de Lyon, Tertullien ou encore Lactance avaient par exemple adopté des explications matérialistes de l'âme, à résonance stoïcienne. Dans ce troisième modèle, l'âme est une substance matérielle très fine, un souffle (*pneuma*), un élément – air ou feu – dans une disposition chimique très pure. Le sommeil, qui est décrit comme un relâchement du *tonos* sensoriel, libère l'âme de ses fonctions d'animation du corps ; celle-ci, dispersée dans le corps à l'état de veille, se rassemble et redouble d'activité. Les rêves sont les images que perçoit l'âme pendant que le corps est engourdi. Les épiciens adoptaient quant à eux un modèle matérialiste divergent : le sommeil, petite mort, signifie une désagrégation de l'organisation des atomes de l'âme et un affaiblissement de son activité. Plus facilement adaptable au dogme de la résurrection et de l'immortalité de l'âme, c'est la version stoïcienne du matérialisme psychologique qui eut du succès dans la théologie chrétienne des premiers siècles de notre ère.

Hors du christianisme, on en discerne aussi des traces chez Porphyre, le disciple et éditeur de Plotin. La doctrine porphyrienne de l'âme présente un

⁷ CICÉRON, *De la divination*, trad. G. Freyburger, J. Scheid, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 58 : «Cum ergo est somno sevocatus animus a societate et a contagione corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura providet; iacet enim corpus dormientis ut mortui, viget autem et vivit animus.»

⁸ Au sujet du néoplatonisme dans le monde romain : F. BÖMER, *Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagoreismus und Claudianus Mamertus in Sprache und Philosophie*, Leipzig, Harrassowitz, 1936; P. DE LACY, «Galen's Platonism», *American Journal of Philology*, 93, 1972, p. 27-39; P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, Berlin, De Gruyter, 1984 [en particulier le t. 2, p. 785-791 : sur l'âme chez Galien]; S. GERSH, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1986.

quatrième modèle du sommeil. Elle associe un pneuma, un souffle matériel, à l'âme immatérielle. Le pneuma est conçu comme l'enveloppe matérielle, aérienne, de l'âme immatérielle. Ce corps pneumatique sert de véhicule à l'âme lorsqu'elle rêve et remonte vers les degrés plus noétiques et plus purs de la réalité. Plutôt que de se déplacer, comme si elle parcourait du chemin, l'âme qui rêve est transportée en mille lieux en l'espèce de son image. Le pneuma accomplit sa fonction de véhiculer l'âme en tant qu'il est puissance d'imagination ; il produit ou projette l'image de l'âme en différents lieux. Ce n'est pas l'âme qui voyage en rêve, mais c'est son image qui parcourt des mondes et qui perçoit ces mondes. Dans cette forme de néoplatonisme, l'imaginaire constitue un degré ontique distinct et médian, entre la réalité intellectuelle et la réalité physique ; cette réalité imaginaire, dont les échos arabes seront si forts au Moyen Âge, est le lieu ontique propre des âmes individuelles.

Augustin a bien connu ces théories, il est même notre témoin principal du traité *De regressu animae* de Porphyre, qu'il a lu dans la traduction de Marius Victorinus et qui est aujourd'hui perdu. Il emprunte beaucoup à Porphyre, même s'il rejette la théorie du véhicule pneumatique de l'âme. En 1945, une étude fondatrice de Gérard Verbeke⁹ soulignait l'importance de la doctrine de l'imagination de Porphyre dans la constitution de la théorie augustinienne de l'âme. À cela il faut ajouter un détail troublant pour un lecteur moderne d'Augustin : contrairement à l'âme humaine, les démons d'Augustin sont dotés d'une enveloppe matérielle dans certains textes (*Cité de Dieu*, IX, 8, où Apulée sert de source) ; ils sont des êtres aériens ou éthérés¹⁰.

L'âme et le sommeil chez Augustin

L'étude publiée en 1973 par Martine Dulaey (*Le Rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*) offre une description très documentée des divers traitements augustiniens du rêve, dans l'ensemble de son œuvre. Elle fournit un point de départ pour remonter vers les théories augustiniennes du sommeil et l'anthropologie qui les sous-tend. La première théorie augustinienne du sommeil est exposée durant les années 386-388. Elle actualise le modèle platonicien de la séparation. Dans le sommeil, le corps est endormi, l'âme est active et agit de son côté. Elle perçoit et elle intègre. Elle intègre les idées et elle perçoit les images des choses sensibles déposées dans la mémoire. Comme le dit Augustin dans son traité *Sur la grandeur de l'âme*, l'âme est alors «en

⁹ G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Paris-Louvain, Desclée de Brouwer, 1945. Au sujet de Porphyre et d'Augustin, l'étude controversée de J. J. O'MEARA demeure intéressante : *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris, Études augustiniennes, 1959.

¹⁰ À ce sujet : K. FLASCH, «*Anima, substantia spiritualis. Die Seele im Luftleib*», in : I. ATUCHA, D. CALMA, C. KÖNIG-PRALONG, I. ZAVATTERO (éds), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto, F.I.D.E.M, 2011, p. 55-66.

vacances du corps» (*De quantitate animae* 33). Dans le traité *Sur l'immortalité de l'âme*, il souligne bien le caractère autonome de l'activité de l'âme :

Concluons que, dans cette modification du corps qu'est le sommeil, c'est l'usage du corps qui est amoindri pour l'âme, mais non la vie propre de l'âme.¹¹

Les interprètes de la pensée augustinienne s'accordent à reconnaître une phase platonicienne marquée, durant les années 386-388. Durant ces années italiennes, Augustin lit les écrits qu'il qualifie de «*Livres des platoniciens*» ; il importe des éléments de théorie platonicienne pour rendre compte des phénomènes psychiques. Les opérations psychiques ne sont pas essentiellement conditionnées par le corps. Les états physiologiques peuvent certes influer sur l'activité de l'âme, la distraire par exemple, mais ils ne causent pas les états mentaux, qui sont situés dans un autre ordre de réalité caractérisé par l'immatérialité.

Cependant, Augustin va se distancer de plus en plus du modèle platonicien de la séparation, qui était très présent chez Ambroise notamment¹². Dans ses *Retractationes* de 427 (I, 4, 7), la cible de ses attaques coïncide souvent avec les philosophes. Ces «philosophes» se trompent et délirent lorsqu'ils associent le bonheur à la fuite du corps et à la séparation de l'âme. Si Augustin rapatrie peu à peu l'âme dans le corps, il n'en cessera pas moins de s'opposer à toutes formes de matérialisme psychologique. Dans le dixième livre de la *Genèse au sens littéral*, il réfute la théorie de Tertullien, pour qui l'âme est un souffle divin matériel (*De Genesi ad litt. X*, 25, XII). En 420 encore, il consacre tout un traité – *La nature et l'origine de l'âme* – à la réfutation de la thèse matérialiste telle que la défendait Vincentius Victor, un donatiste récemment converti au catholicisme (*De natura et origine animae* IV, 25-26)¹³. Augustin accentue de plus en plus la ligature essentielle de l'âme et du corps tout en défendant résolument la théorie de l'immatérialité de l'âme.

Ce constat relatif à l'évolution doctrinale d'Augustin appelle une incise historiographique au sujet de l'attitude d'Augustin vis-à-vis des choses du corps. En 1966 déjà, Henri-Irénée Marrou et Anne-Marie La Bonnardière avaient souligné l'importance croissante du dogme de la résurrection des corps chez Augustin¹⁴. Peter Brown a quant à lui corrigé une image historiographique d'Augustin en moraliste rigoriste¹⁵. Il a montré qu'Augustin est beaucoup

¹¹ AUGUSTIN, *De immortalitate animae*, trad. P. de Labriolle, Paris, Desclée de Brouwer, 1948, p. 212-213 : «Ex quo colligitur, tali commutatione corporis, qualis somnus est, usum eiusdem corporis animae, non vitam propriam, posse minui.»

¹² Voir I. J. DAVIDSON, «Ambrose's *De officiis* and the Intellectual Climate of the Late Fourth Century», *Vigiliae Christianae*, 49, 1995, p. 313-333.

¹³ Au sujet de ce traité : A. C. DE VEER, «Aux origines du *De natura et origine animae* de saint Augustin», *Revue d'études augustinianes et patristiques*, 50, 2004, p. 59-95.

¹⁴ H.-I. MARROU, A.-M. LA BONNARDIÈRE, «Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin», *Revue des études augustinianes*, 12, 1966, p. 111-136.

¹⁵ P. BROWN, *La vie de saint Augustin*, trad. par J.-H. MARROU, Paris, Seuil, 2001² [1967]. Cf. en particulier les sections «Nouvelles découvertes» et «Nouvelles

moins strict sur les questions de morale sexuelle que ses confrères évêques de la tradition orientale et que les donatistes africains par exemple : Augustin excusait les relations sexuelles entre époux, même si elles n'étaient pas toujours finalisées par la procréation. Il affirmait par ailleurs qu'Adam et Ève auraient eu des relations sexuelles dans le paradis terrestre, s'ils y avaient séjourné plus longtemps. Ainsi, par son acceptation de la vie du corps, la morale augustinienne se distançait aussi de l'idéal pélagien, un idéal ascétique monastique, où la liberté et la capacité de bien agir concédées à la raison humaine s'accompagnaient d'une responsabilisation maximale de l'homme. De manière analogue, Augustin s'est opposé à la politique ecclésiologique donatiste, qui insistait sur la nécessaire pureté des membres de l'Église. Chez Augustin, la prise en compte croissante du corps mortel, de ses besoins et de ses vicissitudes, va de pair avec l'affirmation d'une nature essentiellement viciée par le péché originel. Les défauts et la mortalité du corps ne sont que les signes extérieurs de la malignité de l'âme humaine. Cette théorie avait sa contrepartie dogmatique : Augustin insistait sur la nécessité du recours aux sacrements comme instruments de salut ; il encourageait par exemple le baptême des petits enfants, pratique rare en son temps.

À côté de ces données théologiques et dogmatiques, il est possible d'avancer un autre type d'explication, d'ordre sociopolitique. Brian Stock¹⁶ a justement attiré l'attention sur les stratégies littéraires à l'œuvre dans les autobiographies intellectuelles d'Augustin. Dans les *Confessions* et les *Rétractations*, Augustin a en effet si bien présenté son évolution intellectuelle comme un processus interne, immanent à son âme, qu'on oublie parfois qu'il exerçait aussi un métier éminemment politique¹⁷. En tant qu'évêque, il gouvernait une communauté de chrétiens et il devait se positionner sur sa pratique de gouvernant¹⁸.

orientations» (p. 575-673), ajoutées dans la deuxième édition ; P. Brown y nuance sa première image d'Augustin, corrigée notamment par la lecture des «sermons Dolbeau» (récemment découverts par François Dolbeau) et de la correspondance découverte et publiée en 1981 par Johannes Divjak. Sur les questions de morale sexuelle, cf. aussi : P. BROWN, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, trad. par P.-E. Dauzat et C. Jacob, Paris, Gallimard, 1995.

¹⁶ B. STOCK, *Augustine the Reader: Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*, Harvard, Harvard University Press, 1996.

¹⁷ Sur le monde concret d'Augustin et sa carrière, cf. récemment C. SALLES, *Saint Augustin. Un destin africain*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009. Je ne mentionne pas ici les études classiques de P. Courcelle, K. Flasch, G. Madec, H.-I. Marrou ou encore L. Jerphagnon – parmi d'autres –, qui ont contribué à dessiner notre image actuelle d'Augustin, contrastée et parfois controversée.

¹⁸ C'est bien en responsable d'une communauté, puissant et respecté, que Jérôme apostrophe Augustin en 404 (Augustin a alors cinquante ans). JÉRÔME, *Lettre 112*, in : C. FRY, *Lettres croisées de Jérôme et Augustin*, trad., présentation et notes, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 217 et 180 : «Toi qui es jeune et qui as ta place sur les sommets pontificaux, enseigne à tes peuples et remplis les toits romains des fruits nouveaux de l'Afrique.» («Tu, qui iuvenis es et in pontificali culmine constitutus, doceto populos et novis Africae frugibus Romana tecta locupleta.»)

Or Augustin développe peu à peu une vision de l'Église comme institution humaine, terrestre, dont les prétentions s'étendent à tout le champ de la vie temporelle et à tous les hommes. Dans sa vision politique, l'Église n'était pas une citadelle isolée du monde, un groupe préservé d'hommes aux âmes pures, mais l'Église devait s'étendre sur l'ensemble des hommes plus ou moins parfaits, plus ou moins charnels. Parallèlement à ces préoccupations, le corps et ses impératifs, la dimension terrestre de l'homme, sont intégrés à la théorie théologique et philosophique.

Sur certains points spécifiques, les éléments de politique ecclésiologique rencontrent des questions théoriques. Politique, philosophie et dogmatique interagissent parfois. Pour revenir à l'âme, dans ses premiers traités à forte coloration néoplatonicienne, Augustin affirmait que l'éveil des sens n'est même pas nécessaire à la perception, puisque le sujet dont le corps est éteint par le sommeil peut percevoir des images que l'âme produit ou recèle. Plus tard, dans la *Genèse au sens littéral*, ces perceptions qui se produisent sans sensation physiologique sont qualifiées de visions spirituelles. Il y a réellement perception, terrifiante et douloureuse parfois comme dans les cauchemars, mais sans qu'une sensation soit causée par un corps physique extérieur. Cependant un problème connexe se pose, celui des peines ressenties par l'âme aux enfers. Dans la conception augustinienne, les enfers indiquent un lieu auto-subsistant et bien réel, quoique spirituel, c'est-à-dire non corporel ; ils ne se contentent pas de signifier métaphoriquement le remords de l'âme pécheresse, comme chez Origène¹⁹ :

Il y a donc une réalité substantielle des enfers, mais je pense que c'est une réalité spirituelle et non corporelle.²⁰

Or, lorsque l'âme du pécheur perçoit et souffre dans les enfers, ce n'est pas elle-même qui produit ces perceptions douloureuses, mais elles lui sont infligées comme des punitions, de l'extérieur pour ainsi dire. De même, Augustin rapporte que certaines personnes tombées dans le coma ont voyagé aux enfers et réellement vu et ressenti les peines qui s'y jouent.

Pour expliquer cette perception qui ne saurait être un simple produit de l'imagination du sujet, Augustin adapte la théorie porphyrienne de l'âme. Chez Porphyre, l'âme défunte, sortie du corps solide, est véhiculée par un souffle matériel. Sur ce souffle s'imprime une image du corps, un reflet du

¹⁹ Pour la conception «métaphorique» de l'enfer et du feu de l'enfer chez Origène, cf. ORIGÈNE, *Contre Celse*, V, 14-17, introduction, texte critique, traduction et notes par M. BORRET, Paris, Cerf, 1969, t. 3, p. 53 *sq.* ; ORIGÈNE, *Traité des principes*, II, 10, introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti, Paris, Cerf, 1978, t. 1.

²⁰ AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram* XII, 61, trad. P. Agaësse, A. Solignac, Paris, Desclée de Brouwer, 1972, p. 440-441 : «Est ergo prorsus inferorum substantia, sed eam spiritalem arbitror esse, non corporalem.»

corps terrestre que l'âme traîne dans l'Hadès et qui est affecté de douleurs²¹. Augustin va faire l'économie du pneuma, de ce souffle matériel qui véhicule l'âme, mais il va conserver l'idée selon laquelle l'âme emporte avec elle aux enfers une image du corps autrefois vivant. Par ce corps et dans ce corps imaginaire, elle éprouve des peines très semblables aux affections physiologiques, des perceptions très réelles et même plus pénibles. Parlant des gens dans le coma qui ont visité les enfers, Augustin explique :

[...] eux aussi portaient en eux-mêmes quelque similitude de leur corps, au moyen de laquelle ils pouvaient être emportés en ces lieux et expérimenter de telles peines par la similitude de leurs sens.²²

Le monde médian

Dans ses écrits théologiques et philosophiques des années 400-420, Augustin s'emploie à théoriser le statut du monde des images comme réalité médiane. Il lui confère un degré ontique propre, entre le monde des corps physiques et celui des vérités éternelles et immuables. Partant du sujet humain, il distingue trois types de vision : la vision physiologique des choses corporelles, la vision intellectuelle des vérités éternelles – comme le fait que $2 + 2$ font 4 – et, entre deux, la vision spirituelle des réalités spirituelles, c'est-à-dire des images ou des représentations des choses corporelles. Les doctrines exposées au douzième livre de *La Genèse au sens littéral* signifient clairement la situation médiane de la vision spirituelle :

Voilà pourquoi je pense qu'il n'est pas déraisonnable ni arbitraire de placer la vision spirituelle comme à mi-distance de la vision intellectuelle et de la vision corporelle.²³

Aux trois visions correspondent trois facultés : le système oculaire comme capacité de voir, le *spiritus*, comme faculté de produire et conserver les images, et la *mens* comme faculté intellectuelle de concevoir les vérités éternelles. Je traduis *spiritus* par «esprit», *mens* par «intelligence».

²¹ PORPHYRE, *Sentences*, 29, éd. et trad. M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, Paris, Vrin, 2005, t. I, p. 328-329 : «La façon qu'a l'âme d'être sur terre [...] est aussi la façon dont il est possible à l'âme d'être dans l'Hadès, quand il lui arrive de présider à un reflet qui a pour nature d'être dans un lieu [...]. Sortie en effet de son corps solide, elle a pour compagnon le souffle, qu'elle a rassemblé à partir des sphères. [...] par suite de sa passion pour ce corps [...] il s'imprime une empreinte de son imagination sur son souffle, et c'est ainsi qu'elle traîne son reflet.»

²² AUGUSTIN, *op. cit.*, p. 436-439 : «[...] et ipsi in se ipsis gererent quandam similitudinem corporis sui, per quam possent ad illa ferri et talia similibus sensibus experiri.»

²³ AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, *op. cit.*, XII, 51, p. 418-419 : «Quapropter non absurde neque inconuenienter arbitror spiritalem uisionem inter intellectualem et corporalem tamquam medietatem quandam obtinere.»

Augustin attribue à la vision spirituelle une nette précellence par rapport à la vision des yeux. Les mécanismes psychologiques en témoignent. Les yeux reçoivent les impressions des sens. Par opposition, l'esprit est actif: il actualise et produit des images. On peut voir en esprit sans avoir de sensation physiologique, comme dans le sommeil, alors que l'inverse est impossible: on ne peut avoir de sensations sans former d'images. Dès qu'un objet du monde extérieur touche mes sens, l'esprit produit une représentation de cette chose dans l'âme. Toute sensation occasionne, déclenche la production d'une représentation par l'esprit. L'épistémologie représentationaliste d'Augustin procède d'une conception activiste de l'esprit, qui produit les images des choses corporelles.

Il convient d'insister sur la prétention objectiviste de cette théorie. Pour le faire, Augustin utilise le cas du dormeur, car le rêve permet d'isoler les processus de l'esprit, d'observer le fonctionnement de l'esprit en l'absence de sensation physiologique. Que signifie pour un sujet percevoir des images en rêves ? Augustin insiste sur deux aspects. D'une part, il s'agit d'une véritable perception, c'est-à-dire d'une action et d'une modification du sujet percevant. D'autre part, ce qui est perçu est une réalité consistante, dotée d'une certaine objectivité, même si elle est produite par l'esprit qui perçoit. L'image perçue n'est pas une illusion, elle n'est pas un faux semblant, mais quelque chose de réel.

D'une part en effet, le sujet qui rêve éprouve vraiment des douleurs d'ordre physiologique, et pourtant il est séparé de son corps physique. Le «je» rêvant souffre réellement dans la similitude de son corps physique. Le sujet souffre dans et par l'image de son corps ; l'image du corps constitue donc réellement le sujet :

Lorsque, en effet, il nous arrive des choses affligeantes, fût-ce en rêve, bien qu'il n'y ait là qu'une similitude de membres corporels et non de vrais membres corporels, nous éprouvons pourtant, non une similitude de souffrance, mais une vraie souffrance.²⁴

D'autre part, Augustin insiste sur la réalité objective des images. Il invoque souvent la réalité des choses perçues en rêve pour asseoir la réalité d'un monde spirituel extra-mental. Dans la *Genèse au sens littéral* et dans des lettres qu'il adresse à son confrère évêque Évodius (*Epistulae 159 et 162, ad Evodium*), ce monde spirituel extra-mental, susceptible d'être objectivement perçu, sert à préciser le statut de la réalité des enfers. Au sujet de la consistance ontique des enfers, Augustin précise qu'elle est d'ordre spirituel²⁵.

Il serait donc faux de considérer ce monde médian, le monde spirituel des images, comme purement subjectif et intra-mental dans sa constitution. Les rêves sont certes produits par l'esprit du dormeur, mais ils revêtent aussitôt une certaine consistance objective. Le cas des rêves intersubjectifs le manifeste

²⁴ AUGUSTIN, *De natura et origine animae* IV, 27, trad. J. Plagnieux, F.-J. Thonnard, Bibliothèque Augustinienne 22, Paris, 1975, p. 636-637: «Cum enim tristia patimur quamuis in somnis, etsi membrorum corporeorum sit illa similitudo, non membra corporea, non est tamen poenae similitudo, sed poena.»

²⁵ Cf. le texte cité dans la note 20.

bien. Augustin mentionne et accorde sa foi à des récits de rêve où des anges et des démons interviennent dans les rêves d'un homme. Cette croyance fait d'ailleurs partie de la science du temps ; elle ne relève pas de l'irrationnel dans un monde où de nombreux savants croyaient aussi à l'apparition et à l'intervention d'hommes dans les rêves d'autres hommes. Sur ce dernier point, Augustin est d'ailleurs réticent, comme le manifeste son écrit *Sur le soin à apporter aux morts* (un traité adressé en 421 à Eulogius Favonius, un professeur africain).

Théorie des deux corps

Dans le livre XVIII de la *Cité de Dieu*, composé après 420, Augustin précise la nature et la réalité des images. Il combat les croyances païennes de métamorphoses d'hommes en animaux, telles qu'elles étaient véhiculées par la littérature et les récits populaires. À cet égard, il rapporte une croyance, selon laquelle des femmes aubergistes du sud de l'Italie empoisonnent les visiteurs de passage avec du fromage. Durant leur sommeil, les corps de ces hommes se changent en corps d'animaux, des ânes par exemple, et portent des charges. Augustin n'y croit pas et rejette la possibilité d'une transformation trans-spécifique d'un corps physique en un autre corps physique.

Par contre, il croit et explique comment un homme endormi peut percevoir réellement le poids de lourds fardeaux d'une part, et peut, d'autre part, apparaître en train de porter ces fardeaux à d'autres hommes, bien éveillés quant à eux. Il évoque le cas célèbre d'un homme nommé Praestantios. Suite à un empoisonnement, Praestantios fut plongé plusieurs jours dans un sommeil semblable à un coma. Au réveil, il dit avoir rêvé s'être transformé en cheval et avoir porté des vivres à un corps d'armée bien précis. Or des témoins confirment la réalité de ces actions vécues en rêve : ils ont vu ces vivres apportés à l'armée exactement de la manière et par le chemin décrits par Praestantios. Augustin mentionne d'autres histoires du même genre, mais le plus intéressant pour notre propos est la manière dont il explique ces phénomènes.

D'une part, le dormeur éprouve vraiment des sensations pénibles, mais son corps physique n'est pas changé en cheval. Son corps physique gît ailleurs, comme mort, alors qu'une image de son corps l'accompagne pour lui permettre d'éprouver et de percevoir en rêve. Or ce corps imaginaire est très variable et mutable ; il peut se métamorphoser très vite, prendre par exemple la forme d'animaux.

[...] l'image fantomatique de l'homme, qui se modifie dans l'imagination ou dans le sommeil à travers les innombrables genres de choses et, sans être un corps, prend cependant avec une rapidité étonnante les formes ressemblantes des corps.²⁶

²⁶ AUGUSTIN, *De civitate Dei* XVIII, 18, trad. G. Combès (modifiée), Paris, Desclée de Brouwer, 1960, p. 536-537 : «[...] sed phantasticum hominis, quod etiam cogitando

D'autre part, Augustin insiste plus encore qu'auparavant sur la réalité des images. Le corps imaginaire du sujet rêvant est désormais qualifié de «*phantasticum hominis*», de fantôme de l'homme. Cette image peut non seulement se transformer très vite, mais aussi revêtir une telle réalité objective qu'elle peut apparaître à d'autres hommes, éveillés quant à eux, et être perçue par eux :

De sorte que [...] cette image fantomatique, comme devenue corps dans la figure de quelque animal, apparaisse aux sens d'autres hommes.²⁷

Quant aux vivres réellement portés à l'armée, ils ne le sont pas par le fantôme de Praestantios, qui est sans force, mais par des démons.

Dans la *Cité de Dieu*, Augustin développe donc ce que l'on pourrait qualifier de théorie des deux corps : le corps physique du dormeur gît ailleurs, alors que son corps imaginaire ou, mieux, l'image de son corps vit d'une vie propre ; dans certains cas spéciaux, elle apparaît même à d'autres hommes éveillés. En résumé, Augustin décrit le sommeil comme une séparation provisoire de l'âme individuelle et du corps physique, mais cette séparation implique nécessairement la dotation d'un corps de substitution, un corps percevant et perceptible bien qu'imaginaire. Le lieu du rêve, intersubjectif et auto-consistant, a une consistance spirituelle, à l'instar des visions prophétiques ou des enfers.

Allégorisation

Pour finir, il convient de considérer les usages allégoriques et moraux du sommeil chez Augustin, puisque toutes les choses humaines et terrestres doivent être rapportées au salut pour être signifiantes, selon le grand plan herméneutique exposé par Augustin dans la *Doctrine chrétienne*.

Sur la valeur allégorique que peut revêtir l'état du sujet dormant, l'Augustin évêque se démarque résolument et sciemment d'une certaine interprétation du platonisme et de certains traitements platoniciens du sommeil qui confèrent une valeur positive à l'expérience de la séparation par rapport au corps physique. De ce point de vue, le sommeil revêt chez Augustin une signification négative. Il symbolise un état maladif et une nature viciée. Dans les livres XIII et XIV de la *Cité de Dieu*, Augustin combat les platoniciens contemporains et une lecture de Platon qu'il attribue à Virgile, selon laquelle la séparation du corps est une libération pour l'âme :

sive somniando per rerum innumerabilia genera varietur et, cum corpus non sit, corporum tamen similes mira celeritate formas capit.»

²⁷ AUGUSTIN, *De civitate Dei* XVIII, 18, *op. cit.*, p. 536-539 : «Ita ut [...] phantasticum autem illud veluti corporatum in alicuius animalis effigie appareat sensibus alienis.»

Mais les philosophes contre lesquels je défends la cité de Dieu [...] pensent être sages en se moquant de nous quand nous rangeons parmi les châtiments de l'âme la séparation d'avec le corps.²⁸

Pour revaloriser le corps et incarner l'âme, Augustin invoque Platon lui-même, qui confère des corps à ses dieux dans le *Timée*. Pour Augustin, le corps n'est pas l'origine du mal ; il n'est qu'un grand symptôme de l'âme. C'est l'âme désobéissante qui est l'initiatrice et la responsable du péché. L'âme est viciee ; le corps n'est vicieux que conséquemment. Il désobéit à l'âme par effet de miroir et de redoublement. Dans ces mêmes livres de la *Cité de Dieu*, Augustin précise que nous désirons revêtir un corps immortel, non pas être séparé du corps.

Il est dès lors possible de lire de manière allégorique aussi la théorie du sommeil et des deux corps telle qu'elle est exposée dans le livre XVIII de la *Cité de Dieu*. L'empoisonnement initial importe particulièrement – l'empoisonnement par le fromage des aubergistes italiennes. Selon Augustin, la vie de l'homme sur terre est une forme de cauchemar ; nous y sommes comme des morts vivants, dit-il. Le péché originel a valeur d'empoisonnement initial, puis nous traînons un pâle reflet de notre vrai corps, un corps désormais corruptible, mortel, alors que les corps originels d'Adam et Ève étaient immortels. Dans la lecture allégorique, l'empoisonnement correspond au péché, le corps imaginaire trimbalé en rêve signifie le corps mortel, souffrant réellement tout en n'étant qu'un pâle reflet du corps originel, et le corps dormant, qui gît ailleurs, correspond au véritable corps, celui qui sera ressuscité immortel, dans l'au-delà, lorsque l'homme tout entier, restauré, sera réveillé du cauchemar, pour autant qu'il appartienne au nombre restreint des hommes élus par la grâce divine.

Cette allégorie se lit dans les livres X à XIV de la *Cité de Dieu* et dans les *Confessions*, avec lesquelles il est possible de clore ce parcours onirique.

Au livre XII de la *Genèse au sens littéral* et au livre X des *Confessions*, Augustin traite du rêve à caractère sexuel²⁹. Les images des relations sexuelles ne s'y distinguent pas des relations sexuelles réelles. Elles ont alors la même force et produisent un réveil paradoxal du corps endormi, qui gît pourtant ailleurs. Le péché rêvé atteint et contamine la nature endormie. Encore une fois, l'âme imprime le vice dans la chair ; elle rejoue pour ainsi dire le péché originel. Or le traitement du rêve sexuel est très différent dans les deux œuvres. Dans la *Genèse au sens littéral*, Augustin excuse le dormeur : il n'est pas responsable de ses rêves. Dans les *Confessions*, dont le premier destinataire est

²⁸ AUGUSTIN, *De civitate Dei* XIII, 16, *op. cit.*, p. 286-287 : «Sed philosophi, contra quorum calumnias defendimus civitatem Dei [...] sapienter sibi videntur inridere, quod dicimus animae a corpore separationem inter poenas eius esse deputandum.»

²⁹ Plus généralement, au sujet de la question philosophique de la responsabilité morale du dormeur, cf. G. B. MATTHEWS, «On Being Immoral in a Dream», *Philosophy*, 56, 1981, p. 47-54.

Augustin lui-même, le tourment intérieur et l'exigence personnelle l'emportent sur la mansuétude de l'évêque envers les hommes imparfaits.

Les deux œuvres s'adressent en effet à des publics très différents et actualisent des genres littéraires distincts. Le commentaire biblique a une valeur normative dans le champ ecclésiologique ; quant à l'autobiographie intellectuelle des *Confessions*, elle appartient plutôt à un genre littéraire élitaire, qui importe certaines pratiques d'écriture propres à la philosophie et les adapte à un lectorat chrétien cultivé – sans négliger la nouveauté stylistique dont témoignent les *Confessions*. Le point intéressant est cependant que le motif de l'angoisse des *Confessions* et celui de la mansuétude de la *Genèse au sens littéral* coïncide. Dans le rêve, le sujet est aliéné ; il n'est plus lui-même, mais un autre lui-même, dans un autre ordre de réalité.

Ai-je donc alors cessé d'être moi-même, Seigneur mon Dieu ? Il y a une si grande différence entre moi et moi-même, du moment où je passe de la veille au sommeil, à celui où je reviens du sommeil à la veille !³⁰

La question ne porte pas sur la nature des *objets* perçus en rêve, mais sur l'identité du *sujet* rêvant et veillant. Dans les *Confessions*, Augustin signifie clairement la valeur allégorique que peut revêtir l'aliénation onirique :

Ainsi le fardeau du siècle, comme dans un songe, pesait doucement sur moi ; et les élans de mes méditations vers vous ressemblaient aux efforts de ceux qui veulent se réveiller, mais qui, vaincus par leur profond assoupiissement, s'y plongent de nouveau.³¹

La moralisation allégorique du sommeil est un procédé littéraire courant en philosophie. Chez Plotin par exemple, la métaphore du sommeil est utilisée pour signifier l'âme oublieuse (*Ennéades* IV, 3 ; III, 6). Cependant, il convient d'insister pour finir sur la différence de signification et de traitement de la métaphore chez Augustin. Dans la métaphore de Plotin, l'âme ensommeillée comme âme oublieuse de la vérité signifie l'âme incarnée, alors que l'éveil signifie la remontée de l'âme vers son principe et l'effacement progressif du corps. Chez Augustin, l'âme endormie signifie au contraire la séparation de l'âme et du corps et, dans la version allégorisée, la perte du corps immortel de l'état originel. Le corps demeure un centre de gravité dans l'anthropologie d'Augustin. Il est la condition *sine qua non* de la vie de l'âme. D'ailleurs, aussitôt endormie l'âme se dote d'un corps de substitution, un corps imaginaire

³⁰ AUGUSTIN, *Confessiones*, *op. cit.*, X, 30 ; trad. J. Trabucco, Paris, GF Flammarion 1964, p. 232 : «Numquid tunc ego non sum, domine deus meus ? et tamen tantum interest inter me ipsum et me ipsum intra momentum quo hinc ad soporem transeo vel huc inde retranseo !»

³¹ AUGUSTIN, *Confessiones*, *op. cit.*, VIII, 5 ; trad. J. Trabucco, *op. cit.*, 1964, p. 162 : «Ita sarcina saeculi, velut somno adsolet, dulciter premebar, et cogitationes quibus meditabar in te similes erant conatibus expergisci volentium, qui tamen superati soporis altitudine remerguntur.»

dans lequel elle éprouve douleur et plaisir, par lequel elle perçoit et prend les formes de mille choses.

Conclusion : anthropologie moralisée plutôt qu'épistémologie

Deux aspects sont donc significatifs chez Augustin : premièrement, le schème de l'incarnation, cohabitant avec un certain platonisme ; deuxièmement, le motif de l'aliénation post-lapsaire. L'homme qui dort n'est pas lucide : il est en danger. L'âme du dormeur cède à la concupiscence charnelle, même si le sujet est parfaitement chaste depuis très longtemps.

Pourtant, l'Augustin mature relativise les problèmes épistémologiques relatifs à l'illusion dont serait victime le sujet dormant enfermé dans son rêve. Au contraire, il confère une objectivité intersubjective au monde imaginaire. Le dormeur peut rencontrer en rêve des anges ou des démons, qui entrent en contact avec lui pour lui révéler quelque chose. L'image fantastique ou le fantôme du corps du sujet dormant peut apparaître dans la réalité extérieure. Plus significatif encore, le comateux peut descendre aux enfers et éprouver les terribles peines physiques qui s'y jouent.

De fait, le traitement augustinien du sommeil n'est pas premièrement intéressé par les possibles applications épistémologiques, pourtant topiques depuis le *Théétète* de Platon. Certes, dans le traité *Contre les académiciens* puis dans le livre XV (12) *De la trinité*, Augustin réfute l'argument sceptique qui pointe l'impossibilité de discriminer entre sommeil et veille. Pourtant, il n'accorde pas un grand poids à l'argument solipsiste. Il développe plutôt sa théorie cognitive sur trois plans : il adopte une conception fiabiliste de la sensation du corps, il considère la perception comme une évidence interne à l'âme, et il garantit à la connaissance intellectuelle une fondation sûre dans les vérités éternelles.

Ainsi, l'âme individuelle n'est pas essentiellement trompée en rêve, comme l'affirmaient certains arguments sceptiques relatifs aux erreurs perceptives. La perception n'est pas essentiellement défaillante chez Augustin ; l'erreur perceptive est une erreur de jugement. Au niveau de l'appréhension perceptive, la tromperie est extraordinaire ; elle est le fait de l'intervention de démons. Par conséquent, le rêve ne signifie pas l'absence de critère de distinction entre monde intra-mental et réalité extra-mentale, à la différence du modèle défendu par l'argument solipsiste selon lequel il n'y a aucune raison de croire en l'existence d'un monde extérieur à la conscience. Augustin est résolument réaliste à cet égard ; il défend une théorie externaliste de la sensation.

Chez l'Augustin mature, le traitement du rêve pris au sens littéral intervient presque toujours dans le contexte de discussions relatives aux visions, aux possessions démoniaques, aux prophéties et aux enfers. Quant aux lectures allégoriques, elles sont d'ordre moral et théologique. Le rêve signifie alors l'aliénation, un état maladif dans lequel le sujet vit d'une vie pervertie, traînant

le reflet amoindri et vicié de son corps autrefois parfait. Le sommeil et la vie en rêve symbolisent alors la vie terrestre de l'homme pécheur. Mais il ne signifie pas un oubli de la vérité qui serait conditionné par l'incarnation, comme chez Plotin. Au contraire, dans sa valeur négative le sommeil d'Augustin signifie la perte du corps originel, du corps de l'état d'innocence qui gît comme ailleurs.

Une lecture en contexte des traitements augustiniens du sommeil permet donc de décrire la singularité de l'entreprise intellectuelle augustinienne, dans son monde et en interaction avec son monde. D'une part une insistence sur l'incarnation de l'âme, d'autre part la mise en évidence de la situation délétère de l'homme sur terre, qui a besoin de la béquille institutionnelle de l'Église et d'espérer en la grâce divine. On ne peut alors que souligner l'orientation théologique et morale de l'anthropologie augustinienne³². Elle se construit dans l'opposition à l'anthropologie de Pélage et de Julien d'Éclane, mais aussi contre la vision donatiste de l'Église et vis-à-vis des continuations contemporaines des philosophies païennes. Cette lecture présente et documente certes une tout autre image d'Augustin que celle produite par les premiers lecteurs de Descartes. La sélection historiographique a un caractère performant et créatif. Si l'on demande à Augustin de répondre à la question de Descartes ou si l'on désire, comme Mersenne, Andreas Colvius ou Arnauld, qu'il ait trouvé le *cogito* avant Descartes, on opère une sélection drastique de quelques textes au mépris de leurs contextes, et l'on veut finalement enlever quelque chose à Descartes plutôt que restituer quelque chose à Augustin.

³² À la différence des études qui isolent un traitement purement épistémologique de la question, comme E. BERMON, *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, Paris, Vrin, 2001, ces dimensions éthiques et politiques suscitent aujourd'hui l'intérêt des chercheurs ; cf. par exemple : C. MAYER, *Augustinus – Ethik und Politik: zwei Würzburger Augustinus-Studientage «Aspekte der Ethik bei Augustinus» (11. Juni 2005). «Augustinus und die Politik» (24. Juni 2006)*, Würzburg, Echter, 2009.