

Notes sur Tertullien, *An.*, 53, 4 et *Res.*, 8, 2.*

La mort est séparation de l'âme et du corps : *disiunctio, discretio, diuortium corporis animaeque* (*An* 27, 2 ; 51, 1 ; 53, 5), *separatio, discidium carnis atque animae* (*An* 52, 1 ; *Res* 19, 3)¹. Mais Tertullien rappelle la différence que fait communément notre sensibilité (*humanus adfectus*) entre deux types de mort : la mort lente, ordinaire, paisible, et la mort rapide, soudaine, brutale. De fait, cette distinction se lit déjà dans le *De uita et morte* d'Aristote², le dernier des neuf opuscules que les philosophes du Moyen Âge ont réunis sous le titre générique de *Parua naturalia*, et qui sont un complément à son *Περὶ ψυχῆς*, comme l'est, d'ailleurs, aux deux premières (chap. 4-22 ; 23-37), la troisième et dernière partie (chap. 37-58) du *De anima* de Tertullien³.

*Une ébauche de ces réflexions a été présentée le 13 mars 2004 dans le cadre des séminaires du « Centre d'études sur la philosophie hellénistique et romaine » de l'Université de Paris XII-Val de Marne.

1. La définition remonte à Platon : cf. S. VICASTILLO, *Tertuliano y la muerte del hombre*, Madrid, 1980, p. 65 sq.

2. *De la vie et de la mort*, 478b 25 : « La mort est soit violente (βίαιος), soit naturelle (κατὰ φύσιν). Elle est violente quand le principe en est externe, elle est naturelle quand il est interne... ». J. H. WASZINK, *Q. S. F. Tertulliani De anima*, Edited with Intr. and Com., Amsterdam, 1947, p. 534-535, ne signale pas cette « source », et pense (mais p. 36*, il se montre moins affirmatif) que Tertullien a emprunté à Soranus (cf. *infra*, n. 29) la distinction entre ces deux genres de mort. Cette distinction se retrouve aussi, à l'occasion, dans des textes non philosophiques (cf. AULU GELLE, *Nuits attiques*, 13, 1, 8 : définition du θάνατος αὐτόματος, comme *naturalis, nulla extrinsecus ui coactus*, opposé donc implicitement à la mort violente). Dans un contexte différent (*Nat* I, 15, 4), Tertullien cite des exemples de morts lentes (froid, faim, bêtes, noyade).

3. Il y aborde divers sujets, comme le sommeil, le rêve, la mort, etc. (cf. J. H. WASZINK, *op. cit.*, p. 19*-20*). Plusieurs de ces sujets, notons-le, sont communs aux *Parua naturalia* et au *De anima*. Si Tertullien a pu emprunter cette séquence (considérations proprement dites sur l'âme, puis questions annexes) aux doxographies (J. H. WASZINK, *op. cit.*, p. 31*-32* ; celui-ci a proposé une composition légèrement modifiée dans *Tertullian. Über die Seele*, Zürich-München, 1980, p. 30-40), on constate qu'elle leur était, sans doute, antérieure. – Sans s'écarter fondamentalement de ce plan, A.-J. FESTUGIÈRE, « La composition et l'esprit du *De*

Celui-ci cependant ne juge pas pertinente cette distinction, car toute mort est, en soi, violence (*uis est*), puisque la mort procède non pas de la nature, mais du péché d'Adam et Ève. Il s'attarde toutefois plus longuement sur le processus de la mort lente, parce que les Épicuriens en tirent argument pour montrer que l'âme, alors, se désintègre progressivement, faisant ainsi clairement apparaître sa nature mortelle :

« Mais quand la mort est lente, l'âme abandonne le corps dans la mesure où elle est elle-même abandonnée. Cependant elle n'est pas morcelée par cette forme de mort, mais elle se retire, et en se retirant elle fait que l'extrémité restante paraît une partie d'elle-même. Mais aucune partie n'est aussitôt séparée parce qu'elle est la dernière, ni susceptible de dissolution parce qu'elle est petite. Tout enchaîné à son propre terme : la partie médiane est entraînée par la partie supérieure ; le reste, rattaché à l'ensemble, est attendu mais non délaissé par elle. Aussi oserais-je dire : la portion ultime d'un tout est le tout, car même si elle est plus petite et vient plus tard, elle n'en est pas dissociée⁴. »

Et à l'appui de cette analyse, Tertullien cite comme exemples les cas où l'agonisant fait preuve d'agilité intellectuelle et même de capacité prophétique, alors que seulement quelques parcelles de son âme demeurent encore dans son corps (*An* 53, 5-6).

Selon J. H. Waszink⁵, ce paragraphe (dont la traduction est particulièrement délicate) n'a de parallèle ni dans la littérature païenne, ni dans la littérature chrétienne ; l'argumentation serait propre à Tertullien qui la développe en prenant le contre-pied de Lucrèce, dont il reproduit certaines expressions⁶.

En fait, Tertullien analyse un processus qui correspond à ce qu'il a écrit quelques lignes plus haut en termes plus philosophiques (*An* 53, 3) : quand les « instruments », les « domiciles », les « espaces » du corps vivant se dégradent, l'âme est contrainte de se retirer ; elle paraît s'affaiblir, mais elle n'est pas atteinte dans sa substance ; sont défaillants son *opus*, son *actus*, sa *constantia*,

anima de Tertullien », *RSPH*, 33, 1949, p. 129-161 (partiellement reproduit dans *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 3, Paris, 1953, p. 1-15) estime que Tertullien a emprunté un « cadre tout prêt » (Nature de l'âme ; origine, temps et mode de l'incarnation de l'âme ; sort de l'âme incarnée ; eschatologie) aux « doctrines régnautes » ; ce plan est repris par S. VICASTILLO, *op. cit.*, p. 10.

4. *De anima*, 53, 4 (*CCL* 2, p. 860) : « At ubi longa mors, prout deseritur anima, ita et deserit ; non tamen conciditur hac facie, sed extrahitur, et dum extrahitur, postremitem suam partem uideri facit. Non omnis autem pars statim et abscisa est, quia postera est, nec quia exigua est, statim et ipsa peritura est. Sequitur seriem suam finis et mediocritas trahitur a summa et reliquiae uniuersitati cohaerentes expectantur ab illa, non derelinquuntur. Atque ita ausim dicere : totius ultimum totum est, quia, licet minus atque posterius sit, ipsius est. »

5. *Tertullian, Über die Seele*, p. 292, n. 376.

6. *De rerum natura*, III, 526-547 : cf. J. H. WASZINK, *Tertulliani De anima*, p. 539-540. S. VICASTILLO, *op. cit.*, p. 69, souligne seulement le « réalisme concret » (mais non « matérialiste ») de ce texte. – On s'explique mal le rapprochement entre ce passage et Sénèque, *Lettres*, 70, 16, que propose J. LÉAL, *La antropología de Tertuliano*, Roma, 2001, p. 26.

mais non son *uigor*, son *status*, sa *substantia* ; son paraître (*comparere*) est atteint, non son être (*esse*). Et cela s'accorde aussi pleinement avec ce qu'il a déjà écrit (*An 37*) sur le « développement » de l'âme. La croissance de l'être humain s'opère conjointement mais différemment (*diuisa ratione pro generum condicione*) en ce qui concerne l'âme et le corps : la chair en volume, l'âme en intelligence, la chair extérieurement, l'âme intérieurement ; mais la substance de l'âme ne connaît ni croissance ni décroissance : *animam substantia crescere negandum est, ne etiam decrescere substantia dicatur* (*An 37, 5*). Tertullien illustre alors sa doctrine d'une comparaison : tel lingot d'or peut briller, se ternir, prendre divers aspects, en demeurant substantiellement identique à lui-même ; il possède uniformément les mêmes propriétés en chacune de ses parties ; si on le découpe, la partie restante conserve les mêmes propriétés que l'ensemble (*An 37, 6-7*).

Ces considérations, dont la cohérence n'est pas contestable, se présentent comme une adaptation de développements aristotéliens⁷. Compte tenu du caractère concret de l'analyse de Tertullien, on pourrait déjà penser à un exemple, également concret, auquel recourt Aristote : ce qui fait qu'une pièce de fer est une hache (*πέλεκυς*) est son tranchant ; si elle était un organisme vivant, le tranchant serait son âme⁸. Il suffit en effet de prolonger la comparaison dans le droit fil de la pensée d'Aristote⁹ : tout le temps que le tranchant n'est pas complètement émoussé, tant qu'il en subsiste une parcelle, elle demeure encore une hache ; mais le tranchant disparu, il ne reste plus qu'un morceau de fer, qui n'est plus une hache que par « homonymie », autrement dit, d'une façon purement nominale.

Mais, naturellement, plus que notre « interprétation accommodative » de cette comparaison, serait en mesure d'éclairer ce passage de Tertullien la conception aristotélicienne selon laquelle, si les qualités sont soumises à l'accroissement et au décroissement, la substance, sujette au devenir (*κατά τὴν αὐτῆς μετα-*

7. Nous nous sommes aidé, dans nos références à Aristote, des précieuses introductions et annotations de R. BODÉÛS, *Aristote, De l'âme* (trad.), Paris, 1993 ; *Catégories* (éd.-trad.), Paris, 2001.

8. *De l'âme*, 412b 13. Étant entendu que l'exemple de la hache est destiné à illustrer une tout autre théorie, celle de la substance de l'âme comme forme d'un corps naturel ayant potentiellement la vie et non séparable de celui-ci (âme et corps naissent et disparaissent ensemble) ; mais la convergence entre Aristote et Tertullien sur l'unité du composé vivant (âme et corps) peut légitimer le rapprochement que nous proposons.

9. Cf. *De la vie et de la mort*, 479a 20 : « La mort est indolore lorsqu'elle survient dans la vieillesse, car...la séparation (*ἀπολύσις*) de l'âme se produit d'une façon tout à fait insensible. » Cette « séparation » de l'âme immatérielle doit être bien distinguée de la « désintégration » de l'âme corporelle dans le système épicurien (LUCR., *De rer. nat.*, III, 526 sq. : *[anima] scinditur...dilaniata...dispergitur*). Cf. *supra*, n. 6.

βολήν), n'est pas susceptible de plus et de moins¹⁰, c'est-à-dire de gradation et de dégradation¹¹ : tel individu au cours de sa vie peut devenir d'illettré lettré, de bien portant malade, etc., mais il ne sera pas plus ou moins homme ; la substance demeure une et identique, quand elle reçoit des qualifications diverses¹². Et lorsque l'homme vieillit et qu'approche le moment de la mort, la cause de celle-ci doit être cherchée dans la défaillance du corps. Quand les organes sont mutilés, cette mutilation du corps constitue non pas une atteinte portée à l'âme, mais une entrave à ses fonctions ; la pensée et la spéculation sont en déclin lorsque dépérit un organe des sens, mais la pensée en soi n'est pas affectée¹³.

Ce rapprochement entre ces textes d'Aristote (ceux-ci ou d'autres textes, qui seraient aristotéliens) et ces passages de Tertullien montre que le développement d'*An* 53, 4 sur les derniers instants de la vie, sans doute formellement original, n'est pas cependant une argumentation isolée, sans antécédent conceptuel.

Caro salutis est cardo (*Res* 8, 2)¹⁴ : les commentateurs sont unanimement sensibles à la réussite paronymique de cette *sententia* de Tertullien, qualifiée parfois d'« axiome¹⁵ », parfois aussi réduite à un jeu de mots¹⁶. Mais la

10. ARISTOTE, *Catégories*, 3b 33 ; 4a 8 : ὥστε οὐκ ἂν ἐπιδέχοιτο ἡ οὐσία τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον ; 10b 25 sq. : Ἐπιδέχεται δὲ καὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον τὰ ποιῶ...καὶ αὐτὸ [τὸ ποιῶν] δὲ ἐπίδοσιν λαμβάνει

11. Ou encore : « de progrès et de déficience ». C'est en ces termes, plus exacts sans doute dans ce contexte que ceux de « croissance » et « décroissance », qu'il conviendrait de commenter *An* 37, 5, pour respecter ce que Tertullien écrit en *An* 53, 3 : de la naissance à la mort, la substance de l'âme n'est pas plus ou moins ce qu'elle est elle-même. Il y a quelque méprise dans le commentaire de J. H. WASZINK, *op. laud.*, p. 430-431 (sur *An* 37, 5).

12. Cf. *Catégories*, 4a 10 ; 4b 39.

13. *De l'âme*, 408b19 sq. ; 411b15 sq. ; 413b17 sq. Dans ces deux derniers passages, Aristote cite, à l'appui de sa conception de l'indivisibilité de l'âme et de l'inséparabilité de ses fonctions, l'exemple des insectes et des végétaux que l'on sectionne et dont chaque segment continue à vivre. Ces « expériences » sont signalées par Tertullien (*An* 15, 2).

14. *De resurrectione*, 8, 2 (*CCL* 2, p. 931) : « Etsi sufficeret illi, quod nulla omnino anima salutem possit adipisci nisi dum [est] in carne crediderit : adeo caro salutis est cardo. De qua cum anima a deo allegatur, ipsa est, quae efficit ut anima allegi possit a deo. » – Le *De anima* et le *De resurrectione* sont sensiblement contemporains (entre 208 et 211) et constituent un ensemble homogène avec le *De carne Christi*, peut-être publié, sinon conçu, à la même époque.

15. St. OTTO, « *Natura* » und « *Dispositio* ». *Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians*, München 1960, p. 139-140. Le terme est repris par J. LÉAL, *op. cit.*, p. 135.

traduction de *cardo* et son interprétation exacte ne sont pas sans présenter quelque difficulté¹⁷ : convient-il de rendre *cardo* par « fondement » ? « instrument » ? « axe » ? « base » ? « charnière » ? – cette dernière traduction, quand elle est retenue malgré sa littéralité, étant alors considérée, en général, comme un simple équivalent métaphorique des termes précédents, jugés plus « lisibles » et indispensables à tout commentaire.

La formule est insérée dans un développement consacré à la dignité de la chair associée à l'âme, un double éloge en réalité. Car après avoir rappelé, d'un point de vue commun (*de publica forma humanae condicionis*), ce que, entre autres capacités, lui doivent les arts, les lettres, les sciences, Tertullien s'apprête à montrer, d'un point de vue chrétien (*de propria Christiani nominis forma*), quelle place la chair occupe dans la vie sacramentaire et dans la discipline chrétienne, « de quel extraordinaire privilège jouit cette substance (*huic substantiae*) auprès de Dieu ».

Toutefois, avant même d'aborder ce second développement, il énonce un principe susceptible de le rendre subsidiaire : « Il lui suffirait¹⁸ d'ailleurs qu'aucune âme ne peut obtenir le salut, si elle n'a pas cru quand elle était dans la chair. *Adeo caro salutis est cardo...* » Mais Tertullien juge aussitôt nécessaire de préciser sa pensée : « Quand l'âme est choisie par Dieu dans la chair, c'est elle qui fait que l'âme peut être choisie (*efficit ut anima allegi possit*) par Dieu. »

Bien que passé sous silence, le plus souvent, ou négligé, par les interprètes, sans doute en raison d'une apparente banalité, ce bref commentaire fournit pourtant bien l'explication de la célèbre formule, dans la mesure où elle se prête comme naturellement à une paraphrase en termes aristotéliens¹⁹ : la chair est

16. Ainsi E. EVANS, *Tertullian's Treatise on the Resurrection*, London, 1960, p. 219. – En réalité, Tertullien a retenu les leçons d'un Sénèque, soulignant l'effet de choc et le pouvoir de germination propres aux *sententiae*, d'où l'intérêt de tenter d'en analyser la genèse pour mieux en saisir le sens et la portée exacts (cf. *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, 1972, p. 15 ; *Mélanges P. Wuilleumier*, Paris, 1980, p. 129-132).

17. Cette double difficulté ressort bien des commentaires récents de J. ALEXANDRE, *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Paris, 2001, p. 6 : « Cet énoncé est simple, concis, définitif. Il exprime cependant quelque chose d'inouï et pour cette raison, d'insaisissable, qui ouvre une longue série d'interrogations. Qu'a voulu dire au fond Tertullien ? Que le salut dépend de la chair ? Que la chair suffit au salut ? » ; p. 140 : « “La chair est la charnière du salut”... Dans l'Antiquité, il s'agit du gond sur lequel repose la porte et autour duquel elle peut tourner. *Cardo* signifie donc fondement. La chair fonde le salut. En traduisant par charnière, nous conservons l'image concrète qu'utilise Tertullien, mais le sens dépasse à l'évidence la donnée technique du gond qui permet à la porte de pivoter. »

18. C'est-à-dire : pour avoir une idée exacte de son importance, il pourrait (lui) suffire de savoir que...

19. Cf. *De l'âme*, 412a sq. : l'âme est réalisation première d'un corps naturel qui a potentiellement la vie ; 415b 8 : elle est cause et principe du corps vivant.

ce qui fait qu'une âme potentiellement sauvée l'est effectivement ; elle est actualisation du salut d'une âme en puissance de salut.

L'on comprend mieux, peut-être alors, le choix de *cardo* : si ce terme est sans exemple dans la langue latine antérieure, semble-t-il, d'un emploi métaphorique présentant une quelconque analogie²⁰, ses équivalents grecs, chez Aristote, pourraient être éclairants. En effet, dans divers développements sur le « mouvement²¹ », il emploie γιγλυμός (« pivot »)²², plus volontiers καμπή (« articulation », « jointure ») : dans un organisme vivant, le cœur immobile, principe du mouvement, de la vie et de la sensation, est « comme le pivot » ; ou encore : l'avant-bras immobile, en puissance de mouvement, devient mouvement en acte par l'articulation du coude²³. Transposée et adaptée, cette terminologie permettrait de mieux interpréter la formulation de Tertullien, en préservant l'unité du composé humain, sur lequel il insiste fortement dans ce traité : la chair est le lieu d'où part le mouvement en acte, c'est-à-dire où s'accomplit le salut potentiel de l'âme ; elle n'est pas, et ne saurait être (*stricto sensu metaphorico* !), le *fundamentum salutis*²⁴ ; substance constitutive, avec l'âme, du *totus homo*, la

20. Cf. *TLL* s. v. « *Cardo* » (sauf erreur, cette occurrence-ci n'est pas signalée). Les autres emplois du mot chez Tertullien ne sont pas significatifs (deux au singulier dont l'un est une conjecture, et six au pluriel).

21. On sait que le terme κίνησις (ou μεταβολή) chez Aristote ne désigne pas seulement le déplacement, mais tout phénomène affectant les êtres autres que le divin. D'où la définition en *Physique*, 201a 10 : « L'entéléchie [sc. actualisation, réalisation] de l'être en puissance, selon ce qu'est cet être, c'est le mouvement. » (ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ἣ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν). Le mouvement tantôt va vers l'âme, tantôt part de l'âme (*De l'âme*, 408b 16).

22. *De l'âme*, 433b 22 (seul emploi du mot, selon l'*Index* de H. Bonitz).

23. *De l'âme*, 433b 13 sq. ; *Du mouvement des animaux*, 698a 1 sq. ; 702a 21 sq.

24. Cf. la traduction récente d'E. ROSSIN, « "Caro salutis cardo" ». Una promessa di salvezza a partire dalla "carne" in Tertulliano », dans A. N. TERRIN (éd.), *Liturgia e incarnazione*, Padova, 1997, p. 148 : « ...la carne è il fondamento della salvezza (*caro salutis cardo*) ». Mais cette traduction revient à déséquilibrer ou même à rompre l'union ontologique des deux substances constitutives de l'homme, en affirmant le primat de la chair dans le salut, alors que, d'une part, il n'y a aucune antériorité, ni chronologique ni substantielle, de l'une sur l'autre (*An* 27, 1 : *simul ambas [substantias] et concipi et confici, perfici dicimus* ; *An* 52, 3 : *tantam animae et carnis societatem, tantam a conceptu concretionem sororum substantiarum* ; *Res* 45, 4-5 : *...a benedictione geniturae, caro atque anima simul fiunt... Contemplant fetu, coaetant natu*) ; et que, d'autre part, dans tout le traité, Tertullien ne cesse de répéter, en variant l'expression, qu'elles sont un tout indissociable : leur union est telle qu'on ne peut juger si c'est la chair qui porte (*circumfert*) l'âme ou l'inverse, si c'est la chair qui est au service de l'âme ou l'inverse (*Res* 7, 9) ; l'homme est fibule de deux substances enchaînées (*Res* 40, 3) ; l'âme n'est rien sans la chair, ni la chair sans l'âme (*Res* 40, 3-4) ; etc. Abstraction faite, naturellement, de leurs divergences sur le statut ontologique de l'âme, il aurait pu reprendre la réflexion d'Aristote, *De l'âme*, 412b 6 : « On n'a pas besoin de se demander si l'âme et le corps ne font qu'un. » Mais si ces affirmations expriment le fond de sa pensée, Tertullien peut donner l'impression d'accorder plus d'importance à l'une ou à l'autre, en fonction de tel ou tel contexte (cf. en dernier lieu, la mise au point claire et précise

chair, seule, ne « fonde » pas le salut, elle n'en est pas la « base » ; mais quand l'âme est « choisie » par Dieu, la chair actualise, elle réalise le salut *potentiel* : « Tant il est vrai que la chair est charnière (*ou* articulation, pivot) du salut !²⁵ ».

Certes, on jugera peut-être que Tertullien sollicite indûment la doctrine d'Aristote : dans son souci de prouver la résurrection de la chair aux païens et surtout aux hérétiques qui la niaient (principalement Marcion, Apellès, Valentin), et de leur montrer la valeur de la chair dans l'homme chez qui cette substance constitue un tout indissociable avec l'âme, il était conduit pratiquement, en connaissance de cause ou non, à inverser la relation *logique* entre l'âme (principe du vivant, agent moteur) et le corps (sujet au mouvement) défendue par Aristote²⁶. Encore convient-il de se souvenir que l'opposition âme incorporelle/âme corporelle avait perdu de sa pertinence au sein même de la tradition aristotélicienne, certains professant des théories de l'âme matérialistes ou matérialisantes. Quoi qu'il en soit, c'est bien en référence à la terminologie d'Aristote que s'expliquerait de façon, semble-t-il, satisfaisante, le choix de

de F. CHAPOT, « Qu'est-ce que l'homme ? Variations sur un thème anthropologique chez Tertullien », *CPE* 87, 2002, en particulier p. 44-46). – En revanche Tertullien peut écrire : *...mors Christi...fundamentum euangelii...et salutis nostrae...(Marc III, 8, 5. Cf. I Cor. 15, 14) ; unicum fundamentum, quod est Christus... Christus...fundamentum credentium (Marc V, 6, 10-11. Cf. I Cor. 3, 10 sq.) ; Timor fundamentum salutis est (Cult II, 2, 2) ; Pudicitia... fundamentum sanctitatis (Pud 1, 1) ; etc.*

25. Cette analyse de la formulation de Tertullien serait susceptible de fournir, semble-t-il, une base plus précise à l'étude novatrice, conduite d'un tout autre point de vue, d'E. FALQUE, « Une analytique de l'incarnation : le *De carne Christi* de Tertullien », dans N. DEPRAZ-J.-F. MARQUET, *La gnose, une question philosophique*, Paris, 2000, p. 51-85, qui souligne la fécondité interprétative du *Caro salutis est cardo* quand il écrit en conclusion : « "La chair est la charnière du salut" : dans ce mouvement de gond ou autour de cette charnière se tient selon nous la clef de l'ouverture, sans cesse à renouveler et à jamais achevée, d'une confrontation, à la fois féconde et, espérons-le non polémique, de la phénoménologie (dépassement de la métaphysique par une monstration de la chair) et de la théologie (rédemption et récapitulation de notre propre chair par la chair du Christ). » Cet auteur rapproche implicitement (p. 52) de *Caro salutis est cardo* cette autre formule de *Res 7, 11* : « La chair est l'instrument de la parole » (*Sermo de organo carnis est*), rapprochement qui pourrait inciter à paraphraser la première par : « La chair est l'instrument du salut. » Cependant cette traduction, malgré sa couleur aristotélicienne, non seulement banaliserait, mais trahirait la pensée de Tertullien qui, précisément, s'oppose aux hérétiques qui considèrent la chair comme un *instrumentum* au service de l'âme (*Res 16, 3*) : en effet, si l'on suivait leurs doctrines, cet « instrument » ne pourrait qu'être étranger à la *substantia hominis*, ce qui serait incompatible avec l'unité du composé humain (*Res 16, 10*). En revanche, cette formule de *Res 7, 11*, s'accorde avec ce qu'écrit Tertullien en *An 40, 3* : « la chair est l'instrument des fonctions de la vie » (*caro... instrumentum in officia uitae*).

26. Cf. *supra*, n. 19. Mais le primat *logique* qu'Aristote accorde à l'âme sur le corps a posé et pose un délicat problème d'interprétation, tendant parfois à remettre en question cette primauté et à l'inverser. Sa conception corporelle de l'âme était susceptible de y inciter Tertullien, dans ce contexte précis où il valorise la chair.

cardo. Tertullien ironisait sur les *entelechiaie Aristotelis*²⁷, mais, en adaptant cette terminologie à sa propre conception de l'âme et pour formuler sa réflexion sur la grâce du salut, il en retenait un concept opératoire.

Sans doute convient-il de se garder de toute surinterprétation de ces passages de Tertullien en un sens aristotélicien, ne fût-ce déjà pour la simple raison que sa théorie de l'âme est fondamentalement différente de celle d'Aristote, même si l'une et l'autre convergent sur l'unité du composé humain²⁸. Mais les divergences n'interdisaient pas à Tertullien, pas plus qu'aux autres écrivains chrétiens, d'utiliser ou, à l'occasion, d'accommoder, voire de transposer, implicitement ou explicitement, des arguments d'origine philosophique (en l'espèce aristotélicienne), pour autant qu'ils n'étaient pas en contradiction avec l'enseignement scripturaire ou, mieux encore, fournissaient les éléments d'une réflexion théologique.

Dans son *De anima*, où il mentionne une quinzaine de fois le nom d'Aristote (contre quatre mentions seulement dans le reste de son œuvre), l'on a relevé plusieurs réminiscences, certaines quasi littérales, au moins partiellement, de l'œuvre du Stagirite, et de son ouvrage homonyme en particulier. Avait-il lu le philosophe²⁹ ou bien n'en avait-il qu'une connaissance « scolaire », de seconde

27. Comme il ironise sur les « nombres » de Pythagore, les « idées » de Platon ou les « atomes » d'Épicure (*An* 32, 4), ces termes techniques résumant et symbolisant leur philosophie dans ce qu'elle comporte de plus notoire. Selon le *TLL* s. v., Tertullien est le premier écrivain latin à avoir transcrit le néologisme d'Aristote.

28. Énumération des propriétés de l'âme, immortelle, mais *corpus propriae qualitatis et sui generis* (*An* 9, 1), *corpus aliquod suae qualitatis* (*Marc* V, 15, 8), en *An* 22, 2 (cf. « Langue philosophique et théologie d'expression latine (II^e-III^e siècles) », dans *La langue latine, langue de la philosophie*, École française de Rome, 1992, p. 191-195). Le caractère stoïcien de plusieurs d'entre elles n'exclut pas certaines convergences avec Aristote. Car si pour celui-ci l'âme est substance formelle, réalisation d'un corps naturel ayant potentiellement la vie (*De l'âme*, 412a 20 sq. ; 414a 13-14), elle est néanmoins (414a 20), « quelque chose du corps » (σῶμα μὲν [ἢ ψυχῆ] οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει), et les deux conceptions se rejoignent sur certains points comme l'unité du composé vivant (*De l'âme*, 412b 6 ; 413 a 4), les fonctions de l'âme, son indivisibilité (liée pour Tertullien à son immortalité), ou encore l'âme végétative, le rôle du cœur. – La théorie aristotélicienne de l'intellect (séparé, impassible, incorruptible, relativement divin), qui n'est pas sans poser des problèmes d'interprétation, reste en dehors du champ de notre commentaire, car Tertullien, qui y fait des allusions très précises (*An* 12, 3 = *De l'âme*, 430a 17 sq. ; *De la génération des animaux*, 736b 35) et la réfute, considère pour sa part l'intellect (*An* 12, 1 : νοῦς, *animus, mens*) comme n'étant qu'une fonction (*officium*) de l'âme (*An* 12, 6).

29. Il ne serait sans doute pas illégitime de l'inférer de *Res* 2, 12-13, où Tertullien dit qu'il a composé un *De omni statu animae stilus* (identifié généralement, mais non par E. EVANS, *op. cit.*, p. 201-202, au *De anima*), pour répondre à un disciple de Marcion, Lucanus, qui,

main, par les citations des doxographes ou par celles qu'en faisait Soranus dans les quatre livres de son traité *Sur l'âme*³⁰ ? Comme souvent sur de pareils sujets, la question est posée depuis longtemps. À vrai dire, du point de vue qui est le nôtre ici, la réponse importe assez peu, dans la mesure où il s'agit seulement de retrouver ou d'identifier l'origine de certains schèmes de pensée et modes de réflexion mis en œuvre par Tertullien, indépendamment des intermédiaires éventuels qui les ont (ou les auraient) transmis ou banalisés et simplifiés. Il paraît douteux cependant que ceux-là précisément aient pu devenir des « lieux communs » de « cette sorte de koinè philosophique dont usait, en ce temps, un homme de moyenne culture [sc. Tertullien !] ».

secundum Aristotelem, niait la résurrection de la chair et de l'âme, mais admettait, écrit Tertullien, celle d'un « troisième élément », un *tertium quiddam*, qui pourrait désigner ironiquement l'intellect aristotélicien (Περὶ ψυχῆς, 430a 17 sq. : cf. *supra*, n. 28).

30. C'est, on le sait, cette seconde thèse qui fait autorité : cf. J. H. WASZINK, art. « Aristoteles », *RLAC*, I, col. 658 : « Was [Tertullian] in de anima an aristotelischen Ansichten mitteilt, entstammt den 4 Büchern περὶ ψυχῆς des Soran oder doch der Doxographie » ; ID., *Comm.*, p. 22* sq. ; p. 201 ; et *passim* (Sur *An* 2 et 46, indépendamment de Soranus, J. H. WASZINK, « Traces of Aristotle's lost Dialogues in Tertullian », *VChr*, 1, 1947, p. 137-149). Tertullien utilise cet ouvrage (perdu) du médecin Soranus d'Éphèse († 138), qu'il présente en termes élogieux : *methodicae medicinae instructissimus auctor* (*An* 6, 6), et il justifie cette utilisation par le fait que les recherches sur l'âme relèvent de deux disciplines, celle du philosophe, qui dispose de sa liberté intellectuelle (*libertas ingenii*), celle du médecin, qui connaît les exigences de son art (*necessitas artificii*), « la médecine étant sœur, dit-on, de la philosophie » (*An* 2, 6). Ce rapprochement de la spéculation et de la pratique est déjà signalé par DÉMOCRITE, frg. B 31 : la médecine soigne les maladies du corps, la sagesse libère l'âme des passions (cf. J. H. WASZINK, *Comm.* p. 112) ; mais l'expression, « proverbiale » (*ut aiunt*) ou non, rapportée par Tertullien, s'apparente davantage à la formulation d'ARISTOTE, *De la vie et de la mort*, 480b 26, soulignant l'« interdisciplinarité » : il existe une réelle affinité (σύννορος) entre les deux domaines. – L'importance de la dette de Tertullien à l'égard de Soranus est incontestable, mais J. H. Waszink a peut-être tendance à la majorer encore, bien qu'il ne la juge pas exclusive d'autres influences ; sans doute aussi le savant de Leyde est-il trop enclin à souligner le caractère polémique (anti-hérétique) et doxographique de l'ouvrage, en négligeant son aspect constructif et original, qui en fait (quoi qu'il dise, p. 7* et 21*) le premier traité chrétien de psychologie et d'anthropologie ; et l'on pourrait sans doute faire, *mutatis mutandis*, sur le *De anima* des observations comparables à celles qui ont été faites sur le traité homonyme d'Aristote par C. VIANO, « La doxographie du *De anima* (I, 2-5) ou le contre-modèle de l'âme », dans G. ROMÉYER DHERBEY-C. VIANO, *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, Paris, 1996, p. 51-79. – Pour mémoire, les appréciations portées sur ce traité par A.-J. FESTUGIÈRE, *art. cit.*, dont la sévérité jointe à la condescendance (p. 30, 142, 144, 161) ne laissent pas que de surprendre (les deux passages ici analysés ne sont pas pris en compte par l'auteur). – Récemment, essai pour préciser la situation de Soranus dans la tradition des physiologues et présenter sous un jour différent la dépendance de Tertullien à son égard, par R. POLITO, « I quattro libri sull'anima di Sorano e lo scritto *De anima* di Tertulliano », *RSF*, 49, 1994, p. 423-468 : Tertullien n'aurait pas utilisé servilement le Περὶ ψυχῆς de Soranus comme un simple ouvrage de documentation, mais il aurait existé entre les deux auteurs une certaine affinité intellectuelle et doctrinale.

Mais on ne manquera pas d'être sensible à la parenté qui rapproche la démarche des deux auteurs dans les chapitres introductifs du *Περὶ ψυχῆς* et du *De anima* : l'un et l'autre y rappellent la difficulté du sujet, les divergences d'opinions qu'il a suscitées, l'importance de la documentation réunie, et surtout ils déclarent en termes voisins leur intention de réfuter les théories antérieures qu'ils jugent erronées (mais la réfutation des théories adverses est confirmation des thèses qui leur sont opposées), sans s'interdire de reprendre à leur compte celles d'entre elles qu'ils estiment fondées³¹. Par delà le contexte et l'intentionnalité propres à chacun des deux ouvrages, la similitude du principe méthodologique à la même place mérite, à tout le moins, d'être signalée et prise en considération ; et la signification fonctionnelle et dialectique que lui assigne à son tour Tertullien n'en serait guère affectée, si l'on suppose qu'il avait trouvé ce principe dans Soranus, qui l'aurait lui-même emprunté à Aristote.

Jean-Claude FREDUILLE
 Institut d'Études augustiniennes
 (Paris IV-CNRS UMR 8584 AP)

31. Cf. *De l'âme*, 403b 20 sq. : « Nous devons nécessairement tenir compte de l'ensemble des opinions de tous ceux qui, antérieurement, ont professé une idée à son sujet (*sc.* l'âme), afin de recueillir la part de vérité qu'il y a dans leurs propos (τὰ καλῶς εἰρημμένα) et, le cas échéant, de nous mettre en garde contre leurs erreurs (μὴ καλῶς [εἰρημμένα]). » (On observe une démarche duelle comparable par ex. dans le premier livre de la *Métaphysique*, ou de la part de l'aristotélicien contemporain de Tertullien, ALEXANDRE D'APHRODISE, *Sur le destin*, 1, 11-17) – *De anima*, en particulier 2, 1 et 5 (CCL 2, p. 783-784) : « Plane non negabimus aliquando philosophos iuxta nostra sensisse...quia et ex aemulis nonnunquam testimonium necessarium, si non aemulis prosit. » Mais Tertullien indique en même temps les deux motifs légitimes qu'ont les chrétiens de reprendre à leur compte certaines opinions des philosophes, l'une (déjà formulée par les écrivains judéo-hellénistiques), d'ordre historique (Moïse est antérieur à Homère, la philosophie est postérieure aux Écritures), l'autre (déjà exposée par Justin), d'ordre anthropologique (naturellement raisonnable, l'homme possède la capacité d'atteindre certaines vérités) ; bientôt Origène trouvera dans l'interprétation allégorique d'Exode, 12, 35-36, une troisième justification de ces emprunts (cf. « Les lettrés chrétiens face à la Bible », p. 37-38, dans J. FONTAINE-Ch. PIETRI (éd.) *Le monde latin antique et la Bible*, Paris, 1985). Cf. aussi *Res*, 3.

RÉSUMÉ : Ces deux passages (*An* 53, 4 et *Res* 8, 2), dont la formulation porte, à divers titres, la marque personnelle de l'auteur, sont vraisemblablement d'inspiration aristotélicienne. Nos brefs commentaires ne visent d'aucune manière à remettre en cause la dette de Tertullien à l'égard du stoïcisme, mais à montrer que cette influence n'est pas exclusive d'emprunts à d'autres sources, parfois négligées, indépendantes le cas échéant des doxographies, qu'il utilise, plus ou moins librement, pour élaborer sa réflexion théologique.

ABSTRACT : Our first objective is to show that the argument at *An* 53, 4 does not strictly speaking originate with Tertullian, but probably echoes Aristotelian thinking, as does *An* 37. Our second objective is to explain the choice and significance of the metaphorical term *cardo* (*Res* 8, 2) as being derived from an Aristotelian tenet. Of course, the interpretation of these two short commentaries does not challenge in any way the important and well documented influence of Stoicism on Tertullian's mind, but suggests that hitherto unnoticed philosophical views can be shown to be present in his writings, whatever sources he may have known and used in his way.