

QUE NOUS EST-IL PERMIS D'ESPÉRER ?

À partir des quatre derniers livres de *La Cité de Dieu* de saint Augustin
qui traitent de la fin de chacune des deux cités.

Avant d'aborder la lecture du livre XIX qui envisage la béatitude du point de vue des deux cités, c'est-à-dire selon l'homme et selon Dieu, j'aimerais préciser le point de départ de notre lecture, tel que j'ai cru bon de le définir par la question *Que nous est-il permis d'espérer ?*

LE POINT DE DÉPART DE NOTRE LECTURE

1. Pourquoi et comment lire ces livres de saint Augustin ?

Nous ne pouvons lire un auteur qu'à partir de ce que nous sommes. C'est vrai de tout auteur, mais c'est encore plus vrai de saint Augustin.

Commençons par ce qui nous différencie de lui. Il vivait dans un monde devenu chrétien, depuis que Théodose, un demi-siècle auparavant, avait fait du christianisme la religion officielle de l'empire¹. Nous vivons dans un monde marqué par la sécularisation et la laïcité, et parfois même qualifié de postchrétien, sans que l'audience spectaculaire des Églises évangéliques, apparemment indifférentes à la Tradition et semblant plutôt vouloir réinventer le christianisme à leur manière, ne viennent vraiment changer les choses.

Comme tous les chrétiens de son temps, Augustin pouvait croire que le temps était venu de l'accomplissement de la double promesse faite à Abraham : une descendance selon la chair et la bénédiction en lui de toutes les nations. Cette descendance selon la chair, le peuple d'Israël, avait été dite par Isaïe la « lumière des nations »², et, de fait, suite à la mort et à la résurrection du Christ, c'est-à-dire du Messie attendu par Israël, l'Évangile était en train de se répandre dans toutes les nations. Pour un homme de la foi d'Augustin, il n'en fallait pas davantage pour constater qu'après la première promesse faite à Abraham, la seconde était en train de se réaliser en proposant la lumière du salut aux trois continents alors connus – l'Europe, l'Asie et l'Afrique – tous trois bordant la Méditerranée, cette mer commune (*Mare nostrum*) qui donnait son centre à l'Empire romain définitivement coupé en deux depuis la mort de Théodose, en 395.

Mais en août 410, la Ville éternelle avait été mise à sac pendant trois jours par les troupes d'Alaric, le roi des Wisigoths qui se vengeait ainsi de la manière, à ses yeux injuste, dont l'Empire l'avait « remercié » de ses loyaux services aux côtés des légions romaines. C'est dans ce contexte qu'Augustin entreprit d'écrire *La Cité de Dieu*, tant pour répondre aux païens qui voyaient dans le christianisme la cause des malheurs de Rome dont il avait chassé les dieux, que pour consolider la foi des chrétiens en leur rappelant que leur véritable patrie n'était pas sur cette terre, mais dans le ciel. Les choses, en effet, devaient être remises à leur juste place en distinguant des affaires de ce monde la construction du Royaume de Dieu qui n'est pas de ce monde, même s'il se construit en ce monde dans le cœur de ses citoyens. Toutefois, ce Royaume invisible ne se confond pas avec l'Église catholique répandue dans le monde et qui, en ce temps-là, était une communion d'Églises locales dans laquelle grandissait la primatie de l'évêque de Rome, comme recours en dernière instance. Mais, sans être la Cité de Dieu, cette *Catholica* en était le *signe* dans l'Histoire comme, avant elle, le peuple d'Israël parmi les nations. Ce qui veut dire que des gens qui ne font pas partie de l'Église sont, par leurs actes, citoyens de la Cité de Dieu, et que des baptisés, par leurs actes, en sont exclus. Mais tout en critiquant ainsi une lecture purement juridique de la formule de saint Cyprien

¹ Édit de Thessalonique, signé avec Gratien, le 27 février 380, avec référence à la foi des évêques de Rome et d'Alexandrie et l'interdiction des cultes païens.

² Cf. *Isaïe* 49,6 : « C'est peu que tu sois mon serviteur pour relever les tribus d'Israël et pour ramener les restes d'Israël : je t'établis pour être la lumière des nations, pour porter mon salut jusqu'aux extrémités de la terre »

« *Hors de l'Église pas de salut* », Augustin n'a jamais ménagé ses peines quand il s'agissait de l'unité de l'Église, non seulement à l'occasion de la crise donatiste à laquelle il a contribué personnellement à mettre un terme par la conférence de Carthage de juin 411, mais aussi dans l'affaire pélagienne qui risquait de vider le christianisme de sa substance en le réduisant à n'être qu'une morale humaniste.

Mais, outre sa mise au point sur la différence entre l'Église instituée et la Cité de Dieu³, cet ouvrage contient une présentation « historique » de la doctrine chrétienne qui peut nous aider à réveiller et à fortifier notre foi. En effet, pour Augustin, la foi chrétienne ne se réduit pas à une croyance ni à une opinion. Elle est *incarnée* dans l'histoire : d'abord, par le peuple d'Israël, puis par le Christ Jésus dont l'existence terrestre se prolonge dans celle de son Église. Le seul et unique vrai Dieu est entré dans notre Histoire et y a laissé des *traces* : les Écritures.

En effet, notre foi catholique se nourrit de deux sources : l'Écriture et la Tradition. En ce qui concerne les Écritures, qui n'étaient pas encore réunies en un seul volume pour former la Bible, celles que lisait Augustin, en latin ou en grec, étaient les mêmes que les nôtres et la liste en avait été définie précisément au concile d'Hippone de 393, auquel il participa comme simple prêtre mais c'est devant les évêques réunis que, le 5 octobre, il commenta le *Symbole* de Nicée-Constantinople, un texte qui plus tard deviendra *De la foi et du symbole*. Quant à la Tradition à laquelle pouvait se référer Augustin, elle avait certes une quinzaine de siècles de moins que la nôtre, mais ignorant les futures crises qui déchireront durablement l'Église par le schisme, elle était beaucoup plus fraîche que la nôtre, parce que plus proche de la source. Sa foi était celle de l'Église indivise ou qui du moins cherchait à le rester.

Quant aux quatre derniers livres de *La Cité de Dieu* que nous allons lire, ils nous parlent de notre espérance en l'au-delà et commentent ce que nous récitons chaque dimanche dans le *Credo*, ce *Credo* qu'Augustin devait réciter dans les mêmes termes que nous quand nous disons du Christ : *Crucifié sous Ponde Pilate, il souffrit sa passion et fut mis au tombeau. Il ressuscita le troisième jour conformément aux Écritures et il monta au ciel ; il est assis à la droite du Père. Il reviendra dans la gloire pour juger les vivants et les morts et son règne n'aura pas de fin. Et en conclusion : J'attends la résurrection des morts et la vie du monde à venir.* Autant de formules qui, à en juger par votre nombre à assister à ce cours, ne semblent pas passionner les foules...

DA Le texte de Zacharie de la messe de ce matin (Za 2,5-9.14-15) qui parle de Jérusalem qui doit rester ouverte, me fait penser à l'Église qui doit s'ouvrir à tous...

JM Oui, et il faut ajouter que, par ses lectures de l'Ancien Testament, la réforme liturgique qui a accompagné le Concile, nous instruit de la continuité entre Israël et l'Église, alors que pendant des siècles on a surtout souligné ce qui les séparait, au point de juger inutile de lire l'Ancien Testament. Or, comme le montre la rencontre des disciples d'Emmaüs, c'est seulement à partir des Écritures juives que l'histoire de Jésus prend tout son sens, et à partir de Jésus et de son Église que se comprend l'ouverture à toutes les nations dont parle le texte que vous avez entendu.

2. La conception augustinienne de la révélation. Précisions à propos de foi et raison

C'est en lisant les livres XV à XVIII que j'ai mieux compris la raison d'être de la révélation. Mais, pour en rendre compte, il nous faut commencer par un peu de philosophie.

On entend souvent dire : « *À chacun sa vérité* », mais ce principe ne vaut absolument pas pour des vérités scientifiques, aussi nombreuses que les objets auxquelles elles se rapportent. Il y a donc deux sortes de « vérité » : les vérités objectives – scientifiques ou historiques – qui progressent au fil des ans en se rectifiant et de manière cumulative, des vérités qui relèvent de

³ Cf. l'insistance dans le *Sermon au peuple sur le Psaume 47*, qui date du Carême 412, date du début de la rédaction de *La Cité de Dieu* : « [...] il nous est impossible d'entendre autre chose que l'Église du Christ, mais l'Église du Christ dans ses saints, l'Église du Christ dans ceux dont les noms sont inscrits dans le ciel, l'Église du Christ dans ceux qui ne cèdent pas aux tentations du monde » (*Discours sur les Psaumes*, la Cerf 2007, I, p. 749)

la preuve et non de l'opinion ; et il y a une vérité subjective, en principe une chez chacun et par conséquent des vérités aussi nombreuses qu'il y a d'individus – « autant de têtes, autant d'avis », dira Spinoza – qui, parce qu'elle n'est efficace que pour qui y croit, ne semble relever que de l'opinion : telle est la vérité qui « fait vivre » et donne sens à nos existences.

Mais, de deux choses l'une : ou bien, Sartre a raison de dire que « *la vie n'a pas de sens a priori et c'est nous qui lui en donnons un* »⁴ ; ou bien, et cela que nous le reconnaissons ou non, la vie a un sens *a priori* qui correspond à notre nature, ou, dans les mots de la foi, à la volonté du Créateur, comme cela est merveilleusement résumé dans cette phrase célèbre de la première page des *Confessions* de saint Augustin : « *Tu nous as faits orientés vers toi (ad te) et notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi* »⁵. Le sens de notre vie, c'est de nous laisser diviniser par Dieu en vivant avec lui dans une relation confiante et fidèle, alors que le péché consiste à se prendre soi-même pour un dieu⁶ et donc à se diviniser soi-même, sans Dieu, contre Dieu et contre son « plan ». Et voilà qui résonne étrangement dans notre monde où il est devenu *raisonnable* de ne pas croire en Dieu, et de chercher à « s'en sortir » tout seul !

Or, les livres précédents nous ont appris qu'à propos du passé de l'humanité, Augustin ne manque pas de distinguer ce que les hommes en ont écrit, non sans désaccords entre eux, avec des datations plus ou moins fantaisistes et, au besoin, sans hésiter à recourir à ce qui pour nous est mythologie, et, d'autre part, les récits de l'Écriture, dont le propos n'est pas de se substituer à ce que nous pouvons découvrir par nous-mêmes – nos recherches scientifiques –, mais seulement de nous apprendre ce dont nous avons besoin *en vue de notre salut*.

C'est ainsi qu'il traduit « In principio » au début de la version latine de la *Genèse* (en grec, Ἐν ἀρχῇ), non pas par : « au commencement », mais par : « dans le Principe », c'est-à-dire dans son Verbe, « né de lui » et dans lequel il a « pensé » le monde avant de le sortir du néant, même si cette antériorité n'est que logique, et non pas chronologique. En effet, comme l'explique le Livre XI qui traite de la création du monde, « *Dieu n'a pas créé dans le temps* », mais « *il a créé le temps avec le monde* », ce qui ne l'empêche pas d'être tout entier présent en tout lieu, puisque sans lui rien ne serait. Quant aux six jours de la création ils ne sont « *qu'en vue de notre instruction* », que ce soit pour souligner la bonté de la création, non seulement par la répétition du refrain « *Et Dieu vit que cela était bon* », mais par la perfection du nombre six (cf. CD XI, 30), ou pour justifier le repos du sabbat, et signifier « *le repos de Dieu par lequel on se repose en Dieu* » (XI, 31). C'est pourquoi, pour un penseur comme Augustin, il aurait été tout à fait vain de chercher dans ces six jours, quelles que soient les coïncidences que l'on y trouve, une anticipation de la théorie de l'évolution, pour la bonne et simple raison qu'une telle théorie ne s'est élaborée qu'au cours du XIX^e siècle (le mot « paléontologie » date de 1822 !) et était donc totalement impensable dans la science du V^e siècle pour laquelle le monde était éternel et limité par la voute céleste, telle que nous pouvons la contempler à partir de la terre qui en occupait le centre.

Il nous est dit que Dieu a créé l'homme bon et avec un soin tout particulier, en raison des aptitudes qu'il lui a données et qui le différencient de tous les autres animaux terrestres. Mais il importe pour l'homme d'en faire bon usage en vue de sa destination qui est de choisir librement de vivre avec Dieu, le péché, en grec *amartia*, consistant à manquer cette cible.

Cependant *l'homme a péché*, ou plutôt, tout homme, en naissant, se retrouve dans cet *état de péché* qui consiste à ignorer le plan divin, et donc « perdu », sauf si, entendant dans son cœur la voix de son Créateur, il s'engage dans sa direction. Cet *état* est la conséquence de la faute du premier homme. Mais, pour nous, l'objection surgit : pourquoi continuer à croire en ce premier couple (lui-même nommé « Adam », en Gn 5,2), alors que cela semble si loin des données de notre paléontologie à propos de l'émergence de l'humanité ? La réponse n'est pas

⁴ Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*,

⁵ *Confessions* I,1 : *Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*.

⁶ Cf. Gn 3, 4-5 : Le serpent dit à la femme : 'Vous ne mourrez point ; mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal'.

scientifique, mais raisonnable : parce que cela reste la manière la plus simple de dire l'unité du genre humain et cette affirmation qui est *de l'ordre du sens*, n'est pas plus absurde que l'affirmation juridique, ou de principe, qui fonde nos « droits de l'homme ».

C'est cette situation de perte, dans laquelle nous naissons tous qu'Augustin, en lecteur de saint Paul (en particulier Rm 5,12-31), a nommée « *péché originel* »⁷, non seulement parce que cet *état* de péché, qui nous coupe de Dieu – et c'est en cela qu'il est mortel –, nous vient du « premier homme », mais parce qu'il est la racine de tous nos péchés personnels⁸.

D'où *notre besoin d'être sauvés*, et dans la nuit aveuglante qui est la nôtre, seule la parole de Dieu dans les Écritures – cette parole touche *silencieusement* les cœurs – peut nous permettre de le retrouver en nous laissant guider par elle. En effet, même si la Bible n'en nomme que quelques-uns, en particulier ceux qui ont marqué un nouveau départ pour l'humanité comme Noé, Abraham ou Jésus, il y a eu des « justes » depuis Abel – pour Augustin, le premier homme de la cité de Dieu – et sans eux, on voit mal comment Dieu aurait pu au fil des siècles se trouver des « prophètes » pour parler en son nom.

Mais d'où, également, notre besoin d'une révélation qui nous dise *ce que nous ne sommes plus capables de connaître par nous-mêmes* : ce en vue de quoi nous avons été créés et tout ce que Dieu a mis en œuvre pour nous sauver de notre égarement, avec la formation d'un peuple duquel pourrait naître, humainement, le Fils de Dieu, par ailleurs engendré de toute éternité, pour venir habiter parmi nous et nous ramener vers son Père. Car, comme l'expliquent les Livres IX et X, le Christ, à la fois vrai Dieu et vrai homme, est l'unique médiateur possible entre Dieu et les hommes, le seul qui ait pu se dire en vérité « *le chemin, la vérité et la vie* » (Jn 14,6), contre tous ces faux médiateurs que les hommes se sont donnés au gré de leurs passions et de leurs besoins : les soi-disant dieux et les « démons » des Grecs et des Romains. Mais loin d'être la création des hommes, le vrai Dieu est leur Créateur et celui qui, d'une manière tout à fait inattendue, a pris l'initiative de venir les chercher dans leur égarement.

Pour une approche plus concrète du péché originel que celle qui consiste à en rester aux images du récit biblique sans vraiment en pénétrer le sens, on peut lire ce passage du *Traité du Libre-arbitre*, un traité qu'Augustin mit plusieurs années, entre 388 et 395, à achever, et cela, avant d'utiliser l'expression : « péché originel ». En effet, son intention dans ce traité étant de convaincre les Manichéens pour qui le mal était une substance en rivalité avec la substance divine, c'est-à-dire le bien, il aurait aimé ne se servir que d'arguments rationnels, sans recourir à la Bible dont les Manichéens contestaient l'autorité. Mais il ne put achever son travail et montrer que le mal est contre nature, sans y recourir. Car le mal, qui est *ce qui ne devrait pas être*, et ne peut nous apparaître que dans la destruction ou la détérioration d'un bien, ne saurait venir de Dieu :

Du Libre Arbitre I,22 (Augustin répond à Évodius).

A: Quoi donc ? Doit-on considérer comme une peine légère [pour l'esprit (*mens*)], que d'être dominé par le désir et, dépouillé de la puissance de la vertu, sans ressource et misérable, d'être par lui tiré en tous sens, tantôt prenant le faux pour le vrai, tantôt s'en faisant même le défenseur ; tantôt n'approuvant plus ce qu'il avait approuvé, et ne s'en ruant pas moins vers d'autres erreurs ; tantôt suspendant son assentiment et, le plus souvent, redoutant les raisonnements perspicaces ; tantôt désespérant de trouver toute la vérité mais adhérant totalement aux ténèbres de la sottise ; tantôt tendu vers la lumière de la compréhension et, de nouveau, retombant de fatigue. Alors que, pendant ce temps, le règne des cupidités le tient sous sa tyrannie et, par des tempêtes variées et contraires, perturbe l'âme tout entière et la vie de l'homme, le poussant de la

⁷ Dans ses *Réponses à Simplicien I, question 1,11*, le premier écrit de son épiscopat (à partir de 395)

⁸ *Confessions* V, 16 : « [...] et je m'en allais déjà aux enfers (=séjour des morts), chargé de tout le mal commis envers toi, envers moi et envers les autres, des fautes nombreuses et lourdes sur la chaîne du péché originel (*super originalis peccati vinculum*) qui tous nous fait mourir en Adam » (cf. 1 Co,15,22).

crainte au désir, de l'angoisse à une vaine et fausse joie ; du tourment d'avoir perdu quelque chose qu'il aimait à l'ardeur de rechercher ce qu'il n'avait pas ; des douleurs d'une blessure reçue aux torches de la vengeance ; de quelque côté qu'il se tourne, l'avarice le racornit, la luxure le dissipe, l'ambition le tient en laisse, l'orgueil l'enfle, la jalousie le torture, la paresse le détruit, l'entêtement l'excite, l'assujettissement l'abat, et combien d'autres vices, innombrables, augmentent et avivent le règne du désir ? Pouvons-nous, enfin, tenir pour nulle cette peine que, comme tu vois, tous ceux qui n'adhèrent pas à la sagesse subissent nécessairement ?

Seule la sagesse pourrait remettre un peu d'ordre, mais elle est d'autant plus rare et difficile que l'Écriture nous met en garde contre ce qui fut le péché des mauvais anges avant d'être le nôtre : le mensonge de l'orgueil et de l'autosuffisance alors que, tout comme les anges, nous tenons de Dieu notre être et que notre vraie vie consiste à lui en rendre grâce. C'est pourquoi, si l'on parle ici de « peine », c'est bien parce que *l'état présent de l'humanité*, décrit sans concession dans ce tableau, *n'est pas et ne peut pas être son état originel*, mais bien le châtement d'une faute. Autrement dit, c'est l'homme qui, en péchant, c'est-à-dire en refusant de se soumettre à Dieu et à son ordre, a introduit du désordre en lui et dans le monde, non seulement pour lui, mais pour les autres.

Mais la révélation ne se limite pas à ce triste tableau : elle nous dit qu'il nous est possible, avec l'aide de Dieu, non pas d'en finir avec la misère du monde, mais de nous relever de notre péché. Ce qui veut dire que Dieu n'est ni maladroit, ni pervers, comme le disent ceux qui ont décidé sinon de le nier, du moins de se passer de lui, car s'il était l'auteur du mal, il ne nous serait d'aucun secours ! Par contre le drame de l'humanité, c'est qu'à son insu, elle est comme condamnée à se détourner de sa source. Et ce n'est pas l'idéologie du progrès, qui, tout en ne s'alarmant pas des désordres actuels, nous présente le bonheur comme à venir, par nos seules inventions et innovations, qui va nous ramener à la source ! En effet, sans minimiser l'importance de la morale, elle ne peut prendre son véritable sens qu'à partir de ce à quoi nous sommes prédestinés : à vivre avec Dieu. Et les athées ? Il me semble que s'impose ici la parabole des deux fils que leur père envoie travailler à sa vigne : ce n'est pas celui qui dit qu'il ira, mais celui qui y va, même s'il a dit le contraire, qui est dans le vrai. L'important est donc moins ce qu'on dit que ce qui se passe dans le cœur, car c'est du cœur que partent nos actes et seuls comptent les actes.

Bref, parmi les vérités dites subjectives qui s'opposent aux vérités scientifiques, il y a celles qui viennent des hommes – l'opinion de chacun et l'idéologie inconsciemment partagée par tous – et celle qui nous vient de Dieu à travers les Écritures, même si ces dernières ont absolument besoin d'être interprétées à partir des deux commandements desquels, selon Jésus « *dépend toute la Loi et les Prophètes* » (Mt 20,40) : celui d'aimer Dieu de tout son cœur et son prochain comme soi-même. Voilà ce qu'Augustin a fini par comprendre après une longue errance chez les Manichéens chez qui l'avait conduit sa première lecture solitaire et malheureuse des Écritures alors que son cœur était encore tout brûlant de sa lecture de l'*Hortensius*⁹. Mais, plus tard, la prédication de l'évêque Ambroise l'initia à la lecture des Écritures, lui apprenant qu'elles pouvaient avoir parfois un sens symbolique, et qu'elles témoignaient aussi de l'engagement de Dieu dans l'Histoire, les Écritures juives contenant des promesses qui furent réalisées dans le Christ et dans son Église à travers l'évangélisation des peuples, réalisation qui fonde notre espérance à propos de ce à quoi nous devons nous attendre à la fin des temps. C'est ce que l'on peut lire dans les Livres XV à XVIII avec le développement synchronique des deux cités respectivement représentées, d'un côté par le peuple d'Israël, puis par l'Église, et, de l'autre, par les royaumes de ce monde. La foi

⁹ *Confessions* III, 9 : « *Celles-ci m'ont paru indignes d'être comparées à la majesté cicéronienne. En effet, mon enflure répugnait à leur modestie, et la pointe de mon esprit n'en pénétrait pas les profondeurs. Pourtant elles étaient faites pour grandir avec les petits ; mais, moi, je dédaignais d'être petit et dans mon enflure vaniteuse, je me croyais grand* ». C'est l'évêque qui se souvient de sa lecture de ce livre, pour nous perdu, de Cicéron.

chrétienne, parce qu'elle est ainsi enracinée dans l'Histoire, est donc tout autre chose qu'une illumination subjective.

Bref, la révélation est ce qui nous aide à rétablir la vérité qui donne son sens à notre vie, sans qu'elle puisse être contestée par les vérités scientifiques qui ne sont pas du même ordre.

3. Le sens de notre question : Que nous est-il permis d'espérer ?

Comme il l'explique lui-même dans sa Préface de la *Critique de la raison pure* (1787), Kant a opéré une révolution copernicienne en philosophie, car elle cette révolution est comparable à celle de Copernic dans notre représentation du monde quand il abandonna le monde clos et géo-centré pour un monde infini et privé de centre. Au lieu de partir des objets, Kant décida de partir du sujet qui connaît pour se demander comment la connaissance était possible et possible un savoir objectif – universel et nécessaire – sans lequel il n'y aurait pas de savoir scientifique. Partir ainsi du sujet connaissant – et il en va de même dans le domaine de l'action – place Kant, selon le mot de Michel Foucault, au « seuil de notre modernité », qui est essentiellement individualiste. Mais cela explique aussi que, pour Kant, la philosophie se ramène à la question *Qu'est-ce que l'homme ?* Une question qui se décline elle-même en trois autres : *Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ?* – ce qui est une manière « nouvelle » de traiter les trois parties traditionnelles de la philosophie depuis ses débuts : la logique (ou théorie de la connaissance), la morale et la métaphysique.

Que puis-je savoir ? Cette question dit que je ne peux pas tout savoir, le savoir renvoyant ici au savoir scientifique. Selon Kant, la science de la nature n'est objective que parce que, selon l'exemple des mathématiques, elle reconstruit son objet *a priori*. En effet, le savoir mathématique consiste en une construction rationnelle qui repose sur des hypothèses, sans jamais tenir sa vérité de l'expérience sensible, son seul critère étant de ne pas se contredire. D'où cette formule de Kant qui caractérise la physique moderne : « *il ne peut y avoir de science que pour autant qu'il s'y trouve de mathématique* ». En effet, l'expérience, toujours particulière, ne saurait fonder une affirmation universelle et nécessaire comme : « *tous les corps tombent à la même vitesse* ». C'est pourquoi, si la physique est bien une science « expérimentale », l'expérience n'y fait que valider la pertinence de l'hypothèse construite *a priori* et qui est mathématique. La conséquence qu'en tire Kant, c'est la différence entre les « phénomènes » qui parce qu'ils nous sont donnés dans l'espace et dans le temps, se prêtent au calcul, et, d'autre part, la « chose en soi » sans laquelle rien ne nous « apparaîtrait » – c'est le sens du mot « phénomène » – et qui est inconnaissable, car elle n'est pas de l'ordre de ce que nous pouvons percevoir par nos sens. Autrement dit, au-delà de nos perceptions qui ne peuvent être que subjectives, il nous faut bien *supposer* quelque chose derrière les phénomènes sans quoi rien ne nous apparaîtrait. Car il ne suffit pas de percevoir quelque chose pour le connaître : il me faut le reconnaître intellectuellement, ne serait-ce que pour pouvoir le nommer. Et il y a des choses que je ne peux que penser, car, débordant les conditions spatio-temporelles de ma perception, elles ne sont pas pour moi « perceptibles ». Or, la philosophie, dans le domaine qu'elle a appelé métaphysique, a repéré trois de ces « choses » dont nous ne pouvons par nous passer, même si nous ne faisons que les supposer, et pas toujours consciemment : l'âme, le monde et Dieu.

Ainsi l'âme humaine que nous aimerions bien connaître et que l'on a effectivement tenté de transformer en objet de recherche expérimentale en la nommant « psychisme », n'est évidemment pas le cerveau qui se prête à des examens techniques de plus en plus sophistiqués ; et elle échappera toujours aux neurosciences, même si elle a besoin du cerveau pour se signifier à l'extérieur tout en pouvant souffrir de son dysfonctionnement. Ce mot, « âme », désigne en effet, pour chacun, *notre présence au monde*, notre vie personnelle, en même temps que notre liberté, car l'âme, quand on y prête attention, aspire à grandir, à atteindre sa perfection, ce pour quoi elle existe et ce qui peut pleinement la rendre heureuse. Et sa croissance dépend de ses propres choix et de la manière dont elle va gérer le temps de sa

vie mortelle, c'est-à-dire corporelle, alors que, en elle-même, elle est et se pense distincte de son corps mortel. C'est de ce « progrès » qu'Augustin a parlé dans l'un de ses premiers traités, le *De quantitate animae*, « de la grandeur de l'âme » (387-388).

Quant au monde, en tant que totalité de ce qui est, nous ne pouvons pas le percevoir dans sa totalité, mais seulement le penser. En effet, ce que nous percevons, y compris les plus lointaines galaxies, ne sont que des objets *dans* le monde. C'est parce que nous ne pouvons pas percevoir les limites du monde, que nous ne pouvons savoir s'il est fini ou infini, ni s'il a commencé dans le temps ou s'il est éternel. On ne peut faire à ce sujet que des hypothèses, plus ou moins cohérentes, mais qui restent expérimentalement invérifiables à moins de supposer une limite de l'univers qui ne sera jamais perçue, car, pour la percevoir, il faudrait pouvoir se placer hors du monde, ce qui nous est strictement impossible. Telle est le discours de la cosmologie métaphysique, alors que notre moderne cosmologie scientifique construit et vérifie des modèles d'univers, comme celui du Big Bang qui parle peut-être à notre imagination, mais sans pouvoir pour autant empêcher la question naïve : et avant ? Le Big Bang échappera toujours à notre perception. Par contre, nous pouvons mesurer les corps célestes, leurs mouvements et les distances entre ces corps observés, dont le nombre de cesse de croître en même temps que nos moyens d'observations.

En fait, il y a deux manières de clore la question du commencement, mais sans pouvoir lui apporter une réponse scientifique, car l'hypothèse de Big Bang ne repose que sur l'état présent de l'univers : dire que Dieu est intervenu à ce moment zéro, mais ce *Deus ex machina* n'a pas de valeur scientifique, la volonté de Dieu dans ce cas, ne pouvant être qualifiée que d'« *asile d'ignorance* » selon le mot de Spinoza. La seconde solution est de déclarer le monde éternel à la manière d'Aristote, ce qui revient à dire que la question « Et avant ? » n'a pas de sens. Mais alors, pourquoi nous interrogeons-nous sur l'origine ? Pourquoi cherchons-nous à en percer le mystère ? Bref, tous les phénomènes ne sont observables que dans l'horizon du monde, mais le monde en tant que tel ne pourra jamais être un objet observable, parce que nous y sommes et que nous en sommes.

Quant à Dieu, il convient de distinguer *le Dieu des philosophes*, objet d'une théologie rationnelle qui correspond à ce que nous pouvons en dire par nous-mêmes, en usant de notre raison, comme lorsque nous supposons une cause du monde qui lui serait extérieure (mais c'est encore penser spatialement !), ou plutôt transcendante, et, d'autre part, *le Dieu qui se révèle aux hommes*. Or, pour Augustin, le Dieu qui a inspiré les Écritures ne s'est fait connaître qu'en vue de *nous guérir de notre péché* (qui ne se réduit pas à nos fautes morales, mais consiste à refuser Dieu) *et de nos illusions à son sujet et au sujet de ce qui est*, aussi bien sur le monde et tout ce qu'il contient que sur nous-mêmes. Les Écritures, en effet, ne font pas double emploi avec le savoir scientifique qui ne relève que de notre intelligence et de notre savoir-faire. Même si on l'a cru dans des siècles passés, la Bible ne saurait faire double emploi avec la recherche scientifique : elle ne la devance en rien. Et si Augustin préfère la Bible aux auteurs païens, c'est uniquement parce que la chronologie qu'elle contient, lui est apparue, en son temps, plus vraisemblable que celles de ces auteurs.

La seconde question, *Que dois-je faire ?* nous vient également de la raison et tout homme, dès qu'il se sent responsable de ce qu'il devient « spirituellement » pour toujours à travers ses actes, est amené à se la poser. Car le bien et le mal n'ont de sens que relativement à un but : est bien ce qui nous permet de l'atteindre, et mal ce qui nous en empêche ou nous en détourne, qu'il s'agisse de mon plaisir, de mon honneur devant les hommes ou de la vie éternelle. D'autre part, cette question n'a de sens que si je peux choisir. Autrement dit, il y a autant de morales que de buts donnés à l'existence. Ainsi, chez des gens qui ne prennent en compte que leur désir ou leur ambition, est bien ce qui les sert et mauvais ce qui les dessert.

Cette question nous vient de la raison qui a compris les limites du principe de plaisir et que plaisir et déplaisir ne sont que des indices qui ne valent que dans l'instant : le plaisir, pour nous dire que ce qui nous arrive satisfait un besoin ; le déplaisir, pour nous avertir du contraire et

nous indiquer un obstacle à la vie heureuse. Mais la raison nous fait aussi envisager les conséquences de nos actes : qu'est-ce que cela va changer pour moi et pour les autres ?

Cette question, en première personne, me renvoie donc à ma responsabilité personnelle car, dans la situation tout à fait singulière qui est la mienne, la réponse n'est écrite nulle part. C'est pourquoi, une telle question ne peut se satisfaire du conformisme social, et encore moins s'autoriser à faire n'importe quoi pour l'unique raison que la loi de mon pays ne l'interdit pas. En fait, puisque personne ne peut répondre à ma place, la réponse à cette question est littéralement *à inventer* dans la situation singulière qui est la mienne. Elle m'impose seulement de respecter *l'impératif catégorique*, cette règle d'action qui s'impose à moi *absolument*, et non pas en vue d'autre chose, comme c'est le cas d'un impératif *hypothétique* qui me dit ce que je dois faire pour obtenir tel résultat. Rien là de bien compliqué car, quelle qu'en soit la formulation¹⁰, cet impératif catégorique me ramène toujours à la « règle d'or » qui consiste à ne jamais faire à autrui, ce qu'il ne *doit* pas me faire. Ce qui exclut la complicité dans le mal que rendrait possible le remplacement de « ce qu'il ne *doit* pas me faire » par « ce qu'il n'a *pas envie* de me faire ». Le « devoir être » s'oppose à « ce qui se fait ».

Kant précise que cette morale rationnelle repose sur trois postulats au sujet desquels la raison scientifique ne peut rien dire : la liberté humaine, car, si je ne suis pas libre, la question *Que dois-je faire ?* n'a aucun sens ; l'immortalité de l'âme qui fait que mes actes me suivent pour toujours ; et l'existence de Dieu comme juge, ce qui m'interdit de me contenter de ce qui me semble juste : le jugement que je porte sur moi doit se soumettre à celui qui le sera de manière impartiale et sans appel.

Pendant me conduire moralement me rend seulement « *digne d'être heureux* ». D'où cette troisième question *Que m'est-il permis d'espérer ?* Cette question relève de la religion dans la mesure où celle-ci traite de ma relation à Dieu, ou à l'absolu. Car le « bonheur », comme le « malheur », ne peut m'arriver que de l'extérieur, l'heur étant ce qui m'arrive, bon ou mauvais, et ce qui m'arrive, que je le mérite ou non, ne provient pas de moi.

J'ai choisi ici de mettre cette question au pluriel parce que c'est en Église que nous nous la posons, en citoyens de la Cité de Dieu ; solidaires de nos frères et sœurs qui cherchent Dieu.

Donc, à la fin du XVIII^e siècle, Kant affirmait encore, *au nom de la raison*, en même temps que notre incapacité radicale à connaître et à maîtriser l'avenir en tant qu'à venir, la nécessité de croire en un Dieu qui nous jugera en vérité, alors que, de nos jours, nous nous comportons le plus souvent et cela est devenue l'attitude majoritaire dans notre société, comme si, pour nous conduire en hommes raisonnables, nous *devions* nous passer de Dieu et ne pas *croire* en lui. Pour Augustin il ne s'agirait là que d'un *préjugé* et ce préjugé nous met précisément en état de « péché », c'est-à-dire de séparation d'avec Dieu. En effet, si nous avons besoin de notre raison pour comprendre ce que nous croyons, nous avons besoin de croire, ne serait-ce qu'au témoignage de nos sens ou en ce dont nous *témoignent* les autres au sujet de ce dont nous n'avons pas pu être les témoins directs. Et reconnaître ce « préjugé » selon lequel *on ne devrait pas* croire en Dieu, nous permet de comprendre pourquoi le christianisme est aussi rejeté et aussi méprisé : il dénonce notre péché, ce qui n'est jamais facile à entendre, mais il nous dit aussi qu'il nous est devenu possible de nous en libérer, par grâce divine, mais *à condition que nous le voulions*.

Toutefois, avec Kant nous sommes dans une conception comptable de la vie qui ignore le régime de la grâce. Il y a, en effet, une profonde différence entre la morale de la philosophie dans laquelle l'homme ne doit compter que sur sa raison pour rester en accord avec lui-même,

¹⁰ Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant en donne plusieurs : 1) « Agis seulement d'après la maxime qui fait que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle » ; 2) « Agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans celle de tout autre, toujours en même temps comme fin, et jamais seulement comme moyen » ; 3) « Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature »

une morale parfaitement synthétisée par Kant, et la morale chrétienne qui vise la vie avec Dieu non seulement pour après la mort, mais dès maintenant dans la foi, l'espérance et la charité. C'est parce que je suis dans une relation confiante avec Dieu – dans sa grâce –, que je suis capable d'accomplir des choses qui me semblent impossibles en ne comptant que sur moi. Non pas pour me transformer en magicien, mais pour rectifier ma vie. La grâce, nous l'avons souvent dit, n'est qu'une relation de confiance que j'accepte de vivre avec Dieu et que je ne lui demanderais pas dans la prière si je n'étais pas déjà saisi par lui.

Kant tient à parler « *dans les limites de la simple raison* », mais on peut penser que le Dieu juge dont il parle, même si on le trouve déjà chez Platon, espéré par Socrate, lui est très probablement inspiré par sa lecture de la Bible. Quant à ce postulat qui nous fait exiger de nous la vérité sur nous-mêmes, loin d'être irrationnel, il nous rend un peu plus raisonnables.

4. À propos des quatre derniers livres de *La Cité de Dieu*.

C'est en raison de la longueur de ce *traité de vingt-deux livres contre les païens* – c'est-à-dire destiné, non pas à les condamner, mais à les convaincre – qu'Augustin proposait de l'éditer en deux ou en cinq volumes. Dans le premier cas, les Livres I à X étaient destinés à défendre la religion chrétienne contre les accusations qui la rendaient responsable de l'affaiblissement de l'empire romain et du sac de Rome du mois d'août 410, et les livres XI à XXII étaient une présentation développée de la religion chrétienne à partir de son histoire.

Mais cette division donnant deux ensembles encore trop volumineux pour une édition maniable, il proposa de répartir les vingt-deux livres en cinq groupes dont il définit lui-même l'objet au chapitre II, 43 de ses *Révisions*¹¹ consacré à *La Cité de Dieu*, ce qui suppose que ce très long ouvrage était alors achevé. Et c'est cette répartition en cinq volumes qu'il demande à un certain Firmus¹² pour la publication de son traité et que j'ai suivie dans ce cours au CERCA sur *La Cité de Dieu*, un commentaire que je compte mener à son terme cette année :

Extrait de la *Lettre à Firmus* (Lettres 1*-29*, *Bibliothèque augustiniennne* 46 B, p. 57) :

[...] Si tu préfères qu'il y ait plus de deux volumes, il faut en faire cinq. Le premier contiendra les cinq premiers livres qui engagent le débat contre ceux qui prétendent que le culte, ne disons pas des dieux mais des démons, favorise le bonheur dans cette vie; le deuxième, les cinq suivants contre ceux qui pensent devoir honorer par des cérémonies et des sacrifices, soit les dieux en question, soit de nombreux autres dieux de toute sorte, en vue de la vie qui viendra après la mort. Les trois volumes qui suivent devront contenir chacun quatre livres. Nous avons, en effet, réparti la matière en sections égales de sorte que quatre livres exposent l'origine de cette illustre cité, quatre autres sa progression ou comme nous avons préféré dire son développement, les quatre derniers les fins dues (*debitos*) [à chacune des deux cités].

La fin des deux cités, c'est ce qui les attend. Quant aux « démons », dans son sens grec ou latin, ce sont ces êtres aériens, voltigeant entre le ciel des dieux immortels (les astres de la voûte céleste) et la terre des hommes mortels. Pour Augustin, ces démons, comme les dieux païens, ne sont en fait que des produits de l'imagination humaine et ne peuvent que faire écran entre les hommes et le vrai Dieu qui a créé le ciel et la terre et que l'on ne saurait confondre avec la sphère des astres qui limitent le monde selon la physique aristotélicienne. En christianisme, ils sont devenus les saints anges, et les « démons » les mauvais anges.

¹¹ Rappelons au passage que ces *Révisions* (*Retractationes*) qui datent de 427-428, contiennent des informations et des remarques critiques d'Augustin sur chacun de ses ouvrages conservés dans sa bibliothèque d'Hippone, et constituent donc pour ses futurs lecteurs une introduction précieuse et irremplaçable à la lecture de ses œuvres. Cf. Goulven Madec, *Introductions aux « Révisions » et à la lecture des œuvres de saint Augustin*, 1996.

¹² Cette *Lettre*, parfois citée, avec le chapitre II,43 des *Révisions*, en Préface au *De Civitate Dei*, a été retrouvée en 1981, à la Bibliothèque municipale de Marseille par un chercheur de l'Université de Vienne, Johannes Divjak. C'est la *Lettre IA** du volume 46 B, *Lettres 1*-29**, de la Bibliothèque Augustiniennne). D'où l'édition en cinq volumes de *La cité de Dieu* dans la *Bibliothèque augustiniennne* (volumes 33-37).

Les cinq premiers livres réagissent au scandale provoqué par le sac de Rome, en montrant l'immoralité des dieux païens et leur impuissance à défendre la Ville, et cela bien avant le christianisme, alors que les cinq livres suivants entrent en dialogue avec les philosophes païens à propos de « la vie qui viendra après la mort », et donc de ce qui donne sens à la vie. D'où le titre « *Qui nous donnera le bonheur ?* » que j'avais cru bon de donner à mon étude de ces livres V à X, titre qui trouve un écho dans celui de cette année, car ce qui donne sens, ce que nous espérons, c'est ce vers quoi nous allons.

Les douze autres livres, de XI à XXII, devaient donc être répartis en trois groupes de quatre et traiter respectivement de l'origine, du développement et de la fin des deux cités, lesquelles ne seront vraiment distinguées qu'à la fin des temps, quand Dieu fera le tri entre le bon grain et l'ivraie : on les reconnaîtra alors comme celle de Dieu et celle du Diable, « le Prince de ce monde », alors que, tout au long de l'Histoire, elles sont inextricablement mêlées au point que chacun, chaque fois qu'il se pose la question *Que dois-je faire ?*, doit se demander à laquelle il appartient, ou veut appartenir. D'où ce critère donné à la fin du livre XIX, en conclusion des quatre livres qui traitent de l'origine de ces deux cités :

Cité de Dieu XIV, 28

XXVIII. Deux amours ont donc fait deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la Cité céleste. L'une se glorifie en elle-même, l'autre dans le Seigneur. L'une recherche sa gloire chez les hommes ; pour l'autre, Dieu témoin de sa conscience est sa plus grande gloire. L'une dans sa gloire dresse la tête; l'autre dit à son Dieu : « *Tu es ma gloire et tu redresses ma tête* » (Ps 3, 4). L'une, dans ses chefs ou dans les nations qu'elle subjugué, est dominée par la passion de dominer; dans l'autre, on se rend mutuellement service par charité, les chefs en dirigeant, les sujets en obéissant, L'une, en ses puissants, aime sa propre force; l'autre dit à son Dieu: « *Je t'aimerai, Seigneur, toi ma force* » (Ps 17, 2).

Ces deux cités ont commencé bien avant Caïn et Abel, avec la séparation des bons et des mauvais anges, une séparation pour eux définitive, alors qu'il nous est donné à tout moment, à nous qui vivons dans le temps, de pouvoir changer notre orientation, pour le meilleur comme pour le pire : pour nous laisser sauver ou nous damner nous-mêmes.

Rien ici n'est sans raison : nous avons reçu le libre-arbitre qui comprend la redoutable possibilité de refuser Dieu, afin d'être nous-mêmes les artisans de notre réalisation, c'est-à-dire de notre béatitude. Cette béatitude, nous ne pouvons l'atteindre que dans une relation vivante au Dieu qui nous donne la vie, car seule sa grâce peut nous diviniser. Tel est notre véritable « bien » qui, comme le « mal », son contraire, n'a de sens non seulement que pour un être capable de grandir dans la liberté, mais aussi que relativement à cette fin dernière à laquelle nous sommes « prédestinés » avant tout choix de notre part : vivre de la vie même de Dieu. Ce qui fut vrai pour les anges avant de l'être pour les hommes.

C'est sur la question de cette « fin » qui constitue le but de notre vie et devrait donner sens à notre existence que s'ouvre le livre XIX de *La Cité de Dieu*.

LE DÉBUT DU LIVRE XIX

1. La sagesse des philosophes et l'espérance du chrétien (XIX, 1-4)

Seul un être de désir animé du désir d'être heureux, peut se poser la question : *Que m'est-il permis d'espérer ?* Mais, outre ce désir d'être heureux, cette question sous-entend également notre incapacité à *connaître* d'avance ce qu'il en sera de la satisfaction de ce désir. D'ailleurs, ne le savons-nous pas à partir de nos convoitises terrestres, anticiper par l'imagination la satisfaction d'un désir, n'est-il pas le plus sûr moyen de se préparer à en être déçu ?

Pour Augustin qui en a fait la découverte à dix-huit ans avec l'*Hortensius* de Cicéron¹³, la philosophie ne peut être autre chose que la quête de la vie heureuse et c'est cette conviction qu'il fit partager à ses jeunes élèves et amis de Cassiciacum, en 386, entre sa conversion et son baptême. Le jour de son trente-deuxième anniversaire, il les fit participer au *De beata uita*, un dialogue philosophique sur la vie heureuse, dont la Préface présentera la philosophie comme « le port d'où l'on s'avance vers la région et la terre ferme de la vie heureuse », ce qui veut dire : pour toujours, mais aussi que la philosophie n'est qu'une préparation.

Cependant, au début de ce Livre XIX, à plus de soixante-dix ans, son intention est d'exposer à ses lecteurs, dont certains sont païens, la différence entre l'espérance chrétienne, selon Dieu, et la sagesse des philosophes qui ne pensent que selon l'homme :

XIX, 1,1 Puisque je me vois maintenant devant l'obligation de traiter des fins qui sont dues aux deux Cités, la céleste et la terrestre, je dois exposer d'abord, dans les limites imposées par le plan de cet ouvrage, les arguments par lesquels les mortels se sont efforcés de se créer pour eux-mêmes une béatitude dans les malheurs de cette vie ; ainsi, tout ce qui sépare de leurs vaines pensées (*rebus vanis*) notre espérance, celle que Dieu nous a donnée, et son objet lui-même, c'est-à-dire la vraie béatitude qu'un jour il nous donnera, apparaîtra en pleine lumière, non seulement par l'autorité divine, mais aussi au moyen de la raison, comme nous pouvons y recourir avec des non-croyants.

Nous voyons qu'Augustin ne renonce pas à user de sa raison pour s'adresser à des incroyants et tenter de les convaincre de la justesse du sens de la vie annoncé par la doctrine chrétienne. Les deux cités, ici nommées « céleste » et « terrestre », précisent les deux orientations de vie entre lesquelles tout homme doit choisir : ou bien, vivre uniquement pour cette terre, sans se soucier de l'au-delà, et donc en ignorant la promesse de Dieu, ou bien, selon la doctrine chrétienne, en *pérégrinant* sur cette terre, c'est-à-dire en y vivant en étrangers, dans l'espérance de la Jérusalem céleste, la cité de Dieu. Mais il convient de s'interroger sur « la fin du bien », sur *ce en vue de quoi* on désire tout ce que l'on désire.

1. Que faut-il entendre par la fin des biens et celle des maux ? (XIX,1,1)

XIX, 1,1 [...] Sur les fins des biens et des maux, en effet, les philosophes ont beaucoup discuté entre eux et de multiples manières ; tournant ce problème dans tous les sens avec la plus grande attention, ils se sont efforcés de découvrir ce qui pouvait rendre l'homme heureux. Or, la fin de notre bien est ce en vue de quoi il faut désirer tout le reste, et cela pour lui-même ; la fin du mal est ce en raison de quoi il faut éviter les autres maux, et cela pour lui-même.

Nous appelons donc ici fin du bien (*finem boni*), non ce par quoi le bien est anéanti au point de ne plus exister, mais ce par quoi il est achevé en plénitude ; et fin du mal, non ce par quoi il cesse d'être, mais ce à quoi il mène en dernier lieu par sa nuisance. Ces fins donc sont le souverain bien (*summum bonum*) et le souverain mal (*summum malum*).

Outre l'ambiguïté du mot « fini » qui indique soit l'arrêt d'un processus soit la perfection d'un ouvrage, il nous est difficile de nous représenter, d'*imaginer*, le « souverain bien » en lui-même, comme d'ailleurs le « souverain mal », tellement nous sommes habitués à appeler « bien » ce qui nous sert à atteindre autre chose et « mal » que ce qui nous en empêche. En

¹³ *Confessions* III,7 : « Vile devint soudain pour moi, toute vaine espérance ; c'est l'immortalité de la sagesse que je convoitais dans un bouillonnement du cœur incroyable, et j'avais commencé à me lever pour revenir vers toi ».

effet, si tous ces moyens que nous nommons « biens » (et que l'on devrait dire « utiles »), sont parfaitement définissables¹⁴, il n'en va pas de même du souverain bien, ou « bien suprême » (*summum bonum*), qui ne peut être qu'absolu et « ne laissant plus rien à désirer », même si on semble l'avoir défini en le nommant « béatitude éternelle » ou, de manière plus abstraite, comme « ce en vue de quoi » (*propter quod*) nous désirons tout le reste.

On peut penser ici au *Phédon* de Platon qui raconte la dernière journée de Socrate. Platon nous montre l'homme qui l'a initié à la « droite philosophie » *pariant* sur l'immortalité de l'âme¹⁵, dans l'espoir de trouver « là-bas » des juges meilleurs que ceux qui l'ont condamné à mort pour un blasphème qui, en vérité, n'en est pas un. Or, si Socrate qui a choisi de subir la peine qui lui a été infligée, surmonte sa peur de mourir, c'est que, dans sa pensée, la philosophie qu'il a pratiquée toute sa vie, ne consiste en rien d'autre qu'à « purifier l'âme, en la rassemblant elle-même en elle-même de tous les points du corps » (*Phédon* 64c), ce qui revient non seulement à dire, bien avant Montaigne, que philosopher c'est apprendre à mourir, mais à *expérimenter* concrètement ce qu'il en est de la force d'âme, la *vertu*, que les Grecs ont nommé *arété* – « excellence » – et les Latins *virtus* qui, sans que les femmes en soient exclues, renvoie à la virilité, puisque *vis* signifie la force.

Mais, si le philosophe ne peut que *parier* sur un au-delà de la mort et, par ce pari, vivre en maîtrisant sa peur de la mère de toutes nos peurs, la foi chrétienne, de son côté, nous en dit un peu plus, pas beaucoup plus certes, mais juste ce qu'il faut pour *espérer*. En effet, quand l'Écriture nomme « la fin de notre bien » (*finis boni nostri*), « vie éternelle », elle ne dit pas seulement que cette vie durera toujours, mais qu'elle sera celle de l'Éternel, celle de Dieu, et que, même si c'est à condition que nous le voulions, tout cela nous sera *donné* par grâce.

C'est pourquoi il ne faut surtout pas *imaginer* la vie éternelle à partir de nos malheurs présents, ni même comme leur juste compensation, mais il nous est donné de la *penser*, sans encore pouvoir la voir, à partir de la bonté de Dieu, telle que nous pouvons la goûter sur terre dans l'action de grâce¹⁶. En effet, vivre de la vie de Dieu ne saurait consister à retrouver nos « biens » perdus d'ici-bas, ces biens que le Christ nous a d'ailleurs demandé de laisser derrière nous si nous voulons le suivre, des biens qui ne sont jamais que des moyens, en vue d'une fin dont nous ne sommes pas toujours conscients, au point de « ne pas savoir ce que nous faisons », comme ceux qui crucifièrent Jésus (cf. Lc 23,34). Face à ces biens terrestres que nous convoitons et dont le caractère désirable est en fait « tiré de notre propre substance »¹⁷, il y a *la foi, l'espérance et la charité*, ces trois vertus dites « théologiques » parce qu'elles nous viennent de Dieu et ne peuvent se développer que dans l'approfondissement de notre relation avec lui, sans oublier pour autant d'aimer nos frères, puisque c'est dans l'amour de ceux que nous voyons que peut se vérifier notre amour pour Dieu que nous ne voyons pas (cf. 1Jn 4,20). À quoi il convient d'ajouter que la grâce de Dieu est mystérieusement agissante en tout homme¹⁸. Par conséquent, si l'Écriture nous parle d'une cité de Dieu, c'est aussi pour nous dire que la vie éternelle sera incompatible avec notre égoïsme, car nous sommes appelés à vivre avec les autres dès ici-bas et dans l'éternité.

Quant au « souverain mal », qui nous semble indiquer davantage une direction qu'un état définitif – ce *à cause de quoi* il nous faut éviter tout mal –, comme sera, nous l'espérons, le souverain bien, une question se pose : si, pour qu'il y ait mal, il faut qu'il y ait quelque chose à détruire ou à pervertir, et si nos âmes sont immortelles, que sera donc l'enfer qui ne saurait être

¹⁴ Comme pour le montant d'un compte en banque, même si celui qui ne pense qu'à l'argent n'en a jamais assez

¹⁵ Cf. le fameux *Kalos gar o kindunos* (« Le risque est beau à courir ») in *Phédon* 114d : « Il faut tout faire pour participer en cette vie à une vertu constituée par la pensée ».

¹⁶ Cf. par exemple, le *Psaume* 33 (34), « *Goûtez et voyez comme est bon le Seigneur* »...

¹⁷ Cf. À propos de l'imagination, *De Trinitate* X, 5, 7 : « *Ces corps, elle les a aimés à l'extérieur d'elle-même par l'intermédiaire des sens, elle s'est mêlée à eux par une sorte de longue familiarité; mais comme elle ne peut les emporter à l'intérieur d'elle-même, en ce qui est comme le domaine de la nature spirituelle, elle roule en elle leurs images et entraîne ces images faites d'elle-même en elle-même* ».

¹⁸ Cf. 1 Tm 2,3-4 : « *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité* »

un pur anéantissement, sinon un arrêt définitif dans cette course, celui de la prise de conscience, en même temps que celle de son impuissance à changer ? On peut penser ici au *Psaume 4*, selon la Septante : « *Fils des hommes, jusques à quand aurez-vous le cœur appesanti ? En vue de quoi (ὅτι) aimez-vous la vanité et cherchez le mensonge ?* » (Ps 4,3)

DA Donc le mal existe parce que Dieu existe...

JM Oui, mais seulement dans la mesure où le mal consiste à refuser Dieu et l'ordre qu'il a voulu, un refus qui ne peut être que le fait d'une créature libre. En effet, il ne faut pas suivre les Manichéens qui posaient un principe du mal équivalent au Dieu bon et en rivalité avec lui. Dieu est le créateur de toutes choses : « *et Dieu vit que tout cela était très bon* » (Gn 1,31). Le mal vient de la révolte d'une créature capable de choix, et donc de refuser Dieu, et ce refus, bien avant l'homme, fut celui de certains anges, car tous avaient été créés bons. Mais certains, séduits par leur beauté et leur puissance, ont choisi de se passer de Dieu et sont entrés en rivalité avec lui. [...]

Le grand tournant dans l'évolution d'Augustin, avant sa conversion, ce fut de passer de la conception d'un mal substantiel, en concurrence avec le bien, à l'idée que le mal dépendait d'une liberté qui refuse son bien, ce qui n'exclut ni les conséquences physiques ou morales, pour le fautif et pour les autres, des actes qui ont été commis - les coups portés et l'exemple donné -, ni le fait que *le monde a été créé inachevé* pour que l'homme y trouve et y prenne sa place, avec toutes les capacités qui sont les siennes, tant dans le domaine du savoir que dans celui de la solidarité. Mais, pour Augustin, il ne peut y avoir de changement en Dieu, ce qui veut dire que Dieu savait le risque que comportait le libre arbitre donné à ses créatures raisonnables, et c'est donc de toute éternité qu'il a prévu son plan de salut pour l'humanité, car le choix des anges, qui n'est pas dans le temps comme le nôtre, est irrévocable. Et c'est sur ce plan de salut, qui nous a été révélé par la mort et la résurrection du Christ, que se fonde notre foi dans le triomphe du bien sur le mal et de la vie sur la mort, ce qui n'exclut pas, mais le Christ nous en montre le chemin, que nous ayons tous à passer par la mort.

Cependant, au début de ce Livre XIX, afin de pouvoir montrer la différence entre le « pari » du philosophe et la foi chrétienne qui repose sur la promesse de Dieu, Augustin commence par évoquer la recherche des philosophes en matière de bonheur.

2. La « fin du bien » pour les philosophes (XIX-1,1 – XIX,3)

1. Les multiples « sectes » possibles de philosophie

« Secte » vient ici du verbe *sequor*, « suivre », et fait référence à la doctrine suivie.

XIX,1,1 [...] *C'est à s'efforcer en cette vie d'atteindre le souverain bien tout en évitant le souverain mal, qu'ont pris beaucoup de peine, comme je l'ai dit, les philosophes qui, dans la vanité de ce siècle, se sont livrés à l'étude de la sagesse ; toutefois, bien qu'errant de diverses manières, la limite de leur nature ne leur a pas permis de trop s'écarter du chemin de la vérité au point de ne pas placer la fin des biens et des maux, les uns dans l'âme, d'autres dans le corps, d'autres enfin dans les deux à la fois. A partir de cette répartition générale des sectes en trois groupes, Marcus Varron, dans son livre sur la philosophie, a examiné avec soin et finesse une telle variété de doctrines qu'il parvint facilement à distinguer deux cent quatre-vingt-huit écoles (sectas), non pas existantes, mais possibles.*

Ce nombre n'a d'autre intérêt que de confirmer à quel point, sur un sujet donné, l'erreur peut être multiple alors que la vérité doit être une, ce qui ne veut pas dire que chacune de ces doctrines ne contienne pas une part de vérité. Augustin résume ici comment Varron, le célèbre encyclopédiste du premier siècle avant Jésus-Christ, qu'il cite à plusieurs reprises dans *La Cité de Dieu*, peut parvenir à deux cent quatre-vingt-huit sectes, ce qui est beaucoup plus que l'on ne peut en recenser dans l'histoire de la philosophie.

Varron part d'une base de quatre « biens » que les hommes reconnaissent naturellement sans avoir besoin pour cela ni de maîtres ni d'éducation : le *plaisir* qui met agréablement le corps en mouvement, le *repos* qui est absence de toute peine, *l'alliance des deux* qu'Épicure nomme *volupté* (*voluptas*), car il ne peut y avoir de plaisir sans désir, c'est-à-dire sans le manque éprouvé dans le déplaisir, et enfin *les biens premiers de la nature* : l'intégrité et la santé du corps à quoi s'ajoutent les dons de l'esprit, plus ou moins grands selon les individus. Or, chacun de ces quatre « biens » peut être également recherché au moyen de la vertu qui, elle, est acquise par l'éducation, ou au contraire servir de moyen pour acquérir la vertu. D'où douze possibilités : ces quatre biens recherchés sans la vertu, les mêmes recherchés au moyen de la vertu et les mêmes envisagés comme moyens d'acquérir la vertu (cf. XIX,1,2).

Puis, de douze on passe à vingt-quatre en tenant compte du fait que ces biens peuvent être recherchés pour soi-même ou pour les autres, car on peut rechercher le bien des autres « comme le sien ».

Ensuite, ce nombre, de vingt-quatre s'élève à quarante-huit avec la distinction introduite par les Nouveaux Académiciens entre ce qui est certain et ce qui n'est que « vraisemblable ». C'est ainsi, par exemple, que les Stoïciens « *tiennent et défendent comme certain que le bien de l'homme par lequel il peut devenir heureux, consiste uniquement dans la vertu de l'âme* » (XIX, 1,2), alors que depuis Arcésilas, le cinquième chef de leur école fondée par Platon, les Académiciens ne voient dans cette affirmation qu'une opinion seulement vraisemblable.

Puis, de quarante-huit, on passe à quatre-vingt-seize dans la mesure où l'on peut vivre en cynique ou en philosophe, c'est-à-dire sans scrupule ou avec un minimum de bonne tenue.

Et c'est en tenant compte des trois genres de vie possibles que quatre-vingt-seize se trouve multiplié par trois pour donner deux cent quatre-vingt-huit. Quels sont ces genres de vie ? D'abord le loisir – l'*otium* philosophique – que la tradition monastique (les moines étaient alors assimilés aux philosophes) nous a donné l'habitude de nommer « vie contemplative », ensuite la vie active, qui se déploie en politique et dans la gestion des affaires – le *negotium* –, et enfin, l'harmonieux mélange des deux.

2. Le choix de Varron : les Anciens Académiciens (XIX,1,3)

Mais Varron lui-même, après s'être assuré par cette classification de n'avoir rien oublié, « *écarte d'abord toutes ces différences qui ont multiplié le nombre des sectes et qui, selon lui, doivent être écartées parce qu'elles ne se rapportent pas à la fin du bien. Il estime, en effet, qu'aucune secte ne doit être dite philosophique si elle ne tient pas pour différentes la fin des biens et celle des maux* » (XIX, 1,3). En effet, cette fin ne peut être qu'au-delà de la mort qui nous oblige, si nous voulons vivre en homme, autrement qu'un simple animal, à donner *sens* à notre vie, ce sens qui peut nous amener à sacrifier notre vie. Or, ces « sectes » qui recherchent comment vivre bien, ne s'attachent qu'aux « biens » qui passent et ne passeront pas la mort. Elles ne posent donc pas la question de *ce qu'est* « la fin du bien ». Toutefois, aux yeux de Varron, une seule école fait exception, celle des « anciens Académiciens » qui, comme nous l'avons dit, sont à distinguer de ceux qui, à la suite d'Arcésilas, adoptèrent le scepticisme¹⁹. En effet, tout en revenant à la méthode socratique de « *l'examen de soi et des autres* », ces Nouveaux Académiciens s'étaient donné le seul moyen possible de résister au dogmatisme des Stoïciens dont la doctrine, alors dominante, était matérialiste, ce qui conduisait leurs sectateurs à exclure toute réalité au-delà du visible, et donc les « idées » (ou « formes ») inventées par Platon, sans lesquelles jamais n'aurait pu apparaître la différence entre « ce qui est » et « ce qui doit être ».

Varron revient donc à son point de départ, c'est-à-dire à ces quatre « biens » que l'on recherche naturellement sans avoir besoin d'éducation : le plaisir, le repos, le mélange des deux et les biens premiers de la nature.

¹⁹ Rappelons que le nom vient du verbe grec *skeptô*, « j'examine ».

XIX,2 [...] Mais de ces quatre choses Varron en retranche trois, le plaisir, le repos et l'un et l'autre unis en un tout, non qu'il les réprouve, mais parce que les biens premiers de la nature comprennent le plaisir et le repos.

Toutefois, on ne saurait faire abstraction de l'éducation qui nous enseigne à devenir vertueux, c'est-à-dire à acquérir cette force d'âme que nous évoquions à propos de la mort de Socrate, et sans laquelle il ne saurait y avoir de philosophie. Ce qui nous amène à trois possibilités, selon que ces biens premiers de la nature sont recherchés en vue de la vertu, ou la vertu en vue de ces biens, ou encore la vertu et ces biens premiers de la nature recherchés en même temps, en eux-mêmes et pour eux-mêmes. Mais, comme nous l'avons dit tout à l'heure, la vérité qui, pour chacun, donne sens à sa vie, ne doit-elle pas être une ?

XIX, 3, 1. De ces trois points de vue, lequel est le vrai et doit être suivi ? Voici comment Varron s'efforce de le déterminer. D'abord, comme le souverain bien cherché en philosophie n'est celui ni de la plante, ni de l'animal, ni de Dieu, mais celui de l'homme, il estime qu'il faut savoir ce qu'est l'homme en lui-même. Il estime donc que, dans sa nature, il y a deux choses, le corps et l'âme, et il ne doute absolument pas du fait que de ces deux choses l'âme soit de beaucoup la meilleure et la plus digne. Il se demande pourtant si l'homme c'est seulement l'âme, le corps étant pour elle ce que le cheval est au cavalier (le cavalier n'est pas à la fois cheval et homme, mais seulement homme, même s'il est dit cavalier parce qu'il a quelque rapport avec le cheval) ; ou si l'homme c'est seulement le corps qui, d'une certaine manière, est en rapport avec l'âme comme la coupe l'est au breuvage (*poculum ad potionem*) (en effet, ce n'est pas le vase à boire (*calix*) et le breuvage qu'il contient qui sont [proprement] appelé coupe, mais seulement le vase à boire, parce qu'il est fait pour contenir du breuvage) ; ou encore si ce n'est ni l'âme seule ni le corps seul, mais l'une et l'autre ensemble qui sont l'homme, dont l'âme et le corps seraient chacun une partie : il formerait donc un tout à partir des deux pour constituer l'homme (ainsi nous appelons bige un attelage de deux chevaux ; celui de droite ou celui de gauche n'étant qu'un élément du bige ; quel que soit le rapport de l'un à l'autre, nous ne donnons pas le nom de bige à un seul mais aux deux pris ensemble). De ces trois conceptions, Varron choisit la dernière : il estime que l'homme n'est ni l'âme seule ni le corps seul, mais l'âme et le corps pris ensemble²⁰. Par conséquent, il dit que le souverain bien de l'homme, ce qui le rend heureux, résulte des biens de l'une et de l'autre à savoir de l'âme et du corps. Et de là il conclut que ces biens premiers de la nature doivent être recherchés pour eux-mêmes et il en est de même de la vertu que l'éducation (*doctrina*) introduit comme un art de vivre (*ars agenda vitae*) et qui est le plus excellent de tous les biens de l'âme.

Bien avant Kant, la question *Qu'est-ce que l'homme ?* s'est donc imposée à Varron et à Augustin pour pouvoir traiter rationnellement de son souverain bien. Et cette question leur a permis de dépasser deux dogmatismes opposés, celui de Platon et celui des Épicuriens. En effet, celui de Platon réduisait l'homme à son âme, le corps n'étant pour elle qu'un véhicule qui changeait lors de ses différentes réincarnations, voire même, comme cela est expliqué à partir de la ressemblance de *σῶμα* (corps) avec *σῆμα* (signe ou sépulture), était vu comme « *la prison*

²⁰ C'est aussi la position des chrétiens et la cause de leur attachement à la résurrection.

de l'âme ». ²¹ Quant au dogmatisme des Épicuriens, il soutenait que seuls existent des corps – « il n'y a dans la nature que des atomes et du vide » –, et que l'homme n'est qu'un corps, ce qui permettait à Épicure d'enseigner que « la mort n'est rien pour nous » (même s'il faut se le dire !), puisque quand elle sera là, nous n'y serons plus ! Tel est le matérialisme de ceux qui, de nos jours, ne prennent au sérieux que les seules vérités scientifiques et disent ne pas savoir de quoi l'on parle quand on parle de l'âme, car, pour eux, l'homme n'est que son corps dont le psychisme qui périra avec lui, n'est en fait qu'une sécrétion. Face à ce dogmatisme qui semble amplement répandu, seuls les « croyants » pensent encore à l'immortalité de l'âme, ce qui, en dehors du fait qu'elle soit, en elle-même invisible, est la seule raison de la distinguer du corps.

Par contre, définir l'homme comme l'unité d'un corps et d'une âme, c'est, pour Augustin, être dans le vrai, et être dans la conformité avec ce que nous dit la Bible. C'est de cette vérité que Varron s'est approché, même si la foi en la résurrection, qui est la conséquence logique de cette définition de l'homme, semble propre au christianisme, comme on peut le voir dans le discours de Paul devant l'Aréopage d'Athènes (*Actes des Apôtres*, 17, 18-34)

Quant à la vertu, « l'art de conduire sa vie » (*ars agenda vitae*), elle n'est pas innée, mais s'ajoute aux « dons premiers de la nature », à partir de l'interaction entre les hommes dans leur vie sociale, et donc dans ce qui permet aux hommes de se constituer une culture. Elle leur vient du développement de leur raison, dès qu'elle distingue l'âme du corps, et le sens de la vie de la vie elle-même. Elle relève donc de leur nature sans qu'il soit besoin, pour en voir la nécessité et la cultiver, de croire en Dieu. C'est pourquoi :

XIX, 3, 1 [...] De tous les biens de l'âme ou du corps, il n'est rien que la vertu mette au-dessus d'elle. Elle use bien d'elle-même et de tous les autres biens qui rendent l'homme heureux. Mais là où elle n'est pas, quel que soit le nombre des autres biens, ils ne concourent pas au bien de celui qui les possède, ni on ne peut par là les appeler des « biens », puisque, par le mauvais usage que l'homme en fait, ils ne sauraient lui être utiles. Voici donc la vie de l'homme que l'on dit heureuse, celle qui jouit de la vertu et de tous les biens de l'âme et du corps sans lesquels il ne peut y avoir de vertu ; mais plus heureuse encore celle qui jouit des biens, rares ou nombreux, sans lesquels la vertu est possible ; et la plus heureuse de toutes, celle à laquelle ne manque absolument aucun bien, ni de l'âme ni du corps. La vie, en effet, n'est pas la vertu, car ce n'est pas toute vie, mais la vie sage qui est vertu ; et même si quelque vie peut être sans aucune vertu, la vertu ne peut être sans quelque vie. Et j'en dirai autant de la mémoire et de la raison et de tout ce qui en l'homme est du même ordre. Toutes ces choses existent avant l'éducation (*doctrina*), car sans elles il ne peut y avoir éducation, et donc de vertu laquelle, en tout cas, s'apprend (*discitur*).

Il n'est pas indifférent de constater que le mot ici traduit par « éducation » (en grec, *paideia*) est *doctrina* qui vient de *doceo*, « j'enseigne », verbe qui a son complémentaire dans le verbe *disco*, « j'apprends ». En effet, toute éducation suppose que le « disciple », ou « l'élève », se soumette à l'autorité d'un maître, mais librement, animé par son seul désir d'être, ce qui n'a rien à voir avec la soumission de l'esclave qui travaille aux ordres et aux intérêts de son maître (*dominus*, le maître de la maison), par crainte d'être puni, ou en vue d'obtenir quelque avantage extérieur. Le « disciple » travaille à son propre perfectionnement et le nom latin de son maître, *magister*, qui vient de *magnus*, signifie seulement que ce maître est un peu plus avancé dans le chemin de la vertu et peut ainsi aider son « élève » à grandir. Mais on grandit par soi-même et seulement au sortir de ce que Kant voyait comme un

²¹ Cf. *Cratyle* 400 c-d : le corps « sépulture de l'âme en cette vie » ; l'âme *signifiant* au moyen du corps : le corps « tenant en garde » (*sôzêtai*) comme une prison « jusqu'à ce qu'elle ait fini de payer sa dette ».

« dressage » initial qui donne à l'enfant de bonnes habitudes sans lesquelles son éducation serait impossible, car seul le souci de soi, ce que Platon appelait « *le soin de l'âme* » peut fonder l'éducation. C'est ainsi que l'éducation devrait être distinguée de l'instruction qui va développer le savoir ou le savoir faire d'un individu, mais sans se soucier de ce qu'il devient. Même si ce développement est en soi une bonne chose, il reste que si la motivation principale est de gagner beaucoup d'argent et de dominer les autres, on n'est plus dans l'acquisition de la vertu, mais dans une éducation mutilée en vue d'une fin qui ne passera pas la mort.

Il m'est difficile de ne pas évoquer ici la fameuse lettre d'Anatole de Monzie qui, en 1925, alors qu'il était ministre de l'*Instruction publique* fixa les principes de l'enseignement de la philosophie dans les lycées, une lettre à laquelle, les différentes réformes des programmes ne manquèrent pas par la suite de se référer : le but de cet enseignement était de permettre que les jeunes gens « *soient armés d'une méthode de réflexion et de quelques principes généraux de vie intellectuelle et morale qui les soutiennent dans cette existence nouvelle, qui fassent d'eux des hommes de métier capables de voir au-delà du métier, des citoyens capables d'exercer le jugement éclairé et indépendant que requiert notre société démocratique.* » Voilà je pense le propos d'un vrai philosophe ! Et c'est lui qui, en 1932, après avoir servi dans d'autres ministères, inaugura le titre de ministre de l'*Éducation nationale*, les artisans de ce changement de titres se disant alors « *fidèles à une doctrine de laïcité qui ne s'inspire d'aucune intention agressive, mais garantit la liberté personnelle et la fraternité nationale* »²². Intention louable, mais qui négligeait le fait qu'un grand nombre d'enfants fréquentaient alors aussi le catéchisme et que la pratique religieuse des familles n'était pas ce qu'elle est devenue de nos jours où, pour ne pas être désagréable à certains de nos amis, il vaut mieux « éviter d'en parler ». Mais, par la suite, malgré les augmentations de son budget et de multiples réformes, qu'est devenue l'*Éducation nationale* et surtout l'éducation de nos enfants ? Même s'il faut se garder de généraliser ces maux regrettables qui occasionnent des dérogations à la carte scolaire, les enfants sont-ils mieux éduqués dans les écoles qu'autrefois dans leurs familles ? Et leurs parents n'ont-ils pas eux-mêmes été « éduqués » par l'école ?

Il est inutile de voir tout en noir, mais il me semble que la lecture de *La Cité de Dieu* peut renforcer la petite lumière qui soutient notre optimisme. En effet, à vouloir effacer le Dieu qui interpelle le cœur de chacun pour qu'il aille vers la vérité qui rend libre (cf. Jn 8,32), quel maître ne se condamne-t-on pas à servir ? En dehors d'une idéologie totalitaire qui s'imposerait par la terreur, je n'en vois pas d'autre, en ce qui nous concerne, que l'opinion publique qui, par les urnes ou par la rue, fait et défait les rois, mais qui est elle-même conduite par des médias qui, eux-mêmes exposés à subir la dictature de la rumeur anonyme, sont, la plupart du temps, plus soucieux de leur audience qui leur rapporte de l'argent, que de la vérité ? Ce qui vérifie l'avertissement donné par Jésus : on ne peut pas servir à la fois Dieu et l'argent²³.

Pendant la foi en Dieu ne nous dispense ni de faire ni d'appliquer des lois, puisque, nés dans la cité terrestre et devant y vivre, nous sommes solidaires de tous les autres et, ensemble, responsables de ce qu'elle devient, et responsables de ce que deviendront nos enfants et de tous ceux qui viendront après nous. Quant au jugement de Dieu, qui sera alors sans appel, *La Cité de Dieu* nous dit qu'il ne se fera pas dans le temps de ce monde où règne celui qui fut « *meurtrier dès l'origine, [...] menteur et père du mensonge* » (cf. Jn 8,44), le Diable que le Christ n'a pas pu vaincre autrement qu'en mourant crucifié, mais non sans avoir dit à Pilate qui le condamnait : « *Mon royaume n'est pas de ce monde* » (Jn 18,36) ; et sans avoir conclu par ces mots avant d'entrer dans le silence : « *Je suis roi. Je suis né et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage de la vérité ; quiconque est de la vérité, écoute ma voix* » (18,37). Et Christ est ressuscité !

²² Cf. l'article de Pierre-Eugène Muller : *Des mots en politique, de l'instruction publique à l'éducation nationale* http://www.persee.fr/doc/mots_0243-6450_1999_num_61_1_2575

²³ Cf. Mt 6,24 : *Nul ne peut servir deux maîtres. Car ou il haïra l'un et aimera l'autre ; ou il s'attachera à l'un et méprisera l'autre : vous ne pouvez pas servir Dieu et Mammon.*

3. *La vie heureuse est aussi un vie sociale (XIX, 3,2)*

C'est ce qu'Augustin estime utile de rappeler à propos des anciens Platoniciens :

XIX, 3, 2. D'après eux, cette vie heureuse est aussi une vie sociale, où l'on aime le bien des amis pour lui-même comme son bien propre et où l'on veut pour eux ce que l'on veut pour soi; soit que ces amis soient dans la maison comme l'épouse, les enfants, les domestiques; soit qu'ils soient dans le lieu où se trouve la maison, comme une ville où se trouvent ceux qu'on nomme citoyens ; soit sur la terre entière, comme ces peuples unis à soi par le lien de la société humaine ; soit dans le monde lui-même, qu'on désigne par « le ciel et la terre », comme ceux qu'ils nomment « dieux » et dont ils veulent qu'ils soient les amis de l'homme sage, mais que nous nommons plus couramment « anges ». Quant à la fin des biens, et par opposition, celle des maux, ils déclarent qu'elles ne peuvent être objet d'aucun doute.

C'est Platon qui a mis en évidence la différence entre *ce qui est* et *ce qui doit être*, en inventant les « idées » qui sont des objets de pensée, mais pas d'une expérience sensible. Par exemple la justice est une idée, désignée par le mot « Justice », mais qui n'est jamais réalisée de manière parfaite sur cette terre. En effet, l'institution nommée Justice n'est pas forcément juste, d'autant qu'elle ne peut juger qu'à partir des lois instituées par les hommes. Et un acte juste ne l'est que d'un certain point de vue, en faisant abstraction des plaintes de ceux qu'il dérange.

SGJ Il y a quand même la justice en soi. Si, pendant l'occupation, je dénonce un juif pour avoir son appartement, c'est injuste !

JM Oui, on ne peut dire que c'est injuste qu'au nom de l'idée de justice, et en dénonçant comme injuste la loi antisémite. Quant à l'idée de justice, elle s'incarne de deux manières, mais toujours partiellement : dans les lois instituées qui constituent le droit, mais qui ne sont jamais totalement justes, et dans la conscience morale de l'individu qui n'est pas toujours bien éclairée. En effet, alors que juridiquement tout ce que la loi ne m'interdit pas est possible, moralement tout ce que la loi des hommes me permet n'est pas forcément juste.

DA Mais on n'est pas obligé de faire ce que la loi autorise...

JM Certes ! Et c'est bien la conscience morale des citoyens qui fait évoluer le droit, mais ce qui fait concurrence à la conscience morale, c'est l'idéologie, la manière commune dont les gens voient leurs intérêts, et les slogans des lobbies.

SGJ Augustin dit que la vertu « s'apprend », mais comment ?...

JM Il faut la distinguer de l'instruction. L'instructeur va aider quelqu'un, à force d'exercices, à développer une ou plusieurs capacités, mais sans se préoccuper du sens que son « élève » donne à sa vie. Une éducation véritable ne peut être que singulière, en se fondant sur le désir d'être, de vérité et de justice, de celui que l'on a à éduquer. La vertu, c'est l'excellence de l'âme, ce qui permet à un individu de se conduire de manière responsable en vue de s'accomplir en vérité. Mais nous vivons dans un monde foncièrement *amoral*, qui confond la morale et le droit en la réduisant au droit, chacun agissant en fonction de son intérêt tel qu'il l'entend dans l'instant. Lorsque la vertu n'est plus orientée vers le bien ultime, elle devient vice : une excellence orientée vers le mal.

SGJ Le problème pour moi, c'est comment « enseigner » la vertu...

JM Elle s'enseigne (*doceo*) mais ne peut se recevoir d'un maître que par un disciple qui le demande et qui le demande parce qu'il veut être heureux. Je crois que je suis allé trop vite sur la notion de vertu.

SGJ Je comprends ce que tu dis, mais j'essaye de l'appliquer à la 'vraie vie', au delà de l'affirmation du principe

JM Même si on ne veut pas le reconnaître, nous sommes vraiment dans un monde marqué par le péché originel : tout est dérégulé, et chacun ne voit plus que son intérêt matériel, comme de garder pour soi le portefeuille plein d'argent que l'on a trouvé dans la rue...