

# Qui nous donnera le bonheur?

## Étude des livres VI à X de *la Cité de Dieu* de saint Augustin pour tenter de comprendre et affronter le néo-paganisme de notre temps.

Pour introduire ce cours et y accueillir mes nouveaux auditeurs, je vais aujourd'hui en expliciter le titre : il est censé indiquer le contenu des livres VI à X du traité *De la Cité de Dieu* que nous allons étudier cette année.

La lettre à Firmus, un ami que saint Augustin chargea d'éditer son ouvrage une fois que les vingt-deux livres en furent achevés<sup>1</sup>, nous permet de repérer la place de ces cinq livres :

### Lettre à Firmus (Lettre 1 A\*)

[...] Il y a vingt-deux cahiers. C'est trop pour les réunir en un seul volume. Si tu veux en faire deux, il convient de les grouper de telle manière que l'un comporte dix livres, l'autre douze. En effet, dans les dix premiers livres, sont réfutées les vanités des impies, et dans les autres notre religion est exposée et défendue, bien que, chaque fois que cela me parut opportun, cette exposition et cette défense soient faites dans les premiers livres et la réfutation dans les derniers.

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 (*exortum*) de cette illustre Cité, quatre sa progression (*procursum*) ou comme nous avons préféré dire son développement (*excursum*), et les quatre derniers les fins qui lui sont dues.

L'objet des groupes de livres est clairement indiqué et l'on voit que celui des livres VI à X appartient à la première partie du traité, qui est une réponse aux critiques des païens contre les « temps chrétiens »<sup>2</sup>, cause, selon eux, du sac de Rome par Alaric, en 410. Mais, plus généralement, ces dix livres dénoncent la « vanité » des arguments des païens contre le christianisme dont la doctrine sera exposée dans les douze autres livres qui constituent la seconde partie de l'ouvrage, ces dix premiers livres étant de nature polémique.

Ce qui rend difficile la présentation des livres VI à X tient au fait qu'ils parlent de la vie après la mort et que cette vie posthume ne semble guère préoccuper les gens de notre époque dont le souci fondamental est avant tout d'améliorer leur vie présente. Et la difficulté redouble quand on ajoute que cette vie, qui est censée suivre la mort, se prépare dès maintenant.

Il était plus facile de présenter les cinq premiers livres dans lesquels Augustin faisait appel à l'histoire romaine pour démontrer aux romains la vanité du culte de leurs dieux dans les affaires de ce monde, puisqu'ils n'ont pas pu éviter à Rome les désastres dont elle fut victime déjà bien avant le sac de la Ville en 410 et l'avènement des « temps chrétiens ». Et ces dieux n'ont pas pu davantage être la cause de l'accroissement de l'Empire.

Bref, autant ces cinq premiers livres étaient concrets, autant ceux qui nous attendent cette année semblent plus difficiles à présenter dans un contexte culturel dans lequel la plupart des gens semblent croire que tout s'arrête à la mort et que le reste est sans importance. Par les questions qu'ils traitent ils sont nécessairement plus philosophiques. Pourtant, cela ne veut pas dire que les cinq premiers ne l'étaient pas. C'est ce que nous allons tenter de montrer.

<sup>1</sup> La rédaction du traité *De la Cité de Dieu* s'est étalée de 413 à 426

<sup>2</sup> Ce que l'on appelle les « temps chrétiens », c'est l'empire devenu chrétien, ce qui a commencé avec la conversion de Constantin (313) et s'est surtout concrétisé avec Théodose (380).

## 1. Le bilan philosophique des cinq premiers livres

En effet, ce n'est pas au nom de sa religion que saint Augustin critique et dénonce la vanité de la religion romaine, mais bien au nom de la raison. Car, comment fonder quoi que ce soit sur ces dieux dont l'immoralité s'étale non seulement dans les fables enseignées dans les écoles, mais encore et bien plus grave, dans ces jeux scéniques qu'ils auraient eux-mêmes exigés pour le bien de la cité, alors que, pour les jeunes esprits, ce sont autant d'incitations au vice ? C'est parce que le vice a pour effet de diminuer le jugement et les capacités d'action d'un individu, que ces dieux ne purent être d'aucun secours pour protéger les Romains, mais pas davantage capables de contribuer à l'accroissement de l'empire, comme cela est abordé dans le dernier de ces cinq premiers livres. Or, pour Augustin qui fonde son propos sur la vérité et sur la moralité : *L'empire romain est un don du vrai Dieu*.

Quand on pense à la cruauté dont les Romains étaient capables, que ce soit dans les châtements ou dans les jeux du cirque, une cruauté dont les chrétiens furent eux-mêmes les victimes, voilà qui est, pour le moins, paradoxal ! Comment justifier une telle proposition ? Tout simplement en faisant référence à la providence divine, dont la notion est précisée au début du livre V.

### - Providence et préscience divine

Cette notion qui n'était pas inconnue des philosophes païens, et en particulier des Stoïciens, Augustin prend le temps de la distinguer du fatalisme astral et de la croyance au destin (*fatum*) défini comme « l'enchaînement des causes par lesquelles tout arrive », nécessité à laquelle le sage ne peut que « consentir ».

Le fatalisme astral faisait à l'époque, comme de nos jours, la fortune des astrologues qui, ne craignant pas de se nommer *mathématici*<sup>3</sup>, prétendaient pouvoir lire dans la position des astres, en particulier au moment de sa naissance, la destinée de chacun. Cette fausse science avait alors une telle audience que le jeune Augustin s'y était laissé prendre jusqu'à ce qu'on lui en démontre l'absurdité, ne serait-ce que par l'exemple des jumeaux ou par celui d'individus nés au même endroit et à la même heure, mais dont les existences s'avèrent complètement différentes.

Quant au déterminisme des philosophes, c'est parce qu'il ne laisse aucune place à notre libre choix et à notre responsabilité que Cicéron avait choisi de déclarer l'avenir inconnaissable, y compris pour les dieux, une solution qu'Augustin ne pouvait que juger inacceptable au regard du christianisme, car elle niait non seulement la préscience de Dieu, mais sa toute puissance.

En effet, selon lui, il ne convient pas d'attribuer à Dieu les limites de notre connaissance ni, quelles que soient nos prévisions, notre incapacité à connaître le futur avec certitude. Car, même si nous ne pouvons pas le connaître, ni savoir d'avance ce que nous y serons, le futur est ce qui se prépare maintenant, comme il se préparait déjà dans le passé, faute de quoi nos actes seraient sans conséquences, si bien que la préscience divine, dont nous ne pouvons rien connaître sinon par une révélation exceptionnelle, est précisément ce qui fonde et garantit la réalité du futur dans sa vérité. En effet, même si nous ne pouvons que l'imaginer, le futur ne se confond pas avec notre imaginaire. Il germe ou se construit au cœur du présent et il sera, avec ce que la nature et les hommes, dans leur multiplicité et leurs contradictions lui auront apporté, ou enlevé, dans la stricte continuité du monde présent.

Quand à nos choix, ce n'est pas parce que Dieu les connaît d'avance qu'ils ne seraient pas libres : il sait de nous ce que nous ne savons pas : ce qui nous conduit à faire tel ou tel choix. Il nous connaît mieux que nous ne pouvons nous connaître, nous qui ne pouvons nous connaître en vérité qu'après-coup, dans nos actes qui nous permettent de vérifier de quoi nous sommes vraiment capables, au lieu de nous rêver meilleurs, ou pires, que ce que nous sommes. Mais même dans cet état partiel d'ignorance, c'est nous qui choisissons et non pas Dieu qui, d'ailleurs, gracieusement, nous en laisse le temps.

Suite à cette mise au point, que notre explication a quelque peu complétée, Augustin peut évoquer le soin pris par le Créateur en toutes choses, des plus petites jusqu'aux plus grandes, avant de conclure, en toute raison, et compte tenu de la place de l'homme dans la nature :

---

<sup>3</sup> Cf. *Cité de Dieu* V, 1, 2

« il serait absolument inconcevable qu'il ait voulu laisser les royaumes des hommes, leurs dominations et leurs servitudes, hors des lois de sa Providence »<sup>4</sup>.

**- Mise au point sur notre rapport à la finalité et aux causes finales**

Si parler du Créateur, c'est parler en chrétien, il n'est pas impossible d'en faire abstraction et de parler ainsi en philosophe. On partira alors du simple fait que la Nature nous *semble* se produire d'elle-même et l'homme, en son sein, se distinguer du reste du monde animal au moins par ces deux « dons » très particuliers que sont le langage et le libre-arbitre, de sorte qu'il lui incombe de conduire sa vie, puisqu'il peut, par ses choix, changer, en bien comme en mal, le cours des choses et, par là, celui de sa propre existence. En effet, ses choix, bons ou mauvais, dépendent totalement de l'usage qu'il fait de sa raison, mot qui en grec se nomme *logos*, tout comme le langage, de sorte que l'on peut voir dans la raison, qui ne peut s'exercer hors langage, même si c'est seulement en se parlant à soi-même, rien d'autre que *l'usage ordonné du langage*. Pour être plus précis : l'usage ordonné du langage *à la vérité* et non à ce qui peut nous apparaître, ici et maintenant, utile et avantageux. Voilà pourquoi notre langage ne peut se réduire à n'être qu'un moyen de communication, analogue à celui que l'on peut observer et étudier chez les autres espèces. Il est d'abord et essentiellement le *moyen de nous représenter les choses*, ce qui est présent, pour en prendre conscience, ainsi que ce qui n'est pas présent. C'est lui qui nous permet de raconter le passé et d'abord de nous en souvenir, d'anticiper l'avenir et de faire des projets, d'évoquer ce qui est absent et même ce qui n'existe nulle part ailleurs que dans notre imagination. C'est aussi uniquement grâce à lui, même sans mots exprimés, que nous pouvons entrevoir la pensée de l'autre et lui révéler la nôtre, aussi bien pour mentir ou nous tromper, que pour dire ou faire la vérité... Bref, pour le meilleur et pour le pire, le langage nous place dans une dimension qui nous est propre dans le règne animal, ce qui rend notre vie beaucoup plus complexe que celle des animaux – beaucoup plus périlleuse, mais aussi, à condition que nous la *réglions* correctement, beaucoup plus riche.

Ce long détour pour dire que, pour Augustin comme pour les philosophes de l'Antiquité, *la nature est finalisée*. Voilà qui, pour nous, a beaucoup perdu de son évidence depuis que la physique moderne nous a habitués à éliminer les « causes finales » de notre explication des phénomènes, alors que, selon la physique aristotélicienne, qui était encore celle d'Augustin, le mouvement s'expliquait par le désir, puisque tout corps *y tendait vers* son lieu naturel. Cette physique donnait le sens des choses : elle était une *interprétation* du monde et permettait de s'y retrouver, tout en y recherchant l'ordre et la mesure, alors que la nôtre nous incite à le voir comme chose *à transformer*, à partir de ce qui nous semble bon, c'est-à-dire utile et avantageux.

Ce changement de paradigme a été particulièrement bien formulé par Spinoza, pour qui, les « causes finales » ne sont que des projections anthropomorphiques tirées de notre manière d'agir. Nous agissons toujours dans un but, avec une idée derrière la tête. Pourquoi pas la nature, avec pour dernière de ces causes finales la volonté de Dieu, « cet asile de l'ignorance » ? Cet enchaînement de causes est radicalement étranger à la physique moderne qui a préféré rechercher les *lois* de la nature – ces « rapports constants qui résultent de la nature des choses » – alors que la succession de nos « pourquoi ? » nous ramènent inévitablement à une « cause première », qui est « cause de soi », mais expérimentalement insaisissable, ce que tente encore de sauver de nos jours les tenants d'un *intelligent design* comme principe de l'univers. Mais une telle « hypothèse » est d'ordre métaphysique ou religieux : elle ne peut être scientifique.

Toutefois, si les phénomènes physique et les objets artificiels, sont sans intention, ou du moins doivent être appréhendés comme tels par le savant, il n'en est pas de même des vivants, puisque chacun est « guidé » par son instinct de conservation. Bien plus, en lui-même, chaque vivant est un organisme qui s'est constitué et se conserve jusqu'à sa mort, selon un « programme », duquel nous ne retenons plus aujourd'hui que le *code génétique*. Loin de nous demander *qui* a bien pu *écrire* ce code *à l'avance*, nous sommes bien plutôt préoccupés par toutes les « manipulations » qu'il semble rendre possibles, selon le rêve prométhéen de nous

---

<sup>4</sup> *Cité de Dieu*, V, 11. Sur tout cela, voir la 7<sup>e</sup> séance de mon cours 2013-2014 sur le site [www.cerca84.com](http://www.cerca84.com)

rendre « maîtres et possesseurs de la nature », formule que Descartes dans la Sixième partie de son *Discours de la méthode* avait eu la modestie, de faire précéder d'un petit « comme ».

Mais, malgré le succès, en son temps, des automates, la théorie cartésienne des animaux machines s'avéra assez vite insuffisante pour rendre compte de la formation du vivant qui, à la différence d'une montre dont les différentes pièces sont assemblées, toutes faites, de l'extérieur, se forme lui-même, de l'intérieur, en transformant ce de quoi il se nourrit. C'est pourquoi, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, alors que la biologie moderne n'en était qu'à ses balbutiements et avant que Darwin ne la lance, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, dans la grande voie de la science<sup>5</sup>, Kant, dans sa *Critique du Jugement* (1790) n'hésitait pas à parler de *téléologie* (ou de finalité) *interne* pour « penser » cette organisation. En effet, si cette finalité interne ne pouvait se « déduire » expérimentalement, on devait au moins la *penser* comme une « idée directrice », sur le mode du *comme si*. De nos jours, de même que l'astrologie, fausse science, a dû laisser la place à l'astronomie, la téléologie a été remplacée par la *téléonomie* – la cause, par la loi – et il est admis, sans plus, par nos biologistes que la vie provient *du hasard et de la nécessité* selon le titre du livre publié en 1970, par le prix Nobel de médecine, Jacques Monod, un livre dont les dernières lignes sont éloquentes :

L'ancienne alliance est rompue ; l'homme sait enfin qu'il est seul dans l'immensité indifférente de l'Univers d'où il a émergé par hasard. Non plus que son destin, son devoir n'est écrit nulle part. À lui de choisir entre le Royaume et les ténèbres<sup>6</sup>.

Ce qui donne lieu au moins à deux remarques :

1) N'y a-t-il pas quelque chose comme une finalité dans la sélection naturelle puisque la loi qui la commande est celle de l'adaptation au milieu ? Sans doute, mais avec cette importante réserve : au lieu de s'interroger sur *ce qui devrait être* – « Que sera cet enfant ? » – on s'en tient à *ce qui est* : au fait accompli et à la loi du plus fort. Mais la vie, comme en témoigne la végétation parmi les pierres de la maison en ruine, n'est-elle pas force plutôt que faiblesse ?

2) Parler de bien et de mal, ou plus précisément, à la suite de Nietzsche et pour éviter toute allusion à un législateur transcendant, de bon et de mauvais, comment est-ce possible, sans référence à la finalité qui commande l'existence d'un vivant, même si, à supposer que cela soit vrai, c'est lui et lui seul qui en décide ? Car comment dire qu'une chose est bonne pour lui, sinon parce qu'elle lui permet de s'accomplir, et donc de réaliser ce pour quoi il est fait ? Et inversement on dira mauvais ce qui va l'en empêcher, le diminuer ou le détruire.

Bref, à moins d'oublier que nous sommes des hommes mortels et qui avons à vivre en hommes, nous ne pouvons pas évacuer cette finalité qui « donne sens » à notre existence, pas plus que la notion de providence qui lui est liée, dans la mesure où toute chose arrive naturellement à sa fin, c'est-à-dire arrive « ce qui devait arriver », même si notre prévoyance aurait peut-être pu, si nous y avions prêté attention, nous amener à changer les choses.

Certes, il y a le sens que la révélation biblique nous permet de donner aux choses, puisque, selon le récit de la *Genèse*, « c'est Dieu qui au commencement fit le ciel et la terre », tout en ajoutant, à la fin du sixième jour, après avoir créé l'homme – homme et femme – à son image et à sa ressemblance : « et il vit que tout cela était très bon ». Bien que ce livre de la *Genèse* ne soit pas un traité de physique, il nous révèle que la nature est bonne, du moins à son origine, chose que la science objective serait bien incapable de confirmer ou de réfuter !

Mais il y a aussi le sens des choses que la raison peut dégager, *après coup*, en constatant ce dont la réussite semble solide et valable, mais aussi ce dont l'échec était prévisible et inéluctable, comme ce royaume divisé contre lui-même qui ne peut subsister (cf. Mt. 3,24), ce qui est dans la bouche de Jésus, une remarque de simple bon sens.

Mais alors que dire du mal que nous constatons à l'œuvre dans la nature ? En dehors de celui qui vient des hommes, n'y a-t-il pas le spectacle cruel de la lutte pour la vie dans le monde animal, ce qui semble bien être une *loi* de la vie ? Quant à l'homme, il n'est pas seulement capable de tuer des animaux pour se nourrir, il peut aussi s'attaquer à son semblable pour le détruire. Car *il y a des hommes*, chacun conduit par son propre désir, et ces

<sup>5</sup> Son livre *L'Origine des espèces* paraîtra en 1859.

<sup>6</sup> Jacques Monod, *Le Hasard et la nécessité*, le Seuil, 1970.

désirs sont souvent concurrentiels. C'est pourquoi, selon la formule d'Aristote, « l'homme est un animal politique », *zoon politikon*, c'est-à-dire un 'vivant' qui, parce qu'il parle, ne peut vivre et s'accomplir qu'en cité (*polis*), dans un état de droit. En effet, il ne peut vivre en homme qu'en se soumettant à des lois qui vont limiter ses prétentions et réguler ses actions, en établissant ce qui est juste et ce qui ne l'est pas. C'est à partir de là que les « dons » que la nature lui a faits prennent sens et qu'il nous apparaît indigne de les négliger. Car il y a un ordre naturel et cet ordre, qui nous précède tous, fonde la possibilité de toute morale et de tout progrès. Mais cet ordre ne s'impose à nous que de l'intérieur, par la raison, à condition que nous le reconnaissons, alors que la violence et la loi du plus fort font aussi partie de nos possibilités, mais pour conduire l'humanité à son autodestruction et chacun, au lieu du simple bonheur de vivre et de vivre ensemble, à l'angoisse de l'anticipation de sa propre mort.

### **- Comment comprendre que l'empire romain soit un « don du vrai Dieu » ?**

C'est à partir de ces considérations, que nous pouvons mieux comprendre cette proposition du livre V de *La Cité de Dieu*. Il ne s'agit pas là, pour Augustin, d'une « élection ». Non seulement il y avait déjà un peuple élu, la descendance d'Abraham, et nous savons comment la juste interprétation de cette élection a été longue et difficile, car être choisi par Dieu, ce n'est pas précisément avoir des privilèges sur cette terre ; c'est bien plutôt être amené, un jour ou l'autre, à se retrouver dans le rôle du *Serviteur souffrant* du livre d'Isaïe. Être élu de Dieu, c'est être appelé à lui être fidèle et à subir les conséquences de son combat pour la justice.

L'accroissement de l'empire romain est un don du vrai Dieu, parce que, étant ce qu'il était, ce peuple a réalisé ce qui allait dans le bon sens : celui la première ébauche d'unification de l'humanité dans un état de droit. Sa puissance n'était due qu'à sa « vertu », mot qui, en grec, se disait *arête* – « excellence » – et que les latins ont traduit par *virtus* qui renvoie à la force virile, le vice étant faiblesse. La vertu est force et donne de la force, mais à condition de ne pas l'entendre au sens péjoratif auquel la condamnation des excès du puritanisme nous a habitués ; elle est la condition du plein accomplissement d'un individu, de ce pour quoi il est fait.

Or, il se trouve que les Romains avaient le sens de la gloire et de l'honneur, ce qui, il est vrai, a entraîné beaucoup de guerres et beaucoup de cruauté à l'égard des vaincus. Mais ces vertus terrestres ont conduit les Romains à préférer la *res publica*, la chose publique, à leurs intérêts privés, selon l'opposition codifiée par Aristote de la *polis*, la cité, et de l'*oikos*, la maison (qui a donné économie). Oui, c'est en raison de leur puissance que les Romains ont pu s'imposer à tous les peuples qui entourent la Méditerranée – la mer au milieu des terres – pour les soumettre à une loi, à laquelle ils étaient eux-mêmes soumis. Et cette loi était bien loin de n'avoir que des effets négatifs, puisque, lorsque les barbares cherchèrent à s'emparer de cet empire, ils ne voulurent surtout pas en perdre l'administration. Ce qui les intéressait, c'était seulement d'y occuper les postes importants, car l'Empire était fort et fonctionnait bien.

Certes, tous les Romains ne partageaient pas cette vertu. Beaucoup délaissèrent la *res publica* pour s'enrichir et s'abandonner à un laisser-aller et à une licence de mœurs qui non seulement ont affaibli l'empire, mais suscité les convoitises de ses voisins. Toutefois il y eut toujours de grands hommes pour réveiller Rome et la rappeler à sa grandeur, car les malheurs ne manquèrent pas, ne serait-ce que cette longue et sanglante crise politique dont est né l'Empire, et cela bien avant l'avènement des « temps chrétiens ».

Autant de malheurs que les dieux de Rome ne purent empêcher !

Je résumerai en trois points ce en quoi la vertu romaine correspond très précisément au plan divin, ou si l'on ne veut pas parler de Dieu, à la finalité de la nature.

1. Tout d'abord, cette vertu romaine a contribué à transformer des individus en citoyens : elle leur a appris qu'ils étaient solidaires les uns des autres, même si ce fut parfois, avant que ne soit prise en compte la responsabilité personnelle, dans des sanctions collectives. Mais cette solidarité a aussi un aspect positif, celui de l'entraide et nous savons tous aujourd'hui que nos impôts permettent entre autres choses de porter secours et assistance à ceux qui en ont besoin.

Cependant, cette solidarité n'est pas le propre de la cité terrestre dans laquelle chacun ne peut manquer de naître, de grandir ni de vivre jusqu'à sa mort. Elle appartient aussi à la cité

céleste, qui se prépare dès cette vie. Car cette « cité de Dieu », nom donné par Augustin au « Royaume de Dieu » annoncé par les Évangiles, ne désigne pas seulement le *lieu* où seront rassemblés les élus. Ce sera une véritable société, la meilleure de toutes, avec des liens de solidarité qui seront des liens d'amour entre tous ses membres. Qu'il nous suffise ici de rappeler les principes fondamentaux, les deux amours, qui ont fondé les deux cités : « *l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité de la terre; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité de Dieu* »<sup>7</sup>, non sans oublier qu'amour de Dieu et amour du prochain sont indissociables, puisque, comme le rappelle la *Première lettre de saint Jean* : « Celui qui dit j'aime Dieu et qui n'aime pas son frère, est un menteur » (1Jn 4,20). Cependant si notre appartenance à la cité de notre naissance n'a pu être par nous choisie, il n'en est pas de même de notre appartenance à la cité de Dieu qui se décide par notre engagement personnel : par notre choix de vivre dans l'égoïsme ou dans la charité – l'amour qui nous vient de Dieu et qui est la vie même de Dieu, à laquelle nous sommes tous appelés.

Bref, c'était notre premier point, la vertu romaine a transformé les individus en citoyens

2. La cité de Dieu ne saurait se confondre avec ce qui, quelques siècles plus tard, deviendra la Chrétienté, un monde dans lequel tous seront chrétiens et chacun, à moins de vouloir passer pour fou ou de brûler comme hérétique, pensera en chrétien. Tel était alors le parler « politiquement correct ».

Nous savons ce qu'est devenue cette Chrétienté et comment les États ont pris leur autonomie par rapport à l'Église jusqu'à la combattre parfois violemment. Mais la cité de Dieu ne se confond pas avec un régime politique et si les théoriciens de la Chrétienté ont pu se réclamer de saint Augustin, ce n'était certainement pas à partir d'une juste lecture de sa *Cité de Dieu*, dont toute la raison d'être est de les distinguer, tout en rappelant inlassablement qu'elles seront mélangées jusqu'à la fin des temps, jusqu'à ce que Dieu fasse le tri. De plus, selon l'évocation du Jugement dernier et l'étonnement de ceux qui passent devant le juge (cf. Mt 25), nul ne peut savoir de quel côté il sera. Le seul repère qui nous ait été donné est que, « *au soir de notre vie, nous serons jugés sur l'amour* »<sup>8</sup>.

Mais la cité de Dieu ne peut pas davantage se confondre avec l'Église instituée. Elle correspondrait plutôt à ce que nous nommons « l'Église de Dieu », celle à laquelle nous avons demandé le baptême qui, normalement, est le même pour tous les chrétiens... Cette Église de Dieu est invisible, mais c'est d'elle que se réclament toutes les Églises instituées, parce que, historiquement, et providentiellement ou non, il n'y a pas *une*, mais *des* Églises, qui se sont séparées et sont entrées en rivalité au point de s'excommunier, de s'exclure, les unes les autres et même de se faire la guerre. Seule la référence de ces Églises à l'Église de Dieu leur a permis de traverser les siècles. Seule cette Église de Dieu est vraiment une et « catholique », c'est-à-dire « universelle ». C'est pourquoi, à moins de négliger le simple bon sens, on ne saurait, aujourd'hui, se réclamer de l'Église de Dieu tout en continuant à se diviser ou à consolider les divisions. Bien au contraire, il est du devoir de toutes les Églises chrétiennes de travailler à réduire le scandale que représentent leurs divisions, « *pour que le monde croie* » (Cf. Jn 17,21).

Voilà l'important : l'Église de Dieu ne peut vivre que dans le secret des cœurs, dans des actes authentiques de fraternité, dans les partages entre les membres des différentes Églises. Mais nous savons très bien que, si dans chaque Église il y a des gens ouverts à cette cause de l'unité, il y en a d'autres qui ne le sont pas et résistent de toutes leurs forces, surtout quand ils ont des comptes à régler avec leur Église d'origine, qu'ils ont jugé bon de quitter pour une autre. Autrement dit, l'appartenance à l'Église de Dieu suppose une véritable *conversion* pour rentrer vraiment dans la loi de l'amour de Dieu, en vue du salut du monde, c'est-à-dire pour que les hommes deviennent vraiment des hommes, dans la solidarité et la fraternité.

A ce sujet, voici un texte étonnant de saint Augustin sur l'universalité de l'Église, qui nous permet de mieux comprendre le sens de la fameuse phrase de saint Cyprien à ceux qui voulaient la quitter : « *Hors de l'Église pas de salut* », surtout quand on l'entend de nos jours dans un sens

---

<sup>7</sup> Cité de Dieu XIV, 28.

<sup>8</sup> Cette belle phrase est de saint Jean de La Croix.

juridique et restrictif : « hors de l'Église catholique romaine ». C'est un texte peu connu, qui se trouve dans le *Commentaire du Psaume 128* : « *Que de mal ils m'ont fait dès ma jeunesse !* », un sermon qui date probablement de la fin de l'année 412.

Discours sur le Psaume 128, 2, commentaire de « *Que de mal ils m'ont fait dès ma jeunesse !* »

L'Église de Dieu existe depuis fort longtemps : depuis que des saints furent appelés. Il fut un temps où elle était dans le seul Abel attaqué par Caïn, son frère mauvais et perdu. Il fut un temps où l'Église était dans le seul Énok, qui fut enlevé du milieu des méchants. Il fut un temps où l'Église était dans la seule maison de Noé et elle eut à supporter tous ceux qui périrent dans le déluge et seule l'arche naquit (*nativit*) dans les flots et arriva sur la terre ferme.

L'Église de Dieu n'est pas limitée par l'ordre chronologique de notre histoire. Dieu n'est pas plus limité par le temps que par l'espace. C'est là un thème clef de *La Cité de Dieu* : il y a des hommes qui appartiennent à la cité de Dieu, sans qu'on le sache, et même sans qu'ils le sachent eux-mêmes, ou, du moins, sans qu'eux-mêmes lui donnent ce nom. Si nous parlons de l'Église comme d'un espace de conversion, c'est que les germes de division qui la menacent ne viennent pas de l'extérieur : ils sont dans nos Églises, et plus profondément, sans que nous en ayons conscience, dans nos cœurs. Car le Diviseur ne cesse de travailler sur cette terre en nous inspirant de très bonnes « raisons » de juger les autres et de les exclure. Et c'est pourquoi la vie de l'Église ne doit jamais négliger de résister à ce qui la divise.

Bref, la Cité de Dieu n'est pas cet État, Empire ou Royaume, que, sur le modèle de Rome et à la manière romaine, dans les siècles qui suivront, les papes et les princes chrétiens construiront et tenteront de maintenir, tout en se réclamant, mais à tort, de saint Augustin.

3. Cette distinction des deux cités ne saurait être une séparation puisque, nous l'avons dit, tout homme naît et grandit inévitablement dans une cité terrestre et que c'est en elle, par ses actes et sa manière de vivre, selon que l'inspire l'amour de soi ou l'amour de Dieu, qu'il choisit d'entrer ou non dans la cité de Dieu. Ces actes inspirés par l'amour ont valeur d'exemples et de stimulation pour les autres hommes qu'il s'agit pour nous, en toute logique, d'entraîner vers la cité céleste. Mais l'accroissement de Rome a aussi valeur d'exemple et de stimulation : le zèle pour la cité céleste ne doit pas être moindre que celui des citoyens de la cité terrestre pour leur propre cité. Aussi l'accroissement de l'Empire a-t-il une valeur de signe, de signe providentiel.

Cité de Dieu V, 16

[...] Ce n'est pas seulement pour qu'une telle récompense terrestre fût accordée à de tels hommes que l'Empire romain a eu un développement qui lui a valu la gloire humaine. C'est aussi pour que tout au long de leur pèlerinage ici-bas, les citoyens de la cité éternelle aient sous les yeux ces grands exemples à observer avec autant d'attention que de mesure, et voient l'immensité de l'amour que la vie éternelle doit mériter à la patrie céleste, puisque, aussi bien, la gloire humaine a mérité à la patrie terrestre tant d'amour de la part de ses citoyens.

C'est parce que l'accroissement de l'empire romain a valeur de signe pour les chrétiens que j'avais pu intituler mon cours de l'an dernier : « *Pour apprendre à lire les signes des temps* ». De plus, cette formule renvoyait à Jean XXIII et au concile : c'était parfait.

J'ai eu plus de mal à trouver un titre pour indiquer le contenu des livres étudiés cette année. Mais votre présence me rassure... J'en viens donc au second moment de la séance d'aujourd'hui

## **2. Pourquoi poser la question du bonheur ?**

Parce que c'est la question fondamentale de la philosophie à son origine, du moins à partir du moment où, selon Cicéron, Socrate la fit descendre du ciel sur la terre.

Avant cette philosophie socratique, il y a eu les Présocratiques, les penseurs de la Grèce antique, qui se présentèrent comme des *physiologoi* : *Logoi* parce qu'ils étudiaient la nature au moyen de la raison (*logos*), autrement dit de la commune pensée humaine, au lieu de reprendre

ce qu'en disaient les mythes ; et *phusis*, qui sera traduit en latin par *natura* – dans les deux langues en référence au verbe « naître » – parce que c'est le nom qu'ils donnèrent à « ce qui est », étonnés sans doute du fait que cela semblait être sa propre cause et se renouveler sans cesse. C'est ce que nous nommons aussi la « réalité », mais sans toujours savoir que *res* vient du verbe latin *reor* (« penser »), ce qui n'est pas sans inciter à croire que *le réel se réduit à ce que nous en pensons* – thèse de l'idéalisme – ou, selon la thèse matérialiste qui ne tient pour réel que ce qui est matériel, à *ce que nous avons décidé de considérer comme tel*, le reste, parce qu'inconnaissable, ne pouvant être qu'imaginaire. Mais encore faut-il penser pour parler ainsi !

Socrate, quant à lui, a pris au sérieux le précepte du temple de Delphes : *Connais-toi toi-même*, mais il en a infléchi le sens. Avant lui, cette parole signifiait : « *Connais tes limites, ne te prends pas pour ce que tu n'es pas* ». Simple mise en garde contre la démesure, *l'hubris*, qui est toujours punie. Mais avec lui, la maxime signifie : « *Prends soin de ton âme* », de ta vie, de ce que tu deviens, ce qui constitue l'un des premiers témoins de la conscience morale.

Ses disciples, et en premier lieu Platon qui a mis en scène la pensée de Socrate dans ses *dialogues* (des conversions dirigées par un maître<sup>9</sup> qui fait tendre à la vérité), ont présenté cette philosophie en insistant sur différents aspects, ce qui a engendré différentes écoles.

Platon, à la fin du livre VI et au début du livre VII de son dialogue *La République*<sup>10</sup>, définit la philosophie comme « la science du bien », ce dernier étant, comme le soleil dans le monde visible, ce qui éclaire (ce qui rend possible la connaissance) et ce qui nourrit (ce qui fait être) toutes choses. C'est dans les dernières pages du livre VI, que sont présentées, de manière hiérarchisée, quatre formes de connaissance, en fonction de la valeur de leur objet et de leur méthode. Par ordre et en commençant par la connaissance la moins valable : l'imagination, la foi perceptive, la connaissance discursive et la dialectique, connaissances qui seront reprises de manière plus concrète et imagée, dans la progression de la libération d'un prisonnier qui n'aurait jamais rien vu d'autre que les ombres des objets qui défilaient sur la paroi de sa prison, au point de ne même pas savoir ce que c'est qu'une ombre... Impossible en effet de le savoir à moins de s'être déplacé, et d'avoir changé de point de vue – d'avoir « expérimenté » – ce qui était proprement impossible au prisonnier tant qu'il était enchaîné à sa place, « depuis l'enfance » ! Toutefois, même en nous déplaçant et en changeant de point de vue, nous ne quittons pas encore le domaine de l'opinion (*doxa*) – de ce qui nous apparaît (*dokei moi*, « il me semble que »).

La première forme de science, en effet, c'est la mathématique qui pose des hypothèses et en déduit les conséquences, mais seulement dans le « discours », sans référence à la réalité sensible, car, dans leur vérité, ni les nombres, ni les figures géométriques ne sont des réalités visibles : ils ne nous sont accessibles que dans leur définition, par un travail de la pensée. Telle est pour Platon la première forme de science, qui correspond à notre actuel savoir scientifique, dont nous savons qu'il serait impossible sans utiliser l'outil mathématique. Mais cette « science discursive » n'est pas « la science la plus haute », celle qui, de nos jours, ne relève plus du domaine scientifique, mais de la philosophie et, plus précisément, de la métaphysique ! Cette « science la plus haute », que Platon nomme « dialectique » par référence à la méthode socratique<sup>11</sup>, « s'élève d'hypothèse en hypothèse jusqu'à ce qui n'est pas une hypothèse », c'est-à-dire la réalité même et le fondement de cette réalité : la vérité dont nous ne pouvons pas manquer de ressentir les effets bénéfiques chaque fois que nous nous en approchons. Car, cette vérité, définie par Platon comme la lumière qui nous vient du Bien, est ce qui nous permet de nous entendre, sans que l'un ne domine l'autre, car l'accord qui en résulte ne repose pas sur un compromis, mais sur *ce qui est*. Bref, pour Platon, la philosophie, en elle-même, est dialectique : elle est recherche du bien dans la vérité en vue de mieux vivre.

Et, il est vrai, ce Bien platonicien ressemble à s'y méprendre au Dieu créateur des chrétiens !

Aristote, quant à lui, qui fut d'abord disciple et collaborateur de Platon, a pris les choses autrement, en partant de l'expérience. Il a défini le bien – le bon – par « *ce que tous recherchent* ».

<sup>9</sup> Maître qui porte le nom de Socrate, sans être forcément le Socrate historique, mais qui a quelque ressemblance.

<sup>10</sup> Rappelons que le livre VII de *La République* s'ouvre avec la fameuse allégorie de la caverne.

<sup>11</sup> Méthode de dialogue, mais y compris quand on est seul avec soi-même, car l'interlocuteur le plus exigeant est à chercher en soi-même, en examinant ce que vaut la thèse contraire à ce que l'on tient pour vrai.



En effet, qu'on cherche à produire quelque chose hors de soi, à se produire soi-même en société par ses paroles et ses actes, ou à savoir pour savoir, on est toujours mu par un désir et l'espoir que ce sera mieux... Autrement on ne le ferait pas. La chose bonne étant jugée telle par le désir qui la poursuit, Aristote définit le bonheur comme « le bien propre de l'homme ». Plus précisément comme « *l'activité de l'âme humaine selon son excellence propre* », sa vertu, mais dans une vie achevée – terminée et parvenue à sa perfection –, car, écrit-il :  
Aristote Éthique à Nicomaque, I, 1098a 15-17

De même qu'une hirondelle ne fait pas le printemps, pas plus que n'y suffise un seul beau jour, il ne suffit pas, pour faire un homme heureux et bienheureux (*makarion kai eudaimona*), d'un seul jour ni d'un petit bout de temps<sup>12</sup>.

Autrement dit, ce qui donne sens à la vie, ce qui lui donne sa finalité, c'est « la vie heureuse », à laquelle précisément Augustin consacra un dialogue à l'occasion de son 32<sup>e</sup> anniversaire, entre sa conversion et son baptême. C'est ce que nous allons examiner.

## ***A. La philosophie dans le chemin de vie de saint Augustin***

### **1. Son point de départ**

C'est à partir d'un héritage profane, auquel lui donna accès sa lecture de l'*Hortensius* de Cicéron – une exhortation à la philosophie inspirée du *Protreptique* d'Aristote aujourd'hui perdu – qu'Augustin s'est « mis en route » spirituellement. Ce n'est pas à partir des Écritures, qu'il semble alors avoir plutôt ignorées dans l'atmosphère chaude qu'il découvrit à Carthage à l'automne 370, quand il y vient poursuivre ses études, *Carthago* où, écrira-t-il une vingtaine d'années plus tard, « crépitait, tout autour de moi, la chaudière (*sartago*) des honteuses amours »<sup>13</sup>, sans qu'il soit pour autant légitime d'insister, comme on le fait trop souvent, sur la vie dissolue qu'il mena alors.

Son point de départ spirituel fut essentiellement philosophique et philosophe il restera jusqu'au bout lui qui, à la fin de sa vie, alors que sa ville d'Hippone était assiégée par les Vandales, se consolait par ces mots de Plotin qui lui étaient venus à l'époque du sac de Rome :

Il ne sera pas un grand homme, celui qui sera affecté par le fait que la pierre et le bois s'effondrent et que meurent les mortels<sup>14</sup>.

Mais il se sera aussi fait copier sur le mur les Psaumes de pénitence pour pouvoir les relire de son lit. Cependant, en dehors de ce point biographique, il y a surtout ces deux magnifiques formules complémentaires qui en un sens résument sa méthode : *comprendre pour croire* car il ne s'agit pas de croire n'importe quoi, et *croire pour comprendre*, car certaines connaissances ne peuvent nous venir que de l'enseignement des Écritures et de l'Église.

Confessions III, 4,7 :

7. [...] Déjà le programme habituel des études m'avait fait parvenir au livre d'un certain Cicéron, dont presque tous admirent la langue (*linguam*), mais il n'en va pas de même pour le cœur (*pectus*). Le livre de cet auteur contient une exhortation à la philosophie, et s'appelle l'*Hortensius*. Or, ce livre changea mon sentiment, et vers toi, Seigneur, il changea mes prières, et transforma mes vœux et mes désirs. 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. Car ce n'était pas le raffinement du langage, comme pouvaient le faire croire les cours payés avec les subsides maternels, maintenant que j'étais dans ma dix-neuvième année<sup>15</sup> et que mon père était mort depuis déjà deux

<sup>12</sup> *makarion kai eudaimona* sont des accusatifs au masculin singulier.

<sup>13</sup> *Confessions* III, 1,1. Sa vie dérégulée durant laquelle « il aimait aimer » fut brève dans la mesure où il dit être resté fidèle à la mère de son fils (Conf. IV, 2,2) qui aura « environ quinze ans » au moment de son baptême, en avril 387 (Conf. IX, 6,14), ce qui indique qu'il est né en 372, à quoi il convient d'ajouter au moins le temps de la grossesse...

<sup>14</sup> Plotin *Ennéades* I, 4, 7. Cf. Serge Lancel, *Saint Augustin*, p. 665.

<sup>15</sup> Avant le 13 novembre 373

ans, non, ce n'était pas le raffinement du langage qui m'intéressait dans ce livre, ni son éloquence, mais ce qu'il disait m'avait persuadé.

8. Comme je brûlais, mon Dieu, comme je brûlais de m'envoler du terrestre vers toi, et je ne savais pas alors ce que tu ferais pour moi. Car auprès de toi est la sagesse (Job 12, 13.16). Or, l'amour de la sagesse porte chez les grecs le nom de philosophie, et c'est lui qui m'enflammait dans ma lecture. [...] Cependant une seule chose suffisait à me charmer dans cette exhortation : ce n'était pas cette secte ou telle autre mais la sagesse elle-même, quelle qu'elle fût, que je devais aimer et rechercher, atteindre, tenir, étreindre de toutes mes forces, excité par ce discours qui m'enflammait, qui m'embrasait. Toutefois, une seule chose venait refroidir mon ardeur : le nom du Christ n'était pas là ; car, ce nom, selon ta miséricorde, Seigneur (Ps 24,7), ce nom de mon Sauveur, ton Fils, déjà dans le lait même d'une mère, mon cœur d'enfant l'avait pieusement bu et retenu tout au fond (*alte*), et sans ce nom rien, quelle que soit sa valeur littéraire, son poli, son exactitude, ne pouvait me ravir entièrement.

Dans ces lignes écrites plus de vingt ans après cette lecture inaugurale, alors qu'Augustin était devenu l'évêque d'Hippone, on serait bien en peine de distinguer le philosophe du croyant. Cependant, alors qu'il était bien incapable de reconnaître dans ce qu'il vivait la répétition du retour de l'enfant prodigue, il pensait, et se pensait, en philosophe, mais sans toutefois aller jusqu'à renier le peu de lumière qu'il avait pu capter dès le sein maternel : l'importance du nom de Jésus. À noter également que la philosophie dans laquelle il s'engagea n'était pas un savoir parmi les autres, enseigné dans une faculté spécialisée à l'université. Pour lui, comme pour les gens de son époque, la philosophie était un *mode de vie*<sup>16</sup>, le plus souvent pratiqué en communauté, comme celui des religieux c'est précisément ce mode de vie communautaire qui l'attira chez les manichéens.

## 2. le long détour chez les manichéens

Suite à sa lecture de l'*Hortensius*, Augustin fit une rencontre décevante avec les Écritures, traduites en latin, qu'il lui sembla « indigne de comparer au texte de Cicéron »<sup>17</sup>. C'est donc à partir d'un préjugé littéraire que le futur rhéteur de Milan s'est détourné de ces Écritures dont il ne savait pas alors discerner le sens. Or, les manichéens avaient un grand succès à Carthage, où ils pouvaient apparaître comme des esprits éclairés<sup>18</sup> et Augustin crut sans doute trouver chez eux une solution au problème du mal qui devait déjà le préoccuper. En effet, leur doctrine soutenait l'existence de deux dieux, un bon et un mauvais, qui se disputaient le cœur des hommes, ce qui permettait d'exonérer ces derniers de leur responsabilité. Et il a bien fallu que cette doctrine le satisfasse pour qu'Augustin reste chez eux aussi longtemps, il est vrai seulement comme « auditeur ». Jusqu'à ce qu'il ne puisse plus y trouver son compte.

C'est donc pour une raison philosophique qu'il était entré chez eux et ce sera encore pour une raison philosophique qu'il les quittera, mais tout doucement, car il y trouvait aussi un certain nombre d'avantages temporels, auxquels il hésitait à renoncer.

Sa rupture avec eux commença dans son cœur après la rencontre d'un de leurs « évêques », Faustus, dont on lui avait dit qu'il répondrait à toutes ses questions. Augustin fut séduit par l'éloquence de l'homme, mais quand il l'interrogea sur les questions qui le tourmentaient, il s'aperçut très vite que cet homme ne pouvait pas lui répondre : il n'avait pas de véritable culture et se contentait de répéter le discours manichéen.

Cependant la rupture déclarée d'Augustin avec la secte ne se fit pas tout de suite. Durant l'été 383, quelques temps après sa rencontre avec Faustus, il décida de s'embarquer pour Rome où il espérait améliorer ses conditions de travail, ce en quoi il fut déçu : si les étudiants de Carthage aimaient le chahut (il les gratifiait du nom *eversores*), ceux de Rome souvent

---

<sup>16</sup> Cf. Le livre de Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* (Folio, 1995) et son entretien avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson, *La philosophie comme manière de vivre*, Le livre de poche, Biblio Essais, 2004.

<sup>17</sup> *Confessions* III, 5, 9 : « car mon enflure rejetait leur modestie et la pointe de mon esprit n'en pénétrait pas l'intérieur ».

<sup>18</sup> Cf. Le chapitre 5 sur le Manichéisme, du livre de Peter Brown, *La vie de saint Augustin* (Seuil 1970). Sa réédition dans la collection Point en 2001 contient en *Épilogue*, deux importants chapitres de mise à jour...

partaient sans payer leurs cours. À Rome, où dès son arrivée il tombe malade, il loge chez un « auditeur » manichéen jusqu'à ce que, l'année suivante, grâce à ses relations avec les gens de la secte, il obtienne un poste de rhéteur à Milan, la ville impériale, ce qui pouvait représenter pour lui le sommet de sa carrière professionnelle. Mais c'était aussi la ville de l'évêque Ambroise, un homme cultivé, parlant le grec, qui avait été proclamé évêque de Milan, alors qu'il n'était même pas baptisé, mais il avait été préfet de la ville et avait su y rétablir l'ordre.

### 3. La phase sceptique, à l'école des Académiciens.

C'est probablement au cours de cette année romaine qu'Augustin entra dans une période de scepticisme qui allait lui permettre de prendre ses distances par rapport au manichéisme, et l'on peut penser qu'il revint alors à la lecture de Cicéron dont les livres mettaient à la portée d'un lectorat latin, la doctrine de la Nouvelle Académie.

Ce nom donné par Arcésilas à l'école fondée par Platon en 387 av. J-C, marquait une rupture. Elle correspondait, en un certain sens, à un retour à la pratique socratique du dialogue et de l'examen critique des différentes opinions sur un sujet donné, ce qui fit passer ces « Nouveaux Académiciens » pour des sceptiques, alors que leur position, estimant qu'il fallait se contenter du probable et du vraisemblable, était plus une méthode qu'une position dogmatique soutenant notre incapacité à atteindre la vérité.

Quand il évoque cette période de son itinéraire dans les *Confessions*, Augustin reconnaît ces Académiciens comme « plus prudents que tous les autres philosophes » eux qui « avaient estimé qu'il faut douter à propos de toutes choses et avaient décrété que l'homme ne peut rien saisir de vrai »<sup>19</sup>. Ce sont ces lectures qui l'aiderent à se déprendre de la doctrine manichéenne, mais il comprendra plus tard, que cette posture était pour ces Académiciens le seul moyen de défendre la réalité des intelligibles contre le dogmatisme matérialiste alors partagé par toutes les autres écoles, comme d'ailleurs par les manichéens. Certes, les Stoïciens avaient bien une théorie des incorporels, mais elle ne concernait que le signifié des mots, ou encore le vide, le lieu et le temps qui n'ont en réalité de sens que par rapport aux corps qui les occupent ou sont susceptibles de les occuper, sans que cette théorie aille jusqu'à reconnaître une réalité qui soit séparée du sensible et qui lui donnerait forme. Pour eux, Dieu – les astres étant des dieux visibles – et l'âme humaine étaient des corps étherés, l'éther étant un cinquième élément, plus pur que l'air, la terre, le feu et l'eau dont il était la source, et qui enveloppait le monde. C'est ainsi qu'Aristote pouvait différencier le monde supra-lunaire dont l'immortalité se traduisait par un mouvement circulaire entraînant toutes choses, et le monde sublunaire, celui de la contingence et des événements imprévisibles.

C'est durant cette époque de remise en question que les problèmes qu'Augustin se posaient depuis longtemps devinrent pour lui de plus en plus aigus, le premier étant celui de la nature de Dieu et de l'âme, et le second : d'où vient le mal ? Il s'agissait, bien sûr, du mal que commettent les hommes, du mal que nous choisissons et qui a pour effet de nous diminuer et de nous détruire. D'où vient cette contradiction, cette perversion de notre désir et de notre libre arbitre ?

La solution n'apparaîtra que plus tard<sup>20</sup>, après que, grâce à la prédication d'Ambroise, il aura commencé à s'ouvrir à l'intelligence des Écritures et que, après avoir définitivement rompu avec les manichéens, il aura « décidé de se considérer comme catéchumène dans l'Église catholique que lui avait recommandée ses parents »<sup>21</sup>. Déjà, chez lui, la nécessité de s'ouvrir à une vérité qui nous vient d'un autre, mais pas n'importe qui : croire pour comprendre.

### 4. La prédication de l'évêque Ambroise

Ambroise, qui était un grand lecteur d'Origène dont il n'hésitait pas à traduire les homélies pour le peuple de Milan, avait lu les néo-platoniciens.

L'auteur le plus important du néo-platonisme est Plotin (205-270) dont les écrits furent édités après sa mort par son disciple Porphyre – un redoutable adversaire des chrétiens – en six séries de neuf traités, les *Ennéades*, rangés dans un ordre qu'il voulut pédagogique. Mais Plotin n'est pas le véritable initiateur du néo-platonisme. Ce titre en revient plutôt à

<sup>19</sup> *Confessions* V, 10, 19. On doit se contenter du probable, avec prudence.

<sup>20</sup> Au début du livre VII des *Confessions*, la conversion au jardin de Milan (août 386) n'apparaîtra qu'au milieu du livre VIII.

<sup>21</sup> *Confessions* V, 14, 25 (fin du livre V)

Ammonios Saccas<sup>22</sup>, dont il suivit l'enseignement à Alexandrie, quelques années après Origène qui, par la suite se consacra surtout à l'exégèse biblique, tout en réalisant en grec et dans une œuvre immense, hélas en grande partie perdue, la première grande synthèse du christianisme et de l'hellénisme. D'origine modeste, Ammonios était né de parents chrétiens, mais, à en croire Porphyre et malgré ce qu'en disent Eusèbe de Césarée et saint Jérôme, il ne devint lui-même jamais chrétien, ce qui n'empêche pas de penser que c'est en partie grâce à l'ouverture d'esprit de son maître en philosophie qu'Origène a pu réaliser son œuvre.

Mais Origène fut surtout un maître en exégèse biblique, lui qui étudia la Torah de la manière la plus rigoureuse qu'il put, comme en témoignent ses *Hexaples* aujourd'hui perdus : la présentation du texte biblique en six colonnes : le texte hébreu en lettres hébraïques, le même texte translittéré en lettres grecque, et quatre traductions grecques avec leurs variantes, dont celle de la Septante réalisée vers 270 av. J-C à Alexandrie par des juifs de la diaspora. C'est à partir de l'établissement de ce texte qu'il pouvait procéder à son commentaire, dans ses différents sens : littéral, moral et spirituel, correspondant aux trois parties de l'homme : le corps, l'âme et l'esprit. Ce sont ces commentaires qui parviendront aux oreilles d'Augustin dans les prédications d'Ambroise, non sans qu'apparaissent dans la prédication de l'évêque certains thèmes néo-platoniciens qui imprègnèrent sans qu'il le sache l'esprit de son auditeur.

### 5. Le projet de fonder une communauté philosophique

Au début de l'année 386, Augustin et les amis qu'il avait rencontrés ou qui l'avaient rejoint à Milan, décidèrent de « vivre en philosophes », c'est-à-dire de mener une « vie de loisir », qui n'avait rien du *farniente*, puisque « loisir », qui se disait en grec *scholè*, a donné « école », et a l'avantage en latin, où il se dit *otium* (qui a donné « loisir », mais aussi « oisif »), de signifier le contraire de *negotium* c'est-à-dire du souci des affaires. S'organiser pour avoir une vie où l'on puisse, sans être dérangé, réfléchir, discuter, écrire, en bref, faire de la philosophie, tel était le rêve de ces jeunes gens ! Mais l'un d'eux, Alypius, devenu plus clairvoyant à la suite d'une expérience malheureuse en amour et qui vivait depuis paisiblement, dans une parfaite continence, mit en garde son ami Augustin :

Confessions VI, 12, 21 :

Alypius me demanda, non sans raison (*sane*), de ne pas me marier, en me serinant que, s'il je le faisais, nous ne pourrions absolument pas, par un loisir assuré, vivre ensemble dans l'amour de la sagesse, comme nous le désirions déjà depuis longtemps<sup>23</sup>. [...] Mais moi, je lui tenais tête avec les exemples d'hommes mariés, qui avaient cultivé la sagesse, acquis la faveur divine, gardé des amitiés fidèles et tendres. En vérité, j'étais bien loin de ces grandes âmes; lié par la maladie de la chair, je trouvais de mortelles délices à traîner ma chaîne; je craignais qu'elle se déliât, et, comme si on avait heurté une blessure, je repoussais les paroles de bon conseil, c'est-à-dire la main qui déliait.

Ce projet de vie philosophique était déjà bien avancé, quand survint l'événement que redoutait Alypius. Espérant qu'une fois marié il demanderait le baptême, Monique avait déployé tous ses efforts en vue d'obtenir une promesse de mariage pour son fils<sup>24</sup>, mariage qui lui permettrait également d'asseoir sa situation matérielle et sociale, et Augustin fit sa demande alors que la promise étant encore trop jeune : il devait attendre deux ans pour qu'elle ait l'âge légal de 12 ans et puisse se marier. Mais il y avait une terrible condition à cela : sa rupture avec la mère de son fils Adéodat, ce qui nous vaut l'une des plus belles phrases des *Confessions* : « *Quand on arracha de mes flancs, comme un obstacle au mariage, ma compagne de lit habituelle, mon cœur, où elle adhérerait, fut déchiré et blessé, et il portait une traînée de sang* »<sup>25</sup>. Mais l'éclatement du projet de vie communautaire est raconté juste avant cette rupture :

<sup>22</sup> Son nom lui venait sans doute de ce qu'il gagnait sa vie comme portefaix, en portant des sacs.

<sup>23</sup> *Prohibebat me sane Alypius ab uxore ducenda cantans nullo modo nos posse securo otio simul in amore sapientiae vivere, sicut iam diu desideraremus, si id fecissem.*

<sup>24</sup> Confessions VI, 13,23 *Iam promittebatur maxime matre dante operam*

<sup>25</sup> *Confessions* VI, 15,25 : Le mal n'est pas forcément là où l'on croit... La femme rentra en Afrique, « faisant [à Dieu] le vœu de ne pas connaître d'autre homme » et laissant son fils au père et à la grand-mère.

## Confessions VI 14,24:

24. Nous étions plusieurs amis, qui avons agité un projet dans notre esprit [...] Ce loisir, nous l'avons organisé ainsi: tout ce que nous pourrions posséder, nous le mettrions en commun, pour fondre en un patrimoine unique tous les biens [...] l'ensemble appartiendrait à chacun, et le tout à tous. Nous pourrions être, nous semblait-il, une dizaine d'hommes environ à partager la même vie, et quelques-uns parmi nous étaient très riches, surtout Romanianus, un citoyen de notre municipe, qu'à cette époque de graves embarras dans ses affaires avaient fait venir à la cour, et qui était pour moi depuis l'enfance un ami très intime. C'était lui qui pressait le plus notre dessein, et ses instances avaient une grande force de persuasion, car sa fortune considérable dépassait de beaucoup toutes les nôtres.

Nous avons aussi projeté que, chaque année, deux d'entre nous seraient chargés, tels des magistrats, de veiller à tout le nécessaire, laissant les autres sans soucis. Mais à la réflexion, quand on en vint à se demander si cela conviendrait à nos petites femmes (*mulierculae*)<sup>26</sup>, actuelles pour certains, à venir pour d'autres, tout ce beau projet si bien combiné nous glissa des mains, et brisé en morceaux, fut abandonné.

À ce moment-là, bien sûr, Augustin n'était pas encore vraiment chrétien. Comme nous l'avons vu plus haut, après la rupture avec les manichéens il s'était reconnu « catéchumène dans l'Église catholique », ce qu'il était en fait depuis de son enfance. Tous les événements que nous venons d'évoquer se situent avant sa conversion, et plus précisément au début de l'année 386. Ils nous montrent bien ce que représentait alors la philosophie pour Augustin : un mode de vie qui ne pouvait se vivre concrètement qu'en communauté.

Le projet avorté à Milan, sera repris, plus tard, après la mort de Monique et le retour en Afrique, quand la maison de Thagaste deviendra monastère. Plus tard, devenu évêque d'Hippone, Augustin y fondera un monastère de clercs pour vivre avec eux, avec une règle plus souple que celle des moines de Thagaste, et que celle du monastère de moniales établi pas très loin. Ces moines clercs devaient être disponibles à ceux qui viennent et qui passent, ce qui n'est guère compatible avec la régularité de la vie d'un monastère<sup>27</sup>.

## 6. La lecture des « livres des platoniciens »<sup>28</sup>

La grande rencontre d'Augustin avec le néo-platonisme se fit par ces livres traduits en latin – peut-être par le rhéteur Marius Victorinus, lui-même converti au christianisme quelques années auparavant – et contenant des textes de Plotin et de Porphyre, ce qui permit à Augustin, comme on peut le lire au livre VII des *Confessions*, de comparer ce qu'il y avait lu et ce qu'il n'y avait pas lu, quand il les confronta, par exemple, au *Prologue de l'Évangile de Jean*<sup>29</sup> : il y avait bien trouvé quelque chose qui ressemblait à la Trinité – l'Un, L'intellect, l'Âme, de Plotin–, mais qui en était très différent et qui, en particulier, ne disait rien de l'incarnation, ni de l'égalité des personnes divines.

Et c'est en lisant ces textes platoniciens qu'il trouva la réponse à ses questions. D'abord ces livres le convainquirent de l'existence d'une réalité immatérielle, celle de Dieu et celle de l'âme humaine, que nous ne pouvons connaître que par la voie de l'intériorité, c'est-à-dire par une réflexion qui nous permette de rencontrer notre être intime, une opération très différente de ce que nous nommons introspection et qui consiste à revenir sur nos souvenirs, refermés sur nous-mêmes. Il s'agit, littéralement d'un mouvement de *conversion* qui nous tourne du côté de la source, vers l'Un. C'est seulement ainsi que l'on peut voir, ou du moins d'entrevoir, ce qui est invisible aux yeux du corps, « l'intelligible » dont parlait Platon, le *noèton*, ce qui est pensée,

<sup>26</sup> *Confessions*, VI, 14, 24 : C'est la traduction retenue dans la Pléiade, alors que la Bibliothèque Augustinienne traduit innocemment par « faibles femmes » !

<sup>27</sup> La Règle de saint Augustin, répartie en plusieurs documents, inspira de nombreux ordres religieux, dont des ordres mendiants au Moyen-Âge. Parmi eux, les dominicains, mais aussi les Chanoines réguliers de saint Augustin (Prémontrés) qui vivent à l'Abbaye de Frigolet. Cf. l'article "Règle" in *l'Encyclopédie Saint Augustin* Le Cef, 2005).

<sup>28</sup> *Confessions* VII, 9, 13 : "Tu m'as procuré par l'entremise d'un homme gonflé d'un orgueil monstrueux, certains livres des Platoniciens traduits du grec en latin".

<sup>29</sup> *Confessions* VII, 9,13

l'objet du penser (*noein*), l'intellect, le *noûs*, étant ce qui pense. Augustin a donc été convaincu de la réalité de ces invisibles que sont Dieu et l'âme, ces deux uniques choses que, quelques mois après sa conversion, au début de ses *Soliloques*, il dira vouloir connaître. En fait, notre âme n'est pas un être séparé, désincarné : elle est liée à notre corps comme ce qui le dirige et, à travers lui, habite ce monde visible. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

La seconde réponse qu'il trouve dans ces livres, c'est que le mal n'est pas une substance, mais un manque. Et effectivement quand nous le désignons, ce mal dont les effets sont incontestables et bien sensibles, est toujours « *ce qui ne devrait pas être* », le bien étant au contraire, « *ce qui doit être* ». Augustin est sensible au fait que le mal est toujours déficience, une perte d'être qui affecte un être vivant bien réel, et cela va le marquer profondément parce que cette perte d'être, dans le mal que nous pouvons faire, dépend de nous et de nos choix. Quand nous choisissons le mal, nous croyons choisir quelque chose d'avantageux, que cela va nous apporter du plaisir et un accroissement de vie, alors que nous sommes dans l'illusion, et que ce que nous allons faire va nous diminuer et nous détruire. C'est à partir de ce constat qu'Augustin pourra bientôt écrire son traité *Du libre arbitre*.

X. Vous voulez dire qu'on ne voit pas le mal ?

JM. Ce qu'on voit, c'est des gens qui souffrent, d'autres qui sont tués, blessés, appauvris. Ça, c'est la réalité, mais si nous pouvons appeler cette réalité « mal », c'est uniquement parce que nous pensons que *cela ne devrait pas être* ainsi. Autrement dit, il s'agit ici d'un *qualificatif* et en l'occurrence d'une qualité négative, c'est-à-dire d'un défaut, et ce défaut est à distinguer de la réalité à laquelle nous l'attribuons. En langage aristotélicien, le mal relève de la catégorie de la *qualité* et non de celle de la *substance*. C'est pour cela que nous n'avons pas tous la même réaction à ce qu'on nomme « mal » et qu'une même situation apparaîtra insupportable à l'un et normale, voire bonne, à un autre... C'est par raccourci de langage que nous appelons « mal » telle ou telle situation que nous jugeons « mauvaise », tout en pensant que tout homme devrait normalement la juger ainsi. C'est ainsi que l'on a fait de la Shoah le mal absolu... Ce qui pour certains a pour conséquence la vanité de tout discours théologique depuis Auschwitz, et pour d'autres de relativiser le mal dont des hommes ont pu se montrer capables, ailleurs et par la suite ! Cela revient à accuser Dieu, « qui n'a rien fait », pour innocenter l'homme qui sans doute n'a pas pu faire autrement...

## 7. La conversion dans le jardin de Milan

Les choses se précipitent : le projet de vie philosophique date du début 386, la lecture des livres platoniciens de mai juin, et c'est au mois d'août de cette même année, alors qu'il s'était mis à l'étude des *Lettres de saint Paul*, que l'attendait, dans le jardin de sa maison de Milan, la petite voix – « jeune garçon ou jeune fille, je ne sais, chantonnant à plusieurs reprises : *Tolle et lege*, (Prends et lis) » :

### Confessions VIII, 12,29

À l'instant, j'ai changé de visage et, l'esprit tendu, je me suis mis à rechercher si les enfants utilisaient d'habitude dans tel ou tel genre de jeu une ritournelle semblable; non, aucun souvenir ne me revenait d'avoir entendu cela quelque part. J'ai refoulé l'assaut de mes larmes et me suis levé [...] En toute hâte, je revins à l'endroit où Alypius était assis; oui, c'était là que j'avais posé le livre de l'Apôtre tout à l'heure, en me levant. Je le saisis, l'ouvris et lus en silence le premier chapitre où se jetèrent mes yeux: *Non, pas de ripailles et de soûleries; non, pas de coucheries et d'impudicités; non, pas de disputes et de jalousies, mais revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ, et ne vous faites pas les pourvoyeurs de la chair dans les convoitises* (Rm 13,13). Je ne voulus pas en lire plus, ce n'était pas nécessaire. A l'instant même, en effet, avec les derniers mots de cette pensée, ce fut comme une lumière de sécurité déversée dans mon cœur, et toutes les ténèbres de l'hésitation se dissipèrent.

Augustin renonce alors au mariage et à sa vie de compromis pour vivre en « *serviteur de Dieu* », c'est-à-dire en moine. Durant l'automne 386, suite à une extinction de voix qui l'avait

amené à démissionner de son poste de rhéteur<sup>30</sup>, il séjourna quelques temps dans une villa de Cassiciacum, prêtée par un ami, avant de revenir à Milan pour le carême 387 et se préparer au baptême.

#### 8. Les premiers dialogues philosophiques

C'est durant cette retraite, où il était entouré de tout son petit monde, qu'il composa ses premiers *dialogues philosophiques*, transcriptions d'entretiens, enregistrés par des *notarii*, qu'il eut avec les jeunes gens qui partageaient sa vie et celle de son ami Alypius. Il y avait son fils Adéodat, son frère Navigius, deux cousins, et quelques jeunes élèves qui lui avaient été confiés pour qu'il les instruisse, dont Licentius le fils du fidèle Romanianus, sans oublier Monique, qui tenait la maison. Ses trois premiers dialogues peuvent être datés du 9 au 21 novembre 386, le *Contra academicos*, ayant été interrompu quelques jours après son livre I, la semaine du trente-deuxième anniversaire d'Augustin (13 novembre), occasion pour lui de composer, en trois jours, le *De beata uita*, « De la vie heureuse », suivi du *De ordine*, « de l'Ordre ».

Augustin se sentait en dette avec Romanianus : ce dernier, riche propriétaire de Thagaste, l'avait soutenu financièrement durant ses études à Carthage et, lui, en retour, il l'avait entraîné chez les manichéens. Aussi décida-t-il de lui envoyer le *Contra Academicos*, pour l'inviter, à sa suite et à celle de son fils Licentius, qui venait à son tour d'être touché par l'*Hortensius*, à se convertir à la philosophie car, lui écrivait-il : « c'est elle qui m'a entièrement libéré de cette superstition dans laquelle je t'ai précipité avec moi »<sup>31</sup>. Mais l'important est à la fin de l'ouvrage : Contre les Académiciens, III 42

[...] Certes, il a fallu des siècles et beaucoup de discussions pour que parvienne à se dégager, il me semble, un apprentissage de la philosophie la plus vraie (*una verissimae philosophiae disciplina*). En effet, il ne s'agit pas de la philosophie de ce monde, que nos principes sacrés (*sacra nostra*) rejettent à très juste titre, mais de celle de l'autre monde, l'intelligible, auquel la raison, malgré toute sa subtilité, ne pourrait ramener les âmes aveuglées par les ténèbres multiformes de l'erreur et oubliées sous l'énorme amas de souillures provenant de la réalité corporelle. Mais le Dieu Très Haut, avec une clémence pour ainsi dire "populaire", a fait descendre l'autorité de l'intelligence divine dans un corps humain et s'est soumis à lui, afin que, sous l'impulsion non seulement de ses préceptes, mais aussi de ses actes, les âmes puissent sans recourir aux discussions, rentrer en elles-mêmes et retrouver le goût de la patrie.

Le « goût de la patrie », c'est ce qui incite les âmes à retourner à leur source, que Plotin nomme d'ailleurs leur « père », en un langage que l'on pourrait croire chrétien.

Curieuse page où l'incarnation du Verbe de Dieu devient une *disciplina*, un enseignement. S'étant lui-même soumis à la mesure du corps humain, ses préceptes et ses actes suffisent pour indiquer aux hommes le bon chemin, sans qu'il lui soit besoin de s'expliquer en paroles !

Non, toutes les philosophies ne se valent pas, et comme on peut le lire dans le *De vera religione*, écrit un peu plus tard pour le même Romanianus, par un Augustin qui n'avait pas encore été ordonné prêtre, à propos de la source du salut pour l'homme : « *Il n'y a pas d'autre philosophie, c'est-à-dire d'étude de la sagesse, ni d'autre religion que la nôtre* »<sup>32</sup>.

Si Augustin peut tenir un tel propos, c'est uniquement parce qu'il est philosophe et qu'il a découvert la philosophie comme une voie de salut, tout en sachant, en tant que chrétien que cette voie de salut ne peut passer que par la médiation du Christ. Hors de ce contexte, cette phrase ne peut que nous choquer par sa prétention, voire son intolérance, car, elle ne semble pas séparer, comme cela nous est devenu historiquement indispensable, foi et raison. Mais quand on suit le cheminement d'Augustin, et quand on assume sa propre foi chrétienne, on sait bien que

<sup>30</sup> *Confessions* IX, 2,2: "Il me parut bon, sous ton regard [...] de soustraire le ministère de ma langue à la foire du bavardage". Il décida de continuer à travailler jusqu'aux vacances des vendanges puis, "racheté" par Dieu, de ne plus se vendre", ni continuer, "dans la chaire du mensonge", à vendre des armes pour les vaines disputes du forum.

<sup>31</sup> *Contre Academicos* I, 1, 3. Il s'agit du manichéisme.

<sup>32</sup> *De la vraie religion*, 5, 8.

seules la parole de Dieu et la grâce divine, quel que soit leur mode d'action, peuvent nous libérer de ce principal obstacle au salut : nos préjugés qui nous empêchent d'entendre la vérité.

En voilà assez pour le moment : nous retrouverons la question de la philosophie et de la vraie philosophie à partir de notre étude du livre VIII.

### **B. « Qui nous donnera le bonheur ? »**

Cette phrase m'est venue pour désigner l'objet du cours de cette année, mais, sans doute, pas tout à fait par hasard, puisqu'on la trouve au livre IX des *Confessions* lorsqu'Augustin nous dit, déjà avant son baptême, ce qu'il en était de son attachement pour les Psaumes.

En fait, cette question sur le bonheur, était une réminiscence du verset 7 du Psaume 4 :

« Beaucoup disent qui nous montrera le bonheur ?

Fais briller sur nous la lumière de ta face ».

La traduction est la même dans toutes les Bibles françaises que j'ai pu consulter, sauf chez André Chouraqui, où « le bonheur » est remplacé par « le bien ». La version latine utilisée par Augustin – *Quis ostendit nobis bona?* – était la transcription du grec de la Septante<sup>33</sup>, qui avait servi de référence aux juifs de la Diaspora et aux écrivains du Nouveau Testament, lequel, comme on le sait, a d'abord été écrit en grec. D'où une première anomalie : pourquoi avoir traduit par un pluriel le mot hébreu « tov » qui signifie bon et qui est au singulier ? C'est ce singulier que les traducteurs français ont respecté en choisissant de traduire par « le bonheur ». Mais dira-t-on que le bonheur est la somme de tous les biens ? Cela semble bien difficile, quand on sait combien certains biens sont incompatibles, du moins en même temps (comme ces gens qui vous font deux fois plaisir, quand ils arrivent et quand ils partent !). Le bonheur ne peut être que la somme *harmonieuse* de tous les biens et il me semble qu'en choisissant : « les biens », le traducteur grec, qui avait certainement lu un peu de philosophie, devait penser à quelque chose comme : *qui nous montrera comment discerner entre les biens, de sorte que nous ne perdions pas le bien humain le plus important, ce bien qui consiste peut-être pour le fidèle à voir le visage de son Dieu réfracté en toutes choses ?* Mais à la différence du philosophe qui ne peut compter que sur lui-même et sur sa raison, le psalmiste sait qu'il peut compter sur son Seigneur.

Mais écoutons Augustin nous dire l'émotion que lui donnait le chant des *Psaumes*, ce qui n'est pas sans rappeler celle qui fut la sienne, jeune homme, à la lecture de l'*Hortensius*.

Confessions IX, 4, 8 (sur le Psaume 4)

Quels cris je pouvais vers toi dans ces Psaumes, et comme je prenais feu pour toi à leur contact ! Et je brûlais de les déclamer, si j'avais pu, à toute la terre, face aux bouffées d'orgueil du genre humain. [...]. Quelle indignation en moi, violente, âpre et douloureuse, contre les manichéens ! [...] J'aurais voulu qu'ils se fussent trouvés là quelque part, tout près, à ce moment, et que, sans que j'aie su qu'ils y étaient, ils aient regardé mon visage et entendu mes cris, lorsque je lus le Psaume quatrième en ces heures de loisir; entendu ce que fit de moi ce Psaume : *Comme je t'invoquais, tu m'as exaucé, Dieu de ma justice; dans ma tribulation, tu m'as donné du large (dilatasti mihi). Aie pitié de moi, Seigneur, et exauce ma prière (Ps 4,2)* ; qu'ils aient entendu, sans que j'aie su qu'ils entendaient, pour leur éviter de penser que je disais à cause d'eux ce que j'ai dit entre les paroles du Psaume. Car, en réalité, ce n'est pas cela que j'aurais dit, et ce n'est pas ainsi que je l'aurais dit, si j'avais senti qu'ils m'entendaient et me voyaient; d'ailleurs, si je l'aurais dit, ils n'auraient pas compris cette façon de parler avec moi-même et pour moi-même devant toi, en exprimant le sentiment intime de mon âme.

On pense à la phrase évangélique : « Quand tu veux prier, entre dans ta chambre ». Toutefois, on peut voir que l'intériorité ici décrite – l'entretien de soi avec soi devant Dieu – est un thème plotinien, mais que ce thème est repris par un Augustin habité, non pas par une idée, mais par la présence de ce Dieu qui, depuis ses dix-huit ans, ne cesse de le chercher.

---

<sup>33</sup> Traduction de la LXX : *polloi legousin tis deixei èmin ta agatha*



Cependant, quand il écrivait ces lignes dans ses Confessions, l'évêque pouvait se souvenir du commentaire qu'il avait fait de ce *Psaume 4*, quelques années auparavant dans le cadre de son projet de commenter l'ensemble du Psautier (*Enarrationes in psalmos*)<sup>34</sup>, un projet entrepris au temps de sa prêtrise (391-395), avec les 32 premiers Psaumes.

C'est dans son Sermon sur le Psaume 4 que l'on trouve un commentaire de *dilatasti mihi*, littéralement : « tu as élargi pour moi » – formule que le traducteur français du *Discours sur les Psaumes* a rendue par « vous m'avez dilaté le cœur »<sup>35</sup> :

Commentaire sur les Psaumes 4, 2

Tu m'as conduit du resserrement de la tristesse à l'ampleur de la joie, car la tribulation et l'angoisse sont dans l'âme de tout homme qui fait le mal (cf. Rm 2,9). [...] « Parce que l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné » (Rm 5,3-5). [...] Peut-être qu'après avoir dit qu'il a été exaucé par cette dilatation du cœur, il a préféré s'entretenir avec Dieu, afin de nous montrer ainsi ce qu'est cette dilatation du cœur : avoir déjà Dieu répandu dans son cœur, avec qui on s'entretient intérieurement<sup>36</sup>.

L'élargissement n'était plus la libération du prisonnier de ses chaînes matérielles, mais l'entrée dans la dimension de l'intériorité véritable que seul permet le dialogue avec Dieu. Et bien sûr, sans confondre cette rentrée en soi-même avec une introspection qui ne serait que le ressassement imaginaire, et solitaire, de ce qui m'est arrivé.

Mais voyons comment est de nouveau commenté ce verset 7 dans les *Confessions*.

Confessions IX, 4, 10

Déjà mes biens n'étaient plus au-dehors, et ce n'était plus de mes yeux charnels, dans ce soleil, que je les cherchais. Car ceux qui veulent placer leur joie au-dehors se vident facilement et se répandent dans les choses qui sont visibles et temporelles, et ils lèchent les images de ces choses d'une cogitation affamée (*et imagines eorum famelica cogitatione lambiunt*). Oh ! Si, lassés d'avoir faim, ils pouvaient dire : « Qui nous montrera les biens ? », nous pouvions dire et qu'ils l'entendent : *Sur nous est empreinte la lumière de ton visage, Seigneur !*

Car nous ne sommes pas la lumière qui illumine tout homme (Jn 1,9); mais nous sommes illuminés par toi, afin que nous, qui en quelque sorte étions ténèbres, nous soyons lumière en toi. Oh ! S'ils pouvaient voir l'intérieur, l'éternel, ce que moi, pour l'avoir goûté je grinçais des dents de ne pouvoir leur montrer ! Oh ! S'ils m'apportaient leur cœur, au regard tourné vers le dehors, loin de toi, et s'ils disaient : *Qui nous montrera les biens ?* Car c'est là, à l'intérieur, sur ma couche, où je m'étais irrité contre moi<sup>37</sup>, piqué par l'aiguillon du repentir (*compunctus*), où j'avais immolé ma vieillesse (*vetustatem meam*) en sacrifice, et, mettant mon espérance en toi, commencé à travailler à ma rénovation, c'est là que tu avais commencé à devenir douceur pour moi et à donner l'allégresse à mon cœur (Ps 4,8). Je m'exclamais (*exclamabam*), lisant ces choses au-dehors que je reconnaissais au-dedans, et je ne voulais pas, dévorant le temps et dévoré par le temps, me multiplier dans les biens terrestres alors que j'avais dans l'éternelle simplicité un froment, un vin, une huile (Ps 4,8) tout autres.

*Exclamabam* : littéralement, « je criais au dehors ». Ce que je lisais de mes yeux dans le livre, je le comprenais intérieurement, et mon cri, mon expression corporelle n'était que la

<sup>34</sup> Parallèlement au commentaire de *La Genèse au sens littéral*, rédigé entre 401 et 414 et qui deviendra un traité en douze volumes se limitant aux trois premiers chapitres de la *Genèse*, mais, selon la notice des *Révisions* II,24, « contenant plus de questions que de réponses ».

<sup>35</sup> Augustin, *Discours sur les Psaumes*, I, Le Cerf (Sagesse chrétienne) 2007, p. 39. Deux volumes de 1591 et 1486 pages !

<sup>36</sup> *Discours sur le Psaume 4, 2 : iam cordi habere infusum Deum, cum quo intrinsecus colloquatur.*

<sup>37</sup> Cf. Ps 4, 5 « Mettez-vous en colère et ne péchez pas » : irritez-vous contre vos fautes passées pour ne plus pécher à l'avenir...

traduction au dehors de cette unification que je trouvais en moi à cette lecture et qui me dilatait le cœur. Il nous arrive parfois de faire l'éloge de l'affirmation de soi, mais c'est, le plus souvent, en nous libérant de ce qui nous limitait auparavant, dans une illusion de toute puissance, conformément à l'idée admise de nos jours que la liberté consiste à faire ce que je veux, quand je veux et comme je veux. Ici, il s'agit d'exprimer ma vérité d'homme, dans le temps et dans l'histoire des hommes, à partir de mon intimité avec Dieu, la source de ma vie.

### **C. Comment définir le bonheur ?**

Aristote en donnait une définition abstraite : « *l'activité de l'âme humaine selon son excellence propre, sa vertu, et cela dans une vie achevée* », sans pouvoir aller au-delà du constat que « *le bon, c'est ce que tous recherchent* », même si c'est parfois de manière paradoxale, car on ne peut nier qu'il y a *des* hommes et, entre eux, une lutte parfois féroce et vaine pour se faire reconnaître, lutte d'autant plus féroce que l'intéressé ne prend pas le temps de reconnaître lui-même celui par qui il voudrait être reconnu !

Augustin donne du bonheur – mais il parle toujours de *uita beata*, de « vie heureuse » – une définition beaucoup plus concrète, que l'on peut lire vers la fin du livre X des *Confessions* qui, rappelons-le, sert de postface à leur partie autobiographique qui s'arrête à la mort de Monique, au livre IX, et donc avant le retour d'Augustin en Afrique, à l'automne 388, et d'introduction aux livres XI à XIII qui sont le commentaire, par l'évêque, du premier chapitre de la *Genèse*.

La formule est éclatante : *Gaudium de veritate*, « la joie née de la vérité » (*Confessions* X 23,33). La vie heureuse, c'est de rencontrer Dieu. Autrement dit, le bonheur ne peut être que *reçu* et *reçu* que de Lui...

Mais il nous faut nous arrêter là pour aujourd'hui et je ne peux que vous inviter à lire la fin du livre X des *Confessions*, au moins à partir du §29 :

29. En vérité, lorsque je te cherche, toi, ô mon Dieu, c'est le bonheur que je cherche. Puissé-je te chercher pour que vive mon âme! Car mon corps vit de mon âme, et mon âme vit de toi. [...]

32. Loin de moi, Seigneur, loin du cœur de ton serviteur qui te fait sa confession, loin de moi la pensée que n'importe quelle joie puisse me rendre heureux!

En vérité, il est une joie qui se donne non aux impies, mais à qui te sert pour l'amour de toi seul : cette joie, c'est toi-même. Et c'est cela, le bonheur: une joie qui trouve en toi son terme, sa source, sa raison d'être (*ad te, de te, propter te*). C'est cela, et rien d'autre. Ceux qui en ont une autre idée courent après une autre forme de joie, qui n'est pas la vraie; et pourtant c'est bien une certaine image de joie qui sert de guide à leur vouloir.

33. [...] À la question: « Préférez-vous mettre votre joie dans la vérité ou dans la tromperie ? », tous répondent: « Dans la vérité! », avec aussi peu d'hésitation qu'en affirmant : « Nous voulons être heureux ». Car **la vie heureuse, c'est la joie née de la vérité**. C'est en effet la joie qui vient de toi, qui es Vérité, ô mon Dieu, *ma lumière* (Ps 26,1) *et le salut de ma face, ô mon Dieu* (Ps 41,6.12)! Cette vie bienheureuse, tous la veulent; cette vie qui est la seule à être bienheureuse, tous la veulent; la joie née de la vérité, tous la veulent.

La prochaine fois nous parlerons des dieux de Rome et de la félicité éternelle.