

## 4. Les œuvres de l'unique vrai Dieu et au sujet de la vraie philosophie.

Le titre de cette séance correspond à une double nécessité : terminer l'étude du livre VII dans laquelle nous manque, faute d'en avoir eu le temps lors de notre séance précédente, la présentation « des œuvres du vrai Dieu » (*unius et veri Dei opera*), pour pouvoir les comparer aux énoncés de la « théologie civile » de Varron, et, d'autre part, prendre le temps de nous interroger sur une phrase aujourd'hui surprenante, pour ne pas dire inacceptable, qui surgit dès le Préambule du Livre VIII consacré à la théologie naturelle, c'est-à-dire à ce que les philosophes peuvent dire sur Dieu à partir de la seule raison : « *Le vrai philosophe est celui qui aime Dieu* ».

### A- La fin du livre VII : Les dieux de Rome et l'idée du vrai Dieu

Le Livre VII s'ouvrait sur la notion de *divinitas* ou *deitas* (« divinité » ou « déité », du grec *theotès*) avec l'intention de montrer en quoi les « dieux choisis » de Rome, ceux de la « théologie civile » dans la classification de Varron, ne pouvaient lui correspondre (VII,1), et cela, nous l'avons vu, pour des raisons purement logiques, qu'il s'agisse de l'incohérence qui a présidé à leur sélection, de l'imperfection de leur nature ou de l'immoralité, quand ce n'est pas la vaine cruauté, de leur culte. C'est en parlant ainsi, au nom de la raison, en philosophe, qu'Augustin invitait ses lecteurs à reconnaître les dieux de Rome comme de « faux dieux » avant de les comparer à « l'unique vrai Dieu ».

Le livre VII se présente donc comme les deux plateaux d'une balance entre la religion romaine, telle que la présente Varron, et le résumé de la doctrine chrétienne. C'est ainsi qu'Augustin fait appel à la réflexion de ses lecteurs pour qu'ils tirent toutes les conséquences de cette incontestable et profonde différence : les dieux de Rome sont une invention des hommes, qui repose sur une obscure tradition, qu'il s'agisse de « fables » sur les dieux ou de fumeuses interprétations de la nature dans la « théologie naturelle », alors que, dans le christianisme comme déjà dans le judaïsme, c'est Dieu lui-même qui, de manière il est vrai mystérieuse, se fait connaître à travers des hommes au cours de leur très longue histoire.

Révélation mystérieuse, car, dans ce que dit la Bible, il y a des choses incompréhensibles, pour ne pas dire choquantes, pour qui n'a pas la clef d'interprétation que donne la foi. En effet, cette révélation s'est faite progressivement. C'est petit à petit que Dieu est allé chercher les hommes dans leur égarement, à partir de ce qu'ils étaient et de leur violence, pour les ramener vers lui. C'est pourquoi, plus ils sont loin, plus les chemins qu'il emprunte peuvent paraître étonnants à ceux qui ne le connaissent qu'à partir de l'éthique chrétienne dont ils ont hérité, plus ou moins consciemment. D'où l'importance de l'étude de l'Ancien Testament pour apprendre de quoi nous sommes sauvés, et comment Dieu nous sauve.

Nous reprenons donc notre lecture du Livre VII où nous l'avons laissée :

### 5. « Les œuvres de l'unique vrai Dieu » (VII, 29-33)

VII, 29. [...] Tout ce que leur théologie rapporte au monde à l'aide de raisons prétendument naturelles, il faut plutôt l'attribuer, sans le moindre risque d'opinion sacrilège, au Dieu véritable, qui a fait le monde, au créateur de toute âme et de tout corps. Voici maintenant ce que nous en disons : Nous, nous rendons un culte (*colimus*) à Dieu, et non au ciel et à la terre, qui constituent le monde ; non pas à l'âme [du monde] ou aux âmes répandues parmi les vivants, mais à Dieu *qui a fait le ciel et la terre* (Ps 115, 15) et tout ce qu'ils renferment ; qui a fait toute âme, qu'elle soit seulement vivante et dépourvue de sens et de raison, ou qu'elle soit aussi dotée de sensibilité, ou encore d'intelligence.

« *Advertamus hoc modo* » que nous avons traduit par : « Voici maintenant ce que nous en disons » annonce une profession de foi proposée à l'examen du lecteur, pour qu'il puisse comparer, par lui-même, ces deux « doctrines », car, nous le savons, le but de *La Cité de Dieu* est de défendre la religion chrétienne injustement tenue pour responsable du sac de Rome par Alaric et d'en présenter la doctrine de manière explicite. Laissons parler Augustin :

### *L'action d'un unique créateur*

VII. 30. Et pour commencer de parcourir les œuvres de l'unique vrai Dieu, ces œuvres qui ont amené les païens à se fabriquer des dieux nombreux et faux, tout en essayant de donner une interprétation à peu près honorable à des mystères parmi les plus scandaleux et les plus infâmes, nous rendons un culte (*colimus*) à ce Dieu qui a fixé le commencement et la fin de l'existence et du mouvement des êtres naturels qu'il a créés ; qui détient, connaît et ordonne les causes des êtres ; qui a donné aux semences leur puissance, communiqué aux vivants qu'il a voulu une âme raisonnable dite esprit (*animus*) ; qui a donné la faculté et l'usage de la parole ; qui a accordé à ceux qu'il lui a plu le don de prédire l'avenir, qui le prédit lui-même par qui lui plaît, comme il guérit les malades par qui lui plaît ; qui, comme pour corriger et châtier le genre humain, règle le début, le développement et la fin de leurs guerres ; qui a créé et gouverne le feu si violent et si impétueux de ce monde, pour la régulation (*temperamento*) de l'immense nature ; qui de toutes les eaux est le créateur et le conducteur ; qui a fait le soleil, la plus éclatante des lumières matérielles, et lui a donné force et mouvement appropriés ; qui étend sa puissance et sa domination jusqu'aux enfers ; qui fournit aux mortels semences et aliments, secs ou liquides, appropriés à leurs natures ; qui donne à la terre sa stabilité et sa fécondité ; qui prodigue ses fruits aux animaux et aux hommes ; qui connaît et ordonne non seulement les causes principales mais aussi celles qui en dépendent ; qui a établi le cours de la lune ; qui offre des chemins dans le ciel et sur terre pour les changements de lieux ; qui, aux intelligences humaines, qu'il a créées, a également accordé la connaissance des arts variés pour aider la vie et la nature ; qui a établi l'union du mari et de la femme pour aider au développement de leur progéniture<sup>1</sup> ; qui, aux sociétés humaines, pour se chauffer et s'éclairer, a fait don d'un feu terrestre très facile à utiliser.

Voilà bien les œuvres que Varron, l'esprit le plus savant et le plus pénétrant - soit qu'il en ait emprunté l'idée, soit qu'il l'ait trouvée lui-même - s'est efforcé, par je ne sais quelles interprétations physiques, de répartir entre les dieux choisis. Tout cela, c'est l'unique vrai Dieu qui le fait et le régit. mais à la manière de Dieu : Tout entier partout, il n'est limité par aucun espace, retenu par aucune entrave ; absolument indivisible, absolument immuable, il emplit le ciel et la terre d'une puissance présente, non d'une nature indigente. Aussi gouverne-t-il tout ce qu'il a créé, de manière même à laisser chacune de ses créatures déclencher elle-même et diriger ses propres mouvements. Certes, elles ne pourraient rien être sans lui, mais elles ne sont pas ce qu'il est. Il agit aussi beaucoup par l'entremise des anges, mais il est la seule source de la béatitude des anges. De même, si dans certains cas il envoie des anges aux hommes, ce n'est cependant pas par les anges, mais par lui-même qu'il fait le bonheur des hommes, comme il fait celui des anges. C'est de cet unique et véritable Dieu que nous espérons la vie éternelle.

Nous voyons ici comment « l'unique vrai Dieu » remplit toutes les fonctions que la religion romaine distribuait entre de multiples divinités. Toutefois, même s'ils sont faux, le fait d'avoir des dieux témoigne déjà chez l'homme de la reconnaissance de son impuissance dans tout ce qui ne dépend pas de lui. Tel est son besoin religieux : se référer à une puissance supérieure dont on se sait dépendre. Et c'est là qu'apparaît la différence du Dieu chrétien : loin de s'imposer par la crainte, il agit, non seulement sans écraser l'homme, mais dans la seule intention de l'aider à réussir son existence. Car il lui a donné, outre l'intelligence et la

---

<sup>1</sup> *Qui coniunctionem maris et feminae ad adiutorium propagandae prolis instituit*

capacité d'aimer, l'initiative de ses actes. On est loin de la « grande horloge » dont parlera Voltaire en disant qu'il n'en voyait pas l'horloger : alors que, dans une horloge, tout est prévu d'avance, Dieu a créé l'homme libre avec une capacité d'initiative.

SGJ A la fin de VII, 29, il est question « d'âme seulement vivante, dépourvue de sens et de raison... ». Quel est le mot latin utilisé ?

JM C'est *anima*, que l'on retrouve dans notre mot animal et qui correspond au grec *psuchè* qui, à l'origine, signifie le souffle de vie. L'âme, c'est ce qui anime un corps pour en faire un être vivant et, dans la psychologie d'Aristote, son traité *Peri psuchè*, « de l'âme », il distingue trois niveaux de vie correspondant, chez nous, à ces trois formes de vie : végétative, sensitive et raisonnable (*logikè* faisant référence au langage, on pourrait traduire par « vie parlante ») : l'âme simplement vivante, c'est la vie des plantes, qui grandissent et se reproduisent. Quant à notre âme, elle est non seulement dotée de sensibilité et de motricité comme celle des animaux, mais encore de « raison », qui distingue notre vie humaine de toutes les autres. Cela ne constitue pas en nous trois âmes superposées, mais une seule âme par laquelle nous vivons humainement et qui rend notre corps humain infiniment plus expressif que celui d'un animal.

SGJ Il n'y a pas de dimension spirituelle, là ?

JM Non. Nous avons ici l'évocation de la création et il n'est pas encore question de cette dimension relationnelle qui fait de l'homme une personne, un partenaire de Dieu. Augustin reprend ici la classification des vivants alors communément admise, pour évoquer toutes les formes de vie possibles, mais tout en présentant déjà la vie humaine comme distincte de toutes les autres, puisque nous sommes capables de penser et capables de choisir.

SGJ Il y a quand même une différence entre Aristote et les chrétiens à propos de l'âme !

JM Ici, il n'y en a pas, et dans la Bible l'homme est d'abord une espèce vivante, même si sa création y est décrite de manière plus complexe. Mais dès le chapitre qui suit, nous allons entrer dans la révélation proprement chrétienne. Jusqu'ici, Augustin a seulement voulu montrer comment « l'unique vrai Dieu » suffit à remplir toutes les fonctions attribuées, mais de manière parfois confuse, aux divers dieux païens.

### **La rédemption**

VII.31 En effet, en dehors des bienfaits que nous venons de mentionner et qu'il accorde largement, à travers l'ordre (*administratione*) de la nature, aux bons comme aux méchants, nous avons, grande et appropriée aux bons, une marque de son grand amour. Car le fait d'être, de vivre, de contempler le ciel et la terre, d'être pourvu d'intelligence et de raison pour rechercher celui qui a établi tous ces biens, ne nous rend pas pour autant capables de lui rendre grâce : bien que chargés et recouverts par nos péchés, nous qui nous étions détournés de la contemplation de sa lumière et qui étions aveuglés par l'amour des ténèbres, c'est-à-dire de l'iniquité, il ne nous a pas du tout abandonnés ! Il nous a envoyé son Verbe, son Fils unique, pour que par lui, par sa naissance et sa passion dans une chair assumée pour nous, nous apprenions à connaître combien Dieu estime l'homme ; pour que, par son unique (*singulari*) sacrifice, nous soyons purifiés de tous nos péchés et, par l'amour que son Esprit a répandu dans nos cœurs (cf. Rm 5, 5), après avoir surmonté toutes difficultés, nous parvenions au repos éternel et à l'ineffable douceur de le contempler. **Quels cœurs, quelles langues pourraient suffire à lui rendre grâce ?**

Ici, nous rentrons dans une autre dimension, qui est proprement celle de la foi. Cette foi s'exprime en action de grâce et par le fait de « rendre grâce ». Elle est « *appropriée aux bons* », à ceux qui sont capables, sinon par la droiture de leur vie, du moins par l'ouverture de leur cœur, de reconnaître « *une marque de son grand amour* ». Nous avons traduit *proprium* par « appropriée », plutôt que par « réservée » pour éliminer tout arbitraire en Dieu et surtout marquer la réciprocité de l'amour. Car, même si l'amour de Dieu précédera toujours le nôtre, on ne peut rien recevoir de lui sans reconnaître ce don et donc sans lui en « rendre grâce ». Cela a été dit plus haut : l'âme *ingrata* (VII, 5) – mot que nous avons traduit par « rétive à la grâce », mais qui signifie proprement « ingrate » – ne saurait recevoir de Dieu la vie ni la béatitude

éternelles qu'il est seul capable de donner, lui qui transforme en profondeur les cœurs, en les touchant. Or, un cœur ne peut être touché, sans se laisser toucher, sans être en relation.

C'est pourquoi, malgré le pluriel de la dernière phrase – « *quelles langues pourraient suffire à lui rendre grâce assez ?* – il est bien difficile de savoir comment lui rendre grâce de manière suffisante (*satis*), pour nous avoir fait ressentir que faire le bien nous rapproche de lui et que nous rapprocher de lui nous rend heureux. Il y a, en effet, une grande différence entre le soleil qui « brille *indifféremment* pour les bons et pour les méchants », et cette relation tout à fait personnelle que l'homme peut accepter ou refuser quand il se sent aimé de Dieu. Car c'est uniquement le sens du bien qui nous relie à Dieu : ce n'est pas la crainte comme dans la religion romaine. Et c'est Dieu qui est intervenu dans l'histoire pour y chercher les hommes qui s'étaient égarés loin de lui. Ce qui veut dire que la religion chrétienne n'est pas de l'ordre du « donnant-donnant » et que, à la différence de ce qui se passe dans les religions institués par les hommes, on ne lui offre pas des sacrifices pour acheter ses faveurs – comme pour le « forcer » à donner ce qu'on lui demande – ni même pour calmer sa colère. En réalité, nous n'avons rien à demander à Dieu qui sait ce dont nous avons besoin et qui n'a pas besoin de nos sacrifices, pour lui. Mais c'est nous qui en avons besoin pour ne pas oublier que tout nous vient de lui. Lui rendre grâce, ou même lui présenter humblement nos demandes pour qu'il les exauce « *selon sa volonté* », voilà comment nous pouvons garder notre cœur ouvert et atteindre le bonheur authentique, qui est de vivre avec lui.

EC. Mais ça, pour un Romain, c'est scandaleux, parce que l'empire s'écroulait. Si l'empire s'écroule, c'est la volonté de Dieu. Donc Dieu est contre l'empire romain...

JM Soit, mais voilà qui est paradoxal quand on sait qu'Augustin a expliqué comment le vrai Dieu avait favorisé l'accroissement de l'empire (Livre V) ! En fait, ce que l'on peut dire c'est d'abord que, comme toutes les choses de ce monde, l'empire romain était voué à périr : comme tout ce qui vit, et même les civilisations... mais aussi que son déclin s'explique par des causes morales : la perte des vertus romaines qui furent la cause de sa grandeur. Il y a donc des causes historiques. Mais dire que la Providence supervise tout, c'est dire, comme saint Paul, « *qu'avec ceux qui l'aiment Dieu collabore en tout pour leur bien* » (Rm 8,28). À ceux qui aiment Dieu tout est bon, parce que ces gens savent reconnaître la fragilité des choses matérielles et humaines...

SGJ. Alors, le mal vient de Dieu ? Moi, ici, je mets un bémol...

JM. Non le mal ne vient pas de Dieu. En réalité il n'y a de mal que pour quelqu'un. Il n'est pas dans les choses, mais dans le mauvais usage que nous en faisons...

SGJ Pas les graves maladies... Il y a des théologiens qui pensent que tout ne vient pas de Dieu.

DA Si Dieu est le bien absolu, il ne peut pas donner autre chose que du bien.

JM Certes, mais le fait qu'il ait créé des être libres introduit une réelle possibilité de désordre. Ici, nous « théologisons », nous essayons de comprendre et ces paroles ne sont pas à dire telles quelles à n'importe qui, ni n'importe quand, car nous ne sommes ni dans l'épreuve, ni dans la compassion pour une personne dans l'épreuve...

Nous énonçons-là un discours théologique destiné à fonder notre espérance : le mal n'est pas dans les choses puisque, créées par un Dieu bon, elles ne peuvent être que bonnes. Mais ces choses ont le statut de *pharmakon* – en grec, remède ou poison, selon le dosage, mais aussi l'individu auquel on les applique. Le mal vient des limites et de l'ambivalence des créatures ainsi que de leurs interactions liées à leur capacité d'initiative. Mais notre horizon ne se limite pas à notre mort corporelle, qui d'ailleurs nous réduit au silence. Pour un être raisonnable, le sens de sa vie compte plus que sa vie et, pour un homme de foi, Dieu étant la source de tout bien et la condition de son accomplissement, le bien et le mal, dans ce qu'ils ont de plus profond, ne peuvent qu'affecter sa relation à Dieu. Voilà pourquoi, pour qui ne perd pas de vue la fin transcendante au monde à laquelle il est destiné et, de ce fait, est capable de bien user de tout ce qui lui arrive, tout est bon, même ce qui peut, par ailleurs et du point de vue de ce monde, le blesser ou le détruire. Le mal ou l'épreuve sont pour lui autant d'occasions de s'instruire et de grandir en sagesse, mais aussi de compatir à la souffrance des autres, et plus largement, s'il est chrétien, de « suivre le Christ ». Que serait devenue l'humanité si tout lui avait été donné sans qu'elle n'ait rien à faire pour l'obtenir ? Qu'en serait-il du désir ? Et, dans un monde sans catastrophes ni maladie, qu'en serait-il de nos techniques et de la solidarité ?

SGJ Dieu n'avait-il pas tout créé bon ? Il n'a pas créé les tremblements de terre et les maladies, pour que l'homme « en profite »...

JM Ce problème de l'origine du mal sera repris dans la partie doctrinale de *La Cité de Dieu* avec la question des mauvais anges. Ici, Augustin pose, en philosophe, le principe que le mal n'est pas dans la chose mais dans l'usage qu'on en fait. Ce qui est essentiel, c'est moins ce qui nous arrive que la manière dont nous le vivons : comme une occasion de nous tourner vers Dieu, pour lui rendre grâce et lui demander de l'aide, ou celle de mettre en doute sa bonté, voire même son existence. Un sage stoïcien dirait : pour rester ce que je suis, pour ne pas perdre mon intégrité ni mon sens du bien...

EC [...] Dieu s'est autolimité. Il n'est pas tout-puissant... Je suis capable de lui résister

JM. Oui, mais, malgré ce don « techniquement » absurde, Dieu reste plus puissant que moi puisqu'il est capable de me récupérer, en me donnant le désir de revenir vers lui...

EC Moi je suis un homme, je suis faible... Mais la chute des anges, c'est quoi ?

DA Il me semble que le mal, c'est la révolte contre le bien.

JM Oui, pour ce qui est du mal moral, qui dépend de nous, mais il y en a un autre, physique, qui nous tombe dessus et qui ne dépend pas de nous. Ce mal physique a des sources humaines qui peuvent traverser les générations, mais il peut aussi n'avoir que des causes naturelles, et, comme nous l'avons dit, ce sont ces différents maux ou catastrophes qui ont amené les hommes à s'interroger sur la cause des choses, pour trouver des remèdes ou des parades. Autrement dit, tout malheur est aussi occasion de chercher des solutions. Mais c'est précisément dans de telles recherches que certains en sont venus à se déclarer athées, à faire comme si Dieu n'existait pas, et même à dire qu'il n'existait pas, jusqu'à vouloir imposer l'idée que tout ne dépend que des hommes.

SGJ On parle alors, comme Camus, de la non-réponse de Dieu...

JM Oui, mais, autre chose est de poser un défi à Dieu, comme les Hébreux dans le désert, autre chose mettre sa foi dans le mystère de la croix comme ouvrant sur la vraie vie pour ne pas céder devant le mal insurmontable, ni rejeter Dieu dans l'épreuve.

Outre les catastrophes naturelles, qui frappent les justes et les injustes et qui ne dépendent pas de nous, le problème le plus troublant est celui de la folie qui bloque l'exercice du jugement, même si, pour un chrétien, le mal absolu reste le péché et le désordre qu'il introduit dans le monde en faussant les relations humaines. Que la cause de la maladie mentale soit organique ou psychique, notre foi ne nous donne pas d'autre réponse que celle de Jésus quand on lui demanda, à propos de l'aveugle né : « *Seigneur, qui a péché, lui ou ses parents ?* ». Réponse du Verbe de Dieu : « *Ni lui, ni ses parents n'ont péché, mais c'est pour qu'en lui se manifeste les œuvres de Dieu* » (Jn 9, 3). Certes, Jésus a donné la vue à cet aveugle-né, mais, il y a aussi d'autres miracles : tout ce que les hommes peuvent faire en solidarité face à la misère des autres, et aussi, tout ce que les savants peuvent inventer. Telle est l'*administratio* de la nature, son « ordre » providentiel, dont il est question dans ce chapitre VII, 31.

Rappelons qu'Augustin définit le péché comme « ingratitude ». Qu'il soit commandé par l'orgueil, qui revient, tout en estimant ne rien devoir à personne, à se prendre pour Dieu, ou par l'amour de l'argent (cf. 1 Tm 6,10, évoqué en VII,12) qui est une forme d'idolâtrie, c'est le péché qui nous a « écrasés et aveuglés par notre amour des ténèbres ». Mais c'est là que Dieu, qui ne nous a pas du tout abandonnés (*non omnino deseruit*), s'est fait rédempteur.

Voilà qui est plus facile à dire ou à écrire, qu'à vivre, surtout quand ce sont des proches qui sont touchés et que nous en sommes réduits à nous taire. Mais notre foi nous présente le mal comme une mise à l'épreuve. Elle nous dit que Dieu n'a pas voulu la mort, mais que nous soyons heureux, avec lui, même si cela ne sera vraiment qu'après notre mort, quand nous aurons quitté ce monde qui passe et ce corps dont nous ne pouvons tout au plus que retarder la fin.

DA [...] Est-ce que ce n'est pas désespérer de Dieu dans l'épreuve ? [...]

JM Les premières paroles du *Psaume 22(21)* dites par Jésus sur la croix : « *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?* » disent toute la détresse humaine et ces paroles sont justes. Mais, dès le verset 20, c'est une autre parole qui surgit : « *Mais toi, Seigneur, ne sois pas loin, ô ma force, vite à mon aide !* ». Peu à peu, la prière devient louange, comme si Dieu avait fait sentir sa présence... L'homme qui crie son désespoir vers Dieu, reçoit l'aide de Dieu : c'est le thème du livre de Job.

Voilà ce qu'il en est de la Rédemption. Nouveauté radicale par rapport aux religions païennes : Dieu a pris l'initiative de venir nous chercher dans notre « maladie mortelle », la

« *seconde mort* » dont parle l'Apocalypse (2,11), le péché étant, non seulement d'ordre moral, mais consistant dans la rupture de notre relation vitale avec lui<sup>2</sup>, pour nous ramener à la vie, à la vraie vie, qui est d'être avec lui pour toujours, après le passage ou la mutation de la mort.

### ***L'économie du salut***

VII, 32. Dès l'origine du genre humain, ce mystère de la vie éternelle a été, par des symboles et par des signes sacrés appropriés aux temps, annoncé par les anges (cf. Ga 3, 19) à ceux qu'il fallait. Puis le peuple hébreu fut rassemblé en une sorte d'État (*rem publicam*) chargé de réaliser ce mystère (*sacramentum*) : là, par la voix de certains hommes, les uns le sachant, les autres ne le sachant pas, fut annoncé tout ce qui devait arriver depuis la venue du Christ jusqu'à nos jours et au-delà. Ensuite, cette même nation fut dispersée à travers les nations pour rendre témoignage aux Écritures annonciatrices du salut éternel dans le Christ. Car non seulement toutes les prophéties qui sont dans des paroles, non seulement les préceptes de vie qui règlent la morale et la piété, qui sont contenus dans ces Écritures, mais encore les rites sacrés, les sacerdoces, le tabernacle ou le temple, les autels, les sacrifices, les cérémonies, les jours de fête et les autres institutions qui ont trait au service (*servitutem*) dû à Dieu - proprement appelé en grec λατρεία - toutes ces choses figuraient et annonçaient ce que, pour la vie éternelle des fidèles dans le Christ, nous croyons déjà réalisé (*impleta*), observons en train de se réaliser (*impleri*), et, nous en avons l'assurance, comme devant se réaliser (*implenda*).

Ainsi se trouve résumée, dans ses différentes phases, l'histoire du salut qui recouvre de fait l'ensemble de l'histoire humaine telle qu'elle sera développée dans les livres XI à XXII. Telle est la doctrine chrétienne, dans laquelle prophéties, règles de vie et rites ne trouvent tout leur sens que dans « *la vie éternelle des fidèles dans le Christ* ». Au lieu des rites superstitieux de la religion civile selon la logique du « *donnant-donnant* », son culte est « *servitude due à Dieu* ».

Si Augustin reprend ici le mot grec λατρεία, qui ouvrait le livre VI, c'est que ce mot est né dans la théologie chrétienne. Il vient du verbe λατρεύω, « servir » et n'apparaît que quatre fois dans le Nouveau Testament : trois fois pour désigner les cultes juif ou païen<sup>3</sup> et une seule fois pour désigner celui des chrétiens, à propos duquel Augustin n'hésite pas à utiliser le mot *servitus* qui désigne la condition d'esclave. Cette unique citation qui définit le culte chrétien est dans la première phrase du chapitre 12 de l'Épître aux Romains : « *Je vous exhorte donc, frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos corps en offrande (hostiam) vivante, sainte, agréable à Dieu : votre sacrifice spirituel (τήν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν)* ».

Le sens de cette « servitude », Augustin le précisait dans sa lettre à Marcellin, exécuté en 413, mais dédicataire de *La Cité de Dieu* : « *Le véritable Seigneur n'a pas besoin de son serviteur, mais son serviteur a besoin de lui* »<sup>4</sup>. Être « l'esclave de Dieu », c'est ne plus pouvoir l'être d'un autre homme et quelque chose de libérateur par rapport aux relations humaines. Qu'on se souvienne, par exemple, de la réponse de Pierre au Grand Prêtre devant lequel il venait de comparaître avec ses compagnons : « *Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes* » (Ac 5,29). Voilà qui donne tout son sens au titre de *servus Dei* – « serviteur de Dieu », titre de ceux qui, comme Augustin après sa conversion, renonçaient au monde – et aussi à celui de « servante du Seigneur » (ἡ δοῦλη κυρίου/ *ancilla Domini*), que se donne Marie en réponse à la demande de l'Ange Gabriel (Lc 1,38).

Mais, depuis que l'esclavage a disparu de nos institutions et relève d'un passé à dépasser, il est vrai que ce mot n'a plus pour nous que son sens maléfique, au point que l'on peut se demander

<sup>2</sup> Apoc. 2,11. Cf. *Homélie sur l'Évangile de Jean*, Traité 43, 10-12 : « Par crainte de la mort à laquelle on n'échappe pas, ils sont tombés dans la mort à laquelle ils pouvaient échapper heureusement (*feliciter*) s'ils n'avaient pas craint malheureusement (*infeliciter*) cette mort à laquelle on n'échappe pas »

<sup>3</sup> Jn 16,2 « *Mais l'heure vient où quiconque vous tuera pensera rendre un culte à Dieu* » (λατρεία /obsequium) ; Rm 9,4 : Paul parle de ses frères « *qui sont israélites* » et de leur culte (λατρεία/obsequium) ; Heb 9,1 La première alliance avait donc, elle aussi, ses cultes et un sanctuaire terrestre (λατρείας τὸ τε ἅγιον κοσμικόν /*justificationes culturae et sanctus saecularis*).

<sup>4</sup> Augustin, *Lettre 138*, 1,6 : *Ideo verus est Dominus, qui servo non indiget, et quo servus indiget*

comment il est encore possible de dire *Dominus*, « Seigneur » – le titre du « maître » d’esclaves – si ce nom n’était pas devenu le nom propre de ce Dieu que les Juifs refusent de nommer. Mais dans le mot esclave, que nous remplaçons par « serviteur », nous ne pensons plus la relation d’appartenance et de propriété absolue, qui, quand le propriétaire est Dieu, est, paradoxalement libératrice, comme en témoignent, ou devraient en témoigner, ces « serviteurs et servantes de Dieu », qui, par amour, ont choisi la pauvreté, la chasteté et l’obéissance. Ou encore dans le *Commentaire du Psaume 142, 17*, datant de 414-415: « Si tu ne m’enseignais pas, je suivrais ma propre volonté, et mon Dieu viendrait à me manquer. *Enseigne-moi pour que je fasse ta volonté, car tu es mon Dieu* (Ps 142,10). Enseigne-moi, car si tu n’es pas mon Dieu, je deviendrai mon propre maître ».

DA Est-ce que cela ne revient pas à dire, dans une épreuve : « Je ne peux plus rien faire, fais ce que tu veux » ?

JM Oui, c’est l’attitude juste, même si Dieu ne peut pas agir en nous sans nous. C’est la formule des *Confessions* (X, 45) qui fit bondir Pélage : *Da quod jubes et jube quod vis*, « Donne ce que tu commandes et commande ce que tu veux ». La servitude signifie ici, non la perte de sa liberté, mais l’appartenance à celui qui, par sa grâce, libère notre libre-arbitre pour que nous puissions aller, librement, vers la vie vraiment heureuse<sup>5</sup>.

Augustin reviendra longuement sur le sacrifice au livre X de *la Cité de Dieu* que nous étudierons à la fin du cours de cette année, mais nous avons de lui, une de ces formules dont il a le secret. Elle est dans une lettre destinée à Honoratus, un ami encore païen, lettre contemporaine de celle envoyée à Marcellin (411-412) que nous avons citée. Sa longueur la transforme en un véritable traité répertorié comme tel dans les *Révisions* (II, 36) sous le titre : *La grâce de la nouvelle alliance: Nec colitur ille nisi amando* (Lettre 140, 18, 45). Littéralement : « Ce n’est pas un culte, celui qui n’est pas rendu en aimant ». En effet, si le culte n’est pas rendu dans l’amour, on se pose en rival de Dieu : « je te donne ça et tu me dois ça en échange ». Le seul culte qui convienne, c’est l’action de grâce à Dieu qui me donne tout.

À noter que le verbe *colo* (*colui*, *cultus*) qui a donné notre « culte », était alors le plus courant pour désigner tout culte. Un peu plus loin, on peut lire (L. 140, 18, 46):

« Vous qui craignez le Seigneur, louez-le (Ps 21,24), afin que vous rendiez votre culte à Dieu, non pas servilement, mais librement. Apprenez à aimer celui que vous craignez, et vous pourrez louer celui que vous aimez »<sup>6</sup>.

Bref, on ne peut rendre un culte à l’unique vrai Dieu qu’en l’aimant. Ce qui n’était pas le cas des dieux païens, surtout quand leurs exigences étaient contraires au bien de qui les priaient.

VII, 33. Cette religion unique et véritable conduit donc à conclure que les dieux des nations ne sont que d’impurs démons. [...] Désirant passer pour des dieux, ils se sont complus avec une orgueilleuse impudicité dans des honneurs prétendus divins qui n’étaient qu’abomination et turpitude, et ils ont envié aux âmes humaines leur conversion au vrai Dieu. De leur tyrannie monstrueuse et sacrilège, l’homme est libéré par sa foi en celui qui, pour le relever, lui a donné l’exemple d’une humilité égale en grandeur à l’orgueil qui fit tomber les démons.

Nous retrouvons ici la conclusion déjà donnée à la fin de VII, 27, avant d’aborder, par comparaison, « les œuvres de l’unique vrai Dieu ». Si les dieux choisis de Rome sont finalement qualifiés de « démons impurs » par Augustin, c’est d’abord pour dire que ce ne sont pas vraiment des dieux, mais, selon l’usage alors courant du mot « démon » même chez les païens, tout au plus, des êtres intermédiaires entre les hommes et les dieux.

D’autre part, s’ils sont qualifiés d’impurs, c’est parce que, au lieu de conduire au vrai Dieu, ou d’en être les messagers, ils font écran, captant pour eux la piété des hommes dans ce culte de latrie (*latreia*) dont nous venons de rappeler qu’il n’est dû qu’à l’unique vrai Dieu.

<sup>5</sup> Cf. Datant de 427 (après la victoire contre Pélage), *Lettre 217, 8* : « Si vraiment nous voulons défendre le libre arbitre, ne combattons pas ce par quoi il devient libre; car celui qui combat la grâce par laquelle notre libre-arbitre (*arbitrium*) est libéré pour s’éloigner du mal et pour faire le bien, veut que son *arbitrium* demeure encore captif ».

<sup>6</sup> Ut Deum non serviliter sed libere colatis, eum amare discite quem timetis, et poteritis laudare quod amatis. Cette Lettre 140, qui répond aux questions d’Honoratus, est aussi un long commentaire du *Psaume 21* : « Mon Dieu pourquoi m’as-tu abandonné ? ».

SGJ Est-ce que ce sont les anges déchus dont parle la théologie chrétienne ? [...] Comment peut-on les présenter comme « les dieux des nations » ? Comment peut-on confondre les dieux des nations avec les démons de la théologie chrétienne ?

JM Il n'y a pas confusion, Augustin ne dit pas que les dieux de Rome *sont* les « mauvais anges » dont doivent se garder les chrétiens, désignés par d'autres noms parmi les nations, mais seulement que *leur fonction est analogue* : Ils font écran dans le culte dû à l'unique vrai Dieu. Augustin s'adresse à des lecteurs qui connaissent l'usage du mot « démon », comme nous le verrons plus loin, quand il sera question de la pensée d'Apulée, auteur d'un traité, *le Dieu de Socrate*, dieu que, dans ses dialogues, Platon présente comme un « démon » et dont nous savons bien que, dans ce cas précis, la fonction est diamétralement opposée à celle d'un ange déchû.

Les écrits canoniques de la Bible sont très discrets sur les Anges, comme sur l'origine des mauvais anges, dont traiteront les livres XI et XII de *La Cité de Dieu*, dans une sorte de préhistoire au mal. La Bible en parle peu souvent et d'une manière parcimonieuse, « ange » voulant dire « envoyé », « messenger ». Ils interviennent un peu comme les prophètes, mais de manière mystérieuse et comme par enchantement, alors que les prophètes qui parlent et agissent au nom de Dieu, sont tout à fait visibles et des hommes de leur temps.

De plus, le peu qui nous est dit des Anges dans les Écritures suffit à attester leur existence comme créatures. Bons ou mauvais, ils sont définis par leur propre choix pour ou contre Dieu, alors que les divinités créées par les hommes – les idoles – n'ont aucune vie propre et sont bien incapables de changer d'avis : de fait, elles ne vivent que sur un mode imaginaire, que par et que pour ceux qui les vénèrent et elles sont donc, de ce fait, tout à fait incapables de donner la vie éternelle, à moins de tenir cette dernière pour tout aussi imaginaire et sans lien avec ce que nous sommes.

Enfin, si ces démons, tout comme les mauvais anges du christianisme, sont « jaloux de l'homme », c'est parce que l'homme est capable non seulement de choix, mais, du moins tant qu'il est de ce monde, de revenir sur ses choix et, même de se laisser ramener vers celui qui est venu le chercher en se faisant homme et qui, pour le sauver en vérité, la cause principale du péché étant l'orgueil, n'a pas trouver mieux que de lui donner l'exemple de la plus grande humilité qui soit possible à un homme : se laisser clouer et tuer sur une croix. Les démons, qui le connaissent bien, parce qu'ils l'ont refusé, sont jaloux de cet amour de Dieu pour l'homme.

En fait, la religion civile de Rome revient à diviniser l'empire et la personne de l'empereur, et un chrétien ne peut qu'y voir un obstacle à l'adoration du vrai Dieu. De nos jours, il y a une manière de parler de la laïcité qui consiste à vouloir éliminer les religions de l'espace public, ce qui revient à vouloir leur en substituer une autre, qui serait l'adoration d'un nouveau dieu, la République, dont on sait combien, à ses débuts, elle s'est montrée avide de sang et de cruauté.

EC On annonce même une journée de la laïcité

JM Allons donc ! [...] À moins que cette journée ne soit pour les « religieux » une occasion de purifier leur foi, car ce n'est pas au nom de Dieu que l'on peut détruire l'homme, l'œuvre de Dieu, ni contraindre à telle ou telle foi, qui ne serait plus alors un acte de foi, n'étant pas libre, ni inspirée par l'amour.

C'est sans doute Augustin qui colle l'étiquette de « démons » aux dieux de Rome, mais il faut bien voir pourquoi et en quel sens il la leur donne. Il les qualifie de « démons impurs » parce qu'ils ne remplissent pas la fonction traditionnellement que les Grecs et les Romains, attribuaient à leurs « démons ». En fait, la religion de l'empire est fermeture à toute transcendance. Elle est idéologie et peut ainsi se résumer : rien au-delà de la nature dont les dieux expriment la puissance multiforme.

Après cette présentation de ce que nous pourrions appeler la « légende chrétienne », au sens étymologique de « ce que l'on doit dire » de la religion des chrétiens, comparativement aux légendes qui sont à l'origine des religions païennes, Augustin revient à Varron, pour dire que ce dernier a échoué dans sa tentative de justifier la religion romaine par la théologie naturelle :

VII, 33 [...] Dans ses efforts pour ramener leur culte à des explications naturelles, tout en cherchant à donner de la noblesse à des turpitudes, Varron ne voit pas comment les faire cadrer et les harmoniser avec ses explications, parce que les causes de ces rites ne sont pas celles qu'il croit ou plutôt veut faire croire. En effet,

si de telles causes ou d'autres de ce genre étaient les vraies, elles n'auraient aucun rapport avec Dieu ni avec la vie éternelle, qui doivent être recherchés dans la religion.

En effet, ces causes sont humaines et ne sont pas divines : elles reflètent ce que nous sommes et non ce que nous devrions être pour pouvoir être ou espérer être vraiment heureux. Les dieux de Rome sont une projection de ce que sont les hommes, ce qui a pour effet de les enfermer en ce monde, en les maintenant dans l'ignorance de « l'unique vrai Dieu ». Ce faisant, ces dieux justifient les vertus, mais aussi les vices, dont les hommes sont capables.

## **6. Le contraste entre la vraie religion et la religion romaine (VII, 34-35)**

Je passe rapidement sur les deux derniers chapitres du livre VII que nous avons évoqués la dernière fois en insistant sur le contraste entre les deux religions : la religion civile romaine cache ses sources, alors que la religion chrétienne exhibe les siennes et encourage toute recherche historique et archéologique allant dans ce sens.

VII, 34. [...] C'est le moment de dire, en effet, ce qu'au troisième livre de cet ouvrage j'avais promis de dire en son lieu<sup>7</sup>. Voici donc ce qu'on lit chez le même Varron dans son livre *Du culte des dieux*: *Un certain Terentius possédait un champ auprès du Janicule. Or son bouvier, en passant la charrue près du tombeau de Numa Pompilius, déterra les livres où étaient écrites les causes des institutions religieuses. Il les apporta à Rome au préteur. Celui-ci en examina les débuts et, vu l'importance de l'affaire, la déféra au Sénat. Dès que les membres de cette assemblée eurent pris connaissance de quelques-unes des raisons qui étaient à l'origine de chacune de ces institutions, le Sénat approuva le roi défunt, et en qualité de pères conscrits, mus par un sentiment religieux, les sénateurs ordonnèrent au préteur de brûler ces livres.*

Si les causes de la religion civile qu'ils contenaient étaient les mêmes que celles qu'avança plus tard Varron dans ses *Antiquités*, on n'aurait certainement pas détruit les livres de Numa, car on n'a pas détruit ceux que Varron a dédiés au pontife César !

Toutefois si, par cette destruction, les démons ont remporté une grande victoire sur la vérité, « *ils n'ont pu empêcher ni la charrue de les exhumer, ni la plume de Varron de faire parvenir jusqu'à nous le récit de ce fait. Car ils ne peuvent rien faire au-delà de ce qui leur est permis* » (VII, 35).

Et voici les dernières lignes du livre VII :

VII, 35 [...] Libre donc à qui ne veut pas maintenant mener une vie pieuse, de chercher par de tels rites la vie éternelle ! Quant à celui qui renonce à tout commerce avec les démons pervers, qu'il ne se laisse pas impressionner par la pernicieuse superstition dont on les honore ; mais qu'il reconnaisse la vraie religion grâce à laquelle ces démons sont démasqués et vaincus !

## **B – Le début du livre VIII : La théologie naturelle**

La théologie naturelle, c'est le discours que les philosophes, en dehors de toute révélation, ont pu produire sur Dieu à partir de leur réflexion sur la nature, c'est-à-dire sur « ce qui est ».

VIII, 1. Maintenant il va nous falloir un esprit beaucoup plus attentif que pour l'explication et la solution des problèmes des livres précédents. C'est en effet de la théologie qu'ils appellent naturelle que nous allons nous entretenir, non avec n'importe quels hommes - car ce n'est plus la théologie fabuleuse ou civile, c'est-à-dire celle du théâtre ou celle de la cité, dont l'une étale les crimes des dieux et l'autre dévoile de ces dieux les désirs encore plus criminels et, de ce fait, traite davantage de démons malfaisants, que de dieux - c'est avec des philosophes qu'il va falloir discuter, le mot philosophie, si nous le traduisons en latin, désignant l'*amour de la sagesse*.

Or, si la sagesse, c'est Dieu *par qui tout a été fait* (Jn 1, 3), comme l'autorité divine et la vérité l'ont montré, le véritable philosophe est celui qui aime Dieu.

<sup>7</sup> Cf. *Cité de Dieu*, III, 9

*Verus philosophus est amator Dei.* Voilà une formule qui, pour nous, au nom de la neutralité que devrait avoir la philosophie par rapport aux religions, n'est guère acceptable et c'est pour tenter de rendre compte de notre résistance, que je vous propose une réflexion sur « la vraie philosophie ». Car cette formule a toute une histoire qu'il importe de connaître.

## **NOTE À PROPOS DE « LA VRAIE PHILOSOPHIE »**

### **1. Pourquoi sommes-nous aujourd'hui gênés par la formule d'Augustin ?**

Depuis la distinction des facultés de philosophie et de théologie dans les universités médiévales, il est enseigné que la raison et la foi ne peuvent tenir le même discours puisque leurs points de départ sont différents : les Écritures et la Tradition de l'Église pour la théologie chrétienne ; la réflexion sur ce qui est, pour la philosophie qui trouve sa tradition dans les écrits des philosophes. Mais, peu à peu, surtout avec le progrès de la sécularisation liée à celui de la science moderne, la foi s'est trouvée réduite à n'être que croyance : en langage philosophique adopté depuis Platon : *doxa* – mode de penser non critique – que les philosophes grecs opposaient à *epistémè*, la science – savoir systématique et fondé.

Nous ne pouvons qu'être étonnés par le double sens du mot *science*, celui des premiers philosophes, qui est devenu pour nous celui de la Science, avec un grand S – avec une valeur idéologique – et celle qui se pratique dans les laboratoires selon des protocoles bien définis qui consistent à « isoler » l'objet à étudier du flux incessant et multiforme du réel, protocoles sans lesquels il ne serait pas possible de produire un savoir objectif, c'est-à-dire *nécessaire* – ne pouvant être autrement, comme  $2+2=4$  – et *universel*, c'est-à-dire valable pour tous, sans tenir compte de la situation ni de la personnalité de celui qui l'énonce.

Ces exigences méthodologiques sont celles de la nouvelle physique, née au 17<sup>e</sup> siècle, en rupture totale avec celle d'Aristote encore enseignée dans les universités. Jusqu'à cette rupture, la physique, nommée « philosophie naturelle », avait pour finalité de *comprendre* la nature et de permettre à l'homme de s'y situer. C'est ainsi qu'en 1687, Newton, pourtant l'un des plus grands représentants de la nouvelle physique, intitulait encore son maître ouvrage : *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, « Principes mathématiques de philosophie naturelle », car, depuis les Anciens, le mot « philosophie » désignait toute forme de connaissance rationnelle et rigoureuse. Et, ce faisant, il ne faisait que confirmer la belle image produite par Descartes, quarante ans plus tôt, dans la « Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre – Les Principes de la philosophie – laquelle peut servir ici de Préface »<sup>8</sup> :

Ainsi toute la philosophie est comme un arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique, et la morale ; j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse.

La « science » métaphysique nous vient d'Aristote, le disciple dissident de Platon, qui après avoir enseigné dans l'école de son maître, fonda sa propre école où l'enseignement était plus concret que chez Platon. En effet, s'il fallait être géomètre pour suivre des cours à l'Académie, les étudiants du Lycée pouvaient s'attendre à participer aux recherches d'« Histoire naturelle » de leur maître, puisqu'Aristote fut, dans la plupart de ses spécialités, le grand initiateur de la connaissance du vivant. Mais il enseignait aussi ce que nous appelons la Métaphysique. Le nom de cette science n'est pas de lui, mais est né d'un heureux hasard dû au fait que, dans la langue grecque, *méta* signifie « après » et « au-delà ». En effet, quand, au premier siècle, le Lycée décida d'éditer les œuvres de son fondateur, c'est ce nom que l'on donna à un ensemble de livres qui venaient *après* ceux de la Physique, et qui traitaient, en fait de ce qui est *au-delà* de ce qui constitue l'objet de la Physique : « les premières causes et des premiers principes », c'est-à-dire le fondement éternel (= divin) de la nature, ou encore « l'être en tant qu'être ».

Voilà pourquoi Descartes, savant autant que philosophe, met ici la métaphysique à la racine de son arbre, car c'est elle qui fonde et en nourrit le tronc, la physique, qui ne peut être que la

<sup>8</sup> Descartes, *Œuvres et Lettres*, Pléiade 1953, p.566. Cette lettre-préface date de 1647.

connaissance du réel, tout en se divisant elle-même en différentes branches ou spécialités : la médecine qui nous dit l'importance de la connaissance de l'homme, la mécanique qui annonce l'alliance des sciences et des techniques et « la plus parfaite morale, dernier degré de la sagesse ».

Mais à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, cette image ne fonctionne plus : la physique a été détachée de l'arbre et l'unité du savoir rationnel a volé en éclats. La philosophie est en crise et le professeur Kant juge indispensable d'écrire la *Critique de la raison pure* pour déterminer si, oui ou non, la métaphysique peut encore prétendre au titre de science. Sa réflexion commença en 1770 par sa dissertation de doctorat<sup>9</sup>, pour aboutir à une première édition de cette *Critique* en 1781, qui sera suivie d'une seconde, profondément remaniée, en 1787.

C'est dans la préface de 1781 qu'est dressé le tableau de la déchéance de la métaphysique. Celle qui fut autrefois « la reine de toutes les sciences » n'est plus désormais qu'un champ de bataille entre, d'un côté, les représentants de l'ancienne philosophie, devenue scolastique, avec des professeurs qui continuent à commenter Aristote relu par Thomas d'Aquin – ce que Kant, d'une manière pas très gentille, nomme le « vieux dogmatisme vermoulu », non sans souligner que leur règne a été « despotique » dans les siècles passés – et, de l'autre côté, les empiristes, volontiers sceptiques, présentés comme « une espèce de nomades, qui ont en horreur tout établissement stable sur le sol »<sup>10</sup>. Parmi les métaphysiciens, de culture française, Leibniz, l'un des esprits les plus brillants et encore doté d'un savoir encyclopédique, ou encore, non cité par Kant, Nicolas Malebranche, un oratorien français qui tenta de synthétiser la pensée de Descartes et celle de saint Augustin<sup>11</sup>. Parmi les empiristes, les Anglais John Locke et David Hume.

Avant de revenir sur la *Critique de la raison pure*, il nous faut citer une autre référence qui explique mieux encore le choc, ou du moins la gêne, que peut causer aujourd'hui, la formule d'Augustin : « *Le vrai philosophe est celui qui aime Dieu* ». Il s'agit de la fameuse phrase programmatique de Marx, qui date de 1845 et tire toute la conséquence du bouleversement apportée dans la philosophie par la nouvelle science : « *Les philosophes jusqu'ici n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe, c'est de le transformer* »<sup>12</sup>.

Diversité des philosophies qui, lorsqu'est perdu de vue le souci de l'essentiel, ne passent plus que pour de vains bavardages. Il leur est en effet bien difficile de s'indigner devant ce qui est devenu une évidence : la religion fait partie de l'idéologie qui conserve le monde en l'état, un état par ailleurs profondément injuste et qu'il est devenu urgent d'humaniser par la révolution, en combattant de manière impitoyable toute « force réactionnaire ». Et pour cela, nul besoin de Dieu qui a d'ailleurs régné suffisamment longtemps sur la société pour prouver son inefficacité. Il n'y a rien à « comprendre » en dehors de ce que nous produisons (ne comprend-on pas en faisant ?), ou plus exactement, en dehors de la *praxis*, nom qui désigne l'action humaine dans toutes ses dimensions.

C'est ainsi que, deux siècles après Galilée, la nouvelle physique et sa promesse de *maîtriser* les forces de la nature ont rendu ses lettres de noblesse au matérialisme, autrefois refoulé par Platon avant d'être condamné par le spiritualisme chrétien. Selon Marx et l'idéologie née de lui, il est temps pour l'homme de trouver son autonomie et de construire le monde comme il l'entend.

## 2. Le besoin de philosophie

La difficulté pour les tenants de cette idéologie et les États totalitaires qui ont en pris le relais pour imposer leur vision des choses, mais chance pour l'humanité, c'est qu'il y a des hommes, et des hommes de foi, qui résistent à l'idéologie dès qu'ils la sentent inhumaine.

En effet, il ne faut jamais perdre de vue que « foi » vient du latin *fides*, ce qui tout en en faisant une *fidélité* et une relation de *confiance* à Dieu, interdit qu'on la confonde avec la *doxa* pour en faire un « avis » parmi d'autres. La foi est engagement personnel, aux antipodes du *désengagement* exigé du savant qui doit « s'effacer devant les faits ».

---

<sup>9</sup> *De la forme et des principes du monde sensible et du monde intelligible*, Kant, *Œuvres philosophiques*, Pléiade (1980), I, p.629-678.

<sup>10</sup> Kant Préface de la *Critique de la raison pure*, 1781, op.cit. p. 726.

<sup>11</sup> Auteur, entre autres de *La recherche de la vérité* (1675), du *Traité de la nature et de la grâce* (1680).

<sup>12</sup> Marx et Engels, *L'idéologie allemande*, 11<sup>e</sup> Thèse sur Feuerbach. (1845).

D'autre part, si la fidélité dans une relation ne peut se vivre et se vérifier que dans la continuité d'une histoire, on ne peut plus, honnêtement, confondre la foi avec une idéologie dont la vérité ne serait qu'apparente et ne reposerait que sur le fait d'être admise comme allant de soi par une collectivité, tant qu'elle n'est pas contestée. Le siècle dernier nous en a fourni de nombreux exemples et a abondamment montré, comme encore de nos jours dans plusieurs pays, qu'un régime totalitaire ne peut tenir que par l'idéologie qui le justifie et à condition de faire taire toute critique par l'élimination, le plus discrètement possible, de toute forme de contestation. Autrement dit, *la foi ne peut se vivre que dans la vérité* – en se soumettant à l'épreuve des faits – alors que l'idéologie ne peut survivre qu'en refusant toute autre vérité que la sienne et, comme Varron nous en a « vendu la mèche » à propos de la religion civile de Rome, en dissimulant ses sources. Mais il est vrai aussi que le vulgaire préfère le mensonge qui l'amuse ou le flatte à la vérité qui le renvoie à la nécessité d'agir ou à celle de se réformer.

À quoi, il convient d'ajouter que toute foi religieuse s'énonce dans un dogme : du grec, *dogma*, croyance, mais qui, dans le cadre d'une communauté religieuse, définit ce qui est objet de foi et relie entre eux les membres de cette communauté. Tels sont le sens et la fonction du Symbole qui dit la foi de l'Église. Par conséquent, à l'encontre du Proverbe « *Autant de têtes, autant d'avis* », il nous faut bien reconnaître que le dogme ouvre la voie à une vérité commune, mais partagée par choix, de manière libre et raisonnée.

Étant énoncés, ces « dogmes » peuvent faire l'objet de comparaisons et de critiques, car il n'y a pas que la vérité qui soit partagée : c'est aussi le cas d'erreurs qui passent pour des vérités, tant qu'elles ne sont pas dénoncées comme erreurs. Tel est le cas de l'idéologie, comme nous l'avons vu dans le Livre VII, à propos de la « religion civile » romaine, tombée en désuétude avant d'être supplantée par le christianisme.

Toutefois, Augustin ne peut se contenter de cette victoire historique du christianisme sur une religion civile devenue par ailleurs obsolète. Aussi, de même qu'il s'est appuyé sur Sénèque pour contester cette religion à la fin du Livre VI, pour montrer qu'il n'était pas plus sévère envers elle qu'un philosophe non chrétien, ainsi, en ce qui concerne « la juste idée de Dieu » professée par le christianisme, éprouve-t-il le besoin d'aller chercher parmi les philosophes, ceux qui se sont élevés jusqu'à cette idée, par la seule raison. Tel est l'objet du Livre VIII.

Ce n'est donc pas foi contre foi, car un tel affrontement ne saurait produire une adhésion libre, et libre parce que raisonnée. D'où son besoin de recourir à la philosophie et même à la « vraie philosophie ». Une telle exigence n'a rien d'illusoire, puisque on la retrouve chez Kant et en particulier, dans ces quelques lignes vers la fin de son long ouvrage<sup>13</sup> :

*La philosophie est la simple idée d'une science possible qui n'est donnée nulle part in concreto, mais dont on cherche à se rapprocher par différentes voies, jusqu'à ce que l'on ait découvert l'unique sentier qui y conduit, mais que faisait dévier la sensibilité, et que l'on réussisse, autant qu'il est permis à des hommes, à rendre la copie, jusqu'à présent manquée, semblable au modèle. Jusque-là on ne peut apprendre aucune philosophie ; car où est-elle ? Qui la possède ? Et à quoi la reconnaître ? On ne peut qu'apprendre à philosopher, c'est-à-dire à exercer le talent de la raison dans l'application de ses principes universels à certaines tentatives qui se présentent, mais toujours avec cette réserve du droit qu'a la raison d'examiner ces principes jusque dans leurs sources et de les confirmer ou de les rejeter.*

Certes, il y a des doctrines philosophiques, mais au lieu de nous dire la vérité, comme le font les scientifiques avec assurance, elles ne font que se combattre les unes les autres. On ne peut dire plus clairement que la philosophie ne peut se réduire à son histoire, qui n'est en fait qu'une forme de littérature parmi d'autres<sup>14</sup>, même s'il faut être quelque peu philosophe pour pouvoir s'y intéresser et en percevoir les enjeux. Varron, nous l'avons vu, en était tout à fait conscient quand « il écarta la théologie naturelle du forum, c'est-à-dire du peuple, pour l'enfermer dans le

---

<sup>13</sup> Théorie transcendantale de la méthode, Architectonique de la raison pure. Kant, Kant, *Œuvres philosophiques*, Pléiade (1980), I, p.1389

<sup>14</sup> Notons que parmi les spécialistes de saint Augustin il y a des gens formés aux lettres classiques et qui ont de ce fait le grand avantage de pouvoir le lire dans le texte, ce qui ne veut pas dire que la philosophie y soit inutile.

mur des écoles » (VI, 5,2). En effet, les philosophes parlaient de la théologie naturelle d'une manière si discordante que le peuple n'y pouvait rien comprendre ni rien en apprendre. Voilà pourquoi il renvoyait les philosophes à leurs écoles : pour qu'ils ne troublent pas les gens.

C'est pour sortir d'une confusion analogue que Kant présente la vraie philosophie comme une « science », mais une science non encore réalisée, tout en reconnaissant que l'acte de philosopher est bien réel et qu'il a traversé les siècles depuis les Grecs.

De cet art, Descartes reste pour nous, dans notre langue, un très grand maître. Il suffit pour s'en convaincre, de le suivre, pas à pas, dans ses *Méditations métaphysiques* qui ont pour objet « d'établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences »<sup>15</sup>, c'est-à-dire de les distinguer et de la perception sensible et des opinions qui nous suffisent dans la conduite ordinaire de la vie. Rien de mieux que sa démarche méthodique pour apprendre qu'on ne peut philosopher qu'en première personne et jamais par procuration comme le fait précisément le dogmatisme. Rien de mieux non plus pour se guérir de l'outrecuidance du *Cogito ergo sum* tel qu'il est trop souvent compris. Car ce n'est pas moi qui me fais être en pensant, mais c'est seulement en pensant que je découvre, sans pouvoir le mettre en doute et avec émerveillement, que j'existe et même que ce n'est pas moi qui me suis donné l'être, un être que je ne peux réduire à ma vie consciente. Mon être me vient donc d'un autre que je découvre dans la *Méditation troisième* en même temps que cette idée d'un être parfait, que, dans mon imperfection, moi qui peux me tromper dans mes perceptions sensibles, je n'ai pas pu me donner. D'où il faut conclure que « j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même »<sup>16</sup>, ce qui laisse deviner une influence, consciente ou inconsciente, de saint Augustin qui, déclarait au début de ses *Soliloques*, dialogue de la raison avec elle-même, qui n'est rien d'autre que l'acte même de philosopher : « Dieu et l'âme, voilà ce que je veux connaître »<sup>17</sup>.

Même si, dans sa *Critique de la raison pure*, Kant ne parle pas de la même manière de Dieu, que Descartes, l'acte de philosopher a pour lui le même sens que chez son devancier : s'interroger sur la valeur de ce que l'on pense et qui, tant que cela n'a pas été examiné, n'est qu'opinion non fondée. Ou si l'on préfère, et en première personne, philosopher, c'est me demander ce que valent les présupposés qui me font penser ce que je pense.

EC Ce qui est gênant dans ce que dit Kant, c'est qu'il parle de « l'unique sentier ».

JM Soit, mais si on ne distingue pas « la vraie philosophie » des « différentes tentatives » qui se présentent comme philosophies, on réduit la philosophie à n'être rien de plus qu'une opinion. Chacun a la sienne, ce qui exclue la possibilité d'une vérité susceptible d'être reconnue par tous. La vraie philosophie, c'est celle qui met sur la table la hiérarchie de nos principes, ou de nos présupposés, en bref, ce qui nous permet de fonder une vérité sur autre chose que sur la seule force de notre conviction.

EC C'est le monopole d'un seul ? Alors que la philosophie, n'est-ce pas justement, pour la vérité, la possibilité d'avoir plusieurs expressions ? Il y a un monopole...

SGJ Il y a pourtant des systèmes philosophiques : Spinoza, Leibniz, Hegel...

JM Personne n'a le monopole de la philosophie. Quant aux systèmes philosophiques, toute la question est de savoir ce qui nous permet de les qualifier de philosophiques ?

SGJ Ne pourrait-on pas avoir un exemple de système ?...

JM Le plus simple est de regarder ce que fait ici Augustin. Il est question de théologie naturelle - c'est-à-dire de ce que les philosophes disent de Dieu à partir de la nature - et il montre que la théologie de Varron ne tient pas sa promesse, car ces divinités qu'ils nous présente comme telles, ne le sont pas véritablement, faute de correspondre à la définition de la divinité (*divinitas* ou *deitas*) que peuvent par contre produire de vrais philosophes, et, en particulier, les platoniciens. C'est pour cela que dans le titre de notre étude du Livre VII, il est question de « l'idée du vrai Dieu ». Et nous avons vu comment, vers la fin de ce livre, « les œuvres de l'unique vrai Dieu » telles qu'elles sont annoncées par les chrétiens démasquent la fausseté des dieux de la religion romaine.

<sup>15</sup> Début de la *Première Méditation*, Pléiade p.267. On trouve une esquisse de ces méditations dans la 4<sup>e</sup> partie du *Discours de la méthode*.

<sup>16</sup> Méditation troisième, Pléiade o. cit. p.294.

<sup>17</sup> Saint Augustin, *Soliloques* I,7 ; Pléiade, 1988, I, p. 194.

Voilà comment Kant présente sa *Critique*, au début de la Préface de 1781.

La raison humaine a cette destinée particulière, dans un genre de ses connaissances, d'être accablée de questions qu'elle ne peut écarter ; car elles lui sont proposées par la nature de la raison elle-même, mais elle ne peut non plus y répondre, car elles dépassent tout pouvoir de la raison humaine.

La « raison pure », c'est la raison sans l'expérience, ou qui n'attend pas sa justification de l'expérience. Que peut-elle donc dire de valable qui ne soit pas concrètement vérifiable ? Nous sommes là en concurrence avec une science physique triomphante, à une époque où, avant que la biologie ne rentre en scène et n'introduise la notion de devenir avec sa théorie de l'évolution, il n'était pas déplacé de comparer l'univers à une immense horloge, où tout finirait par être prévisible par le calcul. Dans un tel contexte, comment produire, et surtout faire entendre, un discours portant sur une réalité située au-delà de l'expérience ?

Une telle vérité, en effet, ne peut que renvoyer à un au-delà du monde, à ce qui ne peut donc plus être *connu* de manière objective, mais seulement *pensé* : non pas imaginé, au gré de notre fantaisie, mais rigoureusement pensé comme *quelque chose qui nous précède*. Car il s'agit de *ce qui doit être* et non plus de *ce qui est* : de ce qui doit proprement fonder la morale, en tant que réalisation de « ce qui doit être » et non pas conformité à « ce qui se fait ». Voilà pourquoi, selon le mot de Pascal, « la vraie morale se moque de la morale », car réaliser ce qui doit être, cela ne peut se faire le plus souvent qu'au risque de sa vie. Mais c'est aussi ce qui donne sens à la vie.

Comme son nom l'indique la *Critique de la raison pure* est donc une entreprise critique : le tribunal dans lequel la raison se juge elle-même, *krisis*, en grec voulant dire crise ou jugement (du verbe *krinô*, je juge), ce qui requiert des « critères » qui ne peuvent venir que de la raison elle-même. On ne serait ici pas loin du scepticisme (de *skeptô*, j'examine), si cet examen était une fin en soi ou si l'homme ne pouvait être que le spectateur *désengagé* de lui-même.

Mais ce n'est pas ce qui s'appelle vivre ! « *La raison est accablée d'une question qu'elle ne peut écarter* » qui est celle du sens de son existence et, pour l'homme qui se sait mortel, comment devenir vraiment heureux ? Cette question du sens est pour nous incontournable et exige une réponse solide, que l'on dira « scientifique », non pas au sens moderne de ce mot, car la production d'un savoir *objectif* ne peut se faire qu'en mettant entre parenthèse les soucis de la vie et la quête du bonheur, mais au sens traditionnel du grec *épistémè* : « ce qui tient debout », ce qui est solide, cohérent, ce sur quoi on peut s'appuyer. Nous en avons besoin, en tant qu'hommes, pour vivre de manière raisonnable. Et si, pour Kant, il est une question qui résume toute la philosophie, c'est bien la question « *Qu'est-ce que l'homme ?* »

Mais cette question ne vient pas de lui. Elle remonte au moins à Socrate et c'est Platon qui a introduit la distinction entre « ce qui est » et « ce qui doit être » – qu'il nomma « idée ». D'où cet éloge que lui rend Kant, au beau milieu de son ouvrage<sup>18</sup> :

Platon se servait du mot idée de telle sorte qu'on voit bien qu'il a entendu par là quelque chose qui non seulement ne dérive jamais des sens, mais dépasse même de loin les concepts de l'entendement dont s'est occupé Aristote, puisqu'on ne saurait rien trouver dans l'expérience qui y corresponde. Les idées sont chez lui les originaux des choses en elles-mêmes, et non de simples clefs de l'expérience possible comme les catégories. Dans son opinion, elles dérivent de la raison suprême, d'où elles ont passé dans la raison humaine, mais celle-ci ne se trouve plus maintenant dans son état originaire et c'est avec peine qu'elle doit rappeler par la réminiscence (qui s'appelle la philosophie) ses anciennes idées, bien obscurcies aujourd'hui...

Le *concept* est le « signifié » d'un mot, ce qui nous permet de distinguer les choses et de dire ce qu'elles sont, alors que les *idées* ne correspondent à rien qui soit dans l'expérience sensible. Impossible donc de les reconnaître ou de les reconstruire à partir de l'expérience, par un jeu de comparaisons. Une idée, comme celle du Juste, est une chose que la raison ne peut trouver qu'en elle-même, car, dans l'expérience, les actes que nous pouvons examiner sont tous plus ou moins justes, ou justes pour les uns et injustes pour les autres, selon le point de

---

<sup>18</sup> *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale... « *Des idées en général* », op.cit. p. 1026-27.

vue que l'on adopte, exactement comme le cube en lui-même, dans sa vérité de cube, ne peut être que pensé, mais jamais totalement perçu, d'un seul coup d'œil, dans ces six faces... Et de fait, quand un gouvernement prend une décision, il est rare que cela plaise à tout le monde, mais il peut, par contre et par démagogie, prendre une mesure qu'il fera passer pour juste et qui lui ralliera la majorité des électeurs... Les hommes sont multiples avec des intérêts divergents. Le juste en soi est au-delà.

Pour Platon, la philosophie ne peut donc être qu'une activité de réminiscence consistant pour l'âme à retrouver des idées qu'elle a contemplées avant d'être enfermée dans un corps. C'est par ce mythe de la préexistence des âmes, lié à celui de la métempsycose – son passage dans d'autres corps, pas forcément humains – que Platon rend compte de notre capacité de penser des choses incorporelles, qui *sont* vraiment, même si nous ne les avons jamais perçues de nos yeux de chair, ni imaginées. C'est en elle-même, par un travail de mémoire, que la raison humaine peut retrouver ce qu'elle ne rencontrera jamais dans l'expérience sensible. Car « ce qui doit être » ne se confond pas avec « ce qui se pratique communément » parmi les hommes de ce monde, en dehors, bien sûr, de quelques exemples de moralité qui n'en deviennent que plus remarquables !

Mais lisons cet extrait d'une lettre conservée de Platon, dans laquelle il nous raconte son histoire. C'est, je crois, le premier texte de toute l'histoire de la philosophie, avec son dialogue *La République*, où il soit question de « la droite philosophie » (τὴν ὀρθὴν φιλοσοφίαν).

Platon, Lettre VII, 325 c-326 b : (son engagement philosophique)

Moi qui, bien sûr, observais ces choses et les hommes qui faisaient de la politique, plus j'approfondissais mon examen des lois et des coutumes, et plus j'avais en âge, plus il me paraissait difficile d'administrer correctement les affaires de la cité. Il n'était en effet pas possible de le faire sans amis, sans partisans fidèles : ces amis et partisans fidèles, il n'était ni commode d'en trouver à la portée de ma main, car notre cité n'était plus administrée selon les us et coutumes de nos ancêtres, ni possible d'en acquérir de nouveau sans trop de peine. En outre les lois écrites et les coutumes étaient corrompues et cette corruption avait atteint une importance si étonnante que moi, qui, dans un premier temps, avait été submergé par une grande envie de m'occuper des affaires publiques, je finis, en considération de la situation et en voyant que les choses allaient absolument de travers, par être pris de vertige et par être incapable de cesser d'examiner quel moyen ferait un jour se produire une amélioration aussi bien en ce domaine que, cela va de soi, pour le régime politique dans son ensemble. En revanche, j'attendais toujours le bon moment pour agir. A la fin, je compris que, en ce qui concerne les cités qui existent à l'heure actuelle, absolument toutes ont un mauvais régime politique; car ce qui en elles se rapporte aux lois se trouve dans un état pratiquement incurable, faute d'avoir été l'objet de soins extraordinaires aidés par la chance. Et je fus nécessairement amené à dire, en un éloge à la droite philosophie, que c'est grâce à elle qu'on peut reconnaître tout ce qui est juste, aussi bien dans les affaires de la cité que dans celles des particuliers ; que donc le genre humain ne mettra pas fin à ses maux avant que la race de ceux qui, dans la rectitude et dans la vérité s'adonnent à la philosophie n'ait accédé à l'autorité politique ou que ceux qui sont au pouvoir dans les cités ne s'adonnent véritablement à la philosophie, en vertu de quelque dispensation divine.

Ce sont les dernières lignes qui, ici, nous intéressent, mais ce qui précède nous en donne le contexte. Athènes vient de vivre un des pires moments de son histoire. La guerre du Péloponnèse s'est terminée par sa défaite et par un gouvernement de Trente tyrans, que Sparte lui a imposé, parmi lesquels siégeaient l'oncle de Platon, Charmide, et son cousin, Critias. Puis, la démocratie ayant été restaurée, c'est sous ce nouveau régime que Socrate fut accusé d'impiété et condamné à mort, en 399 av. J.-C. Platon qui l'avait suivi pendant neuf ans, l'aimait beaucoup et le voir ainsi condamné, lui qu'il considérait comme « l'homme le plus

CERCA 2014-2015, *La Cité de Dieu* (VI-X) 4- Les œuvres du vrai Dieu et sur la vraie philosophie /15

juste de son temps » fut, pour ce jeune aristocrate candidat naturel à la vie politique, un véritable traumatisme. En effet, comme on peut le lire dans les premières lignes, il ne lui était pas possible de réaliser son rêve et c'est ce qui l'amena à sortir de la sphère de l'expérience pour imaginer ce que devait être la cité parfaite, *Callipolis*, la « belle cité ». Tel est l'objet de son long dialogue en dix livres, *Politeia*, la *République*, dans lequel il soutient qu'une cité ne peut être juste si elle n'est pas administrée par des philosophes, chose qui sera plus tard contestée par Kant conscient du fait que « le goût du pouvoir corrompt le jugement »<sup>19</sup>. C'est dans ce long dialogue que Platon nous dit le plus de choses sur ce qu'est la philosophie et sur la formation des philosophes qui doivent d'abord être tirés de la caverne (Livre VII), et donc sur « la vraie philosophie ». Elle ne consiste pas à s'en tenir à l'expérience pour « bricoler » ce que l'on peut, comme sont condamnés à le faire nos politiques, mais à tenter de déterminer « ce qui doit être » en vue de l'appliquer. Avec sagesse et discernement.

Ce qui veut dire qu'*il ne peut y avoir de vraie philosophie sans métaphysique* et que c'est même le seul critère qui permette de qualifier une pensée de philosophique : faute de quoi elle n'est qu'un commentaire, plus ou moins avisé, de la réalité telle qu'elle est. Par exemple, c'est ce qui manque à l'œuvre de Camus, qui fit pourtant son mémoire de maîtrise en philosophie sur Plotin et saint Augustin, pour se voir rangé parmi les philosophes. La marque d'un philosophe c'est d'introduire dans ses commentaires de l'expérience, car il faut bien parler de quelque chose, la référence à des principes qui dépassent l'expérience.

Telle est donc cette « vraie philosophie » dont l'idée fut introduite par Platon, et, plus près de nous, défendue par Kant. C'est d'elle dont a besoin Augustin pour faire reconnaître que « l'unique vrai Dieu » ne peut être qu'au-delà du monde, et non pas, tout au plus, « l'âme du monde », comme le soutenait Varron. Pour Augustin, une théologie qui en reste à la sphère de la nature, ne mérite pas son nom, car « l'idée du vrai Dieu » ne peut être le produit de l'imagination des hommes. Ce Dieu doit être plus réel que ce monde changeant pour pouvoir en être la cause.

D'où l'importance, pour nous, de cette phrase de la préface de la seconde édition de la *Critique*<sup>20</sup>, et dans laquelle il est question de la métaphysique qui n'a pas encore trouvé « le chemin de la science », c'est-à-dire de la rationalité :

*Je devais supprimer le savoir pour trouver une place pour la foi ; et le dogmatisme de la métaphysique, c'est-à-dire le préjugé de progresser en elle sans critique de la raison pure, est la vraie source de toute incrédulité, qui est en conflit avec la moralité et est toujours très dogmatique.*

On ne peut être que frappé par l'actualité de ce texte. Le dogmatisme de la métaphysique, « source de l'incrédulité », voilà qui devrait nous parler aujourd'hui. [...] La population française a été pendant des générations catéchisée trop souvent de manière dogmatique : on disait ce qu'il fallait croire et apprendre par cœur, même si les enfants ne comprenaient pas. Force nous est d'en constater les fruits : une incrédulité de masse qui n'a pas pu résister à la négation de la métaphysique par le nouvel esprit scientifique qui, soi-disant, ce qui resterait à prouver, n'a pas besoin de Dieu.

SGJ Mais enfin, il faut bien transmettre quelque chose sous une forme quelque peu codifiée...Le catéchisme est une base utile !

JM Ce qui se transmet, c'est une culture, mais la foi est quelque chose de personnel qui relève d'un choix et d'un engagement singulier, même si nous avons besoin d'Église pour vivre cette foi et nous y reconnaître. [...] Un progrès énorme a été fait dans le catholicisme par le retour à la Parole de Dieu qui nous interpelle chacun où nous en sommes, alors qu'on l'avait plus ou moins remplacée par des formules de théologie qui tiraient le christianisme du côté de l'idéologie. La foi est un acte d'amour et la manière dont le catéchisme était enseigné n'était pas forcément de l'ordre de l'amour, surtout lorsque des punitions attendaient ceux qui ne savaient pas leur leçon...

Nous avons là un vestige des temps chrétienté, quand les deux cités étaient pratiquement confondues, apparemment au profit de la cité de Dieu, elle-même confondue avec l'Église

<sup>19</sup> Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Second supplément, « article secret pour la paix perpétuelle », (Pléiade, III, p. 364). On ne peut que reconnaître ici le caractère *secret* de cet article !

<sup>20</sup> *Critique de la raison pure*, Préface de 1787, Kant, *Œuvres philosophiques*, Pléiade (1980), I, p.748.

visible, mais dans l'oubli total de l'enseignement de saint Augustin. Le changement de mentalité que nous avons évoqué comme lié à la naissance et aux progrès de la nouvelle physique, a renversé la situation en imposant peu à peu un autre dogmatisme, opposé à celui de la chrétienté, qui proclame qu'il nous faut sortir du religieux, parce que ce dernier serait soi-disant fauteur de violence et de guerre.

Tout en étant ramenés par cette doctrine ambiante – l'esprit de ce monde – au temps des « témoins de la foi » (témoin, en grec, se dit *marturos*), il ne nous est pas difficile de démasquer la supercherie d'une telle idéologie quand on sait que la violence n'a pas sa source dans la religion, mais dans le cœur des hommes, qu'ils utilisent ou non la religion, et que, d'autre part, si la place de Dieu n'est plus désignée et réservée par les religions, elle sera prise ou convoitée par n'importe quel ambitieux qui, consciemment ou non, décidera de se poser en maître du bien et du mal.

Ajoutons à tout cela l'importance des questions que l'on se pose à propos du dogme, car c'est seulement par la réflexion critique et en démontant ses propres résistances que l'on s'approprie, peu à peu, le contenu de sa foi. Je crois, parce que j'ai compris, parce que j'ai réalisé en moi ce qu'il en est de la vérité, ou plutôt, en langage augustinien : parce que j'ai laissé la vérité se faire en moi.

Rien de plus fragile, en effet, qu'une foi fondée sur un coup de cœur, comme celle d'ailleurs qui ne reposerait que sur je ne sais quel grégairisme : elle ne pourrait pas devenir fidélité. D'où l'importance de ces deux consignes augustinienes : « *Crois pour comprendre* », et « *comprends pour croire* ». Il ne s'agit pas d'un cercle vicieux, mais de la circulation en nous de la grâce de Dieu, comme dans une relation interpersonnelle, car ce n'est pas avec nos yeux de chair, c'est avec la raison qu'il nous a donnée que nous pouvons le rencontrer en vérité.

### **3. Le bien-fondé de la formule d'Augustin**

Classé par Karl Jaspers, dans *Les Grands philosophes*, parmi « ceux qui fondent la philosophie et ne cessent de l'engendrer », Augustin se situe donc entre Platon et Kant.

Sa formule « *Le vrai philosophe est celui qui aime Dieu* » se comprend aisément quand on quitte la mentalité que notre monde nous impose, comme malgré nous, et dont nous avons tenté d'esquisser la généalogie. Pas de vraie philosophie qui ne s'ouvre sur l'au-delà du monde, et pas de reconnaissance vraie de l'unique Dieu, source de tout être et qui ne peut être que bon, pour qui ne l'aimerait pas, car il est le bien et on ne peut aimer que le bien, qu'on ne peut qu'aimer. Le mal est à gérer et Dieu vient à notre secours pour cela, lui qui nous a ouvert le chemin par sa croix. En bref, le mal ne saurait être une objection à la bonté de Dieu.

En histoire de la philosophie, il n'est pas faux de dire qu'Augustin a christianisé le platonisme mais, comme nous allons le voir dans le Livre VIII, c'est en poussant jusqu'à son terme la logique de ce dernier. Car, de fait, pour un chrétien, il n'est rien dans les paroles et les actes de Jésus que la raison humaine ne puisse reconnaître, y compris la folie de la croix, quand on en a compris la raison.

Dès son retour au christianisme, à l'automne 386, Augustin ouvrait ses *Soliloques* par une prière au « *Dieu-vérité, en qui, par qui, et par l'intermédiaire de qui le vrai est vrai* »<sup>21</sup>. Une telle prière fonde l'assurance de celui qui la prononce de tout son cœur, mais sans pour autant le dispenser de chercher la vérité au moyen de sa raison, et cela, même quand il s'agit de remonter jusqu'au premier principe. C'est pourquoi ce dialogue d'Augustin avec la Raison est un exemple éclatant de l'acte de philosopher. Ce qu'il faut bien voir, c'est que la croyance au Dieu créateur, ne peut remplacer la recherche des savants, y compris quand ils cherchent méthodiquement ce qu'on peut apprendre objectivement de l'origine du monde. Dieu n'est pas une cause parmi les causes qui sont chacune l'effet d'une autre cause, à l'infini... Aristote le disait « cause première », sans autre cause que lui-même. Cause de soi...

Une dizaine d'années après ces *Soliloques*, les *Confessions* dans leur Livre X qui pourrait leur servir de Préface et qui sépare leur partie biographique d'une commentaire des premières œuvres du vrai Dieu – le premier chapitre de la *Genèse* –, donnent une étonnante définition de la raison : « juge préposé aux messages des sens », mais surtout « capacité d'interroger ».

---

<sup>21</sup> *Soliloques* I, 3, *Les Confessions, Dialogues philosophiques*, Pléiade, 1998, p. 190.

Augustin, Confessions X, 10

10. Cette beauté n'apparaît-elle pas à tous ceux qui ont l'intégrité de leurs sens ? Pourquoi donc ne parle-t-elle pas à tous de la même manière ? Les animaux petits et grands la voient, mais ils ne peuvent interroger, car il n'y a pas en eux ce juge préposé aux messages des sens qu'est la raison. Les hommes, eux, peuvent interroger de sorte que ce que Dieu a d'invisible se laisse voir à l'intelligence à travers ce qu'il a fait (Rm 1,20) ; mais, en aimant ces créatures, ils se mettent sous leur dépendance, et cette dépendance les empêche de juger. En effet, les choses ne répondent à ceux qui interrogent que s'ils exercent leur jugement. Ce n'est pas qu'elles changent leur voix, c'est-à-dire leur aspect, quand l'un se contente de voir tandis qu'un autre voit et interroge, de sorte qu'elles apparaîtraient autrement à celui-ci, autrement à celui-là ; mais, apparaissant aux deux de la même manière, elles sont muettes pour l'un, et parlent à l'autre. Ou plutôt elles s'adressent à tous, mais seuls la comprennent ceux qui, ayant reçu leurs voix au-dehors, les comparent au-dedans avec la vérité. En fait, la vérité me dit : « Ton Dieu n'est pas la terre ou le ciel, ni aucun corps ». C'est ce que dit la nature de ces choses. Pour eux, c'est évident : la masse est moindre dans une partie que dans le tout. Mais toi, l'âme, je te le dis, tu es meilleure puisque tu donnes vie (*vegetas*) la masse de ton corps en lui donnant la vie, chose qu'aucun corps ne procure à un corps. Et que dire de ton Dieu pour toi, la vie de ta vie !

Voilà un très beau texte qui suggère le chemin philosophique d'Augustin : *des choses extérieures aux intérieures* : c'est la pensée et non les sens, qui nous dit ce que sont les choses. Puis *des choses inférieures aux supérieures*, car la vérité de l'homme et des choses, ce qui est autre chose que leur « exactitude », ne peut être qu'en Dieu.

La doctrine chrétienne qui est celle de la vraie religion a gagné contre Varron en démasquant la fausseté de la religion civile romaine. C'est elle qui va, maintenant que nous l'avons en mémoire, ou plutôt dans le cœur, servir de critère pour repérer la vraie philosophie parmi toutes les doctrines qui se sont présentées comme philosophies.

C'est ce que nous allons voir dans notre lecture du Livre VIII.