

5. Livre VIII (1) Théologie naturelle : l'exception du platonisme

Nous allons étudier aujourd'hui la première moitié du livre VIII de la *Cité de Dieu* qui traite de la théologie naturelle, c'est-à-dire de ce que les philosophes ont pu dire de Dieu indépendamment de la révélation biblique, par laquelle, pour ceux qui ont la foi, l'unique vrai Dieu s'est fait connaître aux hommes dans l'histoire.

Dans ce livre VIII, Augustin va s'attacher à montrer l'exception que représente la philosophie platonicienne par rapport à toutes les autres, de sorte que l'on pourrait intituler l'étude du Livre VIII : Grandeur et limites du platonisme.

Dans la séance précédente, nous avons approfondi, en la rattachant à notre temps, la notion de « vraie philosophie », à partir de la formule d'Augustin : « *Le vrai philosophe est celui qui aime Dieu* », une formule difficilement prononçable aujourd'hui, depuis qu'ont été nettement séparées théologie et philosophie, la théologie pouvant par ailleurs faire l'objet d'une étude historique et comparée, à visée seulement culturelle, sans lien avec une foi vivante. Pourtant dans la philosophie classique, antérieure à notre modernité, la théologie rationnelle – « rationnelle » ayant remplacé « naturelle » – est une partie de la métaphysique, à côté de la psychologie rationnelle et de la cosmologie rationnelle, étudiant respectivement l'âme et le monde. Et, nous le savons, ces deux réalités ont chacune donné naissance à des « sciences » au sens moderne de ce mot, la psychologie se voulant également une technique thérapeutique. Mais ces nouvelles « sciences » ont abandonné la question de ce que sont, en eux-mêmes, l'âme et le monde – des questions auxquelles ne peuvent pas répondre les sciences expérimentales, car elles dépassent leur compétence – aux religions ou aux « philosophies », ce dernier mot désignant aussi, de nos jours, ce qui tient lieu de religion aux athées ou aux agnostiques, avec pour certains, et non sans raison, la revendication d'une spiritualité laïque.

Pour Augustin, la vraie philosophie est celle qui permet de penser la transcendance de Dieu par rapport au monde défini comme contenant « *le ciel et la terre et tout ce qu'ils contiennent* », c'est-à-dire la totalité du réel. Or, cette « vraie philosophie » n'est pas seulement un rêve d'Augustin. Elle a vraiment existé dans l'histoire, et il l'a rencontrée dans le platonisme.

Nous reprenons donc la lecture du préambule du Livre VIII.

VIII, 1 [...] Tous ceux qui se disent philosophes ne sont pas pour autant des amants (*amatores*) de la vraie sagesse. Aussi, entre tous ceux dont les écrits nous ont permis de connaître quelles étaient les positions (*sententias*), il nous faut choisir ceux avec lesquels il n'est pas déplacé de traiter notre question. Car, dans le présent ouvrage, je n'ai pas entrepris de réfuter toutes les vaines opinions de tous les philosophes, mais seulement celles qui ont trait à la théologie, mot grec par lequel nous entendons un raisonnement ou un discours sur la divinité (*de divinate*) ; et encore pas de tous, mais seulement les positions de ceux qui, tout en reconnaissant qu'une divinité existe et qu'elle prend soin des choses humaines, n'en n'estiment pas moins que le culte d'un Dieu unique et immuable ne peut suffire à l'obtention de la vie bienheureuse également après la mort, et que, en raison de cela, il faut rendre un culte à une multitude de dieux qui ont été, cela va de soi (*sane*), créés et institués par ce dieu unique. L'opinion de ces philosophes marque déjà un grand progrès sur celle de Varron dans l'approche de la vérité. Car celui-ci n'a pu déployer sa théologie naturelle que jusqu'aux limites de ce monde ou de l'âme de celui-ci ; eux, par contre, confessent un Dieu dépassant la nature de toute âme ; qui a fait non seulement ce monde visible souvent appelé « *le ciel et la terre* », mais encore toute âme sans exception, et qui rend heureuse l'âme douée de raison et d'intelligence, comme c'est le cas de l'âme humaine, en la faisant participer à sa lumière immuable et incorporelle. Ces philosophes s'appellent platoniciens...

« Notre question », c'est toujours celle qui commande l'ensemble des livres VI à X : *Qui nous donnera le bonheur pour toujours*, non seulement en ce monde – à la manière des sages de ce monde – mais également *après notre mort* ? Après l'élimination, dans les livres VI et VII, des « dieux choisis » de Rome et de ceux des poètes, il nous faut maintenant, avec pour critère ce que nous savons, par notre lecture la fin du livre VII, des « œuvres de l'unique vrai Dieu », chercher ce que les philosophes qui se sont aventurés à traiter de la divinité, ont en pu en dire.

Le minimum requis de ces philosophes est donc qu'ils *reconnaissent qu'une divinité existe* – en tant que divinité, « immuable » (*incommutabilis*), et donc distincte de ce monde où tout ne cesse de changer – *et qu'elle prenne soin des choses humaines*¹. Mais une telle « divinité » n'exclut pas un certain polythéisme, à condition toutefois que ses multiples dieux soient « *créés et institués par le Dieu unique* », et non pas les produits de l'imagination humaine comme c'était le cas des dieux choisis de Rome dont Varron avait fait l'expression des forces surhumaines de la nature, mais, nous l'avons vu, sans pouvoir « *déployer sa théologie naturelle au-delà des limites de ce monde, ou de l'âme de ce dernier* ». Autrement dit, au-delà de « ce qui est », et toute la question est de savoir comment sortir, sans rêver, de cette sphère du monde qui passe pour contenir toutes choses. Comment sortir de cet enfermement ?

Cette sortie, c'est précisément ce qu'ont réalisé les « platoniciens » qu'Augustin a rencontrés avant sa conversion, quand quelqu'un lui procura certains de leurs « livres traduits en latin » (*Confessions* VII, 13). En fait, il ne s'agissait pas alors de dialogues de Platon, mais d'écrits de Plotin et de Porphyre, qui vécurent au troisième siècle de notre ère, et que nous nommons « néoplatoniciens ». Pourquoi ce nom ? En raison de l'évolution de l'école fondée par Platon en -387 et dans laquelle, dans ses débuts, était enseignée la doctrine de Platon qui ne se réduisait probablement pas à ses dialogues. Mais au fil des âges, cette école a dû changer de posture et de mode d'enseignement. Son grand problème, en effet, était pour elle, comme pour les pythagoriciens qui se fondaient sur la réalité invisible des nombres, de pouvoir enseigner un au-delà de ce monde : sinon l'existence d'un Dieu transcendant du moins la transcendance des idées qui permettent d'expliquer les choses de ce monde dans leur imperfection et surtout d'y bien agir, alors que toutes les autres écoles, stoïciennes aussi bien qu'épicuriennes, étaient dans l'incapacité d'envisager une réalité qui ne soit pas corporelle, car, bien qu'invisibles l'air et l'éther restent matériels. Comment sortir de ce dogmatisme matérialiste, qui, force nous est de le reconnaître, n'a rien perdu aujourd'hui de son actualité ? C'est dans ce but qu'en -264 Arcésilas décida de revenir à la pratique socratique de « l'examen » des opinions, au point que cette « Nouvelle Académie », passa pour enseigner le scepticisme, puis le probabilisme, comme si on ne pouvait pas dépasser la simple croyance. C'est cette doctrine que l'on trouve dans les *Académiques* de Cicéron, au premier siècle avant notre ère, où se trouve distinguée cette « Nouvelle Académie » de celle qui avait été fondée par Platon. Et c'est précisément pour démontrer notre capacité à faire la vérité, qu'Augustin, durant l'automne 386, juste après sa conversion, composa son *Contre les Académiciens*.

Mais à ses yeux, ces « académiciens » n'étaient pas les « platoniciens » dont il venait de découvrir les livres et que nous nommons les « néoplatoniciens ». Le grand nom de cette nouvelle école qui entendait revenir à l'enseignement de Platon, est Plotin. Né à Alexandrie, il vint à Rome où il fonda son école en 246. Loin de se contenter de relire Platon, il en donna une interprétation enrichie de tout ce qu'il avait pu apprendre des autres écoles, que ce soit des pythagoriciens, des péripatéticiens – disciples d'Aristote –, des stoïciens, et même de la pensée indienne, à quoi il convient d'ajouter, même si ce fut de manière indirecte, des chrétiens. En effet, il avait suivi à Alexandrie, sa ville natale, quelques années après le chrétien Origène, les leçons d'Ammonius Saccas qui, sans être lui-même devenu chrétien, sinon cela se saurait, était né dans une famille chrétienne. Cette incertitude au sujet de son rapport au christianisme ne permet pas pour autant d'en faire un apostat, comme le soutiendra Porphyre, l'éditeur de ses traités, les *Énnéades*, mais également l'auteur d'un célèbre pamphlet *Contre les chrétiens*, que critiqua l'évêque, très constantinien, Eusèbe de Césarée pour qui Ammonius était chrétien (*Histoire ecclésiastique*, VI, 19, 7).

¹ VIII, 1 *esse divinitatem et humana curare consentiant*

Donc, ce sont ces « livres des platoniciens », qui permirent enfin à Augustin de se libérer de son propre matérialisme que n'avait fait que renforcer sa fréquentation des Manichéens, et que les platoniciens étaient, pour lui, les seuls à pouvoir contredire. Car, comme on peut le lire au début du livre VII des *Confessions*, il était alors bloqué dans sa quête de la vérité par la question *Unde malum ? - D'où vient le mal ?* C'est ainsi que ces livres vont lui apprendre deux choses :

1) Que le mal ne se confond pas avec l'être, mais qu'il en est la dégradation, résultant d'un mauvais choix, d'un détournement. Il n'est donc pas une substance en rivalité avec une autre substance qui serait le bien, et il n'est donc pas légitime de parler, comme les Manichéens, de la bataille du Royaume de la Lumière contre celui des Ténèbres, bataille dont le cœur de l'homme serait le champ. Le mal, c'est *ce qui ne devrait pas être*, la dégradation des individus, leur mutilation, leur destruction. Cependant, il y a le mal que nous subissons et contre lequel nous choisissons de nous défendre, dont l'origine est dans le choix d'autres hommes ou d'une autre cause plus mystérieuse que nous ignorons, et il y a aussi le mal que nous commettons et dont nous sommes nous-mêmes responsables, toute la question étant de savoir jusqu'à quel point. Tel sera l'objet de son très important traité *Sur le libre arbitre* qui occupera Augustin durant plusieurs années, entre 388 et peut-être 395, avant qu'il ne devienne évêque !

2) Le second enseignement est qu'il existe des réalités immatérielles, indépendantes des éléments du monde (terre, eau, air, feu, éther), et tout particulièrement, Dieu et l'âme, les deux choses qu'il désirera le plus ardemment connaître dès après sa conversion (*Soliloques* I, 7).

Cela dit, la rupture avec la théologie naturelle limitée au monde, telle que la présente Varron, mais qui lui est bien antérieure, est bien le fait de Platon et cette nouveauté constitue l'objet du Livre VIII de la *Cité de Dieu*. Voilà pourquoi, même s'il n'a sans doute pas lu, dans le texte, beaucoup de dialogues platoniciens, Augustin, au début de ce livre, commence par situer Platon en évoquant ses devanciers et ses successeurs. Puis, après avoir souligné l'étonnante ressemblance entre platonisme et christianisme, il procédera, dans la seconde moitié du livre à la critique du polythéisme que certains platoniciens jugèrent indispensable à l'obtention la béatitude éternelle. Seront alors examinées la position de l'Africain Apulée de Madaure (VIII, 13-22), auteur d'un *De Deo Socratis* – « Du dieu de Socrate » – puis celle de l'Égyptien Hermès Trismégiste (VIII, 23-27) sur la question de l'origine de ces multiples dieux.

1. Les ébauches de théologie naturelle chez les philosophes avant Platon (VIII, 2-3)

Si Platon est salué par Augustin comme « *de loin et à juste titre le philosophe qui surpasse tous les autres parmi les Gentils* »², il doit cette supériorité, au moins en partie, à son maître Socrate, mais aussi à ceux qui les ont précédés et que nous nommons les Présocratiques.

Augustin passe très vite sur la préhistoire du platonisme. Il évoque la répartition des Présocratiques en deux écoles : l'italique et la ionienne, la Ionie étant la côte ouest de la Turquie actuelle, qui faisait alors partie de la Grèce, alors que l'école italique était localisée dans le sud de l'Italie et la Sicile qui constituaient la Grande Grèce.

Augustin distingue ces deux écoles, mais sans rien dire de « l'affrontement de géants » qui opposa deux théories de l'être (ontologies) absolument incompatibles : Parménide d'Élée le disant nécessairement permanent car le mouvement est rigoureusement impensable (*alogon*) comme le démontrent les fameux paradoxes de son disciple Zénon ; alors que de son côté, Héraclite d'Éphèse le définit essentiellement par le devenir, puisque « tout s'écoule » et que, belle image, « on ne descend jamais deux fois dans la même rivière ». Cette contradiction apparemment insurmontable trouvera sa solution dans deux théories également opposées : la première, l'atomisme, qui sera reprise plus tard par les Épicuriens, est matérialiste; la seconde, spiritualiste, sera celle du dualisme platonicien. Dans le premier cas, la permanence de l'être est garantie par l'éternité incorruptible des atomes³ et le devenir par le réarrangement incessant de ces atomes, « selon le hasard et la nature », car il est évident que des assemblages sont plus durables que d'autres, selon la nature des êtres naturels ; dans le second cas, la

² *Platonem ceteris philosophis gentium longe recteque praelatum* (CD VIII, 4)

³ cf. l'adage moderne : « Rien ne se crée, rien ne se perd, tout se transforme ».

permanence sera dans les « formes intelligibles » (« idées ») qui doivent donner forme à la réalité sensible, laquelle ne cesse de se modifier, et ce sera la solution de Platon.

Sur les Présocratiques, Augustin est très rapide. On peut penser qu'il s'appuie sur des doxographies (recueil de doctrines) alors en circulation, comme celle d'un certain Celsinus, originaire de Cappadoce, qu'il évoque dans son *Contre les Académiciens* (II, 2,5), ou encore sur l'ouvrage d'un certain « Celsus » – qui n'est peut-être autre que ce même Celsinus –, dont il est dit, au début du traité *Sur les Hérésies* (datant de 427/428) qu'il réunit, « en six volumes assez considérables, les opinions de tous les philosophes qui fondèrent les différentes sectes, jusqu'à lui, mais sans prendre le temps de les critiquer »⁴. En fait, son projet n'est pas de résumer ici l'histoire de la philosophie⁵, mais seulement de voir *comment* est apparue peu à peu l'idée du vrai Dieu chez les philosophes et comment cette idée est vraiment née avec Platon, dans un monde peuplé de faux dieux, tous *nés* de l'imagination des poètes et *utilisés* ou *protégés* par les politiques. D'où l'exception de sa philosophie.

Augustin va donc s'en tenir à ceux qui ont préparé Socrate, le futur maître de Platon.

Les Présocratiques et leurs tentatives de penser un esprit créateur (VIII, 2)

De l'école italique, Augustin ne cite ici que Pythagore, qui en fut le fondateur, mais surtout le premier à se dire *philosophos*, par modestie, pour ne pas se dire *sophos* (savant/sage/ habile de ses mains). *Sophos*, en effet, désigne « celui qui sait ». Le mot ayant donné « sophiste ».

Il nous en dit un peu plus de l'école ionienne qui commence, vers le milieu du VII^e siècle av J-C, avec Thalès de Milet pour qui tout provenait d'un élément primordial : l'eau .

VIII, 2 [...] Thalès s'imposa pour avoir scruté la nature des choses et, dans la formation de ses successeurs, par le fait d'avoir mis ses recherches par écrit. Sa plus grande gloire fut d'avoir pu prévoir, à partir de calculs astronomiques, les éclipses de soleil et de lune. Il estima pourtant que l'eau était le principe des choses d'où proviennent tous les éléments du monde, le monde lui-même et ce qui s'y produit. Rien pourtant dans cette œuvre, si admirable relativement au monde, ne fut par lui proposé comme provenant d'une intelligence divine (*divina mente*).

C'est avec Thalès et ses successeurs que, dans l'explication des choses, la raison (*logos*) remplaça le mythe (*muthos*). Au lieu de titans et de dieux, c'est d'un principe matériel que tout devait provenir : l'eau pour Thalès ; une infinité de principes, pour son disciple Anaximandre, toutes les choses ayant leurs propres principes, mais toujours « sans qu'intervienne une intelligence divine » (*divinae mentis*) – infini voulant dire alors indéterminé, imparfait, inachevé, quelque chose comme un chaos initial – ; l'air, pour Anaximène qui, dit Augustin, sans nier les dieux, estimait que « ces dieux provenaient eux-mêmes de l'air, au lieu d'en être la cause ». Ainsi s'opéra une sécularisation de ce que l'on appela *phusis*, (nature), et ceux qui l'étudiaient ainsi avec la raison se nommèrent *physiologoi*.

Anaxagore, le premier de ces physiciens à être venu s'installer à Athènes, maître de Périclès, innova en introduisant *Noûs*. Ce nom qui vient du verbe *noein*, « penser », désigne « ce qui pense », « l'œil de l'âme » selon une image de Platon, ce que les latins traduiront par *Intellectus*. Cependant les platoniciens, Augustin et plus près de nous Bergson, nous interdisent de le désigner par le cerveau, car ce *noûs* n'est pas matériel ! Dans le même champ sémantique, *to noeton*, « le pensé », que seul le *noûs* peut percevoir, deviendra « l'intelligible ».

VIII, 2 [...] Par contre, Anaxagore, élève d'Anaximène, a estimé qu'un esprit divin (*animus divinus*) est le réalisateur (*effector*) de toutes les choses que nous percevons et affirmé qu'à partir d'une matière infinie, toutes les choses sont constituées de leurs particules - des particules semblables entre elles -, chacune selon ses propriétés, mais sous l'action de cet esprit divin (*animo faciente divino*).

⁴ Cf. La note 48 de G. Bardy dans le volume 34, de la Bibliothèque augustiniennne, p. 590-591.

⁵ Rappelons, dans une citation de Varron, la référence d'Augustin à différentes théologies païennes en VI, 5, 2: l'origine des dieux était le feu selon Héraclite, les nombres selon Pythagore, les atomes selon Épicure. Augustin n'ignore donc pas les écoles philosophiques dont il ne parle pas.

À quoi pensait Anaxagore en introduisant ce mot *noûs* ? Voilà qui n'est pas dit. Tous ces « physiciens » parlaient grec et la présentation latine de leurs doctrines sous la plume d'Augustin, à partir de ses sources latines, témoigne d'un certain flottement au niveau du vocabulaire : *mens*, la pensée, *animus*, la partie pensante de l'homme, opposée à *anima* sa substance immortelle, ou encore *divina ratio*, « raison divine » rentrant dans la composition de l'air, principe de tout le reste, chez un certain Diogène, disciple d'Anaximène. Quant à Archélaos, autre disciple d'Anaxagore et maître de Socrate, il évoque la nécessité d'une pensée (*mentem*) pour mettre en mouvement, réunir ou dissocier les particules. Mais il n'est alors question que de mouvement, de ce que nous nommerions des « forces », toute la question étant de savoir si ces forces sont aveugles ou « intelligentes ».

Un tel flottement de vocabulaire témoigne d'une doctrine encore en gestation et qui ne verra vraiment le jour qu'après la révolution que Socrate fera subir à ce qui, du moins chez les ioniens, n'était pas encore tout à fait la philosophie.

La révolution socratique, de la physique à la morale (VIII, 3).

VIII, 3 Socrate est donc reconnu pour avoir le premier infléchi toute la philosophie vers la réforme et la restauration des mœurs, alors que tous ses prédécesseurs avaient consacré leurs plus grands efforts à approfondir les choses physiques, c'est-à-dire celles de la nature.

Cette révolution consista à revenir de la nature à l'homme et à privilégier le « soin de l'âme », la morale, quête du bien et condition de la vie heureuse, pour en faire le but de la philosophie. C'est déjà ce que reconnaissait Cicéron dans ses *Académiques* (I, 4) :

Socrate, le premier, invita la philosophie à descendre du ciel, l'installa dans les villes, l'introduisit dans les foyers, et lui imposa l'étude de la vie, des mœurs, des choses bonnes ou mauvaises.

Le ciel désignant ici la voûte étoilée, cette partie de la nature à la fois non modifiable et énigmatique, pourquoi ce désintéret de Socrate pour l'étude de la nature ? Peut-être parce qu'on en était arrivé à un point où toutes les explications et hypothèses possibles semblaient avoir été avancées. En effet, comme nous l'avons dit, le conflit de l'être et du devenir avait trouvé sa solution dans l'atomisme, au point d'être adoptée jusque dans l'école ionienne, par Anaxagore, qui parle de « particules », et par son disciple Archélaos de qui Socrate tenait tout son savoir en physique. Mais, comme nous allons le voir, sans en être vraiment satisfait.

Il suffit, en effet, de lire son témoignage, tel qu'il est rapporté dans le *Phédon* de Platon, un texte auquel Augustin ne semble pas avoir eu accès, sinon il en aurait certainement parlé. Dans ce dialogue de Platon, Phédon raconte à Échécrate, un pythagoricien qui l'interroge sur la dernière journée de Socrate, au terme de laquelle il devait boire le poison. Il y est question de l'attitude du philosophe face à la mort et de l'immortalité de l'âme, mais aussi, au moins de manière indirecte, de la divinité. À noter que c'est un dialogue très particulier, dans lequel, dans certains passages, on ne sait pas très bien qui parle: si c'est Socrate ou Platon, ce dernier ayant ajouté au mystère par ces quelques mots énigmatiques, au tout début du récit de Phédon : « *Platon, je crois, était malade* » (59b).

Après s'être expliqué sur les raisons de sa sérénité face à la mort, Socrate en vient à raconter qu'un jour, écoutant la lecture d'un traité d'Anaxagore, il fut frappé par cette phrase: « *C'est donc noûs qui est organisateur et cause de toutes choses* » (97b sq.). Il avait alors cru comprendre que ce *noûs* avait tout ordonné « *de la meilleure façon possible* », mais grande fut sa déconvenue quand il eut ce livre entre les mains :

En avançant dans ma lecture, je vois un homme qui, non seulement ne fait rien de *noûs*, ni ne lui attribue aucun rôle dans l'ordonnancement des choses, mais qui impute cette cause à l'air, à l'éther, à l'eau et à d'autres explications nombreuses et déconcertantes » (98bc).

La déception de Socrate tient au fait que ce *noûs* – dont on ne sait si c'est celui dont parle Anaxagore ou celui dont il devrait mieux faire usage – n'explique pas grand chose, puisqu'on en revient aux explications précédentes : aux éléments naturels, qui n'expliquent pas vraiment.

C'est alors que Socrate introduit une importante distinction. En partant de la situation qui est actuellement la sienne, il oppose « *ce qui est réellement cause et ce sans quoi la cause ne pourrait pas être cause* » (99b), ce qui n'est pas sans rappeler la différence entre la cause et le commencement qui rendaient quelque peu étonnante la coexistence de Saturne et de Janus dans le panthéon romain (VII, 9). Ici, les choses sont beaucoup plus claires : si Socrate est là, assis dans sa prison, la cause en est ni dans le mouvement de ses os et de ses muscles, ni dans l'air remué par des paroles, mais bien dans le fait qu'il a lui-même jugé préférable de se conformer au verdict des Athéniens qui ont eux-mêmes jugé préférable de le condamner à mort plutôt que de l'acquitter. C'est pourquoi, selon lui, Anaxagore n'apporte rien de neuf à la question du principe de toutes choses. *Noûs* n'est qu'un nom, tout juste un pressentiment, dont on ne sait pas vraiment à quoi il correspond, ou du moins à propos duquel Anaxagore n'est pas allé jusqu'au bout de sa pensée, comme le fait ici Socrate (ou Platon).

Il convient toutefois de remarquer que la distinction de la fin et des moyens est empruntée à la structure de l'action humaine, laquelle, appliquée à la nature, revient à y introduire l'idée d'un dieu provident comme principe de toutes choses, l'autre explication ne pouvant guère être que celle du hasard aveugle. D'où le clivage qui va marquer l'histoire de la philosophie entre matérialisme athée et spiritualisme. Pour le premier tout est matière, mais non pour le second.

Platon Phédon, 99c

Quant à la puissance par laquelle ces choses se trouvent à présent disposées dans l'état où il vaut mieux pour elles qu'elles le soient, cette puissance (*dunamis*), ni ils ne la recherchent, ni il ne leur vient à l'esprit qu'elle possède en elle une force démonique (*daimonian ischun*) ; au contraire, ils estiment avoir découvert un nouvel Atlas, plus fort, plus immortel, et soutenant encore mieux toutes les choses ensemble ; mais qu'en vérité ce soit le bien et ce qui exige (*to agathon kai deon*) qui soit le lien et tienne ensemble, cela ne leur vient pas du tout à l'esprit.

EC En français ça donne quoi ?

JM Ça donne que le bien est la cause première de toutes choses. Et c'est ce à quoi les « *physiologoi* » qui s'efforcent d'expliquer rationnellement la nature, n'ont jamais pensé. C'est le bien qui relie et tient ensemble toutes les choses.

Plusieurs choses sont à souligner :

1. Socrate, ici, ironise avec ce « nouvel Atlas » qui serait meilleur que le Titan condamné par Zeus à soutenir la voûte du ciel jusqu'à ce que quelqu'un vienne le remplacer : en fait, les Présocratiques ne quittent pas la mythologie, c'est-à-dire le commentaire imaginaire de *ce qui est* : ils ne font que remplacer les dieux par des éléments matériels, ce qui, pour Socrate, n'explique rien. Et, entre parenthèses, on pourrait en dire tout autant de notre Big-Bang qui est devenu, pour ainsi dire, notre mythologie. Certes, si l'univers est en expansion, ce qui vient à l'esprit c'est qu'au départ tout était concentré, mais pourquoi ? Comment ? Certes, il est trop facile de dire que c'est Dieu qui a pensé ça, car, objectivement, cela n'explique rien non plus. Mais il est vrai aussi qu'en remontant de cause en cause, on n'arrivera jamais, par l'expérimentation, à une cause première, comme si l'on pouvait reproduire le Big-bang dans une éprouvette ! Il y aura toujours un avant et il y a donc quelque chose de scientifiquement indécidable dans la question de l'origine du monde. On peut par des mesures, s'approcher du « comment les choses se sont passées », mais on reste alors dans le « ce sans quoi la cause ne serait pas la cause ». On peut toujours bricoler dans la nature et être satisfait si ça marche, mais le petit enfant avec ses « pourquoi ? » est tout aussi intelligent, car il voudrait bien savoir, et s'il interroge, c'est qu'il sait qu'il ne sait pas.

EC Les partisans de la science nous disent : revenez demain et vous aurez la réponse.

JM Bien sûr, mais le problème est que nous aurons du mal à revenir dans quelques siècles, et, pour nos survivants, notre question est de savoir si auront pu être réparés les dégâts subis par la planète ! C'est là que Kant est irremplaçable, ou du moins sa critique de la raison pure. Il nous montre qu'il y a des choses qui dépassent absolument les limites de notre capacité de connaître. On peut faire des hypothèses sur l'origine du monde, on ne pourra jamais les vérifier expérimentalement en grandeur réelle !

Donc, il y a de l'ironie chez Socrate. Déjà en leur temps, les *physiologoi* disaient leur volonté de ne pas sortir de la sphère du monde, et cela revenait selon Socrate, à ne pas utiliser pleinement leur intellect (*noûs*) ou leur raison, puisqu'ils semblaient dans l'ignorance du bien.

2. Calculer n'est pas penser. C'est combiner des nombres pour maîtriser les choses : c'est ce qui a permis à Thalès de prévoir des éclipses. Penser, c'est prendre du recul, de la distance, pour *juger* si quelque chose est vrai ou faux, juste ou non. C'est sortir ainsi de la sphère du monde qui englobe tout : les choses, les hommes et les dieux créés par les hommes, leur imaginaire. Penser, contempler (*théôrein*), c'est faire comme Dieu lors de la création du monde, quand « il vit tout ce qu'il avait fait et que cela était très bon » (Gn 1, 31). Avoir foi au Dieu créateur, c'est partager avec lui son regard sur le monde et la bonté de ce monde.

On ne peut manquer ici de citer ces mots de Pascal: « Pensée fait la grandeur de l'homme » (Br. 346) ou encore : « quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, puisqu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui ; l'univers n'en sait rien » (Br. 347).

SGJ Mais n'y a-t-il pas une pensée dans la démarche du savant, et pas seulement du calcul : il faut formuler des hypothèses auxquelles on n'avait pas pensé, les concevoir...

JM Oui, c'est vrai : faire une hypothèse, c'est dépasser le donné. Et il faut bien savoir ce qu'on calcule pour calculer utilement.

EC C'est aussi l'opposition entre le scientifique et le philosophe. Le philosophe n'a jamais guéri aucune maladie...

JM Peut-être, mais le philosophe va reconnaître qu'il y a là un problème, alors que le savant, à partir de ses succès, peut s'enfermer dans l'autosuffisance en se contentant de ce qu'il sait, surtout s'il est paré de l'autorité dont il jouit aujourd'hui quand il est admis, comme nous le disions la dernière fois, qu'il n'y a pas d'autre vérité que scientifique. Mais alors, le sens des choses, le sens de la vie, est laissé à l'arbitraire de chacun. Cela ne veut pas dire que chacun ne doit pas s'engager dans ce sens, mais seulement qu'il n'y a pas de vérité partageable ni de cohérence à chercher en ce domaine. Autrement dit, la philosophie, quête de la sagesse, à partir d'un mode de vie qui permette d'espérer être heureux pour toujours, suppose une autre démarche d'esprit que celle du savant. Elle suppose que moi qui me pose la question du sens de la vie, je m'implique dans cette question, alors que le savant, pour énoncer une vérité objective, doit se désinvestir en tant qu'individu : il va faire en sorte que ce qu'il dit, tous, s'ils savaient, *devraient* le dire. Sa singularité n'a rien à voir avec ce qu'il dit. Il doit mettre sa personnalité entre parenthèse au profit du seul « scientifique » qu'il est, alors que dans la question du sens de l'existence, il n'est pas possible de se désimpliquer. Voilà pourquoi, on ne peut faire de la philosophie qu'en première personne et qu'en refusant tout dogmatisme : ce dernier qui consiste à adopter une opinion sans l'avoir examinée, est le strict opposé de la philosophie. Car, après examen, il apparaît que toutes les opinions ne se valent pas et que certaines sont plus solides que d'autres, comme on peut le voir dans les dialogues de Platon. Il y a donc bien une différence entre science et philosophie, mais non sans le risque d'oublier la philosophie, ou, pour les philosophes, celui de se limiter à commenter ce que disent ou font les scientifiques, comme s'il n'y avait rien d'autre de plus important et de plus urgent. Mais ce qui est ainsi laissé de côté, c'est ce fait, irréductible : je suis mortel et animé d'un désir de vie : que dois-je faire de ce désir : me résigner à le voir s'éteindre ou le transformer, en vérité, en désir d'éternité ? Le *Phédon* est important parce qu'il nous rappelle que le but de la philosophie est d'assumer l'idée de sa propre mort. Comment continuer à penser, sans céder à la panique devant la mort, et même en pensant que la vie de l'âme - la pensée - va continuer après, ou, ce qui revient au même, que la pensée ne peut pas s'exercer en vérité sans sortir de la sphère du monde, ne serait-ce que pour le penser ?

3. Ce qu'il ne faut pas non plus négliger, c'est le mot « démonique ». Notre lecture de *La Cité de Dieu* nous interdit de traduire métaphoriquement le qualificatif de cette « force » qui habite la « puissance » susceptible de remplacer Atlas, par « divine » ou « miraculeuse »⁶. Pour Socrate, un démon est un être intermédiaire entre la divinité et l'homme et il en parle

⁶ Respectivement pour Léon Robin, *Les Belles Lettres*, 1965, p.71 et Monique Dixsaut, *Garnier-Flammarion* 1991, p. 277.

d'autant mieux qu'il a expérimenté quelque chose en lui qu'il nommait son démon et qu'il définissait comme « le signe du dieu » (*to sêmeion tou theou*)⁷. Or quand il s'est rendu au tribunal où on allait le juger, ce signe ne s'est pas manifesté pour l'arrêter.

EC Qu'est-ce qu'on lui reprochait ?

JM D'abord de nier l'existence des dieux de la cité, un crime d'impiété punissable de mort⁸, mais l'accusation était quelque peu forcée. C'était ensuite de corrompre la jeunesse par l'examen des opinions, ce qui remettait en question pas mal de choses dans la cité. Et enfin, on l'accusait d'introduire un dieu nouveau qui n'est autre que ce fameux « démon », dont il parle dans *l'Apologie de Socrate*, un autre texte de Platon, qui nous transmet les paroles de Socrate devant ses juges.

Donc, quand il est venu se présenter au tribunal pour être jugé, le dieu ne l'a pas retenu, comme il le faisait d'habitude chaque fois que Socrate risquait de mal agir. Et il ne l'a pas non plus retenu quand il a pris la parole devant ses juges. Il faut savoir que c'est à une vingtaine de voix de majorité qu'il a été condamné par une assemblée d'environ quatre cents juges. Pourquoi cette référence au dieu ? Il est bien évident qu'il ne s'agit pas là d'un dieu de la religion civile, ni non plus de la mythologie. C'est un dieu qui guide Socrate dans le choix du bon et du mauvais. C'est ce que, plus tard, nous avons appelé la conscience, mais il est important de voir que cette conscience ne tient pas le discours du monde et de ce qui s'y pratique couramment. Elle a une autre origine – Rousseau parlera d'un « instinct divin » – et elle dépasse mon imagination. C'est quelque chose d'absolu, qui s'impose à moi de manière « catégorique » dirait Kant, sans condition, indépendamment de ce que l'on peut me dire ou du calcul de mon propre intérêt en cette vie. Elle vise l'accord avec moi-même.

Le grand problème de notre société, qui se veut sans religion, c'est que, pour la plupart des gens, la morale se réduit à ne pas faire ce qu'a décidé d'interdire le législateur, tout ce qui n'est pas explicitement interdit par lui étant permis et même « légalisable », comme on l'a vu à propos du mariage entre deux personnes de même sexe, ce qui, il y a quelques années, était de l'ordre de la bouffonnerie. Il y a de nos jours une extension du législatif telle qu'il comble et agrandit le vide laissé par le bâillonnement de la loi naturelle, cette loi non écrite que chacun porte en soi, en tant qu'être raisonnable, à condition il est vrai qu'il y prête attention. Cette référence, à suivre le discours des médias, semble en train de s'effacer de la société française. Elle était portée par le christianisme mais, au nom de la laïcité, cette religion *ne doit plus* servir de référence. En France, on ne condamne plus le blasphème, et il devient donc bon de blasphémer, au nom de la liberté d'expression, même si cette liberté est dans l'oubli total du respect d'autrui. Tout opposant à ce droit est condamné à se taire ou à mourir de ridicule.

EC Ce que vous venez de dire est illustré par l'affaire DSK. Pour le procureur, il ne s'agissait pas d'appliquer un code moral, mais un code pénal. [...]

JM Et le procureur avait raison, car un juge ne peut juger que par référence au code. Ce que je vise ici, c'est le remplacement progressif de la loi morale par la législation civile, de plus en plus volumineuse. On passe de l'autonomie morale à l'hétéronomie du droit et du conformisme social. Nous sommes dans une société profondément en crise parce que les repères sont en train de changer. Et la question pour un chrétien, c'est de savoir comment rester debout et être témoin du Christ dans cette société en crise.

SGJ Il me semble que c'est la première fois que l'on peut voir s'afficher l'apologie de l'infidélité par une publicité particulièrement attractive. Or, la fidélité n'est pas propre au mariage chrétien, elle fait partie des conditions du mariage civil.

EC C'est comme pour la loi naturelle dont on dit que ça fait longtemps qu'elle n'existe plus. Car qu'est-ce que c'est que la loi naturelle pour un musulman chiite ?

DA. Il me semble que l'on prend les gens vraiment pour des gamins. [...] Moi à la limite, ça ne me gêne pas qu'on me propose n'importe quoi si je peux choisir de suivre ou de pas suivre, en fonction de ce que je suis et de ce que je pense.

JM Les défenseurs de cette publicité pour l'adultère disaient, en effet, que c'était une simple information.

⁷ Platon, *Apologie de Socrate* 40b. Maurice Croiset traduit pas « voix divine »

⁸ C'est ce qui arriva à Anaxagore en - 431 pour avoir dit que la lune était une pierre éclairée par une autre pierre, chaude, le soleil. Il put s'enfuir grâce à l'amitié de Périclès, et mourut en exil en -427. Socrate mourra en -399

SGJ Il y a une normalisation de ce qui était anormal, et les enfants grandissent là dedans.

DA Mais n'est-ce pas le rôle de la famille d'apprendre aux enfants ce qui est bien pour eux, ou ne l'est pas ?

LN Oui, mais la famille est aujourd'hui en grande difficulté et les petits qui rentrent de l'école sont abreuvés de cette publicité, dont ils ne parleront pas forcément à la maison. Ils vont se constituer une espèce de bricolage qui leur servira de repères, avec leurs copains. La première fois que l'on voit ça, on se dit que l'on est vraiment dans un autre monde.

SGJ Le mariage civil implique la fidélité pour le bien des enfants...

EC Mais pas partout, vous raisonnez en occidentale...

DA Mais quand l'enfant vit dans une famille désunie, quand l'enfant voit un monsieur venir voir sa maman de temps en temps, ou un papa aller ailleurs, est-ce qu'il n'est pas déjà habitué à accepter cela ? [...]

JM On va peut-être reprendre le cours, sinon je n'y arriverai pas.

EC Socrate était-il fidèle ?

JM En fait Socrate était souvent absent de chez lui, mais son épouse était acariâtre et ce qui n'est pas vraiment éclairci c'est de savoir si Socrate ne rentrait pas chez lui parce qu'il avait déjà suffisamment vu sa femme, où si sa femme prenait des colères à cause de ses retards ! Car quand il commençait à discuter, ça n'en finissait pas !

4. Autre chose importante dans le passage du *Phédon* que nous avons cité, c'est la formule : « *Le bien et ce qui exige* » (*to agathon kai déon*). Nous sommes tentés de traduire : « le bien *est* ce qui exige de nous » – Kant dira : « ce qui doit être ». Mais nous ne pouvons reconnaître ce qui doit être qu'en le voulant, car il nous est tout à fait possible de nous détourner du bien et d'en faire abstraction. Exactement, comme nous avons dit du Dieu unique et vrai, « vie de notre vie », qu'on ne peut le connaître en vérité qu'en lui rendant grâce (cf. VII, 31). Il n'est pas et ne doit pas être pour nous réduit à une idée abstraite.

Il y a donc une autre réalité que celle du monde et cette réalité ne nous est accessible que par la pensée, à distinguer soigneusement de l'imagination. Et c'est en me fondant sur cette autre réalité que je peux me libérer du monde et de la norme de « ce qui se fait » et qui change au fil des années. C'est ce que Socrate nomme avoir le souci de soi-même. Pour Augustin, ce souci ne peut être fondé en vérité que dans ma relation à l'unique vrai Dieu : non pas à un dieu que j'aurais créé à mon image, mais à la cause et au principe de tout ce qui est, à celui qui a eu la bonté de se révéler aux hommes afin de nous remettre en marche, sur le chemin du bien vivre.

Autre différence entre Socrate et ses prédécesseurs, c'est sa pratique du dialogue en vue de faire la vérité. C'est là qu'il a réalisé ce qu'était l'opinion et comment, en discutant avec d'autres, on pouvait arriver à se mettre d'accord sur une définition à partir de laquelle il devenait possible de voir les choses plus clairement, plus justement. Cet examen, en grec *diatribein*, de soi-même et des autres, c'est précisément le « soin de l'âme » dont Socrate n'hésite pas à donner un résumé devant ses juges. Voici en effet la teneur de son discours avec ceux qu'il rencontrait : *Apologie de Socrate*, 29 de

« Comment toi, excellent homme, qui es Athénien et citoyen de la plus grande cité du monde et de la plus renommée pour sa sagesse et sa puissance, comment ne rougis-tu pas de mettre tes soins à amasser le plus d'argent possible et à rechercher la réputation et les honneurs, tandis que de ta raison, de la vérité, de ton âme qu'il faudrait perfectionner sans cesse, tu ne daignes en prendre aucun soin ni souci? »

Parce qu'il exige une remise en question de nos manières d'être, cet examen de soi peut sembler plus difficile, plus exigeant, que le déchiffrement des secrets de la nature, mais il n'en est pas moins à notre portée, alors que la réponse à la question de l'origine de toutes choses ne l'est pas. C'est ce dont témoigne l'insatisfaction de Socrate devant la solution de l'atomisme, une solution reprise par la science moderne sans pouvoir aller plus loin, même si elle a exploré la structure de l'atome et quels que soient ses succès technologiques. À moins de refuser de se poser des questions sans réponse, il nous faut reconnaître que nous ne savons rien de ce premier principe. Par contre Socrate a ouvert la voie de la philosophie, comme quête de la sagesse, en

réactualisant le *Connais-toi toi-même* dont la signification primitive était : Connais tes limites, Ne te prends pas pour un dieu, Évite la démesure (*hubris*). *Médèn agan*, « rien de trop »...

On trouve chez le philosophe tchèque Jan Patočka (1907-1977), mort d'une manière très socratique à la suite d'un interrogatoire policier musclé, un éclaircissement contemporain de ce qu'est le soin de l'âme et donc cette âme humaine dont se sont souciés même les philosophes qui ne croyaient pas en son immortalité, comme Épicure. Voici quelques lignes du texte d'un séminaire privé, tenue en 1973, et dont la parution en français, date de 1983⁹ :

[...] L'âme humaine est ce qui possède un savoir sur la totalité du monde et de la vie, ce qui est capable de prendre en vue cette totalité, ce qui vit à partir de cette vision, ce qui, en tant qu'il y a en lui le savoir concernant le tout, est en totalité et par rapport à ce tout. L'éternité de l'âme consiste en ce rapport explicite à quelque chose qui est incontestablement immortel, qui est incontestablement éternel, qui ne passe pas, hors quoi il n'y a rien... [...] C'est pour cette raison qu'Épicure dit que la philosophie est ce qui rapproche l'homme des dieux. Et c'est pour cette raison qu'Épicure a besoin des dieux.

Le *noûs*, c'est notre capacité à voir le monde à la manière de Dieu, mais sans pour autant nous prendre pour des dieux, car notre accès à la vérité doit toujours « traverser » l'apparaître du phénomène.

Or, l'âme, dans la conception de la philosophie depuis ses débuts grecs, est précisément ce qui en l'homme est capable de vérité, ce qui, précisément parce qu'il y va pour lui de la vérité, se pose cette question : comment, pourquoi, l'étant en totalité apparaît-il, comment, pourquoi, se manifeste-t-il ? [...] L'apparaître, cette clarté dans le monde, n'est-il pas quelque chose qui distingue l'homme, qui le met à part du reste de l'étant ? Étant en ce sens le privilège de l'homme, n'est-il pas quelque chose qui nous impose aussi des devoirs ? Le souci de l'âme découle en son fond de cette proximité de l'homme à l'apparaître, au phénomène en tant que tel, à cette manifestation du monde en totalité qui se produit en l'homme, avec l'homme.

Au fondement de l'Europe, son héritage, Patočka voit la capacité de vivre dans la vérité.

Sommes-nous loin de saint Augustin ? Pas vraiment, même si pour lui la vérité à laquelle notre raison, comme « capacité d'interroger » (*Confessions* X, 10) a accès, se trouve identifiée à la lumière divine, celle du Dieu de la révélation biblique que celle de celui que recherche le philosophe. Car, comme Socrate et à l'école de Cicéron, Augustin a lui aussi découvert la vertu du dialogue philosophique, comme en témoigne cette phrase des *Confessions* (XII, 35) :

Si tous les deux nous voyons que ce que tu dis est vrai, et si tous les deux nous voyons que ce que je dis est vrai, où, je te le demande, le voyons-nous ? Assurément ce n'est ni moi en toi, ni toi en moi, mais tous les deux dans l'immuable vérité elle-même qui est au-dessus de nos intelligences (*mentes*).

Comme l'explique le dialogue *Le Maître*, ce n'est pas ce qui me vient de l'extérieur, par un livre ou les paroles d'un autre, qui me font découvrir la vérité, mais cette lumière en moi-même qui m'incite à la reconnaître. Car, « faire la vérité » ne peut pas vouloir dire autre chose que la reconnaître comme *ce qui est* et s'impose à moi, et c'est seulement à cette condition que je peux m'appuyer sur elle. Encore faut-il que je sois réceptif. D'où, pour revenir à notre livre VIII, une autre explication, donnée par Augustin, de la rupture de Socrate avec ses devanciers :

VIII, 3 [...] Comme on peut l'imaginer avec plus de bienveillance, peut-être ne voulait-il pas que des esprits souillés par les désirs terrestres tentent de s'élever vers les choses divines ? Quand il les voyait tout de même se livrer à des recherches sur les causes des choses, alors qu'il croyait que ces causes premières et suprêmes ne pouvaient être que dans la volonté d'un Dieu unique et suprême, il pensait qu'on ne pouvait les saisir qu'avec une intelligence purifiée. Voilà pourquoi il

⁹ Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, 1973. Trad. Française Verdier, 1983, p.20-21.

estimait que l'on devait purifier sa vie par de bonnes mœurs afin que l'esprit (*animus*) ainsi déchargé du fardeau de passions dégradantes puisse s'élever par sa vigueur naturelle vers les vérités éternelles et contempler avec une intelligence pure la nature de la lumière incorporelle et immuable où vivent d'une manière stable, les causes de toutes les natures créées.

Voilà qui confirme une autre phrase que Platon prête à Socrate dans le *Phédon* : « Ne pas être pur et se saisir de ce qui est pur, voilà qui n'est sans doute pas permis »¹⁰. Peut-être sommes-nous déjà là dans le dualisme platonicien et l'exigence de la purification (*catharsis*) de l'âme « en la séparant le plus possible du corps » (cf. *Phédon* 67c) qui est sa prison, pour atteindre le vrai. Mais même si cette phrase ne lui est que prêtée par Platon, il reste que Socrate n'attendait rien d'autre du dieu, que la confirmation de sa propre rectitude morale, indiquant ainsi à ses yeux, une identification du dieu avec le Bien. En tout cas, cette phrase marque bien la différence de « la vraie philosophie », quête de la vie bonne, avec l'attitude scientifique en vue de la maîtrise des choses que notre société a choisi de lui préférer.

Quoi qu'il en soit, on peut dire que, pour Socrate comme pour Platon, la connaissance de la nature ne relève pas de la seule intelligence, mais requiert une certaine disposition d'esprit qui consiste, pour le moins, à reconnaître l'imperfection qui nous sépare des dieux. Car on ne peut espérer trouver Dieu qui est bon et source de tout être, si l'on se détourne du bien. Ce qui n'est pas sans annoncer ce qu'écrira saint Paul : « la science sans la charité – l'amour de Dieu, dans les deux sens de ce complément de nom – ne sert à rien » (cf. 1 Co 13, 2).

La notice d'Augustin sur Socrate se termine en parlant de sa méthode – son aveu d'ignorance ou l'art de dissimuler ce qu'il savait, pour le laisser trouver aux autres ? – qui lui valut d'être condamné à mort. L'évocation de sa réhabilitation par les Athéniens suit ce qu'en dit Diogène Laërce (*Vie et doctrines des philosophes illustres*, II, 43) qui rapporte la mise à mort de l'un de ses deux accusateurs et l'exil volontaire et perpétuel de l'autre, même si, de nos jours, un chercheur aurait montré qu'il n'en fut rien et que l'animosité d'Athènes contre les amis de Socrate se poursuivit après sa mort¹¹.

Cependant, la méthode non dogmatique de Socrate a eu pour conséquence la cacophonie des doctrines de ses différents disciples et de ceux qui, plus tard, se réclamèrent de lui :

VIII. 3 [...] Cela n'apparaissant pas clairement dans les entretiens de Socrate, dans lesquels il fait tout bouger (*omnia movet*) en affirmant et en niant, chacun de ses disciples y prit ce qui lui convenait et mit la fin du bien (*finem boni*) là où il la voyait. Or on appelle fin du bien ce par quoi, quand il y parvient, un homme est heureux. Et c'est sur cette fin que les Socratiques - fait à peine croyable de la part des disciples d'un même maître -, ont eu des conceptions si divergentes : certains ont dit que le souverain bien était dans la volupté, comme Aristippe, d'autres dans la vertu, comme Antisthène. Et ainsi d'autres et d'autres encore pensèrent ceci et cela, toutes choses qu'il serait trop long d'énumérer.

On peut aussi voir dans cette diversité de philosophies la chance de se demander où est la bonne et de se poser la question : Qu'est-ce que la vraie philosophie, celle qui met en marche sur le chemin de la sagesse ? Or, nous le savons, pour Augustin, « le vrai philosophe est celui qui aime Dieu », car ce Dieu est lui-même Sagesse.

2. Platon, la gloire de la pensée païenne (VIII, 4-5)

La manière de parler de quelqu'un révèle toujours quelque chose de son témoin. Or, Socrate, comme le Christ, n'a laissé aucun écrit, et ceux de Platon, comme le *Phédon* et l'*Apologie de Socrate*, nous dévoilent quelque chose de leur auteur dans ce qui l'a touché dans la vie et la mort de son maître. Et nous également avons lu de Platon, à propos de la vraie philosophie, un extrait de sa *Lettre VII* où il raconte comment il est devenu philosophe.

¹⁰ *Phédon* 67 b : *mè catharô gar catharou ephaptesthai mè ou themiton è*.

¹¹ Cf. Lucien Jerphagnon, note 3 de la p. 298, dans la traduction de la *Pléiade*, qui cite *Le procès de Socrate* de I.F. Stone (1988), traduction française chez Odile Jacob, 1990, p. 207 sq.

Voici donc la présentation de Platon dans la *Cité de Dieu* :

VIII, 4. Mais, parmi les disciples de Socrate, il en est un qui a brillé à juste titre de la plus éclatante gloire, au point d'éclipser tous les autres, c'est Platon. Athénien, né à une place honorable parmi les siens, il surpassa de loin ses condisciples par son admirable génie. Estimant toutefois que, pour perfectionner la philosophie, il ne pouvait se contenter de ce qu'il savait lui-même ni des leçons de Socrate, il voyagea aussi longtemps, aussi loin qu'il le put, partout où l'attirait la renommée d'une science digne d'être recueillie. Ainsi apprit-il en Égypte toutes les grandes doctrines qu'on y professait et, de là, il passa dans les régions de l'Italie où les Pythagoriciens jouissaient d'une grande renommée ; aussi, en suivant les leçons des plus éminents docteurs il assimila sans peine tout ce qui dans la philosophie italique était alors en pleine floraison. Et, comme il aimait (*diligebat*) tout particulièrement son maître Socrate, il lui fit également dire dans presque tous ses dialogues, soit ce qu'il avait appris d'autres maîtres, soit ce qu'il avait pu comprendre par lui-même, harmonisant le tout avec le charme et les discussions morales de son maître.

C'est sans doute des pythagoriciens que Platon a appris la réalité « objective » des nombres et des figures géométriques : bien que distincts de la réalité physique, puisqu'on ne peut les atteindre que par la pensée (il ne nous est pas possible de percevoir, d'un seul coup d'œil, les six côtés d'un cube !), nous pouvons cependant les utiliser et nous appuyer solidement sur eux. Cette découverte fut sans doute pour lui le point de départ d'une autre science, qui plus tard se nommera *métaphysique*, celle des concepts et des idées. Par exemple, aucune réalité humaine concrète ne correspond à l'idée de justice, car aucun homme, aucune action ne seront totalement ni parfaitement justes et ce qui sera déclaré juste par l'un sera jugé injuste par un autre. Pourtant, sans référence à l'idée de justice, et à moins de nous en tenir au critère de la majorité des voix, c'est-à-dire au plus fort, il nous est impossible de dire que quelque chose est juste. D'où la nécessité, comme Platon le tente dans *La République*, de définir « le juste en soi ».

Et comme nous l'avons dit, cette division du réel entre un « lieu intelligible » permanent immuable, et un « lieu sensible » qui ne cesse de changer, mais qui est d'autant plus vrai et solide qu'il ressemble davantage à son modèle l'intelligible – inimaginable, mais seulement pensable –, constitue l'autre solution au problème posé par l'opposition des doctrines de Parménide et d'Héraclite. Mais Augustin, ici, n'en dit rien, pas plus qu'il n'évoque explicitement l'autre solution, celle des atomistes que défendaient alors Leucippe et Démocrite.

Si l'on ne sait que très peu de choses sur Leucippe, il n'en est pas de même de Démocrite qui, après avoir été « refoulé » pendant des siècles, pratiquement jusqu'à notre XVIIIe siècle¹², est tenu aujourd'hui, en raison de sa conception discontinue de la matière, comme l'ancêtre de la science moderne et comme ayant été, dans le monde grec, « le premier cerveau encyclopédique » dont la pensée « égale en variété et en richesse celle même d'Aristote »¹³. Ayant voyagé certainement beaucoup plus loin (pas seulement en Égypte et en Italie, mais jusqu'en Perse, en Inde, et en Éthiopie) et plus longtemps que Platon, il est salué par Aristote, dont nous savons le rôle fondateur dans les différentes sciences de la nature, pour « *sa méthode supérieure à celle de Platon* », parce qu'elle était fondée sur l'examen des réalités naturelles (*phusicôs*) et non sur le seul raisonnement (*logikôs*). Cinq siècles plus tard, le doxographe Diogène Laërce, plus proche par la pensée d'Épicure que de Platon, dresse une impressionnante liste de soixante-dix traités de celui qu'il considère comme « le meilleur des philosophes ». Il rapporte que Platon fut tellement impressionné par la stature de son rival, que non seulement il ne cite jamais, mais qu'il redouta de l'affronter et aurait même fait brûler ses livres si des amis pythagoriciens ne l'en avaient dissuadé, en avançant que ces livres étant déjà à la disposition de

¹² Cf. De La Mettrie (*L'Homme machine*, 1748), d'Holbach (*Système de la nature*, 1770), puis Marx et le scientisme de la fin du XIXe siècle.

¹³ Citations respectives de Marx et Engels (1845) et d'Albert Rivaud, par lesquelles Jean Salem conclut son livre *Démocrite, grain de poussière dans un rayon de soleil*, Vrin, 1996, p. 376. C'est à ce livre que nous empruntons ce que nous disons ici de Démocrite.

beaucoup de gens, et que cela ne servirait à rien¹⁴. Toutefois, il est à noter, fait rarissime parmi les auteurs chrétiens de l'époque, que saint Ambroise, reconnaît en Démocrite « celui à qui l'Antiquité a accordé le plus d'autorité en physique »¹⁵.

Suite au silence de Platon et de son école sur Démocrite, celui d'Augustin n'a donc rien d'étonnant et dépasse les limites imposées par le choix qui est ici le sien de ne retenir parmi les doctrines philosophiques que celles « qui reconnaissent qu'il existe une divinité et qu'elle a le souci des hommes » (VIII, 1). La marginalisation de l'atomisme lui est bien antérieure, comme en témoigne le peu de place qui lui était consacré, jusqu'à une date récente, dans les histoires de la philosophie. Un tel rejet s'explique par l'athéisme de principe qui commande sa physique où « tout arrive selon le hasard et la nécessité »¹⁶, ce qui contredisait une mentalité fondamentalement religieuse, même si cette religion était largement superstitieuse. En ce temps-là, en effet, il était plus naturel de penser Providence – d'ailleurs enseignée par les Stoïciens – que Nécessité.

Mais la référence à la Providence était encore plus explicite chez les « platoniciens », pour qui le Bien était le principe *unique* de toutes choses et cela fut encore plus vrai après Plotin. En effet, ce Bien, si différent des dieux de la mythologie, n'était accessible à l'homme que par la pensée – ce qui deviendra chez Augustin la voie de l'intériorité – et par la droiture de sa conduite. On ne s'étonnera donc pas de la concordance du christianisme avec cette philosophie, sur laquelle nous allons revenir, ni du fait que, le christianisme étant devenu la religion de l'empire, Augustin ait pu interpréter le rejet de l'atomisme, cette doctrine athée que Varron, cité en VI, 5, rapporte à Épicure, comme un progrès de la vérité et de « la vraie religion ». Toutefois, vu le succès du matérialisme athée de nos jours – un matérialisme qui s'impose d'autant plus comme allant de soi qu'il n'est guère combattu – il nous faut préciser, ne serait-ce que pour marquer la distance de notre temps avec celui d'Augustin, que, pour Épicure, si « les dieux, à supposer qu'ils existent, ne se soucient pas de nous », ils n'en peuvent pas moins nous servir de modèles, comme les astres *impassibles* dans leur courses, ignorant tout du dérèglement de nos passions. En ce sens, mais les temps ont changé, nous avons même besoin d'eux...

VIII, 4 [...] Or l'étude de la sagesse a pour objet l'action et la contemplation...

Selon Augustin, c'est Platon qui aurait unifié ces deux parties de la philosophie représentées par Socrate et Pythagore : d'un côté, la rectitude dans la conduite de la vie et, de l'autre, la « recherche des causes de la nature et de la vérité la plus pure (*sincerissimam veritatem*) », un adjectif qui sous-entend, dans sa lettre, la condition morale requise par Socrate pour atteindre la véritable cause de toutes choses : un esprit purifié de ses passions, ce qui, il est vrai, est aussi la condition de « l'objectivité » dans notre science moderne, sauf qu'elle a renoncé à rechercher la cause première de toutes choses – elle se passe de Dieu – et ignore le Bien.

Il ne semble pas que ce soit Platon qui ait divisé la philosophie en trois parties : la physique, la morale et la logique (pour séparer le vrai du faux). Reprise et répandue par les Stoïciens, cette division semble plutôt venir d'un esprit systématique, comme celui d'Aristote, à moins, chose peu probable, qu'elle ne vienne d'un présocratique. Quant à Augustin, il doit aux « platoniciens », et, nous l'avons dit, surtout aux écrits de Plotin la découverte de la voie de l'intériorité, puisque c'est seulement par l'acte de juger et en s'efforçant de bien agir, que l'homme peut accéder au Bien qui, pour un chrétien, ne peut être que le Dieu unique et vrai :

VIII, 4 [...] Peut-être (*fortassis*), en effet, ceux qui avec le plus de pénétration et d'exactitude ont compris Platon, ce philosophe si supérieur (*praelatum*) à tous les autres parmi les Gentils et qui se sont acquis une gloire encore plus grande en se faisant ses disciples, se font-ils de Dieu une idée telle qu'on trouve en lui la cause de l'existence (*causa subsistendi*), le principe de l'intelligence (*ratio intelligendi*) et l'ordre de la vie (*ordo vitae*) ? De ces trois aspects, le premier se rapporte à la

¹⁴ Cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, IX, 40. Le Livre de Poche, p. 1078.

¹⁵ Saint Ambroise, *Hexameron* I, 1, 3, cité par Jean Salem, p.15.

¹⁶ C'est le titre que le biologiste Jacques Monod donnera à son *Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, en 1970 qui se conclut sur la solitude de l'homme dans l'univers et l'absence de sens.

partie naturelle de la philosophie, le second à sa partie rationnelle et le troisième à sa partie morale. Car si l'homme a été créé pour atteindre par ce qu'il a de supérieur en lui, l'Être supérieur à tous les êtres - c'est-à-dire le Dieu unique, véritable et parfait, sans lequel aucune nature ne subsiste, aucune doctrine n'instruit, aucune conduite n'est utile - alors c'est lui qu'il faut chercher, en qui pour nous tout est relié (*serta*) ; lui qu'il faut contempler, en qui pour nous tout est certain ; lui qu'il faut aimer, en qui est pour nous est toute droiture !

Le *Fortassis*, « peut-être », qui commande ces lignes, marque le caractère hypothétique de cette similitude, pressentie ou souhaitée par Augustin, entre la doctrine de Platon et la foi chrétienne et c'est cette hypothèse qu'il va maintenant vérifier. Cependant, bien qu'il soit difficile de savoir ce qu'en avait lu Augustin, on ne trouve nulle part affirmé dans les textes de Platon, que le Bien dont l'idée, dans *La République*, est comparée au soleil des idées, qui les éclaire et les fait être, soit Dieu. Voici son texte le plus explicite :

Platon, *La République* VI, 509b

Le soleil donne aux objets visibles non seulement la possibilité d'être vus, mais encore la genèse la croissance et la nourriture, bien qu'il ne soit pas lui-même genèse [...] De même pour les objets connaissables, tu avoueras que non seulement ils tiennent du bien la faculté d'être connus, mais qu'ils lui doivent par surcroît l'existence (*to einai*) et l'essence (*tèn ousian*), même si le bien n'est pas essence, mais quelque chose qui dépasse de loin l'essence (*epekeina tès ousias*) en ancienneté (*presbeia*) et en puissance (*dunamei*).

Apparemment, en identifiant le Bien au vrai Dieu, Augustin franchit un pas que Platon n'a pas franchi. Mais ce n'est peut-être là qu'une manière anachronique de voir les choses, car, à la réflexion, Platon n'avait pas d'autre moyen d'introduire sa propre conception du divin que de ne pas faire entrer un dieu de plus – le Bien – dans le panthéon de ses contemporains, pour qui tous les dieux faisaient partie du monde. Sa grande innovation, c'est qu'on ne perçoit pas le Bien avec les yeux, comme on peut contempler avec eux la voûte étoilée ou les statues dans les temples, ni même comme on peut imaginer les dieux des poètes. On ne peut reconnaître l'idée du Bien, que par l'acte de penser, c'est à dire par un long travail dialectique – *tè tou dialegesthai dunamei*, littéralement, « la puissance du dialoguer » par question et réponse –, dans lequel « la raison (*logos*) tenant ses hypothèses non pour des principes, mais réellement pour des hypothèses, des degrés et des tremplins, cherche à s'élever jusqu'à ce qui n'est pas une hypothèse mais le principe du tout » (*République* VI, 511 b). Ici, le Bien n'est pas notre production, il n'est pas plus imaginé que décidé par nous, mais il s'impose à nous et, même si nous devons le reconnaître pour pouvoir l'atteindre, il faut absolument qu'il soit là, avant nous.

Mais Augustin n'opère pas là non plus un coup de force, il ne fait que s'engouffrer dans la voie ouverte par le néoplatonisme qui s'est construit sur la formule « *au-delà de l'essence* »¹⁷ de *République*, 509b. Plusieurs traités de Plotin sont un commentaire de cette formule, l'essence (*ousia*) étant ce qui est vraiment et peut être connu par l'intellect, le *noûs*. Mais le Bien est encore au-delà. C'est ce qui conduit Plotin à distinguer trois hypostases, trois réalités distinctes, constitutives de la divinité, à tel point qu'au printemps 386, juste avant sa conversion, quand il lira la traduction de quelques écrits de Plotin, Augustin ne pourra pas s'empêcher de comparer la triade dont ils parlent (l'Un, l'Intellect, l'Âme) avec la Trinité chrétienne (cf. *Confessions* VII, 13 sq.) : à partir du Prologue de l'Évangile de Jean, il dira ce qu'il y a trouvé de semblable et n'y a pas trouvé. Car voici, par exemple, ce qu'il a pu lire dans ces « livres des platoniciens » : Plotin *Traité 10* (= *Ennéades* V, 1) *Des trois hypostase qui ont rang de principes* :

1. Mais alors qu'est-ce qui fait que les âmes ont oublié le dieu qui est leur père et qu'elles sont aussi bien ignorantes d'elles-mêmes que de lui, alors même qu'elles sont des parties qui viennent de là-bas et qui lui appartiennent entièrement ?

¹⁷ Formule qui sera reprise par les théologiens grecs, comme en témoigne cet hymne « *O toi, l'au-delà de tout* », attribué à Grégoire de Nazianze et que l'on trouve dans le bréviaire.

L'origine du mal pour elles, c'est bien l'audace (*tolma*), la génération, l'altérité première et le fait de vouloir s'appartenir à elles-mêmes. Chaque fois qu'elles croient jouir de leur indépendance, elle se servent du mouvement considérable qui leur est propre, elles se mettent à courir dans la direction contraire et se portent au plus loin de là-bas, en allant jusqu'à ignorer qu'elles en proviennent elles aussi...

Voilà un texte que l'on pourrait croire d'Augustin, mais qui est de Plotin, même si l'on peut dire qu'il a joué un très grand rôle dans la conversion d'Augustin et inspiré plus tard ce qui fera l'originalité et le profondeur de son enseignement. Cette procession en cascade permet de dire non seulement la dépendance de toute réalité par rapport à l'Un=Bien, mais encore qu'un être ne peut trouver sa propre vérité qu'en regardant vers sa source. L'audace qui consiste en séparation et en éloignement n'est pas très loin de la conception augustinienne du péché : oubli de Dieu et de ce que l'on est soi-même, sauf qu'elle est aussi le mouvement *naturel* des êtres.

Un peu plus loin, dans le même *Traité*, c'est Plotin qui attribue cette triade divine à Platon :

8 [...] [Platon] dit aussi, qu'il y a un père de la « cause », en qualifiant de cause l'Intellect, car l'Intellect est selon lui le démiurge. Il dit que l'Intellect produit l'Âme dans ce cratère dont il parle dans le *Timée* (34b-35b). Le père de cette cause qu'est l'intellect, il affirme que c'est le Bien, ce qui est au-delà de l'Intellect et « au-delà de la réalité ». Il répète que l'être et l'Intellect, c'est la Forme ; dès lors Platon savait que l'Intellect vient du Bien et que l'Âme vient de l'Intellect.

Rien dans les textes de Platon ne permet d'aller jusqu'à cette triade, en dehors de ses *Lettres* II et VI que leur contenu – certaines références à des événements extérieurs – rendent anachroniques et donc inauthentiques¹⁸. Par contre, cette triade qui pourrait être d'origine pythagoricienne, se trouvait peut-être dans l'enseignement oral de Platon¹⁹, distinct de ses dialogues, et de son école dans la mesure où, comme dans celle de Pythagore, l'enseignement de donné à l'Académie n'était pas le même pour les auditeurs (*acousmaticiens*) et les initiés (*mathématiciens*).

Il y a donc, au principe de tout, l'Un, indéfinissable, dont on ne peut rien dire : le dieu inconnu, qui est la source du *Noûs*, l'Intellect, qui contient toutes les formes intelligibles sur le modèle desquelles les choses ont été faites ; et dérivant de l'Intellect, il y a l'Âme, *Psuchè*, le souffle de vie présent en tout vivant. Et chaque homme porte en lui quelque chose de tout cela : de l'âme, puisque nous vivons ; du Noûs, puisque nous pensons ; et même de l'Un, ne serait-ce qu'à titre de nostalgie, puisque non seulement nous ne pouvons pas être sans une certaine unité, celle qui nous constitue comme *individus*, mais parce que notre désir d'être et d'être heureux passe par l'unification de notre être contre toute forme de division ou de dispersion.

Voilà pourquoi, dans un temps où la théologie païenne était tombée en désuétude pour le plus grand nombre, ce qui le libérait de l'obstacle rencontré par Platon pour faire du Bien l'unique vrai Dieu, Augustin n'hésite pas à franchir le pas. Dieu – le Bien – est, pour lui, le principe de la nature, la cause qui fait que tout se tient ensemble ; la lumière de l'intelligence, ce qui nous permet de connaître et de comprendre ; et le principe de la morale, la fin que nous recherchons pour vivre heureux et pour toujours.

C'est ainsi que le platonisme, tel qu'il le connaît et malgré les limites que nous aborderons bientôt, est pour lui la « vraie philosophie », ou du moins celle qui s'en approche le plus pour avoir reconnu Dieu comme étant « là-bas », au-delà de la sphère du monde. Non pas comme un « extra-terrestre », à notre image, que nous imaginerions « à côté », mais comme ce qui s'impose à notre pensée quand elle s'élève jusqu'à la vérité, en rupture avec la logique du monde, ses séductions et ses rapports de force. Car la pensée n'est ni corporelle, ni limitée localement comme l'est la parole qui l'exprime. Elle est partout, ouvrant une autre dimension, celle qu'Augustin nommera l'intériorité de la pensée quand, au lieu de rêver, elle fait la vérité.

¹⁸ Cf. Plotin *Traité*s 7-21, GF 2003, p.199, la note 133 de Francesco Fronterotta, traducteur du *Traité* 10 qui renvoie à Luc Brisson, traducteur des *Lettres* de Platon dans la même collection GF, 1987.

¹⁹ Cf. Marie-Dominique Richard., *L'Enseignement orale de Platon*, Préface de Pierre Hadot, Le Cerf, 1986.

VIII, 5 Si donc Platon définit le sage comme celui qui imite, connaît et aime ce Dieu-là, en participant à la vie duquel il devient heureux, à quoi bon examiner les autres philosophes ? Aucun n'est arrivé plus près de nous que les platoniciens.

Notre privilège de chrétiens par rapport aux philosophes ne tient pas à une supériorité que nous aurions, selon les valeurs de ce monde, sur le plan du savoir ou de la moralité. La Vérité qui s'est révélée à nous ne peut rien pour nous sans que nous la reconnaissons et ne nous convertissions à elle, car il ne sert à rien de savoir qu'elle existe si nous n'allons pas vers elle. Elle est le fondement de la « vraie religion », qui ne peut se vérifier que dans la conversion morale de ses membres, et qui, à la différence des religions païennes, publie ses origines historiques au lieu de les dissimuler. À la dissimulation des livres sacrés par Numa Pompilius, au début de la religion romaine, qu'il rappelle ici, Augustin ajoute la « *lettre d'Alexandre de Macédoine à sa mère sur ce que lui aurait révélé un certain Léon, grand prêtre des cultes égyptiens* », une lettre disant que les dieux des nations avaient d'abord été des hommes. Or, dès qu'il fut informé de l'existence et du contenu de cette lettre, Léon demanda qu'on la brûlât. Mais il s'agit maintenant des philosophies qui doivent céder la place à celle des platoniciens :

VIII, 5 [...] Ainsi, ce ne sont pas seulement ces deux théologies, la fabuleuse et la civile, qui doivent céder la place aux philosophes platoniciens qui disent que le vrai Dieu est l'auteur des choses, la source lumineuse de la vérité (*veritatis inlustratorem*) et le dispensateur de la béatitude. Il faut également qu'ils cèdent la place à de tels hommes qui reconnaissent un tel Dieu, ces autres philosophes qui, la pensée entièrement asservie au corps (*corpori deditis mentibus*), estiment que les principes de la nature sont corporels : comme Thalès qui met ce principe dans l'eau, Anaximène dans l'air, les Stoïciens dans le feu, Épicure dans les atomes, c'est-à-dire les corpuscules extrêmement ténus, indivisibles et imperceptibles, et tant d'autres enfin dont il n'est pas besoin de faire mémoire, pour qui des corps, simples ou composés, inanimés ou vivants, mais cependant des corps, sont causes et principes des choses. Car certains d'entre eux ont cru que des choses vivantes pouvaient être produites par des choses non vivantes, tels les épicuriens ; d'autres ont pensé que c'est du vivant que proviennent les vivants et les non vivants, mais pourtant que tout corps procède d'un corps. Ainsi, les stoïciens estiment que le feu, un des quatre éléments à partir desquels est constitué le monde visible, est vivant et sage, qu'il a fabriqué le monde et toutes choses qui sont en lui, si bien que ce feu a tout pour être dieu.

Penser que le vivant provient du non vivant, c'est le postulat de ceux qui veulent réduire la vie à la composition chimique de l'ADN. L'hypothèse est pour nous plus que jamais d'actualité.

EC Qu'est-ce qu'un vivant ?

JM C'est quelque chose que nous découvrons comme ayant la capacité de croître et de se reproduire... Pour Augustin la vie ne peut venir que de la vie...

On ne peut pas dire qu'ici Augustin ignore les philosophies qu'il écarte parce qu'elles ne rentrent pas dans sa problématique, qui est de montrer que seul l'unique vrai Dieu peut rendre l'homme heureux aussi bien dans ce monde que dans l'autre. Mais il se trouve que seule la philosophie platonicienne est compatible avec la doctrine chrétienne, même si cette ressemblance reste limitée. Et c'est pour lui l'occasion de dénoncer l'ambiguïté du principe retenu par les Stoïciens incapables de distinguer le feu corporel du logos incorporel que pourtant ils ont su différencier de la matérialité des sons par lesquels nous le communiquons (le signifié n'est pas le signifiant). En fait, ils n'ont pas réalisé ce qui se passe en eux dans l'acte de connaissance :

VIII, 5 [...] Ils avaient certes en eux-mêmes ce qu'ils ne voyaient pas : ils s'imaginaient en eux-mêmes (*apud se*) ce qu'ils avaient vu au-dehors, même quand ils ne le voyaient plus, mais se contentaient de le ressasser (*cogitabant*). Or cet objet, quand on considère une telle cogitation, n'est déjà plus un corps, mais une image de corps (*similitudo corporis*) ; et ce par quoi, dans l'âme (*animus*), est perçue cette

image de corps, n'est ni corps ni image de corps ; et ce par quoi est perçue et jugée cette image, belle ou laide, est assurément meilleur que ce qui est jugé. Cela, c'est l'esprit (*mens*) de l'homme et la nature de l'âme raisonnable qui, certes, n'est pas un corps, puisque déjà cette image du corps, quand elle est perçue et jugée dans l'acte de celui qui pense, n'est pas elle-même corps. Elle n'est donc ni terre, ni eau, ni air, ni feu, ces quatre corps appelés les quatre éléments dont nous voyons que le monde corporel est composé. Or si notre esprit (*animus*) n'est pas un corps, comment Dieu, Créateur de l'esprit, pourrait-il être corps?

Dans l'acte de connaissance, ce ne sont donc pas les objets extérieurs qui agissent sur notre cerveau, ou du moins cela ne peut suffire. Ce qui nous permet de penser et de juger ne peut être de nature corporelle et c'est cette dimension incorporelle qu'ignoraient les philosophies non platoniciennes. Et il en est de même aujourd'hui, de tous ceux qui ne pensent que sur la base des sciences expérimentales tout en négligeant de s'interroger sur la nature de leur pensée, sans laquelle aucune connaissance ni aucune expérimentation ne seraient possibles.

Mais sont également à écarter ceux qui ne font pas la différence entre l'esprit et le créateur de l'esprit, et « *que n'ébranlent pas l'extrême mutabilité de l'âme (anima) qu'il serait sacrilège (nefas) d'attribuer à la nature de Dieu* ». Dieu est immuable, et l'âme ne l'est pas, car, si elle peut être modifiée en raison de son lien avec le corps, c'est qu'en elle-même elle n'est pas immuable. Mais, dotée de libre-arbitre, elle est aussi appelée à la liberté et concernée par le Bien.

3. L'étrange ressemblance entre le platonisme et le christianisme (VIII, 6-8)

Dieu, « cause de l'existence (*causa subsistendi*), ce qui permet de comprendre (*ratio intelligendi*) et ordre de la vie (*ordo vitae*) » (VIII, 4), voilà un discours commun aux platoniciens et aux chrétiens, même si ces formules ne se trouvent pas littéralement chez les platoniciens, mais proviennent d'un certain éclectisme particulièrement cultivé par Cicéron au premier siècle avant notre ère, lui par qui la philosophie s'est mise à parler latin. Mais cet éclectisme a perduré par la suite, au point que le mot « Dieu », employé de part et d'autre, ne peut pas avoir tout à fait le même sens pour un stoïcien et pour un platonicien, comme nous l'avons vu dans l'extrait du traité de Sénèque *sur la Superstition* cité à la fin du Livre VI.

Ces trois « attributs » de Dieu viennent de la division de la philosophie en physique, logique et éthique. Ils n'ont pas leur origine en Dieu, mais en nous, selon que nous sommes *contemplatifs* devant la nature – ce qui n'est plus tout à fait le cas dans la physique moderne où nous serions plutôt des « manipulateurs » –, *réflexifs et critiques* dans la logique pour distinguer le vrai du faux, ou *actifs* – « nous faisant » – dans la conduite de notre vie. Mais c'est toujours le même et unique Dieu qui est *cause, raison* (ce qui permet de) et *ordre*.

Et, dans ces trois parties de la philosophie, les platoniciens ont excellé, dans la mesure où ils se sont élevés chaque fois jusqu'à l'unique vrai Dieu. Résumons ce qu'ils ont compris :

- La physique comme chemin vers « la cause qui soutient tout dans l'être » (VIII, 6)

VIII, 6 [...] Ils ont compris qu'aucun corps n'est Dieu, et c'est pourquoi, dans leur recherche de Dieu, ils se sont élevés au dessus (*transcenderunt*) de tous les corps. Ils ont compris que rien de changeant ne peut être le Dieu souverain, et c'est pourquoi, dans leur recherche du Dieu souverain, ils se sont élevés au-dessus de toute âme et de tout esprit changeant.

Nous voilà pris dans une « dialectique ascendante » qui, de degrés en degrés – corps inertes, corps vivants, corps vivants dotés de sensibilité, corps vivants sensibles dotés de pensée, en passant par l'ange « qui n'a pas besoin de se nourrir, mais qui cependant sent et comprend (*sensit et intellegit*) » –, nous permet de nous élever « jusqu'à ce qui n'est plus une hypothèse » (cf. *République* VI, 509-510). Or ce qui n'est pas une hypothèse, mais le principe de toute réalité, c'est celui pour qui « *vivre, comprendre et être heureux, c'est tout simplement être* », celui « qui n'a pas été fait, mais par qui tout a été fait », « *lui qui simplement est* ».

Cette dialectique ascendante font penser aux « tentatives d'extases plotiniennes »²⁰ que l'on trouve dans les *Confessions* : d'abord, en VII, 16-17, avec un bilan critique en VII, 26 qui renvoie à la citation de saint Paul que l'on trouve, un peu plus développée, ici : « *Ce qui est connu au sujet de Dieu, Dieu lui-même le leur a dévoilé quand leur intelligence a perçu, à travers les créatures, ses perfections invisibles, son éternelle puissance et sa divinité* » (Rm 1, 19-20) ; ou encore la « contemplation » d'Augustin et de Monique, à Ostie, durant l'été 387 (*Confessions* IX, 23-25).

Ainsi se trouve justifiée la théologie naturelle capable de connaître Dieu à partir de la nature, comme lui étant transcendant, non pas par l'imagination, mais par la pensée.

- Une théorie de la connaissance qui sait que ce qui permet de comprendre est Dieu (VIII, 7)

Rappelons que, pour les Épicuriens, le critère de la vérité est dans la sensation et le plaisir, et que, pour les Stoïciens, les « notions » (*ennoiai*) que nous avons en nous et qu'explicitent les définitions, nous viennent de l'expérience, alors que les Platoniciens distinguent perception sensible de acte d'intelligence :

VIII, 7 [...] Ceux que nous mettons à juste titre au-dessus de tous les autres ont distingué ce qui est aperçu (*conspiciuntur*) par l'esprit de ce qui est atteint (*adtinguntur*) par les sens, sans rien ôter aux sens de ce qu'ils peuvent, ni rien leur accorder au-delà. Et la lumière des esprits pour toute acquisition de connaissance, ils disent que c'est ce même Dieu par qui tout a été fait.

En dépit de la symbolique du « lien » qui est attaché au mot *logos* – en grec, parole, raison, discours – de *legein*, « lier », que l'on retrouve dans « lire » et « recueillir », le feu d'Héraclite et des Stoïciens s'est scindé en *logos* « incorporel » – aussi bien, depuis la distinction introduite par les stoïciens du signifié et du signifiant, le *logos intérieur* que le *logos proféré* – et en feu, élément matériel. Cette distinction, dont les Stoïciens étaient incapables, en raison de leur matérialisme, a été accomplie par Plotin, chez qui le *Logos* est devenu l'activité du *Noûs*, l'Intellect, qui contient toutes les formes intelligibles, lui qui, émanant lui-même du Bien-Un ineffable, engendre l'Âme, qui est au principe de toute vie. Ainsi *Traité 10*, 3 :

Tout comme le *logos* prononcé est une image du *logos* qui se trouve dans l'âme, de même l'âme est le *logos* de l'Intellect, elle est toute l'activité (*energeia*), par laquelle elle projette la vie vers toute autre existence (*hupostasin*).

Autrement dit chez Plotin, le *logos* est l'activité du *Noûs* qui va produire la vie, le *Noûs* étant le Démonstrateur du *Timée* de Platon : un dieu subalterne qui façonne les choses selon les formes intelligibles qu'il contemple et qui, donc, précèdent son activité. Et ce *logos* est vie.

- Une éthique qui sait que Dieu est « l'ordre de la vie » (VIII, 8)

Voilà qui est très différent des définitions du souverain bien par les diverses sectes socratiques (VIII, 3) selon qu'elles le mettaient dans le corps et ses plaisirs, dans l'âme et sa vertu, ou encore dans la suspension de tout désir et de toute crainte, en niant tout au-delà.

VIII, 8 [...] Ceux qui ont ajouté des biens extrinsèques comme l'honneur, la gloire, l'argent, et d'autres semblables, ne se proposaient nullement d'en faire un bien final, c'est-à-dire désirable pour lui-même, mais un bien désiré en vue d'un autre, qui serait un bien pour les bons et un mal pour les mauvais. Ainsi ce bien de l'homme que les uns cherchèrent à obtenir soit de l'esprit (*animus*), soit du corps, soit des deux, ils ont tous pensé qu'il fallait le rechercher uniquement dans l'homme.

Il est possible de se méprendre sur le bien final ou de le négliger, mais ce bien est intérieur à l'homme à qui il appartient de le choisir ou de le refuser. Et ce bien final ne saurait se confondre avec les biens extérieurs qui ne sont que des moyens et qui, de toute manière, disparaîtront.

VIII, 8 [...] Que tous donc cèdent la place aux philosophes qui déclarèrent heureux non pas l'homme qui jouit du corps, ou qui jouit de l'esprit (*animus*), mais qui jouit de Dieu. Non pas comme l'esprit jouit du corps ou de lui-même, ni comme un ami de son ami, mais comme

²⁰ Cf. la longue note 28, d'A. Solignac dans le volume 13 de la Bibliothèque augustinienne, (*Les Confessions, livre I-VII*), 1992, p. 698-703 où sont recensés les emprunts aux *Énéades* de Plotin.

l'œil jouit de la lumière, si l'on peut comparer ces jouissances à celle-là [...]. Qu'il suffise pour l'instant de rappeler que Platon a limité la fin de l'homme à vivre selon la vertu, ce qui n'est possible qu'à celui qui a la connaissance de Dieu et tâche de l'imiter, et qu'il n'y a pas d'autre moyen d'être heureux. C'est pourquoi il ne doute pas de cette définition : « philosopher, c'est aimer Dieu », dont la nature est incorporelle. D'où il suit que l'homme qui s'applique à l'étude de la sagesse (*studiosum sapientiae*), - telle est la définition du philosophe -, sera heureux dès qu'il commencera à jouir de Dieu.

Ainsi, dans cette présentation par Augustin de ce qu'est pour lui la philosophie platonicienne, nous trouvons exactement *ce que devrait être* à ses yeux la « vraie philosophie » en même temps qu'un condensé de sa propre philosophie, lui pour qui « *le vrai philosophe est celui qui aime Dieu* ».

SGJ Voilà une formule qui n'est pas du tout recevable aujourd'hui...

JM Oui, et c'est bien pour prendre la mesure de ce qui sépare notre époque de celle d'Augustin que j'ai pris le temps de m'expliquer sur cette formule la dernière fois. En fait, cette formule est justifiée par la définition de Dieu comme « cause de ce qui est, lumière de l'intelligence et ordre de la vie ». Or, aujourd'hui, pour les savants et les philosophes non platoniciens, le monde se suffit à lui-même et tout au-delà du monde ne peut être qu'imaginé et donc irrecevable. Ce qui revient à dire que l'on a oublié ce que signifie penser et que, de ce fait, relativement au platonisme, mais aussi à la doctrine chrétienne, la pensée dominante aujourd'hui est une pensée mutilée. Elle sait compter, manipuler, faire des hypothèses, mais elle ne cherche plus le principe, la cause de toutes choses, dans quelque chose qui la dépasserait. À la limite, elle se prend pour Dieu. Le savant quand il cherche et espère qu'il finira par trouver, se considère comme aussi grand que la nature qu'il étudie, ou capable de le devenir. Pour Augustin, il y a là une sorte d'impiété ou de folie, mais que nous avons bien du mal à reconnaître aujourd'hui à moins d'avoir fait un minimum de théologie, ne serait-ce qu'en ayant compris Augustin, pour pouvoir « rendre raison » de notre foi. Mais Kant avec sa question : Que puis-je savoir ? reconnaissait que nous ne pouvons pas tout savoir !

SGJ Mais que répondre à ceux qui disent qu'on peut être heureux sans s'inquiéter de l'au-delà ? Il y a, disent-ils, des choses qui nous dépassent, que nous ne saurons jamais : telle est la condition humaine. Pourquoi faire de la métaphysique ? Contentons-nous de vivre...

JM C'est la thèse de l'athéisme courant, ou celle de l'agnosticisme. [...] Mais dire qu'on n'a pas besoin de Dieu, c'est le discours du péché, un discours inconscient.

SGJ C'est la conviction profonde d'Augustin et celle de beaucoup d'entre nous, mais que répondre à ceux qui ont fait leur deuil de la métaphysique, sans paraître en souffrir ?

JM Il y a ce que dit Pascal : « Dieu sensible au cœur et non à la raison ». Je pense que ces gens peuvent se poser quelque question par rapport à leur mortalité. Comment la gèrent-ils ? Que font-ils de leur désir de vie ?

SGJ. Ils acceptent leur finitude : tout ce qui est vivant doit mourir, c'est dans l'ordre de la nature : nos composants chimiques se dissoudront dans l'univers. C'est le discours de l'athéisme, avec 1) l'argument du mal : on ne peut pas imaginer un Dieu bon qui aurait permis Auschwitz, etc... et 2) On peut faire abstraction de Dieu. On peut même dire qu'il nous complique la vie au lieu de nous la simplifier et l'écartier c'est se donner plus de chance d'être heureux...

JM Oui c'est bien connu que Dieu nous fait entrer en guerre... Je pense qu'un texte comme celui d'Augustin nous permet d'approfondir notre foi : à quel Dieu croyons-nous ? En quoi n'est-il pas mythologique, mais cause de ce qui est, lumière de l'intelligence et ordre de la vie ? Comment en témoigner sinon déjà en le reconnaissant nous-mêmes ? [...] Il me semble que si on le vit, on peut le dire, et que si on ne le vit pas non seulement on ne peut pas le dire, mais on se laisse capter par « l'évidence » de l'athéisme ou de l'agnosticisme. Car certains vont plus loin en disant que Dieu n'est pas seulement inutile, mais qu'il rend malheureux en raison de toutes ces questions que nous ne poserions pas s'il n'existait pas, en particulier dans le domaine moral.

LN [...] Être agnostique est peut-être préférable au fait de pratiquer sa foi de manière fanatique. Il me semble qu'il vaudrait mieux que l'agnosticisme se développe davantage. D'autre part, il arrive un moment où dans la démarche du savant il se passe autre chose...

JM Oui, il y a ce que disait, je crois, Einstein : « un peu de science éloigne de Dieu et beaucoup de science y ramène »...

DA Il me semble que beaucoup acceptent leur condition mortelle et choisissent de vivre le plus agréablement possible.

JM Oui c'est la thèse de certains épicuriens : Mangeons et buvons car demain nous mourrons... Et on est assez proche avec l'individualisme et l'hédonisme contemporains. [...] Mais avec ça on ne fait pas une société, qui est pourtant la condition de la vie bonne.

SGJ Cela fait penser au pari de Pascal : beaucoup de nos contemporains ont parié « contre ».

JM Ce qui est fascinant chez saint Augustin, c'est qu'il trouve Dieu à l'intérieur de lui-même. Il est conscient de sa dépendance fondamentale par rapport à Dieu... Mais il y a des gens qui peuvent être dans une attitude analogue, même si c'est par rapport à un dieu inconnu : ils reconnaissent avec gratitude ce qui leur est *donné* et d'abord leur vie. Mais les mots sont piégés, car le discours chrétien a été utilisé d'une manière qui n'était pas toujours très juste, ni très charitable... Il me semble qu'on est presque obligé de repartir aujourd'hui du dieu inconnu, à condition qu'il soit vrai et non pas imaginé à notre image ou à celle de notre idéal, sans se figer sur des formules, mais en allant au cœur des choses. S'émerveiller devant la nature, c'est reconnaître qu'elle me dépasse et même qu'elle a une source, qui est la même que celle de ma propre vie, et qui nous dépasse absolument. Les deux tentatives d'extases dans les *Confessions*, aux livres VII et IX sont de bons exercices pour approfondir notre connaissance de Dieu, par le « dépassement » des réalités connues et connaissables.

Nous terminerons le livre VIII la prochaine fois.