

## 7. Livre V : L'EMPIRE ROMAIN, DON DU VRAI DIEU (1)

### V, 1-10, Mise au point préalable : liberté humaine et prescience divine ?

Séparé du livre précédent « pour ne pas faire un livre trop long » (cf. IV, 34), le Livre V traite donc du même sujet : après avoir démontré, au livre IV, l'impuissance de ses dieux à aider Rome à agrandir son empire, il va expliquer comment cet empire est le don du vrai Dieu, ce qui suppose, pour être compris, un minimum de préparation philosophique. C'est pour ne pas survoler de trop haut la pensée d'Augustin, mais tenter de la comprendre au mieux, que ce livre nous occupera au moins deux séances et que nous reporterons à l'année prochaine l'étude des cinq livres suivants. Nous voilà ramenés à une sage modestie, mais ce faisant, nous ne ferons que nous conformer à la consigne d'Augustin qui tenait à ce que les dix premiers livres de son traité soit édités ensemble, soit en un, soit en deux volumes, pour la raison qu'il rappelle dans la conclusion de cet ensemble, à la fin du livre X :

X, 32, 4 [...] De ces dix livres, les cinq premiers ont été écrits contre ceux pour qui les dieux doivent être adorés en vue des biens de cette vie ; les cinq autres, contre ceux pour qui le culte des dieux doit être pratiqué en vue de la vie qui vient après la mort.

Le livre V s'ouvre par un bref préambule qui rappelle le bilan du livre IV : la Félicité n'est pas une déesse et si elle l'était, c'est elle qu'il conviendrait d'adorer plutôt que tous les autres dieux de Rome. La Félicité est un don du vrai Dieu. D'où cette question qui ouvre le livre :

#### V, Préambule

[...] Voyons maintenant pour quelle raison Dieu, qui peut donner cette sorte de biens même à ceux qui ne sont pas bons, ni, de ce fait, heureux, a voulu que l'Empire romain fût si étendu et si durable. Car la multiplicité des faux dieux adorés par les Romains n'y sont pour rien : nous l'avons dit amplement et, à l'occasion nous le dirons encore.

V, 1 La cause de la grandeur de l'Empire romain n'est donc ni fortuite ni fatale au sens où emploient ces mots ceux qui appellent fortuits (*fortuita*) les événements qui n'ont pas de causes ou qui ne proviennent pas d'un ordre rationnel, et fatals (*fatalia*) ceux qui sont produits en vertu d'un ordre inéluctable, indépendamment de la volonté de Dieu ou de celle des hommes. Assurément, c'est la Providence divine qui établit les royaumes humains.

Cette dernière phrase où se trouve condensé le propos de ce Livre V repose sur un certains nombres de présupposés qui doivent être mis en évidence :

« Assurément » n'est justifié que si, pour expliquer l'existence de l'Empire romain, on écarte, non seulement ses dieux, qui sont faux, mais le hasard et la nécessité. Le hasard, parce qu'il nie « le principe de raison » selon lequel tout ce qui arrive a une cause ou une conjonction de causes qui en expliquent la production, sans oublier que s'en remettre au hasard revient à renoncer à chercher la cause des événements et, de ce fait, à se dégager de toute responsabilité ; la nécessité, celle de l'enchaînement inéluctable des causes et des effets, parce qu'elle ne laisse aucune place à une initiative humaine, ni donc à notre responsabilité d'êtres libres. Le hasard et la nécessité étant ainsi écartés, il ne reste donc plus que la Providence divine qui puisse expliquer la grandeur de Rome, Providence dont la puissance nous dépasse tout autant que le hasard et le déterminisme des causes et des effets, mais qui ne peut pas ne pas compter avec le libre arbitre de notre volonté qu'elle nous a donné.

En effet, comme le pensaient déjà, à leur façon, certains stoïciens, la Providence divine est liée au projet d'un Dieu juste et bon, projet qui nous est révélé dans les Écritures juives et chrétiennes selon lesquelles Dieu ne peut pas plus se renier lui-même que renier sa création. C'est ainsi que, au-delà du déterminisme sans lequel les sciences de la nature et les prodigieuses inventions techniques qui leur sont liées auraient été impossibles, au-delà de ce déterminisme auquel nous sommes nous-mêmes partiellement soumis, nous croyons que Dieu nous a créés libres et capables d'intelligence. Et de plus, nous pensons avec les poètes, qu'il nous parle par sa création, et, avec les prophètes, qu'il peut nous faire signe dans le cours des événements.

Avec les philosophes, nous avons appris de l'expérience et compris par la raison que l'usage du libre arbitre de notre volonté dépend totalement de la manière, plus ou moins juste, dont nous nous représentons les choses, et que nous pouvons, par nos choix, modifier notre conduite, aussi bien pour le meilleur que pour le pire.

Par contre, nous ne savons que par la foi – non par pessimisme mais par révélation – que, créés naturellement bons, nous ne le sommes plus, ou du moins plus tout à fait, en raison d'une faute humaine qui, de proche en proche, nous rend tous dépendants et solidaires du péché du premier homme, Adam étant une manière de dire l'unité de l'humanité, quel que soit par ailleurs l'état des recherches en paléontologie. Ce péché, qu'Augustin a nommé « péché originel », nous ne l'avons pas commis nous-mêmes, mais nous en supportons tous les conséquences, ne serait-ce que lorsque, nous égarant à propos de notre véritable bien, nous péchons nous-mêmes. Car, pécher, ce n'est pas enfreindre une loi qui serait arbitrairement posée par un autre : c'est, par ignorance et par orgueil, se détourner de Dieu, qui est la source de notre vie ; c'est subir, ou aggraver, la désorientation héritée qui affecte notre libre arbitre duquel dépend la réalisation de notre désir d'être et notre accès à la vie heureuse.

Cependant, ce « péché originel » dont les hommes n'aiment pas entendre parler mais dont ils ne cessent de subir les conséquences, ne nous est connu et ne peut être vraiment compris que rétrospectivement, à partir de la bonne nouvelle du salut qui nous est donné par le Christ, Dieu fait homme pour nous remettre sur le chemin de la vérité et de la vie.

Telle est, dans ses grandes lignes, la foi chrétienne en la Providence, à partir de quoi nous pouvons tenter de comprendre cette phrase qui est loin d'aller de soi : « *Assurément, c'est la Providence divine qui établit les Royaumes humains* ». Mais encore faut-il ne pas confondre la Providence avec ce qu'elle n'est pas : la fatalité astrale et le destin tel que le pensent certains philosophes ! Ce sera notre réflexion d'aujourd'hui.

## 1. Critique de la fatalité astrale (V, 1-7) 12 :15

La Providence divine ne saurait se confondre avec le « destin » (*fatum*) dans la mesure où, dans l'usage habituel de ce mot, « les hommes ne pensent qu'à l'influence de la position des astres, telle qu'elle se présente à la naissance ou à la conception d'un enfant » (V, 1). Cette croyance, qui peut paraître absurde, mérite que l'on montre en quoi elle l'est, tant elle est toujours vivante de nos jours : les astrologues ont toujours leur public. Toutefois cette croyance impie car, si l'histoire de chacun dépend nécessairement de la position des astres, toute prière adressée à la divinité, surtout quand elle s'adresse au vrai Dieu, devient inutile.

Les choses changeraient-elles si, par hypothèse, la position des astres qui est censée décider du caractère et de la vie de chacun était soumise à la volonté du vrai Dieu ? Une telle hypothèse, qui suppose qu'on laisse aux astres un minimum d'initiative sans quoi rien ne leur serait imputable, revient à en faire une sorte de « sénat » qui, sur l'ordre du souverain de l'univers, déciderait du bien à faire et du mal à commettre. Mais, dans ce dernier cas, un tel sénat, en raison du caractère monstrueux de ses décisions, devrait être détruit ! Aussi, outre le fait qu'elle nie la liberté des hommes, une telle hypothèse est encore plus impie : elle consiste à « *prêter à Dieu une volonté qu'il a paru révoltant d'attribuer aux étoiles* » (V, 1,2) !

Autre hypothèse :

V,1, 2 [...] Dira-t-on encore que les étoiles signifient les événements plutôt qu'elles ne les produisent, de sorte que leur position serait comme un langage qui prédirait l'avenir sans le faire, ce qui est, en effet, l'opinion d'hommes très instruits ? Mais les astrologues (*mathematici*) ne parlent pas ainsi d'ordinaire.

D'origine orientale, et plus précisément chaldéenne, l'astrologie avait beaucoup d'adeptes au temps d'Augustin qui commença lui-même par y croire vraiment au point de mettre beaucoup de temps à s'en défaire<sup>1</sup>. Mais n'en est-il pas encore de même aujourd'hui, quand on voit tant

---

<sup>1</sup> Cf. in *Confessions* IV, 5 sa rencontre avec un homme qui lui raconte comment il laissa les livres des astrologues pour se consacrer à la médecine refusant ainsi de « gagner sa vie en dupant son prochain » Et in *Confessions* VII, 8, le témoignage d'un de ses amis milanais, Firminus, lui racontant l'histoire de deux enfants nés le même jour à la même heure, donc sous la même configuration astrale, mais dont l'un était d'une mère

de gens chercher à « se faire dire la bonne aventure » ? Certes, l'expression n'est guère en usage, tellement les astrologues et leurs adeptes font tout pour être pris au sérieux, ne serait-ce qu'en fondant leur art, qui est d'interprétation, sur une science exacte, l'astronomie, ce qui leur permet de calculer avec certitude la position des planètes dans le zodiaque à une date déterminée : d'où ce nom de « mathématiciens » donné aux astrologues au temps d'Augustin.

Cependant, cette astrologie plus « soft », qui consiste, non pas à annoncer avec certitude ce qui arrivera, mais à donner des indications sur ce qui pourrait bien arriver, si l'on ne fait rien pour s'en défendre, est une manière habile de sauver à la fois l'astrologie et la responsabilité humaine, tout en donnant aux astrologues l'occasion de se poser en conseillers, mais non en « directeurs de conscience », afin que soit sauvée la liberté de conscience ! Sans préjuger des bons conseils que ces astrologues peuvent prodiguer à leurs clients pour les aider à se sortir de leurs mauvaises affaires, ni des mauvais conseils qui peuvent les y enfoncer davantage, il reste que l'astrologie n'a de raison d'être que si ce qu'elle prédit est vrai, ou du moins, peut passer pour tel<sup>2</sup>, le critère étant par ailleurs le plus souvent la réponse qu'attend leur client.

Si les Chaldéens qui inventèrent cette correspondance entre le cours du ciel et les événements terrestres n'excluaient pas l'intervention des dieux, ménageant ainsi une place aux invocations, aux sacrifices et à la magie pour les apaiser et leur demander d'écarter les maux, il n'en fut pas de même avec certains philosophes qui se disaient « physiciens », nous dirions « scientifiques », comme ce Posidonius d'Apamée dont le nom apparaît dans notre texte en V, 2.

V, 2 D'après Cicéron, Hippocrate, l'illustre médecin, a noté dans ses écrits qu'en voyant deux frères tomber malades et leur maladie en même temps s'aggraver et en même temps s'apaiser, soupçonna qu'ils étaient jumeaux. Mais le stoïcien Posidonius, très adonné à l'astrologie, affirmait, lui, qu'ils étaient nés et avaient été conçus sous la même constellation.

Deux démarches opposées : celle de la fausse science des astrologues selon laquelle le fait d'être né sous telle configuration astrale entraîne inévitablement telle destinée ; et celle d'un savant comme Hippocrate qui, à partir d'une ressemblance physique entre deux individus et d'un parallélisme constaté dans l'évolution de leur maladie, formule l'hypothèse que l'on a sans doute affaire à des jumeaux.

Suivent plusieurs pages pour souligner « l'étrangeté inqualifiable » (V, 2, 2) du fatalisme astral, avec pour argument celui qui a réussi à libérer Augustin de ce type de croyance ou de curiosité : ce que nous dit l'expérience à partir des jumeaux.

En effet, comme le prouve, évoquée en V, 4, l'histoire des deux fils d'Isaac, Ésaü et Jacob, deux jumeaux n'ont pas forcément la même destinée puisqu'il fut alors prédit : « l'aîné servira le plus jeune » (Gn 25, 23). Certes, ils sont bien nés l'un après l'autre, mais, selon cette théorie, le fait d'avoir été conçus en même temps, sous la même configuration astrale, ne devrait-il pas avoir plus de poids que l'ordre des naissances et leur valoir des destinées identiques ?

Et, si c'est le moment de la naissance qui est décisif et non celui de la conception, que dire de deux individus, nés en même temps, au même endroit, mais forcément de deux mères différentes ? Le fait que l'une soit libre et l'autre esclave compte plus que la position des astres !

V, 5 [...] Si une conception simultanée leur permet d'avoir des sorts différents dans le sein de leur mère, pourquoi une naissance simultanée ne permettrait-elle pas sur terre d'avoir des sorts fort différents ? Et ainsi toutes les rêveries de cet art, ou plutôt de cette imposture (*vanitatis*), ne s'évanouissent-elles pas ?

Illusion et vanité, donc, que de soutenir, avec Posidonius, que « s'il était possible de découvrir l'heure de la conception, les astrologues pourraient comme les devins prédire bien des choses » (V, 5) ! En effet, dans le cas de deux jumeaux, conçus en même temps, comme Ésaü et Jacob, ne serait-il pas plus juste de dire que c'est la différence de leurs destinées, dans le plan divin et non la position des astres qui a présidé à l'ordre de leur naissance ? Toutefois

---

libre et l'autre d'une esclave : le destin du premier, Firminus lui-même, promu aux plus hautes charges dans l'Empire, fut très différent de celui de l'autre qui resta dans sa condition d'esclave.

<sup>2</sup> Un chrétien devrait bien plutôt se référer à un autre « horoscope » quotidien : la parole de Dieu, ne serait-ce qu'en ouvrant sa Bible au hasard, comme le fit, une fois libéré de l'astrologie, Augustin dans le jardin de Milan : il y découvrit la parole que Dieu lui adressa personnellement et qui changea sa vie (*Confessions* VIII, 12,29).

la véritable raison du rejet de l'astrologie reste le caractère imprévisible des choix de notre libre arbitre, qui n'est d'ailleurs souvent, pour employer le mot de Luther, qu'un « serf-arbitre »<sup>3</sup>. En effet, comment parler d'un acte, y compris d'un « acte manqué », avant qu'il n'ait été accompli ? Ce n'est toujours qu'*après-coup* que nous pouvons le dire *avoir été* déterminé par telle ou telle chose. D'où cette exclamation qui conclut sur ce point :

V, 5 (fin). [...] Eh quoi ? la volonté des vivants ne changerait pas les destins liés à leur naissance, alors que l'ordre des naissances change ceux de la conception ?

Mais Augustin ne se contente de rétablir ainsi la part de la volonté et de la responsabilité de chacun dans l'évolution de sa destinée : il revient à la charge avec le cas de jumeaux de sexe différent, et dont certains eurent des destinées opposées, alors « qu'il est manifeste que la conception est le résultat d'une seule union charnelle » puisque, « dès qu'une femme a conçu, elle cesse d'être propre à la conception » (V, 6). C'est pourquoi, même si on ne peut exclure l'influence du soleil dans la variation des saisons, ni celle de la lune dans les marées ou, selon qu'elle est croissante ou descendante, dans certains changements d'ordre physique, « nous ne voyons pas les volontés de l'âme dépendre de la position des astres » (V, 6). Ou encore, des grains de blé jetés en terre, le même jour, n'ont pas tous le même sort puisqu'ils ne tombent pas tous au même endroit. D'où cette très sévère conclusion qui est une condamnation :

V, 7 [...] Tout bien considéré, on n'a pas tort de croire que, si les astrologues font de manière étonnante beaucoup de réponses vraies, cela est dû à une secrète inspiration d'esprits qui ne sont pas bons, qui n'ont d'autre soin que d'introduire dans les esprits humains des opinions fausses et nuisibles au sujet de la fatalité astrale et de les y confirmer, et non point à l'art prétendu d'établir et d'examiner des horoscopes, un art qui est nul (*aliqua arte quae nulla est*).

Une inspiration des démons, ces faux médiateurs, parce que l'astrologie détourne de la parole de Dieu, la seule à pouvoir éclairer en vérité notre lecture des « signes des temps ».

## 2. Prescience divine et liberté humaine (V, 8-10)

Après cette réfutation de l'astrologie, Augustin en vient au destin (*fatum*) des philosophes.

V, 8. Quant à ceux qui appellent « destin » non la position des astres telle qu'elle est au moment où chaque être est conçu, naît et prend son essor, mais l'enchaînement de toutes les causes par lesquelles arrive tout ce qui arrive, il n'y a pas à s'attarder contre eux à une inutile querelle de mots. En effet, ils attribuent cet ordre même et cet enchaînement de causes à la volonté et à la puissance d'un Dieu suprême qui, nous le croyons parfaitement et en pleine vérité, connaît toutes choses avant qu'elles n'arrivent, et n'abandonne rien au désordre, lui dont viennent tous les pouvoirs, mais non tous les vouloirs.

Phrase capitale, qui laisse leur place aux initiatives humaines et angéliques – les « vouloirs » – mais seulement dans les limites de ce qui est possible, c'est-à-dire des « pouvoirs » que chacun tient du Créateur en vue de cette fin qui nous a été révélée : préparer la cité de Dieu.

Que, selon les philosophes stoïciens, le destin nous emporte, que nous le voulions ou non, c'est ce qu'on peut lire dans ces vers de Sénèque, cités par Augustin :

« Conduis-moi, ô Père souverain, maître des hauteurs du ciel, partout où il te plaît : je t'obéis sur l'heure, me voici, infatigable. Fais que je ne veuille pas et je te suivrai en gémissant. Je subirai, coupable, ce que j'aurais pu faire vertueux. Les destins conduisent qui leur obéit, ils traînent qui leur résiste (*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*) » (Sénèque, *Lettre 107, 11*).

La sagesse stoïcienne, c'est consentir à la nécessité, à ce qui ne peut pas être autrement. Ce qui donne des paroles très belles, paroles qui, à la limite, pourraient être dites par un chrétien.

SGJ Qui est le Père souverain pour Sénèque ?

---

<sup>3</sup> *Du serf-arbitre*, titre de la réponse de Luther (1525) au traité d'Érasme *Essai sur le libre arbitre* (1524).

JM Il y a chez Sénèque la croyance au Dieu unique, même si ce n'est pas le Dieu des chrétiens<sup>4</sup>... Il est énoncé comme « Père », mais, par ce mot que l'on retrouvera chez Plotin, il faut entendre la source de toutes choses, le Principe. Rien de sexué.

DA Autrement dit, parce qu'on ne peut pas faire autrement, autant faire bonne figure...

JM Exactement. Mais ce qui est très beau, chez certains stoïciens, c'est que le destin soit voulu par Dieu comme quelque chose de bon. Lorsque l'empereur Marc-Aurèle se dit à lui-même dans ses *Pensées*, qu'il faut se soumettre au destin, c'est dans l'intention de conserver l'ordre de l'univers et celui de l'Empire. Autrement dit, il y a, chez ces Stoïciens, la soumission à une « volonté » qui dépasse la nôtre.

SGJ Mais que faire de l'indignation et des révoltes pour améliorer le monde ?

JM Le problème va être posé par Cicéron...

Dans le même sens, je vous ai cité une autre phrase, plus ancienne puisqu'elle vient d'Homère, citée par Augustin dans la traduction de Cicéron :

« Il en est de l'esprit des hommes comme des terres fécondes : ils sont éclairés par Jupiter lui-même, Père des dieux » (*Odyssée*, XVIII, 136).

Ici, Jupiter – Zeus – est reconnu comme le principe de la divinité, mais, malgré sa plus grande ancienneté, ce n'est pas le poète qui fait autorité, c'est l'utilisation de sa parole par le philosophe, ici, Cicéron : « Pour eux, le destin (*fatum*) désigne Jupiter qu'ils considèrent comme le dieu suprême et dont ils font dépendre l'enchaînement des destins » (V, 8). Les poètes disent « Jupiter », là où les philosophes pensent « destin ». Quant aux Évangiles, ils parlent du « Père du ciel qui fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes » (Mt 5,45), ce qui revient à dire, comme nous l'avons vu à propos du sac de Rome, que les dons de la Fortune ne dépendent pas de notre justice mais que, relativement à la justice de Dieu, ils sont à prendre, soit comme une grâce quand ils nous sont favorables, soit comme un châtement ou un avertissement, quand ils ne le sont pas. Ce qui veut dire aussi que la lecture des signes des temps dépend tout entière de la foi de ceux qui les lisent. Mais le plus important n'est pas dans ce monde, où Dieu fait pleuvoir sur les bons et les méchants, il est dans ce que nos actes en ce monde nous préparent pour l'éternité.

Mais venons-en à l'objection de Cicéron contre le destin des stoïciens :

V, 9. 1. Cicéron s'applique à les réfuter, mais il estime ne pas pouvoir l'emporter contre eux à moins de supprimer la divination. Et pour y parvenir, il va jusqu'à nier toute connaissance des événements futurs, soutenant de toutes ses forces qu'il ne s'en trouve aucune, ni en l'homme ni en Dieu, et qu'il n'y a pas non plus de prédiction des choses. [...] Tant qu'il s'agit de réfuter les conjectures des astrologues, son éloquence triomphe, parce qu'elles sont telles, qu'elles se détruisent et se réfutent elles-mêmes. Cependant les partisans de la fatalité astrale sont beaucoup plus supportables que lui qui supprime la prescience de l'avenir. En effet, reconnaître que Dieu existe et nier sa prescience de l'avenir, est pure folie. Tout en voyant cela, il n'en a pas moins tenté de faire ce que dénonce l'Écriture : « Le fou dit dans son cœur : pas de Dieu » (Ps 13,1), Mais il ne l'a pas fait en son propre nom : dans son traité *Sur la nature des dieux* (III), voyant combien cela serait choquant et odieux, il charge Cotta, qui nie l'existence de toute nature divine, de parler contre les Stoïciens, alors qu'il se range lui-même du côté de Lucius Balbus, chargé de défendre leur position.

Toutefois, dans son traité *Sur la divination*, c'est en son nom propre que Cicéron s'attaque à la science des événements futurs en vue de sauver le libre-arbitre humain, avec raison pour ce qui est des hommes et surtout des astrologues, mais de manière « insensée » (V, 9,1) quand il s'agit de la divinité, car c'est inacceptable pour un chrétien. En effet, poursuit Augustin :

---

<sup>4</sup> Voir, dans Wikipédia, l'évocation de la correspondance entre Saint Paul et Sénèque, inventée au 4e siècle par des chrétiens, mais que saint Jérôme tenait pour authentique. Cette correspondance aidera plus tard Héloïse à modérer sa passion pour Abélard, car, selon les mots savoureux de Lucien Jerphagnon : « un philosophe ne pouvait servir deux maîtres : sa femme et sa bibliothèque », (*Histoire de la pensée*, I, Pluriel 2010, p. 411).

V, 9, 1 [...] Nous confessons un Dieu suprême et vrai, de même que nous confessons sa volonté, sa toute-puissance et sa prescience; et nous ne redoutons pas de ne pas faire volontairement ce que nous faisons volontairement, sous prétexte que celui dont la prescience est infaillible a prévu que nous agirions ainsi.

En effet, reconnaître la prescience divine ne saurait conduire à nier notre libre-arbitre. C'est même tout le contraire. En effet, nous choisissons dans le temps, en ignorant ce que sera le futur, alors que la « science » de Dieu est transcendante à notre temps et nous garantit la réalité de ce futur que nous ignorons : il se passera vraiment quelque chose et nos actes d'aujourd'hui, ne seront pas plus sans conséquences que ceux d'hier. Mais, quand je choisis, c'est moi qui choisis : ce n'est pas Dieu. Il me « voit », mais il n'a ni réglé les choses à l'avance, ni « téléguidé » mon choix. Sa connaissance du futur nous reste inconnaissable à l'exception de ce qu'il a jugé bon de nous en révéler, comme le tri inéluctable qu'il fera un jour pour séparer le bon grain de l'ivraie. Mais reprenons l'argumentation de Cicéron :

V, 9, 2 [...] Si tous les événements futurs sont prévus, ils se produiront dans l'ordre même où ils ont été prévus. S'ils se produisent dans cet ordre, l'ordre des choses est déterminé par la prescience divine. Et si l'ordre des choses est certain, certain est également l'ordre des causes, car rien ne peut se produire qui ne soit précédé de quelque cause efficiente. Mais, si l'ordre des causes par lequel est produit tout ce qui se produit est certain, affirme Cicéron, c'est fatalement que se produit tout ce qui se produit. S'il en est ainsi, rien n'est en notre pouvoir et il n'y a plus de libre arbitre de la volonté. « Si nous l'accordons, poursuit-il, toute la vie humaine est sens dessus dessous; c'est en vain que l'on fait des lois, en vain que l'on a recours aux reproches, aux louanges, aux blâmes, aux exhortations; il n'y a plus aucune justice à établir des récompenses pour les bons ni des châtements pour les méchants » (Du destin, 17,40).

Le dilemme dans lequel Cicéron s'enferme, et nous enferme avec lui, est loin d'avoir perdu de son actualité. C'est même, semble-t-il, l'une des objections majeures contre l'existence de Dieu : Si Dieu existe et s'il sait tout d'avance, je ne suis pas libre.

Bien plus, objection entendue venant de chrétiens : s'il sait tout d'avance, pourquoi nous a-t-il faits pécheurs, ou du moins capables de pécher ? Ne faut-il pas dire que « Dieu a raté son coup » ? C'est là chose impie, car si Dieu n'est ni bon, ni juste, il est insensé de croire en lui. Il n'y a rien à en attendre et c'est se libérer d'une illusion que de vivre comme s'il n'existait pas.

Or, même si cela se révèle difficile à comprendre et à concilier, la foi chrétienne nous fait tenir les deux choses : la prescience de Dieu et le libre arbitre de notre volonté. Révélation de sa prescience, la prière du *Psaume 139 (138)* selon laquelle Dieu connaît tout de moi avant même que je ne sois. Je suis tout entier sous son regard qui n'est pas limité par le temps et c'est lui qui me porte dans l'être, même si je l'ignore ou refuse de le reconnaître. Nier sa prescience, c'est ne pas croire en lui et en sa Providence, celle d'un être juste et bon. D'où cette remarque, à propos de Cicéron : « En voulant faire les hommes libres, il les a faits sacrilèges » (V, 9,2).

Mais comment sortir du dilemme formulé par Cicéron ? Tentons de procéder par ordre.

1. D'abord, en distinguant le libre-arbitre de notre volonté et la liberté, en tant qu'elle est opposée à la servitude : le premier est notre capacité de choisir entre deux contraires et ainsi de modifier notre conduite ; la seconde est toujours à conquérir et à reconquérir dans la mesure où nos choix peuvent tout aussi bien nous orienter vers elle que nous en éloigner.

Dans la distinction que je viens de faire, je m'inspire beaucoup de Spinoza qui, après avoir dénoncé dans l'*Appendice* du Livre I de son *Éthique*, l'illusion du libre arbitre – « les hommes se croient libres parce qu'ils ont conscience de leurs volitions et de leur appétit et ne pensent pas, même en rêve, aux causes par lesquelles ils sont disposés à désirer et à vouloir » – intitule son Livre V : « De la puissance de l'entendement ou de la liberté humaine », preuve que la liberté est, pour lui, la chose essentielle et occupe une place analogue au « salut » et à la « béatitude » pour Augustin<sup>5</sup>. Mais, pour l'un comme pour l'autre, il s'agit de la « liberté

---

<sup>5</sup> Sur Augustin et Spinoza, cf. le livre du canadien Milad Doueidi, *Solitude de l'incomparable*, Le Seuil 2009, qui traite en particulier du thème de l'élection chez ces deux philosophes. On y trouve d'étranges ressemblances.

humaine » et non de la toute-puissance illusoire dont rêvent les hommes. Cette liberté véritable consiste dans l'accomplissement de notre désir d'être. Elle est le comble de la joie, quand, par goût du bien et grâce à notre progrès spirituel, auront disparu, en nous, toute division et toute tentation de faire le mal. Car la servitude, de laquelle il convient de nous libérer, était nommée « passion » par les Anciens, par référence au fait de « pâtir », de subir quelque chose en moi qui n'est pas vraiment moi, mais qui ne peut agir en moi que par ma complicité, quand, égaré par mon imagination, je crois y trouver mon véritable bien, la clef de mon bonheur.

2. Sur ce plan, malgré la douzaine de siècles qui les séparent, Augustin et Spinoza partagent la même manière de voir les choses. Nous sommes chacun, pour ainsi dire, *prédéterminés* par notre nature à nous accomplir comme êtres humains, chacun étant à la fois unique et solidaire des autres, quel que soit le personnage social que les circonstances nous auront amenés à devenir. En tant qu'hommes, notre désir d'être – ce que Spinoza nomme *conatus* – est orienté vers une fin, à partir de laquelle les choses peuvent être dites, pour nous, bonnes ou mauvaises, selon qu'elles nous y conduisent ou nous en détournent, ce qui n'a rien à voir avec des prescriptions et des interdits qui auraient été posés par une autorité extérieure qui aurait pu les définir tout autrement. C'est ainsi que, à propos du titre de son livre: *Par delà le bien et le mal* (1886), Nietzsche, grand admirateur de Spinoza, jugea utile de préciser, l'année suivante, que « cela ne veut du moins pas dire 'par delà le bon et le mauvais' »<sup>6</sup>. Bref, avant toute décision de notre part, notre nature nous impose ses lois et ses exigences.

3. Reconnaître que notre nature est *finalisée*, ne serait-ce que par « le vouloir vivre », est d'autant plus important que, de nos jours, où chacun est encouragé à vivre selon son bon plaisir, le législateur affiche sa volonté d'ignorer le droit naturel comme fondement dernier et transcendant du droit positif dont il a la responsabilité. Ce faisant et tout en nous incitant à réduire la morale au respect du droit par lui institué, il se pose en fondateur du bien et du mal, tout en consolidant l'idée selon laquelle le « bien » est dans le fait d'*avoir* toujours plus et le « mieux » dans tout ce qui s'avérera *techniquement* possible. C'est pourquoi, tout en prenant pour norme « ce qui se fait », au détriment de « ce qui devrait être », notre société semble être en train de rejouer la scène du Jardin racontée par la *Genèse*. En effet, en mangeant du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal et en ne tenant aucun compte de ce qui distingue le bon et le mauvais, pas plus que de l'interdit divin qui leur rappelait leurs limites – « car, si vous en mangez, vous mourrez » – l'homme et la femme se posèrent en fondateurs du bien et du mal, et se retrouvèrent « mortels », n'ayant plus que la mort et les misères qui l'annoncent, pour apprendre ce qu'il en coûte de ne pas faire la différence entre le bon et le mauvais, ou, ce qui revient au même, de n'en faire que selon son bon plaisir, sans voir plus loin que soi.

4. Spinoza est un bon témoin de ce que la raison nous permet de découvrir de notre nature à partir de la seule expérience, lui qui, pour couper court à tout anthropomorphisme, a, pour ainsi dire, « naturalisé » Dieu (*Deus sive natura*), au point de faire du monde l'expression de son essence et des lois de la nature celles de sa volonté, éliminant par là toute nouvelle « initiative » de sa part dans l'histoire des hommes pour venir les chercher, au temps favorable, et où ils en sont, mais sans exclure pour autant qu'une nouveauté puisse venir des hommes. Toutefois, Spinoza ne résume pas toute la philosophie, car, depuis le *Connais-toi toi-même* de Socrate, la question du sens de la vie humaine fut le grand thème de la philosophie à ses débuts, tant qu'elle s'est définie concrètement comme la « quête de la vie heureuse », par la recherche des biens qui ni ne passent et ne dépendent pas de la fortune<sup>7</sup>. C'est ainsi, par exemple, que par la prise en compte du langage dans notre manière d'être au monde, Aristote n'a pas hésité à définir l'homme comme *zoon politikon*, le « vivant politique », car il n'y a que dans cette dimension que nous puissions nous penser d'un point de vue universel, tout en préférant ce point de vue, qui est celui du droit, à ce que commande la défense de nos intérêts particuliers, ceux de la maison (*oikos*, qui a donné « économie »), une hiérarchie qu'il nous serait urgent de rétablir, si nous voulons garder quelques chances de rester humains.

---

<sup>6</sup> Nietzsche, *Généalogie de la morale* (1987), Première dissertation §17. La position de Nietzsche fait écho à celle de Spinoza dans l'appendice du livre I de l'*Éthique*.

<sup>7</sup> Thème que nous retrouverons dans les livres suivants de *La Cité de Dieu*

Comme le dit Cicéron, cité ici par Augustin, c'est parce que nous sommes libres que la louange et le blâme ont un sens, et que l'on envisage des récompenses pour les bons et des châtements pour les méchants. Plus que la durée de notre existence, compte sa qualité et cette qualité se mesure aux vertus humaines que nous exprimons. Bref, le sens de la vie est plus important que la vie, et quand il écrit *La Cité de Dieu*, Augustin se souvient de ce qu'il a lu dans Cicéron.

5. À côté de cette prise de conscience de l'homme par lui-même, que disent les Écritures ? Elles nous disent que l'homme a été créé « à l'image et à la ressemblance de Dieu » et qu'il est appelé à vivre dans l'intimité de Dieu. Cette « vocation », Augustin l'a admirablement formulée au début de ses *Confessions* : *Fecisti nos ad te* : « Tu nous as faits tournés vers toi », pour vivre en relation avec toi. Le péché est le refus par l'homme de cette vocation. Il est refus de partager la vie de Dieu. Et ce refus a des conséquences incalculables, non seulement sur celui qui refuse, mais sur les autres : les hommes naissent dans l'ignorance de cette vocation, et dans notre monde, aujourd'hui plus que jamais, tout semble fait pour nous faire oublier cette vocation : jusqu'à nous faire croire que, pour vivre heureux, du moins en société, mieux vaut vivre comme si Dieu n'existait pas, les religions étant présentées par ailleurs surtout comme sources de guerre... Mais, comment ne pas voir que l'oubli de cette vocation à vivre avec Dieu, est une mutilation pour l'humanité ? Une mutilation qui conduit à la mort, ne serait-ce que parce que la mort devient par là l'unique horizon de la vie, alors que, par la résurrection du Christ, les Écritures nous annoncent un au-delà de cette mort. Et le fait que, selon la tradition, la Vierge Marie n'ait pas connu la corruption nous indique ce qu'il en aurait été pour les autres humains s'ils n'avaient pas connu le péché. Bref, nous savons par révélation que l'homme est créé en vue de ce que les Pères grecs ont nommé « divinisation ».

6. Mais d'où vient que le message chrétien sur l'homme ne soit plus crédible ? Sans doute, pour une grande part, du changement du statut de la science au début des temps modernes, car c'est elle qui nous donne accès au réel. Nous sommes en effet passés du souci de comprendre le monde, ce que permettait la science d'Aristote, essentiellement descriptive, mais à laquelle on reprocha son verbalisme, à l'ambition de le transformer. La nouvelle science est à la fois expérimentale – et, de ce fait, couplée à la technique – et mathématique, ce qui lui permet d'échapper, par la mesure, à la relativité de nos perceptions sensibles. Mais aussi d'oublier qu'elle est une activité humaine. C'en est donc fini de la distinction, évidente pour les Anciens, entre le monde sublunaire et le monde supra-lunaire des astres incorruptibles : on va supposer que ce sont les mêmes lois physiques qui fonctionnent sur la terre comme au ciel (en astronomie et plus tard en astrophysique). Cependant, renonçant à rechercher les causes, aussi bien efficaces (le *pourquoi* ?) que finales (le *en vue de quoi* ?), on va rechercher des « lois expérimentales », s'exprimant sous forme de fonctions mathématiques, à partir desquelles on pourra mesurer et prévoir l'évolution des phénomènes, en vue de les maîtriser. Inutile donc de remonter de cause en cause jusqu'à la « cause première », cette cause ainsi nommée par Aristote pour ne pas remonter indéfiniment de cause en cause, car chacune est l'effet d'une autre cause, et donner ainsi un fondement rationnel au monde que nous observons. Cette cause première, identifiée au Dieu créateur « à partir de rien » par le christianisme, est ainsi devenue une « hypothèse inutile » pour les savants et, par là, sans importance tout ce qui a pu être dit en son nom au sujet du but de notre existence : acceptons-nous mortels, comme les autres animaux – dont nous sommes –, et jouissons au mieux de cette vie, si possible avec les autres, tout le reste n'étant qu'illusion, quand ce n'est pas cause de guerres...

7. En fait, c'est cette manière d'envisager les choses qui est insensée : d'une part, et Augustin ne manquera pas de le rappeler, Dieu n'est pas dans le temps et il est tout aussi insensé de parler d'un « avant » la création que de situer Dieu au commencement du monde comme le font les créationnistes à partir d'une lecture littérale de la Bible. Dieu ne perçoit pas, comme nous, selon le temps, avec un présent, un avant et un après, et plutôt que de sa prescience, c'est de son omniscience qu'il faudrait parler, sa « prescience » n'étant dite qu'en opposition à notre incapacité à connaître le futur : par une sorte d'anthropomorphisme!

DA Il y a une évolution de la physique moderne... on revient à quelque chose de moins maîtrisable.



JM Oui, avec l'astrophysique, le devenir est entré dans la science et a remis en cause le modèle du grand horloger [la mécanique classique de Galilée et de Newton]. Mais chercher l'origine, c'est chercher la cause et le fameux « Big Bang » remontant à 13,8 milliards d'années, ne peut qu'amener la question : « Et avant ? »

Bien plus, après l'élimination de Dieu comme « cause première », il y a une autre limite que la philosophie est capable de démasquer : le succès de la science moderne repose sur un processus d'abstraction. En effet, une « loi expérimentale » ne peut être vérifiée qu'à partir d'un dispositif expérimental qui met en évidence les paramètres à prendre en compte, mais aussi en écartant tout ce qui, de l'extérieur, pourrait venir déranger le dispositif, c'est-à-dire en faisant abstraction du reste de l'univers, qui loin d'être un système clos et isolé, est un système ouvert sur de l'inconnu, comme nous le sommes nous-mêmes, quotidiennement... Or, il me semble que c'est en renonçant à rechercher les causes, aussi bien le « pourquoi » que le « en vue de quoi » de l'existence, qu'on en est venu à réduire la liberté humaine au libre-arbitre, à la possibilité de choisir aussi bien une chose que son contraire, ce qui est effectivement une source d'imprévisibilité dans le monde, chacun prenant, comme on dit, ses responsabilités, mais pour ne répondre qu'à lui-même, du moins dans les limites que lui laisse la société, alors que pour les Anciens qui cherchaient la sagesse, il s'agissait, pour atteindre la vie heureuse, de vivre selon sa nature : de réaliser son désir d'être.

DA On a voulu maîtriser les événements pour se rassurer

JM Oui on a voulu gagner du terrain sur le caractère énigmatique de la nature...

SGJ Est-ce qu'aujourd'hui on ne veut pas aussi être heureux ?

JM La grande différence, c'est que les Anciens avaient conscience de la finalité de la nature humaine et c'est cette dimension qui a disparu de la conscience moderne, au nom de la liberté de l'homme. C'est ainsi que Sartre a pu dire : « *La vie n'a pas de sens a priori c'est nous qui lui donnons un sens* ».

SGJ Quelle est la « finalité » pour les Anciens ? Pétrone ne s'est-il pas suicidé ?

JM Tous ne voyait pas la vie de la même façon. C'est ainsi que, par exemple, à la différence des stoïciens, les épicuriens furent disqualifiés par l'Église, car, adoptant le plaisir comme critère, ils vivaient au présent et ne se souciaient pas de politique.

SGJ C'est une finalisation, ça ?

JM Si on écoute Sénèque, il se pensait dépendant de la divinité.

DA Quand on parle de finalité, ne parle-t-on pas d'un dépassement de soi ?

JM Oui, c'est être tiré par « ce qu'on doit être ». On a à réaliser quelque chose.

DA À être plus que ce qu'on est dans l'instant...

JM Oui, il y a toujours une création de soi qui fait que l'on dépasse ce qu'on croyait être. On est tiré vers quelque chose, on a un progrès à faire et c'est ce qui fait dire que la liberté est à conquérir sur la servitude de la passion. Alors que si on la réduit au libre choix, pour être libre, il faut que je n'aie « ni Dieu ni maître », ni de compte à rendre à qui que ce soit. Ma seule boussole, c'est mon plaisir : non pas selon mon être véritable, mais selon ce que j'imagine tout en me prenant pour ce que je ne suis pas.

SGJ Pourtant, il y a beaucoup de gens qui, sans être chrétiens, dépassent cet égoïsme et essayent de faire du bien autour d'eux...

JM Heureusement, et il n'y a pas que les chrétiens qui soient animés d'un tel souci. Mais je parle ici de l'idéologie ambiante qui se réclame de la science et qui disqualifie tout ce qui peut en contredire les limites. Pour cette idéologie, la liberté n'est pas une tâche à accomplir, dans la vérité, en se dépassant, mais un « droit » que nul ne peut me contester : le droit de faire une chose ou son contraire, dans la limite de ce qui est socialement permis, ce qui revient à nier tout autre finalité que celle que je peux arbitrairement me donner. D'où la crise du politique, qui est celle du « bien commun », dont parlait déjà Caton (cité en V,12,5) comme nous le verrons bientôt. Les Anciens avaient conscience du fait que l'homme ne peut s'accomplir comme citoyen que dans un état de droit ; ce n'est plus tout à fait le cas pour nous. Je ne veux pas dire que tous pensent selon l'idéologie que je dénonce, mais pour qu'elle puisse s'imposer ainsi dans les médias, il faut que beaucoup la suivent sans y avoir réfléchi. Et cette idéologie n'hésite pas à se réclamer de la science...

C'est ainsi que l'on peut comprendre pourquoi le message chrétien rencontre, chez certains, tant de difficultés à se faire entendre. En effet, il ne peut être reçu qu'en réponse à

l'inquiétude des hommes dont parle Augustin au début de ses *Confessions* et qui résulte du fait qu'ils ont été créés *ad Deum*, « pour vivre en relation avec Dieu » : *et inquietum cor nostrum donec requiescat in te*, « et notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi ». Peut-être n'a-t-il jamais été aussi évident que la foi, loin de n'être qu'une « opinion », une manière subjective de voir les choses, est un don de Dieu qui éclaire la vie, et un effet de sa grâce qui, le plus souvent, nous vient par d'autres hommes, et en particulier par l'Église qui a pour fonction, sur terre, de la rayonner<sup>8</sup>.

8. Mais, afin de comprendre comment tenir ensemble la prescience divine et le libre arbitre qui nous a été donné, il nous faut revenir sur la différence ontologique entre Dieu et nous.

Nous avons évoqué plus haut comment Spinoza avait, pour ainsi dire, « naturalisé » Dieu, en faisant de ce que nous nommons ses « créatures », les *expressions nécessaires de son essence*. Selon lui, la substance, qui est unique et cause de soi, « s'exprime » dans une infinité de modes qui composent le monde et dont nous sommes. La relation d'expression qui relie ma pensée, une en moi puisque c'est *ma* pensée, aux mots dans lesquels je la développe dans le temps, pour les autres mais aussi pour moi – c'est d'ailleurs ce qui me permet d'en prendre conscience car, comme dit Hegel, « c'est dans les mots que nous pensons » – me semble assez bien dire le lien de mon être, encore inachevé, avec ce que j'en ai déjà actualisé par mes actes, au fil de mon histoire<sup>9</sup>. Cette relation d'expression permet également d'écarter l'anthropomorphisme de la fabrication artisanale, telle qu'on peut la trouver dans le langage imagé de la Bible, pour dire la relation du créateur à ses créatures, comme si Dieu vivait dans le temps, tout comme nous ! D'où la distinction, faite par Spinoza, entre l'infini et le fini : la « nature naturante » – Dieu comme principe – et la « nature naturée » – l'ensemble des « étants » qui composent le monde. Non, nous n'avons pas le même être que Dieu : le sien est absolu, le notre dépend du sien.

Toutefois, cette relation d'expression, surtout si elle est dite « nécessaire », ne laisse aucune place à notre dimension personnelle, à moins de la deviner dans la remarque de Spinoza selon laquelle il n'y ait rien de plus utile à un être raisonnable « pour la conservation de son être propre et la jouissance de la vie conforme à la raison qu'un homme dirigé par la raison »<sup>10</sup>, ce qui explique qu'on puisse dire parfois, en contredisant le *homo homini lupus* de Hobbes, que « l'homme un dieu pour l'homme »<sup>11</sup>.

En fait, c'est la transcendance de Dieu par rapport au monde, mais aussi la relation qu'il a voulu avoir avec nous dans notre histoire et dont les Écritures portent la trace, qui nous créent comme personnes et rendent possible en nous le développement de cette dimension personnelle. C'est cette relation, en attente de notre réponse, qui nous rend « responsables » – capables de répondre à un autre, de soi et de ses actes – c'est-à-dire vraiment libres, et capables d'aimer. C'est ainsi que Dieu peut nous parler par la médiation du monde, en nous donnant des signes, et que les cieux, pour le cœur humain qui écoute, peuvent chanter sa gloire. Voilà en quoi nous nous distinguons du reste de la nature : non seulement nous sommes capables d'y prendre des initiatives, en bien comme en mal, pour, à notre mesure, individuellement ou collectivement, changer le cours des choses, mais cette nature se présente, entre Dieu et nous, comme pouvant nous permettre d'entrer tout aussi bien en dialogue qu'en rivalité avec lui. C'est pourquoi, même s'il utilise le verbe *facere*, « faire » pour dire la création, Augustin la pense, non comme un processus ayant eu lieu dans le temps, selon le modèle artisanal, ce qui ouvrirait la question de savoir d'où il sort lui-même, mais sur un mode relationnel, car il est transcendant à notre temps.

9. Dès lors, que veut dire que Dieu me connaît mieux que je ne me connais ? Cela veut dire qu'il me connaît dans mes potentialités, alors qu'il m'est impossible de savoir ce dont je suis

---

<sup>8</sup> C'est ce que dit très bien la première encyclique du pape François dont nous avons parlé au début de cette année.

<sup>9</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* : « Nous ne devons réaliser à part ni la puissance indivise, ni ses manifestations distinctes, la conscience n'est pas l'un ou l'autre, elle est l'un et l'autre, elle est le mouvement même de la temporalisation » (p. 485-486). Quant à mon corps, il est « comme une esquisse provisoire de mon être total » (p. 231) – idée reprise et développée du psychiatre Ludwig Binswanger (1927) qui opposait « fonction vitale » et « histoire intérieure d'une vie »

<sup>10</sup> Spinoza *Éthique, IV, De la servitude de l'homme*, Appendice c. IX ;

<sup>11</sup> Spinoza, *Éthique IV*, Proposition 35, corollaire II, scolie.

vraiment capable, en bien comme en mal, avant de l'avoir accompli. En effet, c'est seulement dans ma relation personnelle avec lui et avec les autres, que je peux me développer en vérité dans ma singularité. Et cela commence par le langage, à travers lequel nul ne peut éviter d'exprimer sa singularité parmi les autres, à commencer par le timbre de sa voix, et il me semble qu'une telle prise de conscience, qui suppose que l'on écoute la voix des autres, conduit à se tenir humblement devant Dieu. Chacun a, sur le monde, une perspective unique et irremplaçable et nous avons toujours quelque chose à apprendre d'un être parlant.

10. Enfin, c'est parce que nous sommes ainsi *finalisés* et ayant à nous accomplir librement, que chacun est travaillé par la dualité de ce qu'il est et de ce qu'il doit être. Nous sommes potentiellement, dès notre conception, tout ce que nous allons devenir dans le temps de notre vie. Parler de prescience divine revient donc à dire que Dieu sait en vérité ce dont nous sommes capables. Et il y aurait de quoi être terrorisé et totalement paralysé, si nous ne savions pas, par les Écritures, qu'étant juste et bon, Dieu n'a pas pu nous créer pour nous perdre, mais pour la vie ; mais qu'étant nous-mêmes libres et appelés à la liberté, il dépend de nous d'accepter ou de refuser cette « prédestination ».

SGJ Mais tout ne dépend pas de nous : il y a les maladies, les guerres, l'héritage génétique, les catastrophes naturelles...

JM Oui, bien sûr. Mais, dans ces adversités, dans ces situations extrêmes, tout dépend de ce que l'on est, de ce que l'on est devenu en soi-même... Tout cela, sans nier que l'homme peut tuer l'homme, le détruire, le dégrader...

SGJ Il y a des individus dont la marge de liberté reste très étroite, dont les autistes.

JM Oui, la liberté comme capacité de choisir est chez certains individus très réduite. Mais il y a plusieurs sortes de servitude : celle qui me vient d'un autre, dans un rapport de force qui m'est défavorable, celle qui me rend dépendant physiquement par handicap et maladie cérébrale, et celle qui tient à la place que je laisse à mon imagination dans le développement de mes passions.

DA Il y a aussi la difficulté de se faire comprendre, d'utiliser un langage que l'autre ne comprend pas... Cela rejoint ce que disait S. sur l'autisme.

JM Oui, il y a dans ce cas une réduction extrême de la capacité de communiquer et même, sans doute pour certains individus, de prendre conscience et soin de soi. Mais ce qui sauve notre regard sur les autres et sur nous-mêmes, c'est de penser que Dieu connaît et aime chacun des êtres humains, dans ses capacités et ses limites, comme s'il était seul au monde, car il sait reconnaître son image en chacun. Ce qui nous amène, ou devrait nous amener, à respecter l'autre comme créature de Dieu et comme « ce frère pour qui Christ est mort » (1Co 8, 11). Ce qui ne nous interdit pas, bien au contraire, de faire tout ce que nous pouvons pour promouvoir en lui ce qui s'appelle la liberté comme accomplissement de son être. Toutefois, je ne peux pas juger de ce qui se passe dans son âme qu'il ne faut surtout pas confondre avec son psychisme. L'âme de chacun se développe dans le secret de sa relation à Dieu et cela n'est pas contrôlable de l'extérieur, même pas selon le critère de sa pratique religieuse, car, selon l'Évangile, il n'aura pas suffi d'avoir dit : « Seigneur, Seigneur » (Mt 7,21) !

DA Ça fait comprendre l'incarnation : Dieu est venu jusqu'à nous pour mieux se faire comprendre.

JM Oui.

C'est donc en raison de l'orientation, positive ou négative, de notre libre arbitre par rapport à la vie divine à laquelle nous sommes appelés – par rapport à notre à-venir – qu'il nous faut parler de « prescience » divine et cela n'aurait aucun sens si tout était d'avance déterminé par le destin. Mais le Créateur n'agit pas à la manière du Demiurge du *Timée* de Platon : en artisan qui, un jour, aurait, de lui-même ou sur l'ordre d'un autre, entrepris de façonner le monde, car, en toute logique, une telle cause efficiente du monde, ne serait pas « première ». Pour penser la création, comme création du temps et non dans le temps, Augustin a bénéficié de la réflexion de Plotin, comme dans cette phrase où l'on retrouve le « Père » dont parlait Sénèque :

Plotin, *Ennéades* VI, 8 [39], 14, 38-43

« Il est père de la raison (*logos*), de la cause et de la réalité qui gouverne la causalité [...], lui qui est, réellement et en tout premier lieu préservé de tout mélange avec le hasard, le surgissement spontané et l'advenue accidentelle, lui qui

est cause de lui-même, qui est lui-même de lui-même et par lui-même, lui au premier rang et lui au-dessus de l'être ».

L'Un, au-delà de l'être et, de ce fait, irréprésentable et inimaginable. Son rapport au monde ne peut avoir qu'un rapport très lointain avec ce qui relie la pensée humaine au discours qui l'exprime, même s'il est dit « père du logos », formule que l'on retrouve, dite autrement, dans le Prologue de Jean. Dieu en effet, s'est exprimé parfaitement, pour être entendu des hommes, en Jésus, sa Parole incarnée, et de manière très indirecte dans le monde qui, n'étant ni parfait, ni éternel, ne peut être dit l'image de Dieu, de sorte que l'on ne peut pas dire avec Spinoza : « Dieu ou la nature » (*Deus sive natura*), selon la formule panthéiste qui dit que tout est dieu.

Évoquant une étymologie possible du mot *fatum* qui viendrait de *fari* (parler), Augustin cite les deux derniers versets du *Psaume 61*: « Dieu a parlé une fois et j'ai entendu deux choses : la puissance appartient à Dieu, et à toi, Seigneur, la miséricorde, à toi qui rends à chacun selon ses œuvres », paroles qu'il commente ainsi :

V. 9, 3 [...] Ces mots « il a parlé une fois », signifient : il a émis une parole immobile, c'est-à-dire irrévocable, de même qu'il connaît irrévocablement tout ce qui doit arriver et que lui-même fera. [...] Mais, si l'ordre de toutes les causes est certain pour Dieu, il ne s'ensuit pas que rien ne dépende de l'arbitre de notre volonté. Car nos volontés elles-mêmes appartiennent à l'ordre des causes, certain pour Dieu et contenu dans sa prescience, puisque les volontés humaines sont causes des actions humaines ; et ainsi, celui qui a prévu toutes les causes des choses n'a pu ignorer, parmi ces causes, nos volontés qu'il a connues d'avance comme les causes de nos actions.

Même si « rien n'arrive sans être précédé par une cause efficiente », il existe des causes non fatales, qui ne sont pas l'effet d'un destin qui éliminerait nos volontés, et c'est bien pour cela que nous parlons de causes fortuites (*fortuitae*, dont la Fortune tire son nom), pour désigner des causes que nous ne connaissons pas et que nous ne pouvons prévoir.

Ces causes « cachées », « nous ne pouvons que les attribuer à la volonté de Dieu ou à celle de n'importe quel esprit » : les causes naturelles à la volonté du Créateur, et les causes volontaires à Dieu, ou à d'autres êtres capables de volonté comme les anges, les hommes, et, ajoute Augustin, même les bêtes, « s'il faut appeler volontés ces mouvements d'âmes privées de raison, qui les portent à agir selon leur nature, quand elles ressentent quelque désir ou quelque aversion » (V,9,4). Oui, par son mouvement spontané, qui s'explique par son instinct ou par ses habitudes, un animal peut changer le cours des choses ! Mais c'est uniquement parce qu'ils pensent et penser mal au point d'égarer leur volonté, que les êtres raisonnables, anges ou hommes, peuvent se révéler bons ou mauvais : bons, s'ils agissent selon leur vraie nature et selon le plan divin, mauvais, s'ils agissent contre, par ignorance ou par orgueil.

Il faut donc être vivant, mais pas forcément raisonnable pour agir, comme le sont les animaux et les hommes sous l'effet d'une « passion ». Autrement dit, les événements, en tant qu'ils sont inattendus, ne peuvent avoir pour causes efficaces que des causes volontaires, « procédant de cette nature qui est souffle de vie » (*spiritus vitae*), ce que ne sont ni l'air ni le vent, qui ne sont que des corps (V, 9, 4), utilisés ou utilisables par un vivant.

Mais, derrière ces « âmes vivantes », il y a la puissance de Dieu qui leur communique quelque chose de sa puissance, faute de quoi elles ne pourraient rien accomplir. Ce qui revient à dire concrètement et en tenant compte de l'avertissement du père de l'empirisme moderne, Francis Bacon (1561-1626), qu'« on ne commande à la nature qu'en lui obéissant », et que, quoi que nous fassions et quelle que soit notre intention, on ne peut pas déroger aux lois de cette nature, qu'elles soient physiques, biologiques, psychologiques ou spirituelles. En effet, cette nature, que nos sciences cherchent à connaître de mieux en mieux, est créature de Dieu et donc objet de sa « volonté » même si sa volonté est très différente de la nôtre qui passe par le discours et par l'imagination : Dieu est bon et ne peut vouloir que le bien et notre libre-arbitre est un bien puisqu'il nous fait « esprits », comme les anges mais avec un corps matériel qu'ils n'ont pas :

V, 9, 4 [...] Ainsi, la cause des choses, qui produit sans être produite, c'est Dieu.

Les autres causes produisent et sont produites: tels sont tous les esprits créés,

surtout les esprits raisonnables. Quant aux causes corporelles, qui sont agies plutôt qu'elles n'agissent, il ne faut pas les compter parmi les causes efficientes, car elles ne peuvent réaliser que ce que réalisent par elles les volontés des esprits<sup>12</sup>. Comment donc l'ordre des causes, fixé dans la prescience divine, pourrait-il faire que rien ne dépende de notre volonté, alors que nos vouloirs occupent une place si grandes dans l'ordre même des causes ? [...] Nos volontés n'ont de pouvoir que dans la mesure où Dieu l'a voulu et prévu ; aussi, tout ce qu'elles peuvent, elles le peuvent très certainement, et c'est elles-mêmes pleinement qui feront ce qu'elles doivent faire ; et en effet, qu'elles le pourraient et le feraient, cela même a été prévu par celui dont la prescience est infallible ».

Manière de dire que Dieu ne peut pas être débordé par sa créature qui, sans lui, n'est plus rien. Car il y a une différence importante entre la volonté et la puissance et il n'y a pas d'événement sans cause volontaire. Qu'est-ce que cela veut dire ? Un événement est de l'ordre de l'action et toute action est commandée par une intention, y compris pour celui qui la subit, sans rien n'avoir demandé, qu'il soit victime d'une violence ou d'une catastrophe naturelles. C'est l'intention, voulue ou subie qui rend l'acte bon ou mauvais et seul un esprit animé d'un « souffle de vie », peut agir, y compris les animaux poussés par leur instinct ou le dressage qui leur a été imposé. Mais, autre chose le vouloir, autre chose le pouvoir, car si notre vouloir peut être démesuré, on ne peut que selon le pouvoir qui nous est donné. Autrement dit, je ne peux réaliser un progrès que si j'utilise les « corps » en fonction de leurs propriétés, car je ne peux pas agir positivement à l'encontre des lois de la nature.

DA Il me semble que nos volontés ne sont acceptées par Dieu que dans la mesure où c'est ce qu'il veut pour nous. Si elles contrarient son projet elles n'ont pas d'efficacité.

JM Si on vous suit dans ce que vous dites, nous ne pouvons pas faire le mal... Or, le mal a des effets sur nous et sur les autres. [...] Ce que Dieu a voulu et prévu, c'est l'ordre de la nature : au plan physique, quelle que soit la valeur morale de notre intention, nous ne pouvons être efficaces que si nous suivons les lois de la nature. Ce qu'Augustin veut montrer, c'est que ceux qui réussissent dans leur action ne le peuvent que parce qu'ils utilisent l'ordre naturel. Par exemple, du point de vue du sens de son action, Hitler est allé contre la volonté de Dieu en exterminant les Juifs, mais il n'a pu le faire qu'en utilisant des moyens matériels qui se sont avérés terriblement efficaces. L'homme peut faire le bien comme le mal, mais il ne peut être efficace que s'il utilise les lois de la physique. Ce qui revient à dire qu'on ne peut faire le mal qu'avec quelque chose de bien. Le mal se définit par ce qui ne devrait pas être, ce qui ne veut pas dire qu'il n'ait pas de réalité ni des effets terribles dans le monde. Il va à l'encontre de la vie et de la fraternité entre les hommes, chose que notre individualisme moderne préfère passer sous silence. Mais dans le monde d'aujourd'hui, beaucoup de choses se font aussi qui vont dans le sens de la solidarité. Les moyens ne sont bons ou mauvais que par la destination qu'on leur donne, et ils sont souvent détournés de ce pour quoi ils ont été fabriqués. Tel est précisément la nature du péché : détourner un bien de sa destination. C'est une perversion.

SGJ Il n'y aurait rien d'intrinsèquement mauvais ?

JM Bien et mal ne sont que par la finalité de l'acte, mais parfois le mal est fait en vue d'un bien, même si ce dernier n'est qu'illusoire ou imaginé, comme de dominer un ennemi menaçant... Ou, plus radicalement, pour « en finir avec le mal » ! Ce qui fait le malheur de l'homme, c'est qu'il va appeler bien ce qu'il imagine bien.

DA Oui notre bien n'est pas forcément le bien de Dieu

JM Un téléphone portable, ça peut servir à sauver quelqu'un ou à tuer une foule de gens ! [...] Il y a deux finalités : ce qui est voulu par Dieu et ce que veulent les hommes. Or l'homme peut se tromper et pervertir en mal ce qui est bien... Son imagination va compenser et masquer son ignorance, tout en lui donnant l'illusion

---

<sup>12</sup> Seuls des êtres libres, capables d'initiative (de commence quelque chose) agissent. Platon distinguait « la cause » (la fin voulue) et « ce sans quoi la cause ne pourrait jamais être la cause » (les moyens physiques). Seules la cause et bonne ou mauvaise. C'est la bonté physique des moyens qui leur donne leur efficacité.

d'avoir raison. Et il va agir en fonction de cela. Toute la question est de savoir s'il faut anéantir les rebelles ou discuter avec eux des motifs de leur révolte afin de trouver un *modus vivendi* acceptable : la négociation pour éviter le conflit et l'extermination. Mais les politiques préfèrent l'arme de l'intimidation... Qui va commencer à dialoguer ? Or, les hommes ne peuvent vivre ensemble qu'en s'entendant, qu'en se parlant...

Mais je me suis laissé emporter. Revenons à la fin du V, 9, 4 : « *nos voluntés n'ont de pouvoir que dans la mesure où Dieu l'a voulu et prévu* ».

Nous l'avons dit, c'est seulement de notre point de vue que l'on peut parler de « prescience » divine, car la connaissance de Dieu n'est pas limitée par le temps comme la nôtre qui ne peut connaître l'avenir en tant que tel, de sorte que nos pronostics peuvent être toujours démentis par les faits. Et, puisqu'il l'a « voulue », Dieu ne peut ignorer la différence entre les corps inertes et les âmes dotées d'un souffle vivant. Il connaît tout de nous, comme il est tout aussi vrai que tout ce que nous avons fait et allons faire est potentiellement en nous, aussi vrai que c'est nous qui l'avons fait et allons le faire, ou nous détourner de le faire, notre vie n'étant que le déploiement de ce qui se trouve en nous, pour ainsi dire, enveloppé<sup>13</sup>. Ce qui ne veut pas dire qu'il ignore les interactions, pour nous tout à fait imprévisibles, que nous aurons avec les autres et qui constituent la substance même de notre histoire.

Indépendamment du dilemme posé par Cicéron, ou pour lui échapper, les Stoïciens ont posé comme postulat ou plutôt comme en acte de foi (car il faut se croire libre, pour pouvoir l'être), la distinction entre « ce qui dépend de nous » et « ce qui n'en dépend pas ». En réalité et selon notre foi, le libre-arbitre et notre raison, qui ne peuvent s'exercer que dans l'élément du langage, font partie de notre nature et conditionnent nos actes, et cette nature, ce que nous sommes en tant qu'hommes, mais d'une manière singulière et unique, contient une sorte de nécessité, que nous avons nommé « finalité », au point qu'il nous est impossible d'atteindre le vrai bonheur sans en tenir compte. Cette nature finalisée ne dépend pas de nous : seul en dépend ce que nous en actualisons par nos actes. Voilà pourquoi, à condition de distinguer le libre arbitre de la volonté, et la liberté comme tâche à réaliser, il n'y a pas incompatibilité entre ce à quoi je suis prédestiné et ce que je choisis de faire librement.

V, 10,1 [...] S'il faut appeler notre nécessité ce qui n'est pas en notre pouvoir mais qui, même si nous ne le voulons pas, exerce le sien, comme c'est le cas de la nécessité de la mort, manifestement nos volontés, qui nous font vivre droitement ou de travers, ne sont pas soumises à une telle nécessité. Nous faisons en effet beaucoup de choses que, si nous ne les voulions pas, nous ne ferions pas. C'est là le caractère primordial du vouloir lui-même: si nous voulons, il est; si nous ne voulons pas, il n'est pas; car il n'y aurait pas volonté si nous ne le voulions pas.

Autrement dit, choisir « le meilleur » selon la nécessité de son essence – ce que l'on doit être pour s'accomplir selon le dessein divin – ce n'est pas renoncer à être libre. C'est même tout le contraire : c'est être comme Dieu ! Et certains de nos actes sont inutiles...

V, 10, 1 [...] C'est à bon droit qu'on le dit tout-puissant, bien qu'il ne puisse ni mourir ni se tromper : car s'il est tout-puissant, c'est en faisant tout ce qu'il veut, non en subissant ce qu'il ne veut pas ; et en ce dernier cas, il cesserait d'être tout puissant. Et c'est précisément parce qu'il l'est qu'il ne veut pas certaines choses.

Voilà ce que notre foi nous conduit à comprendre : ce n'est pas parce que Dieu pourrait faire n'importe quoi qu'il est dit « tout puissant » : c'est là une projection anthropomorphique de la démesure de notre désir. Il est tout puissant parce que *rien ne peut lui faire faire ce qu'il ne veut pas*. Et il devrait en être de même pour nous : nous sommes, en vérité, tout puissants quand nous vivons bien, quand nous allons dans le sens de notre nature et agissons selon l'ordre des choses. Alors nous pouvons compter sur l'aide de Dieu. Mais nous sommes dans l'illusion de la toute-puissance et sur la pente du malheur, nous cessons d'être libres, quand nous nous abandonnons à la servitude de nos passions et à l'errance de notre imagination. Prédestiné à devenir librement humain, il dépend de moi de m'unifier en ce sens, ou de me

---

<sup>13</sup> Tel est le sens de ces « monades » dont parlait Leibniz, qui « n'ont ni portes ni fenêtres » et qui sont réglées par une « harmonie préétablie ».

dispenser dans le sens contraire, tout en entraînant avec moi, dans l'un ou l'autre sens, une partie du reste du monde. Car nous ne pouvons être hommes qu'avec les autres hommes.

V, 10,1 [...] Voilà pourquoi tout ce que l'homme subit contre sa volonté, il ne doit l'attribuer ni aux volontés des hommes ni à celle des anges, ni à celle de quelque esprit créé, mais plutôt à celle de celui qui donne le pouvoir de réaliser le vouloir.

Au-delà de la volonté des autres, qui peuvent être à notre égard bienveillants ou malveillants, il y a la volonté du Créateur, qui s'exprime à travers les lois de la nature, au plan des corps comme à celui des esprits : sans cette volonté, toute volonté créée serait impuissante. À travers les hommes, chacun étant « cause » de ses paroles ou de ses actes, comme à travers des événements, dont la cause nous reste inconnue, c'est donc Dieu qui nous avertit ou qui nous met à l'épreuve : il nous fait signe, comme à travers le sac de Rome.

Ici Sénèque rejoint Jésus : « *Que ta volonté soit faite* » ! Le vouloir de Dieu passe aussi par la méchanceté des hommes et Jésus sur la croix n'a pas voulu avoir le pouvoir d'éviter cette méchanceté. Dans sa liberté de Fils, il ne pouvait que demeurer dans la relation à son Père, faute de quoi il aurait cessé d'être ce qu'il était. Il restait le Fils de Dieu, même dans les paroles du *Psaume 21* : « *Pourquoi m'as-tu abandonné ?* » C'est l'homme qu'il était devenu qui souffrait l'abandon, et qui priait le Père avec son souffle humano-divin, prenant avec lui tous ceux qui, dans le monde, avec, avant ou après lui, se sentiraient abandonnés...

DA Est-ce qu'on peut dire que c'est laisser à Dieu le choix de notre volonté ?... Il laisse au Père le choix de décider...

JM Oui mais vous voyez comment, pour nous, les risques d'illusion peuvent être grands ! Certes, si j'ai conscience que c'est Dieu qui me demande cela, c'est devenir libre que de lui obéir et c'est là que se trouve tout l'enjeu de la différence entre liberté et libre arbitre : mon libre arbitre se fourvoie quand il va à l'encontre de ce à quoi je suis destiné, alors qu'il se renforce quand il y va. Ce à quoi je suis destiné, c'est ce que Dieu a voulu pour moi, mais le connaître suppose un minimum de discernement.

Voilà pourquoi, on ne peut choisir entre prescience divine et libre arbitre de la volonté :

V, 10, 2 [...] Nous embrassons au contraire ces deux vérités, nous les confessons toutes deux fidèlement et sincèrement; l'une pour bien croire, l'autre pour bien vivre. Car on vit mal quand on ne croit pas de Dieu ce qu'il faut croire. Loin de nous donc, pour rester libres, de nier la prescience de celui par le secours de qui nous sommes ou deviendrons libres.

Ainsi se trouve situé le comportement humain dans le dessein divin, tel qu'il s'exprime dans l'enchaînement des faits, le *fatum* des philosophes, mais dont le sens nous est révélé par les Écritures. Lois, châtiments et récompenses, louanges et réprimandes ont donc bien leur utilité pour nous éduquer et nous guider vers la vertu. De même que la prière, « pour obtenir les biens que Dieu a promis d'accorder à ceux qui le prient ».

V, 10,2 [...] Car, si l'homme pèche, ce n'est pas parce que Dieu a prévu qu'il pécherait.

Il sait fort bien, au contraire, que c'est lui qui pèche quand il pèche ; car celui dont la prescience est infallible, a prévu que le péché ne serait commis ni par le destin, ni par la Fortune, mais uniquement par le pécheur lui-même. Assurément, il ne pèche pas s'il ne le veut pas, mais ce refus de pécher, lui aussi, Dieu l'a prévu.

Ce qui permet de refuser le péché, c'est la grâce de Dieu, à condition de ne pas oublier que cette grâce qui nous rend aimable, délectable, ce que notre concupiscence, notre désir déréglé des choses, nous amène à fuir et à rejeter, cette grâce ne peut agir en nous sans notre désir. En effet, loin d'être en concurrence avec notre libre arbitre, elle vient le guérir, car on ne peut devenir libre qu'en le voulant. Il faut redire cela, inlassablement, contre ceux qui persistent à dire que rien ne peut résister à la grâce et surtout pas notre libre arbitre. C'est là une erreur que dément admirablement le récit de l'Annonciation. Ce récit n'est pas celui d'un viol mais celui d'un dialogue dans lequel la liberté totale de la Vierge Marie va répondre « oui » à la demande qui lui est faite. Elle aurait pu refuser, mais aurait-elle alors été plus libre ? Elle aurait fait quelque chose de contraire à ce pour quoi elle avait été créée, elle qui, d'après la tradition, a eu le privilège de ne jamais pécher, ayant été épargnée de manière anticipée par son fils, car le

temps ne compte pas pour Dieu. La grâce, en effet, est au-delà du temps. C'est l'action de Dieu qui vient guérir notre libre arbitre, le péché étant un acte de notre libre arbitre qui en pervertit la fonction. La grâce ne peut agir que si nous le voulons. De même qu'on ne peut dire de quelqu'un qu'il a la vocation que lorsqu'il y répond, Dieu ne peut agir avec nous que si nous lui répondons. Et le Peuple d'Israël manifeste un mélange bien humain de fidélité, à travers quelques grandes figures, et d'infidélité, à travers l'idolâtrie à laquelle il revient sans cesse.

DA C'est dire à Dieu : « Réalise en nous le bien qui nous rendra libres »

JM Absolument. *Da quod jubes et jube quod vis*. Ces paroles disent l'humilité de l'abandon à la volonté de Dieu, la seule force qui nous permette de grandir dans la liberté. Voilà toute l'importance de nous penser comme *finalisés*. Nous sommes faits *ad Deum*. Si nous faisons abstraction de cette finalité, notre liberté, réduite à notre libre arbitre devient rêve de toute-puissance, inévitablement contredit par l'adversité. Car, pour se conduire raisonnablement il y a bien des choses à réaliser et à s'interdire.

SGJ Mais les hommes ne sont pas d'accord sur ce qui est raisonnable

JM Bien sûr. Et la seule manière de se mettre d'accord, c'est de se parler.

SGJ Mais on va parfois dans le mur...

JM Oui, parce qu'avant d'entrer en dialogue il y a l'affirmation de sa position, le besoin d'être reconnu comme ayant l'initiative de sa parole... Et il s'agit ensuite de trouver le terrain d'accord à partir duquel on va pouvoir s'entendre. Or, si on refuse la référence à la nature entendue, non comme l'absence de lois, mais comme la norme de la raison, on se prive de ce terrain d'entente auquel chaque être raisonnable est censé avoir accès. Il n'y a que dans les pays totalitaires que le pouvoir a la prétention d'imposer ce terrain d'entente : n'est vrai que ce qu'il décide tel ! Mais ça résiste en chacun, même en ceux qui ne veulent pas le reconnaître. Le principe d'égalité est un principe de droit naturel, mais la manière dont il a été utilisé à propos de la réforme du mariage, en niant les différences, est intenable. L'identité n'est pas l'uniformité. Nous ne sommes pas des clones, et il n'est pas dit que des clones ne se feraient pas la guerre...

SGJ Il y a des gens qui, de bonne foi, pensent de manière radicalement différente : certains ont défilé derrière le slogan : la nature n'existe pas ! Tout est à construire et peut être changé !

JM. La chose était impensable, et pourtant c'est arrivé : cette idéologie a pu s'imposer. [...] Notre société est en train de rejouer le chapitre 3 de la *Genèse*. C'est l'époque du « c'est mon choix »... On voit ici l'actualité de la pensée d'Augustin : il nous parle d'une dimension de la nature humaine que la pensée occidentale a perdue de vue à propos du sens de la vie. Malgré ce que, après lui, en a dit Spinoza, penser l'homme comme étant à la fois prédéterminé et libre, ce n'est plus très évident de nos jours ! De plus, il y a chez Augustin de quoi combattre le jansénisme ! C'est vraiment quelqu'un qui nous permet de penser aujourd'hui.