

## 7. Livre IX : FAUX INTERMÉDIAIRES ET VRAI MÉDIATEUR : LES DÉMONS ET LE CHRIST

Y a-t-il de bons démons ? Une réponse a bien été apportée à cette question, à la fin du Livre VIII, où l'on nommait « saints anges » ces bons démons (VIII, 25), mais c'était la réponse d'un chrétien, à partir de sa foi, une réponse trop hâtive pour pousser les choses plus loin et qui ne permettait pas d'aller jusqu'à reconnaître dans le Christ, Dieu fait homme, l'unique médiateur possible entre Dieu et les hommes, comme cela sera montré au centre de ce Livre IX. Augustin s'adresse à tout lecteur, païen aussi bien que chrétien, toujours plus ou moins païen, et c'est la raison pour laquelle il garde le vocabulaire païen pour parler de ces bons démons dont il va démontrer que l'existence est strictement impossible.

Donc la question « Peut-il y avoir de bons démons ? » doit être reprise et il la reprend dans les termes d'Apulée, tout en en rappelant l'enjeu :

IX, 2 [...] Chez beaucoup de gens il est habituel de dire qu'il y a de bons et de mauvais démons ; et qu'il s'agisse là de l'opinion des platoniciens ou de qui l'on voudra, l'examen de cette question ne doit absolument pas être négligé. En effet, il ne faudrait pas que quelqu'un estime devoir suivre des démons prétendus bons et par la médiation desquels il espérerait avec ferveur se concilier des dieux qu'il croient tous bons, dans l'espoir fervent de pouvoir être avec eux après la mort, alors que, pris au piège par des esprits malins et trompé par leurs mensonges, il dériverait loin du Dieu véritable avec qui, en qui, et par qui seul, l'âme humaine, parce qu'elle est douée de raison et d'intelligence, peut trouver la béatitude.

L'enjeu est de taille, même s'il ne semble pas beaucoup inquiéter nos contemporains, plus préoccupés de réaliser leur bonheur sur cette terre que de « se gâcher la vie » en vue d'un hypothétique bonheur après la mort...

Donc, revenons au livre d'Apulée, *Le dieu de Socrate*. À supposer qu'il y ait des bons démons, à quoi va-t-on les reconnaître ? Augustin remarque qu'Apulée, « si prolixe sur leurs corps aériens, reste muet sur les vertus dont les démons seraient dotés, s'ils étaient bons ! », avant de le citer dans ces lignes :

IX, 3 [...] *C'est presque toujours de ces sortes de démons que parlent les poètes quand, sans beaucoup s'écarter de la vérité, ils imaginent des dieux hostiles à certains hommes et favorables à d'autres, dispensant la prospérité et le succès aux uns, et aux autres l'adversité et l'affliction. Les voilà donc sujets à la pitié et à l'indignation, à l'angoisse et à la joie, montrant tout le visage des passions humaines, ballottés comme nous par la même fièvre des pensées, les mêmes mouvements du cœur et les mêmes agitations de l'esprit. Alors que le vacarme de toutes ces tempêtes est banni loin de la paix des dieux célestes* (*Le dieu de Socrate*, 12).

Bref, ce qui caractérise les démons, c'est qu'ils sont comme nous soumis aux passions, ce qui n'est pas le cas des astres de la voûte céleste qui poursuivent imperturbablement leur course. En effet, pour Apulée, les dieux et les démons sont des « animaux<sup>1</sup> raisonnables » tout comme nous composés d'une âme et d'un corps, le corps des dieux brillant dans le ciel, et celui des démons étant invisible, puisqu'aérien. Ou plus précisément, il y a comme un dédoublement de l'âme et donc trois niveaux : le corps, l'âme (*anima*) qui est le siège de la mémoire, de l'imagination et de l'affectivité, et l'esprit (*mens, spiritus*), qui est le siège de la pensée, capable de connaître l'intelligible. En effet, cette différence entre les deux niveaux de l'âme, c'est celle que nous faisons entre penser en ayant « la tête froide », et penser (parfois

---

<sup>1</sup> Animal veut dire « être animé » et traduit le grec *zoon* qui veut dire être vivant, ou encore « animal ».

avec « animosité ») en étant mus par nos sentiments. Or, les démons sont non seulement, comme nous, soumis aux passions, mais leur esprit en est complètement submergé ; et comme ils sont éternels par leurs corps, ils sont incapables de changer, alors que nous, qui sommes en devenir dans le temps, nous avons la capacité de tirer les leçons de l'expérience grâce à la raison et ainsi de nous réorienter. Les démons sont pour ainsi dire figés dans le choix qu'ils ont fait, un peu comme le sont les personnages de nos romans, ou nos « idées fixes », faute de quoi ils cesseraient d'être. Et c'est cette incapacité de changer qui les rend jaloux des hommes capables de revenir à leur orientation originelle, qui est de vivre en amitié avec Dieu. C'est pourquoi, puisque nous avons aussi la capacité de nous perdre en oubliant notre destination originelle, leur seule satisfaction – qui coïncide avec notre désir de nous perdre, ce qui est proprement la perversion du désir – est de nous entraîner à être malheureux avec eux :

IX, 3 [...] *Ce ne sont pas les parties inférieures de l'âme des démons, mais leur esprit (mens) même, qui en fait des vivants raisonnables, lequel, d'après Apulée, est bouleversé, comme une mer en furie, par la tempête des passions. Ils ne sont même pas comparables aux hommes sages qui, à ces troubles de l'âme, même s'ils les subissent comme une condition de cette vie, opposent un esprit imperturbable, sans rien approuver en leur cédant, ni sans rien faire qui s'écarterait de la voie de la sagesse et de la loi de la justice. Mais c'est aux mortels insensés et iniques que, non par le corps mais par les mœurs, ils sont semblables, pour ne pas dire pires, puisque leur mal est plus ancien et, par une juste peine, incurable. Ils sont donc ballottés au gré de l'agitation de leur esprit, selon les mots d'Apulée, sans pouvoir s'appuyer par aucune partie de leur âme sur la vérité ni sur la vertu, par lesquelles on résiste à la turbulence des passions dépravées.*

C'est donc uniquement par leurs passions que les démons nous sont semblables – ils ne « pensent » plus –, et c'est pourquoi il nous faut revenir à l'analyse de la passion là où nous la connaissons le mieux, c'est-à-dire en nous-mêmes. Tel est l'objet de la première section.

## **1. Les passions de l'âme : les hommes, les démons et les dieux (IX, 4-8).**

La notion de « passion » a déjà été abordée en VIII, 18, où Augustin renvoyait au mot grec *pathos* et la définissait comme un « *mouvement de l'âme contraire à la raison* ». Cette passivité de l'âme n'est pas le fait de subir l'action d'un autre, comme quand on reçoit un coup : elle dépend de nous qui nous laissons alors abuser par notre imagination et réagissons en fonction de ce que nous prenons pour la réalité. Tel est le paradoxe de la passion : notre passivité dépend de notre perte de contrôle des choses (tel est le rôle de la raison) par manque de vérification de nos perceptions, ce qui nous conduit à prendre nos fantasmes pour la réalité, sans même soupçonner que ce ne sont que des fantasmes.

Mais les philosophes ne semblent pas d'accord entre eux au sujet de ces troubles de l'âme :

IX, 4. [...] *Ces perturbations, affections ou passions, certains philosophes disent qu'elles atteignent même le sage, mais qu'elles sont chez lui modérées et soumises à la raison dont l'autorité leur impose des lois qui les contiennent en quelque sorte dans les bornes nécessaires. Tel est le sentiment des platoniciens ou des aristotéliens, car Aristote, fondateur de l'école péripatéticienne, fut un disciple de Platon. D'après d'autres, au contraire, comme les stoïciens, de telles passions n'atteignent absolument pas le sage.*

*Or, ces stoïciens, Cicéron dans son ouvrage sur Les fins des biens et des maux, montre qu'ils sont en désaccord avec les platoniciens et les aristotéliens sur les mots plutôt que sur les choses.*

Le sage, c'est celui qui est parvenu à la sagesse, mais qui, avant d'y parvenir, a dû travailler sur lui-même, en maîtrisant ses passions. En fait, les stoïciens ne peuvent pas ne pas reconnaître certains mouvements de l'âme, « qu'ils nomment *phantasias* » et qui « précèdent

la fonction de la pensée et de la raison » (*mentis et rationis officium*) – faute de quoi, pourrait-on dire, cette fonction n'aurait aucune raison de s'exercer. Voilà, par exemple, résumé par Augustin, ce qu'on peut lire chez Épictète, cité par Aulu-Gelle, dans ses *Nuits Attiques*<sup>2</sup>:

IX, 4, 2 [...] Chez l'insensé, l'âme (*animus*) cède aux passions et y accommode l'assentiment de son esprit (*mens*) ; chez le sage, malgré la nécessité de les subir, [l'âme] maintient inébranlablement dans son esprit un jugement stable et vrai sur ce qu'elle doit raisonnablement désirer ou fuir.

Autrement dit, la différence entre les stoïciens et les platoniciens ne porte que sur les mots. Comme pour ces « biens extérieurs », que les platoniciens nomment également des « biens » alors que les stoïciens parlent d' « avantages du corps et choses externes » (*commoda corporis et externa*) et réservent le mot « bien » au « bien » proprement humain : l'art de bien vivre, la vertu, qui ne réside que dans l'âme (*animus*, quand il est maîtrisé !). Mais chez les uns comme chez les autres, la sagesse doit toujours être conquise. Pris dans une violente tempête, un sage ne devrait pas trembler de perdre ses biens matériels, ni même « *la vie et la santé du corps qui ne sont pas de ces biens qui rendent bons ceux qui les possèdent, comme le fait la justice* » (IX, 4,3). Mais en réalité, il ne tiendra que parce qu'il aura appris à tenir, tout en ayant réalisé la relativité de ces biens par rapport à la sagesse, le bien absolu. Bref, parce qu'il aura *appris* l'impassibilité.

Augustin suit ici l'exemple de Cicéron dans l'art de clarifier les choses sans se perdre dans des questions oiseuses, comme quand on s'en tient aux mots plutôt qu'à la chose que ces mots sont censés désigner, comme par exemple avec les mots « esprit » et « âme » qui parfois désignent la même chose et parfois non. Il faut donc toujours revenir à la chose même, à ce qui est visé et à cette dualité qui est en nous en raison de notre capacité de contrôler les choses comme de celle de nous laisser totalement emporter par nos passions – conjugaison de notre imagination et de notre désir. La passion, comme l'émotion, mais de manière beaucoup plus durable, c'est un désir aveuglé par l'imagination et dont on ne peut se guérir qu'en rectifiant sa vision des choses : en ne les confondant plus avec l'idée que nous nous en faisons.

Le sage stoïcien s'est construit une « citadelle intérieure », inaccessible aux troubles des passions<sup>3</sup> : il ne « se laissera pas avoir » par des sentiments,

SGJ C'est admirable ça ?

JM Pour les stoïciens, oui, mais pas pour les chrétiens.

EC Et pour les bouddhistes ?

JM Il y a chez eux, en plus de la sérénité, la vertu de compassion, alors que c'est beaucoup moins évident chez les stoïciens.

Augustin cite l'histoire d'un sage telle qu'elle est racontée par Aulu-Gelle. Ce sage était sur un bateau quand survint une grosse tempête ce qui lui fit manifester un mouvement de peur, alors qu'un riche propriétaire à côté de lui resta impavide, mais non sans se priver, après-coup, d'ironiser sur la prétendue sagesse de son compagnon de voyage. Ce à quoi ce dernier lui aurait répondu qu'il avait fort bien fait de ne pas s'inquiéter pour la vie d'un bon à rien, particulièrement nuisible, mais que lui s'était dû à lui-même d'avoir peur pour la vie d'un sage ! Cette réponse est en fait attribuée à Aristippe, le disciple de Socrate qui voyait la vie heureuse dans la modération des plaisirs. Toutefois cette attitude est assez symptomatique de la sagesse stoïcienne, mais à condition de ne pas nier ce qu'elle peut avoir de positif chez un Marc Aurèle, chez qui cette impassibilité permet d'être impartial et, voyant mieux les choses, d'agir de manière plus efficace dans le monde.

L'important pour un stoïcien, c'est donc de distinguer l'affectivité et la pensée et de travailler cette pensée, en la fixant sur ce qui est vrai et ne change pas, de manière à ne pas se trouver, à la moindre occasion, totalement emporté par son affectivité.

Mais la sagesse chrétienne est radicalement différente : elle ne se limite pas au face à face avec soi-même : elle implique Dieu.

<sup>2</sup> Cité, in Cicéron, *De finibus* III, xxi, 69

<sup>3</sup> Cf. Pierre Hadot, *La citadelle intérieure, introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Fayard, 1992, 1997.

IX, 5 [...] C'est bien à Dieu qu'elle soumet la pensée (*mentem*), pour qu'il la dirige et l'aide ; et, à la pensée, les passions, pour qu'elle les modère, les réfrène et les tourne au service de la justice. Bref, dans notre éducation (*disciplina*), on demande à l'âme pieuse non pas si elle se met en colère, mais pourquoi (cf. Ps 2,5) ; ni si elle est triste, mais d'où lui vient sa tristesse (Ps 42,6) ; ni si elle a peur, mais ce qu'elle craint (Ps 18,10 ; Philip 2,12 ; Rm 11,2). En effet, s'irriter contre un pécheur pour le corriger, s'attrister avec un affligé pour le consoler, craindre à la vue d'un homme en péril pour l'empêcher de périr, je ne vois pas, à le considérer sainement, qu'on trouve là matière à critique. Mais les stoïciens ont l'habitude de blâmer même la miséricorde (*misericordia*). Et pourtant combien plus honorable eût-il été de la part de ce stoïcien d'être troublé par la miséricorde pour un homme à sauver, que par la crainte du naufrage !

À l'opposé de l'attitude élitiste et méprisante d'un stoïcien, il y a donc la vertu de **miséricorde** qui n'est rien d'autre, pour Augustin, qu' : « *une certaine compassion dans notre cœur à la misère d'autrui qui nous pousse à lui venir en aide si nous le pouvons* ». Elle n'est pas que chrétienne puisqu'on en trouve un exemple dans l'éloge que Cicéron adressa un jour à César : « *De tes vertus, aucune n'est plus admirable ni plus digne de reconnaissance que ta miséricorde* » (Pour Ligorius, 12, 37). Mais c'est là une attitude à laquelle certains stoïciens, pour ne pas dire le plus grand nombre, semblaient complètement fermés :

IX, 5 [...] Ce mouvement sert la raison quand la miséricorde se manifeste sans compromettre la justice, soit qu'on l'exerce à l'égard d'un indigent, ou qu'on pardonne à un repentant. Cicéron, styliste émérite, n'a pas hésité à l'appeler une vertu, alors que les stoïciens ne rougissent pas de la ranger parmi les vices, tout en admettant, d'ailleurs, comme l'a enseigné le livre d'Épictète [...] que l'âme du sage est sujette à de telles passions, bien qu'elle soit, selon eux, exempte de tout vice.

Toute la question est ici de savoir si l'on va garder le cap de la justice, ou si l'on va se laisser aller à une « miséricorde » qui serait aveuglée par la passion. Est-ce que je vais favoriser mon ami et défavoriser mon ennemi, ou est-ce que je vais être impartial ? C'est ainsi que :

IX, 5 [...] Les saints anges punissent sans colère ceux qui leur sont livrés par l'éternelle loi de Dieu pour être punis ; ils secourent les malheureux sans ressentir de compassion pour leur malheur ; ils prêtent leur aide à leurs amis en péril sans éprouver la moindre frayeur. Et pourtant il est humain d'employer même à leur sujet, les mots qui désignent ces passions à cause d'une certaine ressemblance de leurs actions [avec les nôtres], et non à cause de la faiblesse due aux affections. Pareillement, d'après l'Écriture, Dieu lui-même s'irrite et pourtant il n'est troublé par aucune passion. Le mot de colère désigne l'effet de la vengeance [face à l'injustice] et non une agitation turbulente.

On pense à la colère de Jésus chassant les vendeurs du temple. Il ne le fait pas au nom d'un affect qui l'aurait soudain submergé, mais au nom de la « justice » de Dieu. Son geste est très clairement prophétique, et la parole qui l'accompagne joint des paroles d'Isaïe et de Jérémie : « *Ma maison s'appellera maison de prière pour tous les peuples* » (Is.56, 7) et « *À vos yeux est-ce une caverne de voleurs ce temple qui porte mon nom ?* » (Jr 7,11). Dans ce geste, que l'Évangile de Jean place lors de la première Pâques de Jésus et de ses disciples à Jérusalem, juste après les Noces de Cana, Jésus parle en première personne comme s'il était Dieu, ce qu'il est en réalité, pour révéler le plan de Dieu pour les hommes : la prière, qui est notre relation la plus naturelle au Père, ne doit pas être un commerce. Notre relation à Dieu ne peut être que de reconnaissance et d'action de grâce car nous avons tout reçu de lui : non seulement notre être, mais son pardon qui nous rétablit dans son amitié. C'est pour cela qu'il y a quelque chose de pas très chrétien dans le fait de se comparer aux autres, car nous ne pouvons pas vraiment savoir

ce qui s'est passé, ni ce qui se passe dans la vie des autres. Nous savons ce que nous savons, mais nous pouvons aussi nous dire que nous ne savons peut-être pas tout.

Bien sûr, nous ne savons des anges que ce que nous en dit l'Écriture et ce que les théologiens ont pu spéculer à leur sujet. Ici, Augustin les donne en exemple d'êtres raisonnables qui ne confondent pas pensée (raison) et sentiments. Et quand l'Écriture nous demande : « pourquoi tel ou tel sentiment ? », c'est toujours pour renvoyer à la dimension de l'action au lieu que nous en restions au sentiment. Il y a quelque chose de thérapeutique dans le fait de se demander ce qui s'est passé. Il s'agit d'établir la réalité des faits au-delà de ce que l'émotion donne à percevoir.

Mais ce qui caractérise les démons, c'est qu'ils sont totalement esclaves de leurs passions :

IX, 6 [...] Si, en effet, ils subissaient de pareils mouvements, tout en gardant l'esprit libre et la maîtrise par rapport à eux, Apulée n'aurait pas dits qu'ils étaient comme par un mouvement du cœur et une tempête de l'esprit, *ballottés par toutes les agitations de leur pensée* (cf. *Le dieu de Socrate*, 12). C'est donc bien leur pensée (*mens*), c'est-à-dire la partie supérieure de l'âme, celle qui les rend raisonnables et par laquelle la vertu et la sagesse, s'ils en avaient tant soit peu, commanderaient aux passions turbulentes les parties inférieures de l'âme pour les régler et les modérer ; oui, dis-je, c'est leur pensée, de l'aveu de ce platonicien, qui est secouée sur les flots agités des passions. [...] Est-il, dès lors, chez les démons, quelque partie libre en possession de la sagesse qui les rendrait agréables aux dieux et inviterait les hommes à les prendre comme modèles de bonnes mœurs, puisque leur esprit subjugué et opprimé par les passions vicieuses, applique tout ce que la nature lui a donné de raison à tromper et à séduire, avec d'autant plus d'acharnement qu'il est plus possédé par l'avidité (*cupiditas*) de nuire ?

À défaut de cette sagesse qui affranchit les dieux de la servitude des passions, eux qui, dans l'éther, sont éternellement heureux, et de ce désir d'être heureux qui guide les hommes vers la sagesse, les démons vont donc utiliser leur raison pour nuire avec plus d'efficacité et entraîner tous ceux qu'ils pourront séduire à partager leur éternité de misère.

Et, toujours selon Apulée, ce sont les poètes qui ont abusivement rangé parmi les dieux des êtres qui ne sont en vérité que des démons, car il faut être assujetti aux passions pour prendre parti, comme lors de la guerre de Troie, pour certains hommes contre d'autres, comme on se fait le « supporter » d'un cocher dans une course de chars ! Agissant ainsi « non par souci de justice mais par passion partisane » (IX, 7), de tels démons ne méritent pas d'être traités et honorés comme des « dieux ».

Y a-t-il de bons démons ? Dans sa définition des démons dont le séjour se situe entre celui des dieux et celui des hommes<sup>4</sup>, Apulée ne dit rien sur ce qui ferait la différence entre les bons et les mauvais. Jamais il ne fait l'éloge des bons démons, alors que, quand il parle des hommes, il n'hésite pas à évoquer toute la complexité de leur condition (*Le Dieu de Socrate* 4) :

IX, 8 [...] *Jouissant de leur raison, forts par le discours, dotés d'une âme immortelle et de membres mortels, d'un esprit léger et inquiet, d'un corps pesant et vulnérable, avec des mœurs dissemblables et des erreurs semblables, une audace obstinée, une espérance tenace, une activité vaine, une fortune chancelante, chacun (singillatim] mortel et tous pourtant se perpétuant dans l'universalité du genre (cunctim tamen universo genere perpetui), et par contre (vicissim) changeant du fait de la génération, pour un temps très court, avec une sagesse venant sur le tard, une mort rapide, une vie gémissante, les hommes habitent la terre.*

---

<sup>4</sup> Augustin rappelle ici les cinq caractéristiques données en VIII, 16 : « quant au genre des êtres animés, quant à l'âme sujets aux passions, quant à l'esprit doués de raison, quant au corps aériens, quant au temps éternels » (Apulée, *Dieu de Socrate*, 13).

Dans tous ces balancements entre positif et négatif qui révèlent la complexité de notre condition, on remarquera surtout cette « sagesse tardive », ainsi nommée parce qu'il faut du temps pour l'acquérir. On ne naît pas sage : on ne peut que le devenir par une pratique patiente et persévérante de la raison et du contrôle de soi. Ce qui veut dire que les hommes ont un petit quelque chose de ce qui fait le privilège des dieux. Ils ont en eux quelque chose de leur sagesse, qui peut grandir aussi bien que disparaître. Et c'est précisément ce que les démons envient chez l'homme : sa capacité de changer et de s'améliorer. Et comme ils ne peuvent pas changer, le seul plaisir qui leur reste est d'entraîner à leur suite le plus grand nombre d'hommes.

Voilà donc de curieux intermédiaires ! Et cela nous amène à la deuxième section :

## 2. La médiation illusoire des démons (IX, 9-14)

Augustin va user ici d'une argumentation dialectique pour ne pas dire purement rhétorique, comme pour mieux convaincre son lecteur qui n'aurait peut-être pas tiré toutes les conséquences de sa lecture d'Apulée. Cela ressemble un peu, hélas, à un jeu de massacre, alors qu'Augustin aurait pu prendre en compte, chez d'autres auteurs, ce qui fait la richesse de la démonologie platonicienne<sup>5</sup>. Mais, dans le projet apologétique de *La Cité de Dieu*, il ne s'agissait pour Augustin que de préparer par contraste, afin de la mettre en pleine lumière, la doctrine chrétienne du Christ, unique Médiateur possible entre les hommes et Dieu.

Il reprend donc ici la doctrine d'Apulée, selon laquelle les dieux, les démons et les hommes sont des vivants (« animaux ») raisonnables et donc composés d'un corps et d'une âme, ce qui conduit à conjuguer deux évaluations qui ne seront pas forcément parallèles : celle qui relève du corps et celle qui relève de l'âme :

IX, 9. [...] Un être animé c'est-à-dire un animal, est composé d'une âme et d'un corps. Or, de ces deux éléments, le meilleur incontestablement c'est l'âme, quand bien même elle serait vicieuse et malade et le corps parfaitement sain et vigoureux ; en effet, la nature de l'âme est d'un ordre plus élevé et la souillure des vices ne saurait la mettre en dessous du corps. C'est ainsi que l'or, même impur, a plus de prix que l'argent et le plomb le plus pur. Ces intermédiaires entre les dieux et les hommes unissent donc le divin et l'humain en possédant, comme les dieux, un corps éternel et, comme les hommes, une âme vicieuse, comme si la religion qui a pour finalité d'unir les dieux et les hommes par la médiation des démons, avait son fondement non dans l'âme, mais dans le corps ! Quel dérèglement, quel châtement, suspendent donc ces intermédiaires faux et trompeurs pour ainsi dire la tête en bas ?

L'image est forte, voire même ridicule, car voilà les démons « tirés en haut par la partie inférieure et en bas par la partie supérieure », c'est-à-dire par l'âme qui devrait commander leur corps, si bien que « leurs corps n'est pas le char (*vehiculum*) éternel d'êtres honorés, mais la chaîne (*vinculum*) éternelle de damnés » (IX, 9) !

Or, comme le confirme une brève citation de Plotin, il n'en est pas de même pour l'homme :

IX, 10. Certes, en des temps plus proches pour notre mémoire, on loue Plotin d'avoir mieux compris Platon que tous les autres. Or, voici ce qu'il dit à propos des âmes humaines [par rapport à leurs corps] : « Le Père par miséricorde leur a fait des liens mortels » (Ennéades IV, 3, 12). [...] Et, de cette miséricorde, l'iniquité des démons n'a pas été jugée digne. [...] En réalité, non seulement ils ne sont pas plus heureux que les hommes en raison de leur âme misérable, mais ils sont plus misérables qu'eux en raison de cet enchaînement perpétuel à leur corps. En effet, en ayant très clairement dit qu'ils étaient éternels [Apulée] n'a pas voulu que l'on aille penser que les démons puissent, en progressant dans la pratique de la piété et de la sagesse, devenir des dieux.

---

<sup>5</sup> La chose est soulignée par Jerphagnon, dans sa présentation du livre IX, p. 1170-71 et les notes qui suivent et, avec des références utiles par G. Bardy dans les notes de la Bibliothèque Augustinienne, 34, p.611-612

Voilà qui est clair et nous rappelle que, selon l'enseignement d'Hermès Trismégiste, nous ne pouvons pas créer de véritables dieux, mais seulement des démons, à notre image et à celle de nos passions dont ils ne sont en quelque sorte que l'autojustification.

Toutefois, il y a une petite anomalie dans la langue grecque – celle de la philosophie – : l'adjectif qui qualifie l'homme « heureux » se dit *eudaimôn* (au pluriel *eudaimones*), ce qui signifie littéralement « bon démon » ! Mais Augustin ne s'attarde pas trop sur cette difficulté.

Or, pour un platonicien, *eudaimôn* signifie, en fait, « qui a un bon démon », qui le tire vers le haut, vers la sagesse. Tel fut le démon de Socrate et tel est le sens que l'on peut trouver chez Plotin, par exemple, dans son *Traité 15, Du démon qui nous a reçus en partage* (*Ennéades* III, 4) que nous avons évoqué en parlant des limites du platonisme dans notre séance précédente<sup>6</sup>, tout en notant qu'Augustin ne l'avait probablement pas lu, car il en aurait certainement tiré quelque chose. Il faut savoir en effet que pour Platon, au livre X de *La République*, les âmes, avant de prendre un corps humain, ont choisi leur destin et c'est ce destin qui va correspondre à leur démon. Notre démon, c'est quelque chose en nous qui nous tire vers le meilleur de nous-mêmes. C'est ce que dit Plotin de manière plus explicite dans son *Traité 19* sur les vertus, (*Ennéades* I, 2, 6,) où il est dit explicitement que « l'homme est double ». Pourquoi ? Parce qu'il y a ce que l'homme devient, au fil de ses actes, dans le cours de sa vie, selon ce qu'il acquiert de vertu – en grec, *arété* « excellence » – et donc de perfection –, et, d'autre part, si l'on admet l'hypothèse d'un choix initial antérieur à notre conception (cf. Platon, *République* X, 617e), il y a son démon, c'est-à-dire « selon la vie que nous choisissons, ce que nous choisissons comme se tenant au-dessus de nous » (*Traité 15*, [III,4], 3).

Ce qui revient à dire que l'être humain a en lui un guide pour progresser ou qu'il est travaillé par un mouvement ascendant qui le tire vers son accomplissement. Mais ce qui le tire ainsi vers le haut, l'homme peut tout aussi bien le négliger, en cessant d'y penser et en se perdant dans ses soucis matériels et la variété des choses qui passent. Ce qui nous tire ainsi vers le haut, ou nous arrête, comme Socrate, dans nos actions mauvaises, c'est ce que nous appelons la *conscience morale* qui, comme nous le savons, a besoin d'être éduquée, car même si c'est elle qui décide en dernière instance de ce qui est bien ou mal, elle peut se pervertir.

Mais, en dehors de nos évaluations subjectives il y a celle de Dieu, « le Père qui voit dans le secret », et qui ne se confond pas, ou du moins pas forcément, avec l'évaluation des autres. Car chacun évalue l'action des autres à partir de sa propre manière de voir. Ainsi, quand quelqu'un me paraît sympathique, c'est que je trouve quelque chose en lui qui correspond à mon attente, et inversement quand un autre me paraît antipathique, c'est que je trouve en lui quelque chose qui me dérange. Autrement dit, je ne suis jamais tout à fait impartial dans le fait de qualifier quelqu'un de bon ou de mauvais. Je le juge en fonction de ce que je suis. Certes je peux juger par rapport à la loi, mais la loi qui est universelle ne peut jamais tenir compte de tous les aspects d'un acte, de ses motivations et de ses conséquences. Il n'y a que Dieu qui puisse savoir ce qui vraiment se passe dans le cœur de quelqu'un et qui puisse nous connaître mieux que nous ne le pourrions jamais, pour notre plus grand bien ou notre plus grand malheur, car il nous appartient de nous connaître et d'aller vers la vérité.

Et puis, dans ce que Plotin dit du démon « qui nous a reçu en partage », n'y aurait-il pas quelque chose qui ressemble à ce que nous nommons « vocation » ? Ainsi pour Jérémie : « *Avant de te former au ventre maternel, je t'ai connu* » (Jr 1,5). Voilà quelque chose qui doit nous donner à réfléchir. Comme le *Psaume* 138 : « *Tu me sondes et tu me connais* »... Nous rentrons par là dans la ligne augustinienne de la « confession », qui est une action de grâce au Dieu qui m'a créé et ne cesse de me recréer et de me réparer dans mes erreurs...

Autre idée qui se trouve chez Plotin : la régularité du mouvement des astres que l'on peut contempler, la nuit, dans le ciel – la course des planètes étant tout aussi régulière sur leur orbite propre – tient au fait qu'ils regardent constamment le centre du monde – c'est-à-dire la terre ! Belle image du sage qui doit sans cesse tourner son regard du côté de l'Un, d'où tout

---

<sup>6</sup> cf. 6- Les limites du platonisme – la question des démons, p. 4

procède, pour ne pas se perdre dans la multiplicité, puisque tout le bonheur ou le malheur d'un homme tient à l'orientation de sa pensée – de son Intellect, le *Noûs* qui est pour Platon, « l'œil de l'âme » – vers ce qui ne passe pas, ou vers la multitude des choses qui ne cessent de passer. Voilà une idée que reprendra Augustin à propos de la conversion, ou de l'aversion, de l'âme par rapport à Dieu, c'est-à-dire de son ouverture ou de sa fermeture à la grâce.

Pour revenir au mot grec *eudaimones*, il est difficile de savoir si, dans ce qu'Augustin a retenu du livre d'Apulée, les âmes des hommes sont des démons *par nature* (en raison de leur immortalité, mais alors pourquoi prendre un corps mortel ?) ou si elles le *deviennent* après leur mort, ce qui serait une manière de dire qu'une fois morts, les hommes n'ont plus la capacité de choisir... Mais, privés de corps terrestre, n'ont ils pas également perdu la capacité d'agir en hommes, à moins que ce ne soit dans la mémoire des survivants, à titre d'exemples ? Quoi qu'il en soit, il est important de noter que c'est en raison de la temporalité et de la mortalité de nos corps, que nous pouvons choisir, pour le meilleur ou pour le pire, pour ou contre Dieu.

Faut-il suivre Hermès Trismégiste pour qui les dieux sont des hommes qui auraient été divinisés après leur mort et dire que les hommes deviennent des démons après leur mort ? Cela serait une « erreur » grave et selon la remarque de saint Paul (Rm 1, 21-22), plusieurs fois citée en VIII, 23, 2, le principe même de l'idolâtrie.

Il reste que l'adjectif *eudaimôn* est bien embarrassant : qualificatif de l'homme heureux dans le vocabulaire commun, il accole l'adverbe « bien » (*eu*) au mot démon, ce qui au regard de la démonologie d'Apulée, relue par Augustin, constitue une contradiction dans les termes, puisque les démons ne peuvent être qu'éternellement malheureux ! Par contre, nous l'avons vu, le mot se justifie pleinement à partir de la doctrine de Plotin que nous venons d'évoquer.

Bref, Augustin est passé un peu vite sur cette question, mais son projet n'était pas de nous présenter, pour elle-même, la démonologie d'Apulée : il était de s'en servir pour montrer que les démons ne peuvent pas servir d'intermédiaires entre nous et la divinité, le seul médiateur étant le Christ, vrai Dieu et vrai homme. Poursuivons donc notre lecture.

Pour Apulée, cette médiation s'impose localement puisque l'air se situe entre l'éther et la terre, mais qu'en est-il quand on envisage d'autres critères ? « *Pour les dieux, trois traits : le lieu élevé, l'éternité et la béatitude; à l'opposé, trois pour les hommes: la bassesse du lieu, la mortalité et la misère* » (IX, 12). C'est là que le rhéteur Augustin nous fait entrer dans une logique binaire implacable : situés au milieu mais dotés de raison, les démons doivent être ou heureux ou malheureux, et d'autre part, ou mortels ou immortels, des termes qui s'excluent respectivement ! « *Car s'ils avaient soit les deux qualités supérieures, soit les deux autres, cessant d'être au milieu, ils seraient déportés vers le haut ou vers le bas* » (IX, 13, 1). Or, tout en étant *localement* au milieu ils ne sont et ne peuvent être qu'éternellement malheureux, ce qui veut dire que *moralement*, la seule chose qui nous importe, ils ne peuvent être au milieu !

IX, 13, 2 [...] car ils ont trois traits avec nous : animaux par le genre, raisonnables par l'esprit, sujets aux passions par l'âme ; un seulement avec les dieux : éternels quant au temps ; et un en propre : aériens quant au corps. Comment donc sont-ils au milieu, ayant avec les êtres d'en haut un seul trait et trois avec ceux d'en bas ? Ne voit-on pas que s'éloignant du milieu ils penchent vers l'extrémité inférieure ?

Moralement, les démons sont donc tout entiers du côté de notre misère, sans autre but que de nous y enfoncer toujours davantage. À quoi Augustin n'hésite pas à rajouter, en référence à la Providence divine (!) : « *Jamais la misère des démons ne serait éternelle, si grande n'était pas leur méchanceté* » (IX, 13, 2) ! Mais nous avons le Christ, vrai médiateur...

EC Mais le Christ ne peut pas être médiateur : il est Dieu. S'il est entre les deux, il n'est pas Dieu : j'ai toujours eu du mal à comprendre ça...

JM Ce qui fait que le Christ est médiateur, c'est qu'il est à la fois vraiment Dieu et vraiment homme.

EC Il n'est pas vraiment Dieu s'il est en même temps un peu homme.

JM C'est justement tout le mystère de l'incarnation. Il n'est pas médiateur en tant que Verbe de Dieu, mais en tant qu'homme, à travers l'homme qu'il a été.



SGJ Il dit que le Père l'a envoyé : il n'est pas médiateur par nature en tant que Dieu (il est de même nature que le Père, *homoousios*), mais par la « mission » que lui confie le Père, par son incarnation...

JM Les choses vont s'éclaircir dans la section suivante

### 3. Le Christ, véritable médiateur entre les hommes et Dieu (IX, 15-18)

IX, 15. 1. Mais si, selon ce qui semble le plus vraisemblable et le plus probable, tous les hommes tant qu'ils ne sont pas morts, sont aussi inévitablement malheureux, il faut chercher un intermédiaire (*medius*) qui non seulement soit homme, mais encore Dieu, de sorte que par la médiation de sa bienheureuse immortalité il conduise les hommes de leur mortalité misérable à l'immortalité bienheureuse ;

Autrement dit, c'est en prenant notre corps mortel et en le transformant par sa résurrection, tout en nous prenant avec lui dans son corps mystique qu'est l'Église, que le Christ est médiateur. Il partage la divinité avec le Père et l'Esprit, mais il a partagé dans le temps de notre histoire, notre humanité mortelle qu'il a transfigurée par sa résurrection, manifestant par là que la vie qui vient de Dieu est plus forte que la mort. Mais continuons le texte :

Il fallait, ni qu'il ne puisse devenir mortel, ni rester mortel. Il s'est donc fait mortel, non par un affaiblissement de la divinité du Verbe, mais en assumant la faiblesse de la chair et il n'est pas resté mortel dans cette chair qu'il a ressuscitée d'entre les morts ; car tel est le fruit de sa médiation, que ceux-là même pour la délivrance desquels il a été fait médiateur (*mediator*) ne demeurent pas pour ainsi dire dans la mort perpétuelle de la chair. Il a donc fallu que le médiateur entre Dieu et nous eût une mortalité transitoire et une béatitude permanente, pour être conforme, par ce qui passe, à ceux qui doivent mourir et les transférer d'entre les morts à ce qui demeure.

Voilà un texte très important, où tout est dit, même si ce n'est peut-être pas évident pour tout le monde. Ici, *mediator* remplace *medius* (au pluriel *medii*), « intermédiaires », qui désignait jusqu'ici la fonction supposée des démons.

SGJ Je suis gênée par l'expression : « sa bienheureuse immortalité ». Je trouve qu'elle est inadéquate pour le Christ qui, en tant qu'homme n'est pas immortel, puisqu'il est mort sur la croix, et qui, en tant que Dieu, n'est pas immortel, mais éternel.

JM Oui, je comprends cette difficulté qui, en fait n'en est pas vraiment une, puisque le Christ en devenant homme a connu notre misère, il l'a assumée pleinement jusqu'à la mort, avant de rentrer dans quelque chose qui, pour nous, est une immortalité bienheureuse. L'expression relève donc de notre langage humain, alors que, toujours dans notre langage humain, Dieu est éternel, parce qu'il est hors temps. Mais il est vrai aussi que dans la langue des philosophes païens, les immortels étaient les dieux que l'on opposait aux mortels et tout particulièrement aux hommes.

SGJ Mais on n'est pas dans la théologie païenne, on est dans la théologie chrétienne !

JM. Il y a deux raisons qui justifient l'expression « immortalité bienheureuse » : il y a le fait que, pour nous, dans la doctrine chrétienne, l'éternité marque une rupture radicale entre le vrai Dieu et sa création, alors que, pour les Grecs et les gens à qui s'adressait Augustin, le mot immortel était suffisamment fort pour faire la différence ; [...] et d'autre part, par sa résurrection, Jésus transforme notre mortalité humaine, qu'il a assumée jusqu'à la mort, en immortalité.[...]

SGJ « Il conduit alors les hommes de leur mortalité misérable à une immortalité bienheureuse » : de la mortalité humaine, il fait de l'immortalité.

EC Une « mortalité transitoire »

JM il lui a fallu une mortalité transitoire, donc dans le temps. Mortel, c'est devoir mourir un jour ; c'est attendre la mort. Homme, il est passé par la mort.

DA Je ne vois pas pourquoi notre nature serait restée mortelle après la résurrection du Christ.

JM La solution de la philosophie grecque était de dire que l'homme a un corps mortel et une âme immortelle, âme qu'il faut « soigner » du mieux qu'on peut puisqu'elle paraîtra devant les dieux.

DA « Immortel » veut dire qu'il y a un commencement et pas de fin alors que ce qui est éternel n'a ni commencement ni fin.

JM En fait pour beaucoup des lecteurs païens d'Augustin, et en particulier les aristotéliens, le monde est éternel, ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas en lui des êtres transitoires comme le sont tous les vivants du monde sublunaire. Mais dire le monde éternel, c'est une manière de dire qu'il n'est pas créé, la création étant imaginée, de manière anthropomorphique, comme un commencement dans le temps [...] Pour les Grecs, la caractéristique du divin, c'est l'immortalité qui s'oppose à notre mortalité.

DA [...] Donc pour être divinisé il fallait bien que l'homme perde sa mortalité.

JM Oui, et la divinisation de l'homme, c'est précisément le but que se fixent des philosophes comme Plotin. Mais la grande différence entre eux et les chrétiens, c'est que pour eux, la divinisation ne concerne que l'âme quand elle sera délivrée de son corps, alors que pour un chrétien, le corps lui-même est sauvé de la corruption, ou du moins, est destiné à ressusciter. Il y a là une mutation considérable.

EC Il a fallu des siècles pour en arriver là. La mort était la fin de tout.

JM. Oui, on trouve dans les *Psaumes*, des phrases comme : « Pourrai-je encore te rendre grâce quand je serai chez les morts ? » Il me semble que, dans la Bible, la première prière pour les morts se trouve en 2 Maccabées 12,43-45, lorsqu'il est question d'une collecte pour offrir un sacrifice à Jérusalem pour ceux qui sont morts au combat : « *Car s'il n'avait pas espéré que les soldats tombés dussent ressusciter, il était superflu et sot de prier pour les morts* ». C'était au milieu du second siècle avant J-C. Mais il y avait eu comme une anticipation de l'idée de résurrection, au temps de l'exil à Babylone (6<sup>e</sup>s. avant JC) dans la vision des ossements desséchés qui reprennent chair (Ézéchiel, 37). C'est ainsi que naît une aspiration à la résurrection sans doute parce que pour les Juifs, l'homme forme un tout, sans cette dualité que l'on trouve chez les Grecs entre l'âme et le corps. [...]

Dire que le monde est éternel c'est dire qu'il n'a pas de cause extérieure à lui : selon la théologie des poètes, tout venait du mariage du Ciel et de la Terre. En fait, le mot « éternel » se justifie davantage pour qualifier un Dieu transcendant.

C'est donc aux démons, éternellement malheureux et ne pouvant qu'entraîner les hommes dans leur malheur, que s'oppose le vrai Médiateur qui a voulu être « mortel pour un temps tout en se maintenant heureux pour l'éternité ». Comme en rusant avec les démons :

IX, 15, 1 [...] Pour qu'ils ne puissent séduire les hommes par l'arrogance de leur immortalité afin de les entraîner dans leur misère, par l'humilité de sa mort et la générosité de sa béatitude, il a détruit ces orgueilleux immortels et ces criminels malheureux à l'intérieur de ceux qu'il a délivrés de leur domination la plus immonde en purifiant leurs cœurs par la foi.

C'est seulement avec l'incarnation du Verbe que vole en éclat la fausse solution des démons pour accéder à la divinité. Car, selon Plotin, à la fin de son *Traité 19 (Ennéades I, 2,7)* : « *c'est aux dieux et non aux hommes de bien qu'il faut devenir semblables* »<sup>7</sup>, et donc, certainement pas aux démons. En effet, alors que ces derniers ne peuvent qu'aspirer à partager leur misère avec le plus grand nombre d'hommes – image du mauvais infini de notre désir – les « hommes de bien » ont acquis la sérénité du cœur, cette « sagesse tardive » dont tout homme est capable s'il en prend le chemin. Mais ces hommes de bien ne sont pas eux-mêmes médiateurs : ils ne font que nous confirmer que le chemin est possible. Le seul et unique médiateur, c'est le Christ par qui il devient manifeste que « *ce qui pourrait charmer dans l'immortalité des démons n'est que misère* » et que, par sa résurrection, « *ce qui pourrait choquer dans sa mortalité n'existe plus* » (IX, 15, 2). Autrement dit, dans cet homme singulier,

<sup>7</sup> Plotin, *Traité 7-21 GF*, 2003, p.443 : il ne s'agit pas de ressembler à une autre image, mais au modèle !

notre mort a été vaincue, alors que « *si l'intermédiaire immortel et malheureux s'interpose, c'est pour nous fermer le passage à l'immortalité bienheureuse* ».

IX, 15, 2 [...] Autre donc l'intermédiaire mauvais qui sépare les amis ; autre le bon qui réconcilie les ennemis. Et nombreux sont les intermédiaires qui séparent, car si la multitude bienheureuse tient sa béatitude de sa participation à l'unique Dieu, de cette participation, la multitude malheureuse des mauvais anges est privée et elle s'oppose en obstacle au lieu de s'interposer comme aide dans l'accès à la béatitude : par sa multitude même, elle nous assourdit de son vacarme afin de nous rendre impossible l'accès à ce bien unique et béatifiant, alors que, pour être conduits vers lui, nous avons besoin non pas de multiples médiateurs, mais d'un seul : de celui-là même dont la participation peut nous rendre heureux, le Verbe de Dieu incréé, par qui tout a été créé (cf. Jn 1, 3).

Ce vacarme assourdissant est à comprendre comme celui de nos passions dont les démons ne sont en fait que la projection imaginaire. Quant au Christ, il n'est pas médiateur en tant que Verbe, « souverainement immortel et absolument heureux », mais en tant qu'il est devenu homme tout en nous donnant par sa vie, le raccourci (*compendium*) nous permettant de participer à sa divinité. Ce par quoi Augustin rejoint et redéfinit l'aspiration de Plotin :

IX,15, 2 [...] ce n'est pas vers les anges immortels et bienheureux qu'il nous conduit pour que nous recevions d'eux l'immortalité et la béatitude, mais vers cette Trinité dont la participation fait le bonheur des anges eux-mêmes. Aussi quand il a voulu, pour être médiateur, se mettre au-dessous des anges en la forme d'esclave, est-il resté au-dessus d'eux en sa forme de Dieu (cf. Ph 2, 6-7), étant voie de la vie dans les régions inférieures, parce qu'il est la vie dans les supérieures (cf. Jn 14,6).

Le choc est brutal. Par le fait de l'incarnation du Verbe, Platon lui-même se trouve contredit dans ce qu'il faisait dire à l'un de ses personnages, en éloge d'Érôs : « *Aucun dieu ne se mêle à l'homme* » (*Banquet* 203a), justifiant ainsi la nécessité de la médiation des démons, puisqu'ainsi, et ce serait la raison d'être de leur position haute dans le ciel, « les dieux ne sont souillés par aucun contact humain ». En effet, son propos devient incohérent, ou, en tout cas désespérant, car si c'est le contact humain qui souille les démons,

IX,16,1 [...] il reconnaît que les démons sont souillés et que par conséquent ils ne peuvent purifier ceux par qui ils ont été souillés si bien que tous sont également impurs, les démons par le contact des hommes et les hommes par le culte qu'ils rendent aux démons. Ou alors, si les démons peuvent sans en être souillés contacter les hommes et se mêler à eux, c'est qu'ils sont meilleurs que les dieux que ce contact souilleraient. Or tel est, dit-on, le privilège des dieux : celui d'être séparés, tout en haut, de telle sorte que le contact humain ne puisse les souiller.

Pourtant, au livre VI de *La République*, dans un tout autre contexte que celui de l'éloge d'Érôs dans le dialogue du *Banquet*, puisqu'il s'agit de la formation des « philosophes rois », Platon parle tout autrement du Dieu suprême, même s'il se garde bien de nommer « Dieu », le Bien, qui est pour lui source de l'être et du connaître. C'est de ce Bien en soi, que les chrétiens nomment « le vrai Dieu » qu'Apulée écrit, en rappelant Platon :

IX, 16 1 [...] *Il est le seul qui ne puisse être compris, même pas de manière approximative, en raison de la pauvreté du langage humain, alors qu'à des hommes devenus sages, une fois que, par leur force d'âme, ils se sont détachés de leur corps autant que cela est possible, il lui arrive de se laisser entrevoir de manière intelligible, tel, en de profondes ténèbres, l'éclat resplendissant d'un rapide éclair* (Le Dieu de Socrate, 3).

Pour Platon, l'idée de Bien est ce que le philosophe apercevra en dernier, au terme de son ascension dialectique, « *après s'être élevé d'hypothèse en hypothèse jusqu'à ce qui n'est plus une hypothèse* », comme ce qui éclaire toutes les idées. Le Bien est « au-delà de l'essence »

(*épekeina tès ousias*), au-delà de ce qui pour nous constitue la réalité, qu'elle soit visible ou seulement pensable. On ne peut que l'entrevoir, soudain (*exaiφhnès*) comme un éclair, mais surtout comprendre que c'est lui qui éclaire et donne l'être à toutes choses. Exactement comme le soleil qui nourrit et fait voir toutes choses, mais qu'on ne peut regarder en face sans devenir aveugle et ne plus rien voir du tout. Ainsi pensait Platon.

Ce Bien (ou ce Dieu) indéfinissable, se retrouvera plus tard dans la théologie apophasique, qui s'interdira tout énoncé sur Dieu. Comme déjà, au quatrième siècle, dans le célèbre poème de Grégoire de Nazianze : « O Toi l'au-delà de tout... ». Pour reprendre une image d'Augustin dans ce Livre IX, on ne peut pas capturer le Bien comme un oiseau afin de mieux l'observer : on ne peut que se laisser éclairer par lui. Tel était, déjà au troisième siècle, l'Un de la triade plotinienne.

Or, le Dieu véritable n'est pas souillé par le fait de se montrer, même fugitivement, au sage qui s'est purifié de ses passions. Pas plus que les étoiles ne sont souillées par notre regard sur elles, ou le soleil et la lune par ce qu'ils éclairent. Voilà qui désacralise l'interprétation de la position élevée des astres dont il reste vrai de dire que nous ne pouvons que les regarder. Car il faudra attendre les techno-sciences du XX<sup>e</sup> siècle pour que l'on tente de les explorer...

SGJ Juste pour faire remarquer qu'il y a des scientifiques qui disent que l'objet regardé est modifié par le regard.

JM, Oui, c'est ce qui s'observe en microphysique, mais c'est toute la question de la différence entre la chose et l'idée que je m'en fais, à quoi s'ajoute, dans cet exemple scientifique, l'apport de la machine qui me permet d'observer l'onde ou le corpuscule, autrement dit, de me rendre visible ce qui ne peut pas l'être à l'œil nu. Mais ce n'est là qu'une généralisation de ce que dit Spinoza sur l'idée de Pierre dans Paul, car l'idée que Paul se fait de Pierre dépend davantage de ce qu'est Paul que de ce qu'est Pierre et tout le travail de la vérité va consister à purifier, à rectifier l'image que Paul se fait de Pierre, une purification qui se fera par l'expérience et la confrontation avec les autres, mais sans que l'on puisse éviter ce premier regard.

DA. On soumet la réalité à notre mesure...

JM Oui, c'est bien pour cela que Protagoras disait que « *l'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont en tant qu'elles sont, et de celles qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas* ».

SGJ Je ne parlais pas du regard de l'homme sur l'homme, cela est tellement évident, mais du regard scientifique, par exemple, sur une étoile, ou sur un cerveau par IRM.

JM. Oui, mais cela ne me semble être que l'amplification de ce que je viens de dire, à quoi s'ajoute la médiation des instruments sans lesquels on ne verrait rien du tout.

EC C'est pourquoi il y a deux théories de la lumière : elle est onde ou particules. [...]

JM Soit, mais ce qui est sûr, c'est que nous n'accédons au réel qu'en l'interprétant. Toute perception est, d'une certaine manière, une interprétation. Et c'est d'autant plus vrai que pour prendre conscience de quelque chose, nous nous le racontons, ne serait-ce qu'à nous-mêmes, et en utilisant des mots qui chacun peuvent être chargés de connotations qui influencent notre interprétation.

DA Mais heureusement que c'est comme ça. C'est ainsi que la connaissance va pouvoir progresser.

JM Oui, et c'est pour cela que nous devons « faire la vérité » et que dans cette tâche, nous avons la chance d'avoir en concurrence le regard des autres.

X. C'est comme chez Platon dans l'Allégorie de la caverne.

JM Oui, les prisonniers n'ont jamais rien vu d'autre que les ombres, sans même savoir que ce sont des ombres. Il aurait fallu pour cela qu'ils se déplacent et regardent ce qui se passe derrière eux.

EC Par contre, danger de cette théorie, si vous êtes un jour juré d'assises !

JM Ce n'est pas la théorie qui est dangereuse, mais bien plutôt le fait de ne pas en tenir compte et de confondre ce qui relève de la raison, dont la fonction est de faire la vérité, et l'effet sur nous de nos passions. [...]

Mais revenons aux démons et à leur prétendue médiation en vue de la vie bienheureuse.

IX, 16, 2 [...] Si les démons eux-mêmes sont souillés, quelle aide apporteront-ils aux hommes pour les conduire à la vie bienheureuse après la mort, eux qui, étant

CERCA 2014-2015, 7- Faux intermédiaires et vrai médiateur : le démon et le Christ/12

souillés, ne peuvent les purifier pour les réunir purifiés à ces dieux absolument purs, ce pour quoi ils auraient été institués médiateurs entre les hommes et les dieux ? Et en dehors de ce service, à quoi bon pour les hommes l'amicale médiation des démons ? Peut-être est-ce, non pas pour que les hommes, après leur mort, passent par les démons chez les dieux, mais au contraire pour qu'ils vivent ensemble, les uns et les autres souillés, et par là, ni les uns ni les autres heureux ?

Il en va tout autrement avec la médiation du Christ ! Tout se passe comme si Augustin reprenait ici, mais pour le conduire à son terme, le discours de saint Paul aux philosophes d'Athènes. Parmi eux beaucoup de stoïciens et d'épicuriens (Ac 17, 18) c'est-à-dire des gens fermés à la transcendance du vrai Dieu, mais qui, par contre, n'excluaient pas le « dieu inconnu », qui avait son autel, certains même croyant que « Résurrection » était une nouvelle divinité, eux « qui n'avaient d'autre passe-temps que de dire ou écouter les dernières nouveautés » (Ac17, 21) ! Augustin marque ici son étonnement devant le fait qu'Apulée, pourtant platonicien, accorde une telle place au corps, puisque c'est uniquement par leur corps aérien situé entre l'éther, séjour des dieux, et la terre, qui est celui des hommes, que les démons peuvent être dits pouvoir jouer le rôle d'« intermédiaires ». Mais, depuis, les choses ont changé, surtout avec le néoplatonisme qui n'est pas lui-même sans avoir pu subir, au moins de manière indirecte, une influence chrétienne par le biais de son initiateur, Ammonius Saccas, dont les parents étaient chrétiens, même s'il ne le fut probablement jamais lui-même. Certes, nous sommes toujours dans le dualisme du corps et de la pensée, incompatible avec la notion d'incarnation, mais la nouveauté qui entre en ligne de compte, c'est la dimension morale :

IX, 17. [...] Que font-ils de ce conseil de Plotin: « *Il faut donc s'enfuir vers la patrie bien aimée où est le Père et où sont toutes choses. Mais quel est, demande-t-il, le moyen de s'embarquer et de fuir ? - Devenir semblable à Dieu !* » (Ennéades, I, 6, 8). Si donc, plus on se rapproche de Dieu, plus on lui ressemble, la seule manière de s'éloigner de lui, c'est de lui être dissemblable. Or, à cet Être incorporel, éternel et immuable, l'âme humaine est d'autant plus dissemblable qu'elle est plus avide de posséder les choses temporelles et changeantes.

À la différence d'Apulée, Plotin est vraiment platonicien : il a vu que la distance qui nous sépare du vrai Dieu n'est pas locale, mais morale : elle est fonction du degré de ressemblance que nous voulons avoir avec lui, c'est-à-dire de notre progrès spirituel, de cette capacité que les démons, éternellement malheureux ne peuvent que nous envier. Toute la question pour nous est donc de savoir si nous sommes suffisamment unifiés, le regard de l'âme orienté vers la source, ou entièrement captés par la diversité changeante du monde ? Cette manière de parler, qui nomme « Bien » l'au-delà de l'être, résulte de la brèche ouverte par Platon dans ce que nous avons nommé la sphère du monde, ce qui a pour effet d'amorcer sa dédivinisation. Et de cette nouveauté Apulée, conditionné par le matérialisme de son temps, n'a pas su tirer toutes les conséquences. En effet, pour Platon, la « vraie philosophie » n'est pas seulement avide de savoir, elle est aspiration à la vie bonne et heureuse, car il faut être bon pour avoir quelque chance de pouvoir entrevoir l'idée du Bien. C'est une affaire de conversion morale.

Or, « Dieu n'a pas craint d'être souillé par l'homme dont il s'est revêtu ni par ces hommes au milieu desquels il a évolué » (*conversatus est* : littéralement, « il s'est retourné ») :

IX, 17 [...] Car il n'est pas petit ce double enseignement qui, pour notre salut, nous vient de son incarnation : que la vraie divinité ne saurait être souillée par la chair et qu'il ne faut pas juger les démons meilleurs que nous parce qu'ils n'ont pas de chair. Et le voici, tel que l'annonce la sainte Écriture, *le médiateur entre Dieu et les hommes: l'homme Jésus-Christ* (cf. 1 Tm 2, 5). Par sa divinité, il est toujours égal à son Père et, par son humanité, il est devenu semblable à nous. Mais ce n'est pas le lieu d'en parler comme nous pourrions le faire.

La chair, comprise comme réalité physique n'est donc pas le mal comme l'enseignait la Gnose, platonicienne ou manichéenne, car Plotin, selon Porphyre, avait honte d'avoir un corps.

Ce qui cependant n'était pas tout à fait vrai car Plotin détourna Porphyre du suicide, et écrivait dans son traité *Contre les Gnostiques*, « si leur doctrine nous fait fuir loin du corps et nous le fait haïr, la nôtre nous retient près de lui » (Ennéades II, 3,6). Le mal n'est pas une réalité physique. Le péché, nous dit l'Évangile, a son siège dans le cœur : « *Du cœur proviennent les mauvais desseins, meurtres, adultères, débauches, vols, faux témoignages, diffamations. Voilà les choses qui rendent l'homme impur ; mais manger sans s'être lavé les mains, cela ne rend pas l'homme impur* » (Mt 15, 19-20). Le mal consiste à se détourner de Dieu, la source de la vie.

À la lumière du vrai et unique Médiateur qui a pris notre mort, pour la transformer en vie, les démons, que présente Apulée avec leur « éternité de misère », ne peuvent être que jaloux des hommes capables, eux, d'une purification *morale*, non seulement sans eux, mais en s'éloignant d'eux. Car, « *en vue de dévier et de détourner nos âmes de tout progrès, non seulement ils ne nous ouvrent pas la voie à Dieu, mais, de peur que nous y entrions, ils l'obstruent* » (IX, 18). En réalité, c'est de nous-mêmes qu'ils tiennent toute leur puissance sur nous, chaque fois que nous les préférons, eux qui, n'étant que la projection de nos vices, jamais ne changeront, au Dieu vivant qui, dans un mystérieux dosage de justice et de miséricorde, ne cesse de venir à notre rencontre.

Cependant, en définissant la pureté par la séparation de l'âme de son corps, alors qu'il ne s'agit que de se guérir de nos passions mauvaises, les Platoniciens, ou du moins certains, se trompent et trompent les hommes au sujet de la chair. C'est en effet parce qu'ils la réduisent à sa réalité corporelle qu'ils ne peuvent comprendre ni l'incarnation, ni la résurrection. Or, si le Verbe s'est fait chair, c'est pour venir habiter parmi les hommes, ou, selon le mot de Paul VI à propos de l'Église, pour « se faire conversation » (traduction humaine de *convertatus est*). La chair, tout en étant vulnérabilité, est relation, ouverture à l'autre ; mais elle peut tout aussi bien se fermer, par pétrification et repliement sur soi, anticipant le moment où elle ne sera plus qu'un corps sans vie.

Ainsi, à en croire les platoniciens,

IX, 18 [...] les démons seraient plutôt contaminés par les hommes que les hommes purifiés par les démons, et les dieux eux-mêmes auraient pu être eux aussi souillés, s'ils n'étaient protégés par l'élévation de leur séjour (*Le Dieu de Socrate*, 6). Qui serait assez malheureux pour se croire purifié dans cette voie où, proclame-t-on, les hommes souillent, les démons sont souillés et les dieux peuvent l'être, plutôt que de choisir l'autre voie, celle où l'on évite les démons qui souillent encore plus que les hommes, et dans laquelle les hommes sont purifiés par le Dieu que rien ne saurait souiller, en vue d'entrer dans la société des anges qui n'ont jamais été souillés?

#### 4. Les démons, les dieux et les bons anges (IX, 19-23)

Il est temps d'en venir au discours chrétien qui tient sa lumière du Dieu de vérité et qui, de ce fait, est capable de convaincre tout homme de l'impasse à laquelle conduit la confiance en la médiation des démons. En langage chrétien, les démons ne sont plus ce à quoi les a réduits l'analyse augustinienne : la projection de nos passions, mais des créatures de Dieu qui se sont révoltées contre lui et qui ont gardé toute leur capacité de nuire en nous entraînant dans leur perte. Les démons sont donc les mauvais anges, mais les bons anges ne sont pas de bons démons, ce qui n'exclut pas pour autant notre capacité à sécréter nos propres « démons », qui ne sont autres que nos propres pathologies morales et peuvent nous amener en psychothérapie...

IX, 19 [...] Partout où nous trouvons ce mot dans les saintes Lettres, qu'on les nomme *daemones* ou *daemonia*, il s'agit d'esprits malfaisants. Cette signification est devenue si générale que même chez ceux qu'on appelle païens et qui prétendent nécessaire le culte d'une multitude de dieux et de démons, il n'en est sans doute pas un, si lettré et savant soit-il, qui oserait dire en éloge fût-ce à un esclave: « Tu as un démon ! ». Quel que soit celui qui parle ainsi, on ne peut douter qu'il ait une intention injurieuse. [...]

Déjà en son temps, « démon » avait pris un sens péjoratif, voire même injurieux et Augustin demande pardon aux oreilles chrétiennes de leur avoir imposé ce vocabulaire étranger pour pouvoir suivre le discours d'Apulée et le réfuter en ce qui concerne la médiation des démons.

Après avoir noté que, selon le *Cratyle* de Platon (398b) – de *daemon*, « adroit » –, le nom donné aux démons leur viendrait de leur science qui peut dépasser la nôtre, Augustin ajoute :

IX, 20 [...] Or l'Apôtre a dit sous l'inspiration du Saint-Esprit: « *La science enfle, mais la charité édifie* » (1 Co 8, 1) ; parole dont l'unique et véritable sens est que la science n'est utile que si la charité l'anime ; sans quoi elle enfle, c'est-à-dire élève à un orgueil plein de vide et gonflé de vent.

C'est en effet par orgueil que les démons ont réclamé des honneurs divins et le culte (*servitutum*) réservé au seul vrai Dieu. Mais c'est à « cet orgueil des démons auquel était justement asservi le genre humain » que s'est opposée l'humilité de Dieu, manifestée dans le Christ. Et cette humilité qui ouvre la porte à la vérité qui libère, est ignorée des hommes qui sont « enflés par l'impureté de la vaine gloire », comme le sont les démons.

La victoire de la vérité humble, sur l'orgueil qui enfle, est confirmée dans certains récits évangéliques comme lorsqu'un démon s'adresse à Jésus qui vient de guérir un possédé : « *Qu'y a-t-il entre toi et nous, Jésus de Nazareth? Es-tu venu pour nous perdre ?* » (Mc 1, 24).

IX, 21 [...] Du Christ, ils craignaient le châtement ; en lui, ils n'aimaient pas la justice. Ils l'ont connu dans la mesure où il l'a voulu ; il l'a voulu dans la mesure où il l'a fallu [...] Il devait se faire connaître pour les terrifier et délivrer de leur pouvoir en quelque sorte tyrannique les prédestinés à son royaume et à la gloire éternellement vraie et vraiment éternelle. Il s'est donc fait connaître aux démons, non par ce qui fait de lui la vie éternelle, - la lumière immuable qui illumine les saints et dont la vue purifie les cœurs au moyen de la foi en sa personne -, mais par certains effets temporels de sa puissance, par des signes de sa présence très secrète et davantage perceptibles à une sensibilité angélique, et même à celle d'esprits malins, qu'aux limites de la sensibilité humaine.

D'autre part, parce qu'ils perçoivent selon la charité de Dieu et tiennent pour négligeable tout ce qui est au-dessous d'elle, la science des anges dépasse de beaucoup celle des démons :

IX, 22, [...] ils connaissent avec plus de certitude y compris les choses temporelles et changeantes, parce qu'ils en perçoivent les causes principales dans le Verbe de Dieu par qui le monde a été fait : causes par lesquelles des choses sont approuvées et d'autres réprouvées, mais toutes ordonnées. Les démons [...], par une grande expérience des signes qui nous sont cachés, prévoient beaucoup plus de choses futures que les hommes ; parfois, ils annoncent leurs intentions. Cependant souvent ils se trompent, alors que les bons anges ne se trompent jamais.

En effet, la science des bons anges prévoit la victoire de Dieu sur le mal et voit donc beaucoup plus loin que celle, toujours hasardeuse, des démons qui « conjecturent le temporel par le temporel et le changeant par le changeant », selon leur volonté, mais dans les limites de ce qui leur est permis. Les bons anges, au contraire, voient les temps qui changent selon la Sagesse et la Providence de Dieu, car ils connaissent en participant à son Esprit :

IX, 22 [...] Voilà pourquoi ils sont non seulement éternels, mais encore véritablement heureux. Et le bien par lequel ils sont heureux, c'est Dieu lui-même par lequel ils ont été créés. Ils jouissent, en effet, indéfectiblement de sa participation et de sa contemplation.

Cependant, si les bons anges ne peuvent pas être appelés démons, il arrive dans l'Écriture qu'ils soient appelés « dieux », sans en faire pour autant, selon la distinction posée par Hermès Trismégiste, des dieux produits par les hommes (cf. VIII, 23 sq.). Seules les créatures de l'homme méritent le nom de démons, alors que les bons anges sont des créatures de Dieu.

CERCA 2014-2015, 7- Faux intermédiaires et vrai médiateur : le démon et le Christ/15

Mais il y a encore une autre chose à souligner : ces bons anges ne sont pas bienheureux par eux-mêmes, mais seulement en s'unissant à celui qui les a faits !

Suivent, en exemple, plusieurs versets bibliques : « *Dieu, le Maître souverain des dieux, a parlé* » (Ps 49, 1) ; « *Célébrez le Dieu des dieux* » (Ps 135, 2) ; « *Le grand Roi est au-dessus de tous les dieux* » (Ps 94, 3) ; et les choses sont encore plus nettes au Ps 95, 4-5 : « *Il est terrible par-dessus tous les dieux, parce que tous les dieux des nations sont des démons, mais le Seigneur a fait les cieux* » (IX, 23,1).

Il convient donc de dire qu'en dehors du Dieu suprême, qui peut porter différents noms selon les différents peuples, « *tous ceux que les nations tiennent pour des dieux, sont des démons* » (IX, 23,1). Et pourtant, dans l'Écriture, ne voit-on pas appelés « dieux » les hommes du peuple de Dieu, comme dans cette phrase : « *Je vous l'ai dit : vous êtes des dieux, vous êtes tous les fils du Très-Haut* » (Ps 81, 6) ? En voici la raison : c'est afin que le peuple de Dieu se trouve par là délivré de la tentation de se faire des dieux, en l'enracinant dans « la ferme confiance que son Dieu était bien *le Dieu des dieux* » (IX, 23, 2). Tout cela est résumé par saint Paul :

*Il y a certes des êtres qui sont appelés dieux soit au ciel soit sur terre, comme il y a beaucoup de dieux et de seigneurs : mais pour nous, nous n'avons qu'un seul Dieu, notre Père, de qui viennent toutes choses et en qui nous sommes, et un seul Seigneur Jésus-Christ par qui sont toutes choses et par qui nous sommes (1 Co 8, 5-6).*

En dehors du Dieu suprême qui est la source de tout être et de toute vie, il y a, en dehors des anges ses créatures, les dieux que nous nous fabriquons et qui ne sont que des démons, même si nous leur donnons le nom de « dieux ». Autre, en effet, le mouvement qui consiste à reconnaître le Dieu véritable dans sa transcendance et sa générosité, autre la divinisation de ce qui sort de nos mains, ou de nos imaginations, et qui n'est rien d'autre que la projection et l'autojustification de nos passions, comme on a pu le voir avec la République, la Révolution, la Race, ou les différentes sortes de nationalisme – autant de dieux généralement avides de sang.

C'est de toutes ces « idoles » que la vraie religion nous demande de nous purifier et nous permet de le faire en nous ouvrant au vrai et unique médiateur entre Dieu et les hommes. Car, comme les êtres véritablement bons que sont les bons anges et les saints, ce médiateur ne capte pas nos hommages pour lui, mais il les offre au Père, source de tout bonheur et de tout bien.

D'où, ces dernières lignes du Livre IX qui mettent en garde contre la doctrine des païens :

*IX, 23, 3 [...] Les amis des démons n'ont aucune raison de nous faire honorer comme des aides ceux que nous devons fuir comme des trompeurs (deceptores). Mais les êtres bons et donc non seulement immortels, mais bienheureux que les païens jugent dignes, sous le nom de dieux, d'être honorés par des cérémonies et des sacrifices pour obtenir après la mort la vie bienheureuse, ces êtres, quels que soient leur nature et leurs noms, ne veulent un tel hommage religieux qu'en l'honneur du Dieu unique qui les a créés et les rend heureux par la participation à sa vie. C'est la question qu'avec son aide nous allons examiner plus attentivement au livre suivant.*

Nous revient l'image, évoquée tout à l'heure, des astres du ciel qui ne gardent leur éternelle sérénité qu'en ne cessant de regarder le centre du monde : la terre. Voilà une image devenue bien naïve depuis que le géocentrisme a cédé la place à l'héliocentrisme et que notre univers, désormais dépourvu de centre, n'est plus « pour nous » ni non plus vraiment le nôtre. Mais ce n'était là qu'une image pour parler de quelque chose de bien réel. En effet, c'est en gardant les yeux fixés sur le Christ, Dieu fait homme, que je peux m'unifier et me fortifier, alors que je me perds si je m'en détourne, si « je laisse les ténèbres me parler »...

Rendez-vous au 16 mai pour l'étude du livre X