



**HAL**  
open science

# St Augustin et les fondements rhétoriques de la démocratie chrétienne

Daniel Burns

► **To cite this version:**

Daniel Burns. St Augustin et les fondements rhétoriques de la démocratie chrétienne. Rhétorique démocratique en temps de crise, Jan 2011, Nice, France. hal-03447358

**HAL Id: hal-03447358**

**<https://hal.science/hal-03447358>**

Submitted on 24 Nov 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

St Augustin et les fondements rhétoriques de la démocratie chrétienne

St Augustine and the rhetorical foundations of Christian democracy

Daniel Burns

Assistant Professor in Politics, University of Dallas

Toute ma reconnaissance à la fondation Ernest L. Fortin Memorial Foundation et au Stephen H. Tyng Fund de Williams College pour leur soutien financier, et à Robert Bartlett, Nasser Behnegar, Christopher Bruell, James Carey, Michael Keiselbach, Christopher Kelly, Robert Kraynak, Michael Montalbano ainsi que Susan Shell pour leurs commentaires justes et utiles. Surtout, je voudrais remercier mes deux traducteurs Laurence Trudel et Maxime Vachon pour leur excellent travail.

L'article discute la rhétorique politico-religieuse que St. Augustin a employé au moment de la crise qui fut produit par l'apparence du Christianisme sur la scène politique, c'est à dire de la première grande religion apolitique ou trans-politique en Europe. Augustin a reconnu quelques tendances politiques dangereuses dans la foi chrétienne et a vu que, alors qu'on ne peut les éviter entièrement que par l'étude de la philosophie politique, le maître chrétien qui l'a ainsi étudié peut freiner ces tendances par l'emploi judicieux de la rhétorique. Augustin nous montre cela en dépeignant un dialogue qui prend place entre lui-même et un de ces étudiants. Cet étudiant montre d'abord ces tendances dangereuses mais, sous la direction de la rhétorique augustiniennne, est finalement formé à la citoyenneté chrétienne, citoyenneté qui lui donne accès à une participation pleine et entière à la vie politique, même dans un régime démocratique.

This article discusses the religious-political rhetoric employed by St. Augustine at the time of crisis produced by the entrance of Christianity, Europe's first major apolitical or trans-political religion, into political life. It argues that Augustine recognized certain dangerous political tendencies in the Christian faith that could be fully avoided only by the study of political philosophy but could also be contained by the judicious use of rhetoric by Christian teachers like himself who had undertaken that study. He shows this by depicting for us a dialogue between himself and a student of his who at first exhibits these dangerous tendencies but, under the guidance of Augustine's rhetoric, is eventually formed into a Christian citizen capable of full participation in a democratic regime.

Augustin, christianisme, citoyenneté, démocratie, rhétorique

Augustine, Christianity, citizenship, democracy, rhetoric

Le thème de cette conférence est la « rhétorique démocratique en temps de crise ». Cet article passe en revue une époque de l'histoire occidentale qui fait indéniablement parti de ses quelques moments de crise les plus forts : l'époque entourant ce que l'on appelle en anglais le « *Constantinian settlement*<sup>1</sup> » alors que le plus grand empire du monde officiellement adopté une religion dont les doctrines transpolitiques pouvaient sans peine être interprétées comme des positions apolitiques, voire antipolitiques (Fortin 1996e, 39-40). C'était une période de violents bouleversements intellectuels, politiques et moraux dans l'Empire romain en déclin. Les partisans et les ennemis du christianisme entretenaient de vives polémiques ; plusieurs partis employaient des moyens autant légaux qu'illégaux pour persécuter violemment l'autre

et plusieurs ne savaient plus à qui accorder son allégeance. Un coup d'œil rapide sur les grands penseurs que cette époque a produits suffit pour apercevoir un unique géant qui, surpassant tous les autres, émergé de ce chaos pour dominer le paysage intellectuel européen pendant plus d'un millénaire, St Augustin. Plus qu'à quiconque, c'est à lui que nous devons notre compréhension de la crise résultant de la première conjonction du christianisme et du pouvoir politique, ainsi que le cadre d'une résolution de cette crise qui allait faire autorité auprès des chrétiens occidentaux pendant au moins les onze siècles subséquents (voir *ibid.* ; Fortin, 1996f, 1). Un élément indispensable de cette solution telle qu'Augustin la comprenait, comme j'entends le montrer, était la rhétorique adéquatement employée. La rhétorique d'Augustin ne peut pas être qualifiée en propre de rhétorique démocratique puisqu'il n'a pas vécu en temps démocratique. Néanmoins, la rhétorique augustiniennne, en aidant à jeter le fondement de la participation politique chrétienne, s'avère particulièrement importante pour l'autonomie<sup>2</sup> démocratique chrétienne. Mon analyse révèle même la préférence rarement observée d'Augustin pour l'autonomie démocratique dans les conditions favorables. Elle révèle aussi les efforts qu'Augustin a faits pour rendre possible ces conditions.

Cette rhétorique augustiniennne apparaît le plus clairement dans le premier livre de son dialogue de « jeunesse » *De Libero Arbitrio*. Ce livre mérite d'emblée d'être remarqué pour l'importance de son sujet qui inclut la plus longue discussion programmatique sur la nature du bien et du mal<sup>3</sup>, ainsi que le plus long exposé sur la nature et la fin du politique, que l'on puisse trouver à ma connaissance dans ses oeuvres. Malgré ce fait, ce dialogue n'a pas reçu l'attention qu'il mérite parce que la discussion paraît si étrange — contredisant par moment certaines conclusions auxquelles on arrive dans le deuxième et troisième livre par exemple. Deux générations de commentateurs ont résolu ce problème en avançant que la pensée d'Augustin s'était développée au fur et à mesure qu'il rédigeait le dialogue, de telle sorte que le contenu du premier livre s'inscrivait en faux contre celui du deuxième et du troisième à la fin de la rédaction. Quelques commentateurs ont depuis peu fait remarquer que, puisque Augustin ne rétracte pas un mot de ce dialogue dans ses extensives *Retractationes*, une telle assertion implique le corollaire logiquement nécessaire quoique peu souvent formulé que les commentateurs modernes comprennent la pensée d'Augustin mieux qu'Augustin dans sa pleine maturité ne le faisait<sup>4</sup>. Ce dernier groupe de commentateurs suggère que l'on évite ce genre d'arrogance et que l'on approche le texte d'Augustin avec plus d'humilité et d'empressement d'apprendre de lui. (Holte 1990, 83 ; Fortin 1996b, 208 ; 1996h, 310-1 ; 1996g, 99-102 ; C. Harrison 2006, 199, 224-6, 293 ; Madec 1990, 14-5 ; 1976, 178-84 ; S. Harrison 2006, 14-6, 43, 49). En suivant l'esprit de cette suggestion et en m'appuyant particulièrement sur les travaux d'Ernest Fortin, je porte une plus grande attention à la forme littéraire du dialogue et aux différentes manières que cette forme permet à l'auteur autant de révéler que de dissimuler ses pensées (cf. Fortin 1996i, 44-5 ; Kries 1999, 139-40 ; Foley 1999, 53-4, 76). En se faisant l'un des deux personnages du dialogue, Augustin distingue ses propres opinions de celles de son interlocuteur Evodius. Il le fait d'une manière que le même le camp des commentateurs les plus humbles et prudents arrive à manquer (cf. Madec 1990, 30-2 ; 1976, 164-70, 184 ; C. Harrison 2006, 204-222 ; S. Harrison 2006, 51, 153-65 ; Fortin 1996b, 205-7 ; 1996f, 3, 8-11). Evodius montre des confusions qui sont typiques de la crise à laquelle Augustin fait face. Augustin fait voir à la fois qu'il ne partage pas ces confusions et que le problème vers lequel elles pointent ne peut être résolu sans l'aide de la rhétorique.

## Le problème de l'autonomie pour des chrétiens

La conversation des deux hommes débute quand, en réponse à une question théologique plus large soulevée par Evodius, Augustin établit le programme pour son premier livre du dialogue : « Nous devons investiguer ce que cela signifie de mal agir » (1.6.14 ; cf. 1.35.117).<sup>5</sup> Il insiste dès le début auprès d'Evodius : il veut entendre « ton opinion » comment la chose

« te paraît à toi » et ce que « tu penses » (1.6.14-5). Presque tous ses apports à la conversation seront soit des questions, soit des constats formulés en guise de conclusion à des assertions préalables d'Evodius, ou des assertions attribuées à « nous »—un terme souvent utilisé pour référer à Evodius plus qu'à lui-même.<sup>6</sup> La plus grande partie de la conversation prendra la forme d'un examen des opinions d'Evodius, bien qu'à l'occasion Augustin lance quelques remarques intéressantes de son cru.

Evodius peut facilement inventorier des exemples de méfaits, mais éprouve de la difficulté à articuler le principe par lequel il les reconnaît comme tel. Ce pourrait être, suggère Augustin, que la loi les interdit (i.e. la loi humaine). Evodius refuse de considérer cette réponse satisfaisante, puisqu'il s'attend à ce que la loi se conforme à une norme plus élevée de bien et de mal (1.6.15). Il dit plutôt que cette norme est ce que nous pourrions appeler son sens élémentaire de la justice : qu'on ne doit pas faire aux autres ce que l'on ne veut pas que les autres nous fassent. Lorsque Augustin lui montre que ce principe ne rend pas compte toutes ses opinions morales (il ne peut expliquer ce qu'il y a de mauvais à l'échangisme, par exemple), un Evodius quelque peu plus humble admet que la première suggestion d'Augustin avait plus de vérité qu'il ne l'avait accordé au départ : la raison pour laquelle il reconnaît au moins quelques méfaits comme tels est simplement qu'il voit des criminels être punis à cause d'eux (1.6.16-7.18). La loi, dans certains cas, s'est montrée le seul principe derrière sa compréhension du bien et du mal.<sup>7</sup> Aussitôt qu'Evodius a admis ceci, Augustin attaque ce principe en tant qu'il est inadéquat. « Pour que je ne t'envoie pas à d'autres livres », dit-il à Evodius, « examine l'histoire [...] qui se distingue par l'autorité divine », et ce, afin de voir que le culte chrétien a été interdit pendant des siècles sous des lois que tout chrétien reconnaît être injustes (1.7.18-9). Evodius étant chrétien, on peut lui faire immédiatement admettre que la loi n'est pas une source adéquate de repères moraux. Il ne lui faut donc pas lire ces « autres livres » qui (selon Augustin) démontreraient ce fait sans en appeler à « l'autorité divine ».

S'il nous fallait identifier ces « autres livres », les candidats les plus probables seraient les œuvres de philosophie politique ancienne tel que *La République* et *Les Lois* de Cicéron. En traitant du meilleur ordre politique (qui n'existe pas) et des meilleures lois (qui n'existent pas non plus), ces œuvres remettent implicitement en question la justesse de tous les ordres politiques et de toutes les lois. Celui qui a compris ces œuvres comprendrait probablement les raisons de cette remise en question (voir Fortin 1996d, 73-5 ; Strauss 1959, 29-31). Pourtant, loin d'être sans éducation comme le montre sa familiarité avec les concepts philosophiques de base (voir 2.21.80-1 ; cf. Fortin 1996i, 46), Evodius n'a néanmoins pas lu ces livres ou n'a pas compris leur caractère radical. Si ce n'était de sa foi chrétienne, Evodius aurait peut-être été capable de continuer à vivre dans la confusion irréfléchie dans laquelle il a manifestement vécu jusqu'à cette conversation —prenant ses orientations morales en grande mesure des prescriptions de sa communauté politique en ce qu'elles sont renforcées par son sens de la justice, sans pourtant reconnaître que cela équivaut en fait à échouer à rattacher la loi à une norme plus haute qu'elle-même. Si ce n'était de la diffusion de la foi chrétienne, nombre de citoyens bons et même éduqués auraient pu vivre dans la même confusion. Même si quelques livres païens avaient enseigné les défauts de la loi à une « élite naturelle » composée d'un nombre restreint de lecteurs, ils ont réussi à le faire d'une manière qui n'a pas dérangé l'habitude de la plupart de se conformer à la loi (voir Fortin 1996f, 23). On ne peut pas en dire de même de la doctrine chrétienne. Elle enseigne publiquement et sans ambiguïté que la conformité irréfléchie aux lois est immorale, et ce, non par des arguments compliqués qui requièrent des « livres » entiers de développement, mais au moyen d'exemples simples et d'autorité que toute personne peut rapidement comprendre. La confusion que cet enseignement peut engendrer nous est dramatiquement illustrée ici. Le simple rappel par Augustin des faits de base de l'histoire chrétienne suffit à laisser Evodius complètement perplexe au sujet de la juste norme du bien et du mal (1.7.19).

La première chose à remarquer au sujet du traitement d'Augustin de cette perplexité est qu'il insistera toujours sur la déficience radicale de la loi humaine comme norme morale ; il se rétracte même de l'assertion qu'il a faite au préalable. Peu après, Evodius distingue la mauvaise action d'un meurtrier de l'action innocente d'un soldat ou d'un bourreau publique en disant que l'un agit illégalement alors que l'autre possède la sanction de la loi. En réponse à ceci, Augustin réprimande sévèrement Evodius pour faute d'avoir « encore » répété la même erreur, une erreur qu'il décrit maintenant comme un appel à l'« autorité » de la loi dans laquelle « nous avons foi », alors que leur discussion se donnait pour but de passer de la confiance en l'autorité à une compréhension indépendante (1.9.25-10.26 ; voir 1.4.10). Toutefois, l'erreur dans sa forme préalable était beaucoup plus grave, le problème n'étant pas le fait de se fier, mais plutôt de se fier en une source indigne de confiance. L'usage qu'Augustin fait ici du pronom « nous » est certainement ironique (il n'a pas lui-même « foi » à la loi), et sa dureté apparente est une politesse déguisée. Il réprimande Evodius pour une erreur moins grave afin de ne pas attirer l'attention sur son erreur plus grave. Son bref examen de l'histoire chrétienne n'a pas parvenu à ce qu'Evodius questionne son réflexe de déférence à la loi. À ceci et au découragement dans lequel tombe bientôt Evodius lorsqu'il ne trouve aucune réponse rapide à sa perplexité (1.10.29), nous voyons des preuves que tout désir sérieux de poursuivre la vérité en cette matière fait défaut à Evodius. Manifestement, Augustin en prend note et s'empêche d'insister sur les points les plus difficiles auprès de lui.

À ce moment, nous pouvons nous demander si la perplexité d'Evodius pourrait être résolue au moyen d'une simple distinction entre les bonnes et les mauvaises lois. Augustin déplace presque immédiatement le sujet de conversation à cette distinction, mais il allège au préalable le découragement d'Evodius en lui offrant une solution plus facile sous la forme d'une doctrine morale concise que plusieurs commentateurs ont reconnue comme une doctrine stoïque (voir O'Connell 1970, 55 ; Wetzel 1992, 68-75). Bien que ces commentateurs attribuent uniformément cette « expérience du stoïcisme » à Augustin lui-même, il serait plus exact de dire qu'Evodius s'accroche rapidement à une doctrine stoïque que de dire qu'Augustin adopte cette doctrine en son propre nom (cf. O'Connell 1970, 68).<sup>8</sup> Selon cette doctrine, la bonne conduite se fonde sur un noble mépris de tous les biens qui peuvent être perdus sans le vouloir — au contraire de la vertu, qu'on ne peut pas perdre ainsi (1.10.30-1 ; voir 1.12.38). Evodius se montre satisfait et veut commencer à appliquer cette doctrine à tous les champs de la vie morale, mais Augustin insiste à poser une question additionnelle qu'il met en place pour une discussion subséquente sur l'ordre politique et les lois (1.11.31-2 ; cf. 1.11.33, ll. 12ff.).

Augustin veut savoir si Evodius estime injuste la loi romaine qui permet d'employer une force létale en vue de se défendre contre un bandit ou un violeur, considérant que l'on défendrait alors les biens qui, selon la doctrine d'Evodius, devraient plutôt être méprisés. (1.11.33). Dans une réponse formulée en longueur, Evodius refuse de condamner cette loi, puisqu'il accepte qu'une loi doive tolérer « des méfaits plus faibles » en vue d'atteindre son but, permettre une vie commune convenable au peuple sous son autorité. En effet, dit-il, une loi doit atteindre ce but pour être en accord avec « la justice éternelle » c'est-à-dire avec « le commandement de Dieu ». Il ne serait pas exagéré de dire que, selon Evodius, Dieu Lui-même ordonne que l'on permette au peuple de se défendre d'agresseurs injustes (1.12.34-5 ; sur leur injustice, voir en particulier l. 23, *alienae*, et l. 25, *vis*). Ainsi, à ses yeux, la dignité de la loi s'avère dépendante de sa capacité à fournir à son peuple les mêmes biens qu'il croit condamner (voir Cotta 1961, 162 ; cf. Wetzel 1992, 66). Pourtant, il insiste tout autant pour dire que ces biens sont indignes d'être défendus et qu'ainsi une personne pêche s'il « prend l'épée dans le but » de les défendre (voir 1.11.32). Il croit que la loi devrait nous protéger de maux tels que le meurtre et le viol, et pourtant il croit aussi que nous ne devrions pas considérer du tout la perte de la vie ou de la pureté corporelle comme de maux (voir 1.12.37-

8). Selon son raisonnement, Dieu ordonne que les agresseurs rencontrent une résistance, mais interdit de résister aux agresseurs (voir 1.13.39-40 ; cf. Fortin 1996b, 205-6). Il paraît d'ailleurs à peine conscient de la confusion au sein des parties différentes de son long raisonnement.

Augustin ne nous donne aucune raison de douter de l'idée d'Evodius selon laquelle toute loi politique doit avoir pour but la protection des biens temporels, et, de fait, cette idée est la pièce maîtresse de l'enseignement politique avec lequel il conclut la discussion de ce livre (voir 1.32.108-112). Toute personne qui, comme Evodius, croit posséder un mépris absolu pour ces biens et qui accorde simultanément une autorité morale à la loi humaine (i.e. s'attendant à ce qu'elle commande la vertu et interdise le vice) devra nécessairement tomber dans la même confusion. Il est à noter que la compréhension de la chrétienté qui est celle d'Augustin demande de ne pas condamner absolument les biens terrestres, mais plutôt de « bien les réguler et les gérer » dans l'intérêt de la perfection personnelle de chacun (1.33.113 ; voir aussi *De Serm. Dom.* 2.16.53-4). Néanmoins, il est aisé de voir comment les enseignements chrétiens de détachement des biens terrestres tel qu'exemplifié en Jésus lui-même peuvent être mésinterprétés en suivant la doctrine stoïque. Il est même probable que des hommes comme Evodius qui se sentent plus attirés par ces biens que ne l'est Augustin soient enclins à avoir une conception de la vertu qui contrebalance cette attirance par un mépris exagéré.<sup>9</sup> Ainsi, on peut s'attendre à ce que la confusion d'Evodius à ce moment soit partagée par beaucoup de chrétiens moins profonds et moins saints, tant et aussi longtemps qu'ils s'attendent à ce que la loi leur offre des repères moraux. Quelqu'un comme Augustin dont les repères moraux proviennent de sa propre compréhension indépendante n'aurait pas de telles attentes envers la loi, mais, en voyant cette conversation échouer dans son projet avoué de faire passer Evodius vers une plus grande compréhension, nous commençons à voir pourquoi ceux qui atteignent une telle compréhension puissent être aussi rares qu'Augustin l'affirme (voir 2.6.19 ; cf. 1.4.10-1, 1.6.15-6, 1.10.26).

Augustin montre ainsi que la confusion assez courante exemplifiée par Evodius est source d'un danger politique grave. En tant que chrétien qui craint la punition divine, Evodius tient à se conformer à la norme de vertu la plus exigeante possible (1.13.39-40). Il refuse par conséquent d'entreprendre les « méfaits plus faibles » qu'il reconnaît tout de même être nécessaires au fonctionnement convenable de la communauté politique. Il se soucie plus de son âme que de sa cité. Précisément à cause de son attachement caché aux biens terrestres il interprète instinctivement toute tentative privée de les défendre comme étant motivée par un « amour » égoïste envers eux (plutôt que, par exemple, par un désir plus généreux de préserver une communauté bien ordonnée) et ainsi il condamne catégoriquement toute action de ce genre (cf. 1.12.37, ll. 44-6, avec 1.12.34). Il surmonterait son aversion envers les « meurtres » qu'il croit être l'objet de la haine de Dieu, non pas en vue de la protection de biens terrestres, mais seulement lorsqu'un commandement formel de la loi devrait l'y « contraindre », de la même manière qu'il contraint le soldat, le juge ou le bourreau (1.12.34, 36-7 ; voir encore 1.9.25). Son exigence que la loi lui commande formellement toute entreprise patriotique nous montre une attitude bien éloignée de celle du citoyen qui croit que « pour les hommes bons, il n'y a pas de mesure ou de limite au soin de la patrie » (voir *Epistula* 91 1, 3). Et cette attitude moins que patriotique deviendrait politiquement explosive si Evodius devait vraiment intégrer l'enseignement chrétien qu'Augustin s'empêche ici de rappeler : que même un commandement formel de la loi ne possède aucune autorité morale intrinsèque et nécessite une justification ultérieure en vue d'être contraignant. Puisqu'une telle justification devrait faire référence à la préservation des biens temporels, il est certain qu'elle ne satisferait pas Evodius. Il ne suffirait que d'une ou deux minces connexions logiques pour saboter instantanément la distinction qu'une habitude infondée lui permet d'opérer entre les meurtriers et les soldats ou les juges. Il serait alors probablement attiré vers une position plus

cohérente de pacifiste. S'il pouvait devenir moins convaincu de l'aversion de Dieu envers les « homicides », il pourrait tout autant devenir un révolutionnaire sans loi. Toutes deux issues le rendraient, au mieux, incapable de toute participation politique légale et, par conséquent, feraient de lui un parasite pour la communauté politique.

Peu après ceci, Augustin mentionne au cours de la discussion que, pour une communauté politique d'individus vertueux qui préserve l'avantage commun en plaçant le bien public devant leurs affaires privées, le régime devrait être ce que nous appellerions aujourd'hui une république démocratique. Il ajoute que si le même peuple devenait corrompu et commençait à préférer le bien privé au bien-être commun, ils devraient plutôt être dirigés sans leur consentement par quelques personnes meilleures ou même par une seule (1.14.45-6). C'est ici le seul endroit dans tout le corpus augustinien où une préférence est exprimée au sein des régimes politiques (Weithman 2001, 237 ; cf. Fortin 1996a, 181), et cette occurrence n'est pas accidentelle. En effet, la république autonome qu'il semble préférer requière chez son peuple deux qualifications qu'il distingue l'une de l'autre : une vertu morale individuelle *en plus* d'une préférence pour le bien de la communauté politique devant les intérêts privés, préférence que nous pourrions appeler vertu politique (voir 1.14.45, l. 22, *-que*). Si une société chrétienne comprenait de nombreux Evodius vivant individuellement des vies relativement droites, mais dont la confusion les empêcherait de développer une vertu politique, ainsi que les confusions d'Evodius risquent de l'en empêcher, alors cette société serait, selon Augustin, incapable d'autonomie. Ainsi, Augustin laisse-t-il voir sa préférence pour une autonomie politique seulement dans le passage même où il fait voir un obstacle majeur à son implantation parmi les chrétiens.

Afin de comprendre les raisons d'Augustin de préférer que les chrétiens comme Evodius soient capables d'une entière participation politique et même d'autonomie, il nous faudrait découvrir comment il entend vraiment la relation entre la moralité et le politique, une tâche que cet article ne peut pas même entamer. Qu'il le préfère véritablement et qu'il considérerait effectivement cela un désastre si Evodius devenait incapable de vertu politique deviendra manifeste aux grands efforts qu'il investira dans le reste de l'oeuvre pour éviter ce désastre.

## La rhétorique chrétienne d'Augustin

Les deux hommes passent le reste du principal débat de ce livre (devant l'insistance d'Augustin) à examiner la distinction appropriée entre la « loi éternelle » de Dieu et la loi « temporelle » de la communauté politique. Cet examen est divisé en trois sections principales. Premièrement, Augustin obtient d'Evodius un résumé de ses vues sur la distinction entre les « deux lois » (1.14.42-15.51). On trouve ensuite, dans une section séparée de ce qui la précède et la suit, selon l'indication claire d'Augustin, un entretien bien plus long au sujet de la perfection morale de l'individu, entretien qui est supposé éclairer « la question proposée au sujet des deux lois » (1.16.52-31.105 ; voir 1.16.52, 1.31.103). Finalement, ils retournent à cette question et Augustin livre alors à Evodius ce qui pourrait être appelé un petit traité de politique.

Une comparaison entre la première et la troisième section révèle qu'un important changement dans les opinions d'Evodius a pris place au cours de la deuxième. La plupart des commentateurs modernes ne semblent pas noter ce changement, alors que peu, convaincus qu'il s'agit d'un changement pour le mieux, ne prennent pas suffisamment au sérieux l'opinion antérieure d'Evodius pour se demander pourquoi et comment le changement aurait pu prendre place (voir Séjourné 1951, 333n3 ; Cotta 1961, 169n9). Pourtant, ce changement pourrait difficilement être plus pertinent pour le problème que nous avons esquissé dans les passages d'ouverture du dialogue. Dans la première section qui nous occupe ici, en accord avec son respect pour la loi humaine (« temporelle »), Evodius a considéré la loi éternelle comme la source ou l'exemple de lois temporelles justes, et a présupposé que l'on obéit à la

loi éternelle en obéissant aux lois temporelles qui sont en accord avec elle (voir 1.15.50 et le contexte). Rendu à la troisième section, au lieu de penser que tout le monde, lui inclus, est sujet aux lois temporelles justes qui font le pont entre la loi éternelle et nous, Evodius accepte rapidement la suggestion d'Augustin selon laquelle les « deux lois » pourraient gouverner deux classes *séparées* de personnes : la loi temporelle qui gouverne les vicieux « amants des choses temporelles », et la loi éternelle qui gouverne les vertueux « amants des choses éternelles » (parmi lesquels Evodius s'inclut lui-même). La nouvelle suggestion ne nie pas l'assujettissement des hommes vicieux à la loi éternelle par laquelle, en fait, ils sont punis. Son innovation consiste plus tôt à dire que les individus vraiment vertueux, les « amants des choses éternelles », « n'ont pas besoin de la loi temporelle » puisqu'ils sont directement guidés par la loi éternelle (1.31.106-7). D'une manière ou d'une autre, Evodius a cessé d'attendre quelque repère que ce soit de la loi temporelle. Un des ingrédients nécessaires à la confusion explosive, du point de vue politique, que nous avons vu plus tôt a tout simplement disparu.

Comment ce changement apprécié a-t-il pris place ? L'espace ne me permet qu'un bref résumé de l'entretien compliqué que l'on trouve dans la deuxième section. Là, Augustin obtient d'Evodius plusieurs doctrines morales que ce dernier a déjà maintenues, sans toutefois les avoir complètement articulées en lui-même. La plus importante de celles-ci se rapporte à la capacité que nous avons d'agir avec vertu à tout moment, simplement en le voulant (ou même, comme Augustin l'exprime à un endroit, en voulant avoir la volonté d'agir ainsi : 1.29.97). La vertu est entièrement en notre pouvoir, de sorte que nous pouvons « facilement » obtenir pour nous-mêmes le « plus grand [...] bien » : la vie vertueuse (1.29.98). Même si Evodius semble être conscient que sa vie jusqu'à maintenant n'a pas été parfaitement vertueuse, cet entretien lui donne confiance en la disponibilité facile et immédiate de la vertu, et ce grâce à la « bonne volonté » qu'il possède déjà (ibid. ; voir 1.25.83-4, 1.28.95). Il en vient même à penser qu'avoir cette « bonnevoulté » est un critère suffisant pour être admis dans le camp des vertueux « amants des choses éternelles » (1.31.107 ; cf. 1.25.83-5). Maintenant qu'il croit plus fermement savoir déjà comment atteindre la vertu parfaite en tant qu'individu, il est enfin disposé à penser qu'il n'a pas besoin du repère des lois politiques. Tout au long de cette seconde section, Augustin nous indique à plusieurs reprises qu'il n'accepte pas le raisonnement qui mène Evodius à ces conclusions. Pour n'en mentionner qu'une, l'affirmation selon laquelle la vertu, en un instant, peut s'atteindre en tout temps tient à l'abandon par Augustin du mot « sagesse » dans la définition originale de la vertu, un changement qu'Evodius ne réussit pas à noter (même lorsqu'Augustin attire son attention sur ce point) parce que ce point est tellement en harmonie avec ses propres opinions ou souhaits (cf. 1.25.83 avec 1.29.97 et avec 1.27.89-28.94, là où Evodius est satisfait d'une liste qui contient seulement des vertus morales).<sup>10</sup> Mais Augustin le laisse persister dans ces erreurs particulières dans le but de le libérer, comme nous verrons, d'erreurs plus dangereuses encore.

Maintenant que la confiance induite d'Evodius en lui-même lui a permis de se considérer au-dessus de tout besoin d'un repère en provenance des lois temporelles, Augustin lui offre un petit traité de politique. La rhétorique d'Augustin est visible dans la préparation soignée qui a disposé Evodius à entendre ce qui se révèle être un certain nombre de dures vérités politiques, et aussi dans la présentation tout aussi soignée de ces vérités sous une forme qu'Evodius peut accepter. Nous commencerons par résumer ces vérités comme suit.

Le « droit » par lequel la loi punit les transgresseurs n'est rien de plus que « ce 'droit' par lequel la paix et la société humaine peuvent être préservées, pour autant qu'elles peuvent être préservées dans ces affaires » (1.32.108). Avec cette préservation en vue, la loi « force, par la peur, [...] les âmes de ces hommes malheureux qu'elle est en mesure de gouverner ». Même si ces hommes aiment les biens terrestres et sont ainsi enclins à se faire concurrence pour les



avoir, la loi les menace par la perte de ces biens, s'ils ont à agir de manière désordonnée, et ainsi cela les incite à « conserver dans leur usage [de ces biens] une certaine modération convenable avec l'attache d'une cité, telle qu'elle puisse être constituée par cette sorte d'hommes ». Ainsi, non seulement la loi n'est pas parvenue à punir le péché qu'est l'amour de ces biens, mais elle en dépend et l'encourage même en tenant ces biens de côté pour ceux qui les poursuivent de manière acceptable pour la cité (1.32.111-33.112). Elle joue le rôle des parents qui promettent des biscuits à ceux qu'ils retiennent de voler la jarre entière. Augustin nous fait une longue liste de ces biens terrestres que la loi « distribue », ce qui veut dire qu'elle « assigne à chacun ce qui est à lui ». Ces biens incluent, en résumé, « ce corps », avec ses biens apparentés tels que la santé physique et la force ; la liberté politique ; les parents, les épouses et tous ceux de la famille et du foyer ; la communauté politique elle-même et les honneurs qu'elle décerne ; et tous les biens privés (1.32.111, 109-10). Lorsque nous disons que ces choses sont « à nous » par le « droit », alors, tout ce que nous pouvons raisonnablement vouloir dire, c'est qu'elles « peuvent être dites 'nôtres' pour un temps », ce qui est rendu possible grâce à un ensemble de règles dont le but est purement le maintien de cette « paix et société humaine » telle qu'elle peut être, par des moyens déplaisants, maintenue au sein d'êtres humains déficients. Afin de voir quelques-unes des implications choquantes de cette affirmation, nous avons seulement à penser au sentiment d'injustice que les gens expérimentent habituellement lorsqu'ils sont blessés, enchaînés, enlevés, répudiés, trompés, exilés, injuriés, volés. Aucun, sauf le plus saint, ne pensera vraisemblablement que le sentiment d'injustice qu'il éprouve n'a pas de plus grande assise que le mal fait à la convenance sociale générale (cf., p. ex., 1.6.16).

Le petit traité conclut : « Le pouvoir punitif de cette loi ne va pas plus loin que de pouvoir retirer et enlever [les biens terrestres mentionnés plus haut], ou bien un de ceux-ci, à celui qu'elle punit [...]. Pourtant, elle ne punit pas le péché d'aimer ces choses, mais seulement celui d'en disposer avec malhonnêteté » (1.32.111-2). Cette conclusion est largement interprétée à tort comme l'établissement de limites que la loi humaine « doit » respecter, donc comme la préconisation d'une théorie « moderne » avant l'heure d'un gouvernement limité (Thonnard 1952, 508 ; Deane 1963, 117-8, 139-40 ; Cotta 1961, 164ff. ; voir les citations dans Foley 2003, 182n77). En fait, elle décrit le « pouvoir » de la loi, à savoir les limites *nécessaires* de ce sur quoi elle peut agir (1.32.108, l. 48 ; 1.32.111, ll. 66, 71-2 ; 1.34.114, ll. 2-3 ; voir aussi, ce qui est assez étonnant, Cotta 1961, 169). En vue d'avoir quelque effet sur les âmes qu'elle cherche à gouverner, la loi temporelle doit être « en mesure de gouverner » ceux-ci : elle doit leur offrir des récompenses et des punitions qu'ils reconnaissent comme telles. Puisque la plupart d'entre ces âmes sont amants des biens terrestres, elle doit nécessairement faire usage des biens terrestres comme récompenses et punitions (voir TeSelle 1988, 94). Cela veut dire qu'elle doit garantir ces biens à quiconque se retient d'enfreindre la loi, même si ce dernier se trouve aussi être pécheur en aimant ces biens. Augustin convient qu'une communauté politique puisse décourager l'atteinte de certains vices, mais il insiste sur le fait qu'elle peut agir ainsi seulement en employant des moyens qui vont encourager d'autres vices.

À l'origine, Evodius s'était attendu à ce que seules les lois temporelles exemplifient les principes de la loi éternelle en fonction de laquelle récompense et châtiment correspondent à la vertu (voir 1.15.48-51). Augustin lui a maintenant enseigné qu'aucune loi temporelle ne peut vraiment rencontrer cette norme. Selon un principe qu'Augustin, contre son habitude, s'attribue explicitement, cela signifie qu'aucune loi temporelle n'est une loi dans le sens strict du terme (voir 1.11.33-4). À ce point, on pourrait être excusé de penser qu'il est peu probable que la doctrine d'Augustin encourage la participation politique parmi les chrétiens comme Evodius et il est plus probable qu'elle encourage la sorte de comportement que nous appelons aujourd'hui « sans loi » (*lawless*). Bien entendu, l'exemple d'Augustin lui-même est suffisant

pour prouver qu'un saint peut accepter cette doctrine tout en menant une vie sans licence (*lawlessness*). Mais Evodius n'est pas un saint. Augustin a indiqué que la principale force qui freine les passions indisciplinées d'Evodius réside dans son respect en partie inconscient envers « l'autorité de la loi » (1.6.15), et nous n'avons vu aucune raison de penser qu'il arrivera sous peu à la compréhension qui pourrait se substituer à cette autorité. Comment Augustin peut-il enseigner à une telle personne que les lois ne sont pas des lois sans par là l'encourager à agir sans loi ?

Nous nous souvenons qu'Evodius maintenant, avec plus de fermeté qu'au début de la conversation, se croit adhérer lui-même à un code moral transpolitique. Il avait l'habitude de croire et de professer (malgré sa foi chrétienne) que l'obéissance à la loi temporelle était une condition nécessaire, mais non suffisante de la vertu morale (voir 1.12.34-13.40). Maintenant qu'il ne pense plus avoir besoin de la loi pour cette sorte de repère moral, il ne semble pas du tout perturbé par l'énumération que fait Augustin des imperfections de la loi. Il voit maintenant clairement ce qu'il pouvait à peine reconnaître plus tôt : la loi vise la protection des biens qu'il pense dédaigner (1.32.109-111 ; cf. 1.12.34-8). Il voit aussi qu'elle agit ainsi au moyen de la force coercitive (la seule fonction de la loi qu'Augustin mentionne dans son petit traité). Evodius tiendrait pour inférieur à lui d'être affecté par une telle force, puisqu'il croit que les vils « amants des choses temporelles » sont les seules personnes qui puissent être affligés par les punitions de la force coercitive, même qu'ils sont les seuls à en avoir besoin (voir 1.33.112). Pourtant, puisqu'il n'est pas entièrement certain d'avoir déjà atteint la vertu parfaite, il trouve répugnant (plutôt que simplement ridicule) l'idée qu'il pourrait bien faire partie de ces hommes vicieux qui se heurtent contre la loi (voir 1.25.84). Plus tôt, nous avons vu qu'il refusait catégoriquement, à cause des attachements cachés pour les biens terrestres, d'entreprendre des actions défensives. Faute de pouvoir les voir autrement, il les jugeait motivées par ces attachements égoïstes auxquels s'abandonner lui aurait fait honte seulement à y penser. Nous pouvons prédire que la même sorte de honte lui fera repousser l'idée de se heurter contre la loi maintenant qu'il croit que seuls les amants récalcitrants des biens terrestres ont besoin de ses châtiments. Augustin s'est arrangé pour présenter sa critique de la loi de manière à ce qu'Evodius en vienne à penser à la violation de la loi, non comme quelque chose de permissible, mais comme au-dessous de lui. En ce sens, Evodius pense donc encore que l'obéissance à la loi est une condition nécessaire mais non suffisante de la vertu morale ; il est maintenant simplement moins conscient de penser ainsi.

La description des effets du petit traité sur Evodius assume que ses efforts pour vivre avec vertu comme un « amant des choses éternelles » n'exigent de lui rien qui s'oppose directement à la loi, parce que si c'était le cas, il surmonterait sans doute son aversion pour la violation de la loi (comme le font aujourd'hui, par exemple, les défenseurs chrétiens de la « désobéissance civile »). Augustin ne mentionne pas ici la possibilité que quelques lois puissent avoir à être transgressées et il ne mentionne même pas l'exception évidente au respect chrétien envers la loi mentionnée plus tôt dans cette conversation, à savoir le cas des lois qui commandent l'idolâtrie (voir 1.7.18-9). Nous aurons à considérer d'autres œuvres d'Augustin afin de savoir précisément quand et pourquoi il pense qu'un chrétien devrait désobéir aux lois humaines (voir, par exemple, *De Civ. Dei* 19.17 ; *De Mendacio* 23 et le contexte). Pour le moment nous pouvons voir qu'en dehors des sujets strictement religieux, la zone de conflit potentiel entre les opinions morales d'Evodius et les injonctions de la loi est assez petite. Après tout, ses opinions ont été formées dans une large mesure par les lois de sa communauté. Et la longue discussion, celle qui l'a maintenant persuadé de la facilité avec laquelle la vertu morale nous est disponible, lui a permis de prendre pour acquis qu'il savait déjà quelles actions constituent la vertu morale, de sorte que les mêmes opinions morales qu'il avait au départ ont été laissées intactes pour l'essentiel.<sup>11</sup> Evodius en est donc venu à penser qu'il est au-dessus de la loi à cause de son adhérence à une norme de vertu morale qui

a été largement formée par la loi. Il est maintenant devenu complètement inconscient, de même qu'il l'était partiellement, que la loi détient sur lui une telle influence (cf. 1.6.15 et 1.7.18). Pour aider à maintenir ce manque de conscience, Augustin s'est assuré, dans son petit traité, de discuter la force coercitive de la loi seulement, et non son pouvoir éducatif. Les commentateurs qui interprètent l'auteur comme s'il avait bifurqué du chemin de ses prédécesseurs préchrétiens et nié le pouvoir éducatif de la loi semblent être tombés sous le charme de la rhétorique avec laquelle Augustin dissimule adroitement à Evodius la faiblesse de la position morale de celui-ci (voir Deane 1963, 117 ; Weithman 2001, 240-1, 244). C'est en effet dans ce livre qu'Augustin nous montre d'une façon vivante les effets éducatifs profonds et durables que la loi peut avoir (voir 1.6.16-7.18, 1.9.25-10.29, 1.12.34-6, 1.14.45-15.51).

De plus, le petit traité parle de façon interchangeable de ce que la loi « punit », de ce qu'elle a « le pouvoir de punir » et de ce qu'elle a « le droit de punir », impliquant ainsi que la loi humaine comme telle fait ce qu'elle devrait (1.32.111-2, ll. 72, 66-7, 76). En ce sens, Augustin encourage Evodius à appliquer à toutes ou presque toutes les lois actuelles sa critique de la justice de la loi et l'éloge qu'il fait de son utilité limitée. Si Evodius ne fait pas cela, il pourrait se considérer lui-même obligé d'enfreindre les lois qu'il considérerait faire du mauvais travail pour maintenir « la paix et la société humaine », ou qui violaient de manière flagrante ces normes morales dont il s'est imbibé auprès des autres lois. J'ai soutenu ailleurs qu'Augustin considère au moins la première de ces raisons comme un terrain qui légitimise, en principe, les chrétiens dans leur désobéissance de la loi, et qu'il considère cette possibilité si rare et le danger de la surestimer si grand qu'il évite d'en parler ouvertement (Burns 2009). Ici nous voyons que la rhétorique d'Augustin freine l'anarchie aux nobles sentiments non seulement en maintenant un certain silence prudent, mais aussi en réfrénant activement le fanatisme politique. Augustin a aidé Evodius à imaginer deux communautés de gens, mélangées mais que l'on peut en principe distinguer, chacune gouvernées par sa propre loi, parmi lesquelles il y en a une meilleure que l'autre, celle à laquelle (point important) Evodius est convaincu d'appartenir de tout son cœur. Ce dernier est ainsi enclin à ne pas être trop demandant, et disposé à ne pas l'être, en ce qui concerne la perfection des lois qui gouvernent la moins bonne. Lorsque nous notons que le terme « loi » a été utilisé dans un sens si étendu qu'il inclut même les constitutions non écrites des despotes (voir 1.14.45-7), nous voyons que l'enseignement d'Augustin est au contraire vulnérable à l'accusation de conservatisme politique extrême, semblable en cela à la doctrine plus pleinement développée des « deux cités » qu'elle anticipe clairement (voir Cotta 1961, 166 ; pour ce conservatisme, voir le célèbre passage *De Civ. Dei* 5.17). Evodius est maintenant devenu capable de regarder d'horribles pratiques politiques telles que la torture et voir, non l'excessive violation des droits humains comme le voient aujourd'hui de nombreux chrétiens, mais une sévérité infortunée qui pourrait bien se trouver parmi les nécessités appartenant à la défense de « la paix et la société » contre les hommes vicieux. Augustin jugerait lui-même correcte cette supposition, et il affirme même ici avoir une telle connaissance du politique que cette supposition n'en serait pas vraiment une (1.32.111, ll. 63-5 ; voir *De Civ. Dei* 19.6).

C'est une chose de ne pas être intéressé à désobéir à la loi, mais si Evodius se montre un jour capable de participer pour vrai à la vie politique (l'autonomie politique mise de côté), il doit aller au-delà de cela pour avoir un respect positif de la loi. Au minimum, il doit approuver le but de la loi qu'est la protection de « la paix et la société », parce que c'est seulement en contribuant à ce but que les mesures sévères de la loi peuvent être justifiées comme des nécessités. L'approbation de ce but par Augustin n'est guère étonnante. En effet, puisqu'il lui manque le mépris sans discernement d'Evodius pour les biens terrestres, il est logique qu'il puisse considérer la paix et la société elles-mêmes comme de véritables biens, si ce qu'elles protègent est aussi qualifié de bien (voir *De Civ. Dei* 19.13, 19.17, 15.4). Or le fait

de devoir les protéger montre qu'ils sont des biens qui peuvent être perdus contre notre volonté, ce qui devrait les rendre méprisables, selon Evodius. Comment, donc, pouvons-nous nous attendre de lui qu'il respecte un droit dont le but est la protection de biens méprisables ?

La réponse à cette question qui ressort de l'examen de ce petit traité révèle encore plus la subtilité de la rhétorique d'Augustin. Premier point, Augustin dit que la loi cherche à préserver la paix et la société humaine « autant qu'elles *peuvent* être préservées *dans ces affaires* » (1.32.108, 111), ce qu'il élabore plus loin jusqu'à signifier « autant qu'elles peuvent être préservées parmi « cette sorte d'hommes ». Son évidente suggestion est que l'obstacle à la paix et à la société est le péché volontaire de l'homme et qu'elles existeraient si seulement les gens étaient vertueux (voir Deane 1963, 137-8 ; Fortin 1996e, 35). Ceci distingue d'une part paix et société de ces biens que nous possédons, d'autre part, non pas à cause de notre vertu, mais par pure « chance » et qu'un homme vertueux peut alors perdre « contre sa volonté » (voir 1.9.25, l. 29 ; 1.15.51, l. 73 ; 1.28.95, l. 73). En tant que fruits de la vertu, « la paix et la société » ne semblent pas relever de la condamnation à grande échelle des biens terrestres à laquelle Evodius a été mené à cause de sa position morale erronée. C'est pourquoi elles peuvent lui sembler être des objets dignes de nos efforts.

Second point, le petit traité ne présente pas la loi seulement comme un moyen pour la paix et la société. Il réussit à glisser vers l'affirmation que la loi maintient une certaine mesure de ce qu'Evodius reconnaîtrait comme justice, parce qu'elle « ne punit pas le péché d'aimer ces choses, mais seulement *celui* d'en disposer avec malhonnêteté ». Enlever ces biens terrestres est présenté ici comme une véritable punition infligée pour certains péchés, même si celui qui tient ces biens en aussi basse estime qu'Evodius pense les tenir ne verrait pas du tout leur suppression comme une « punition » (1.33.112). Augustin qualifie ailleurs de « punition » la suppression de ces biens des malfaiteurs, mais en un sens relâché : un châtement dans l'espoir de la correction (*De Serm. Dom.* 1.20.63-7). Mais nous en avons assez vu d'Evodius pour être assurés qu'il le voit plutôt comme une punition dans le sens usuel du terme : un mal mérité (voir 1.1.1 ; 1.17.60, ll. 65-6). Il apparaît haïr les gens vicieux qui atteignent ces biens qu'une partie de son cœur désire encore, et il est content de voir qu'au moins certains d'entre eux subissent des peines pour leur vice. Il respectera donc la loi non seulement pour son utilité, mais pour la justice limitée, croit-il, qu'elle réalise (voir la déclaration qui est attribuée au pronom « nous » en 3.28.101 ; cf. Fortin 1996f, 10).

Troisième et dernier point, en laissant Evodius croire que les lois politiques cherchent seulement à gouverner une communauté d'hommes pires que lui, Augustin a fait paraître aux yeux d'Evodius la participation politique comme un acte de noblesse obligée. Croyant ne pas vraiment appartenir à la communauté politique terrestre, il peut entreprendre de profiter de cette communauté sans se sentir coupable d'égoïsme. Même si la participation politique devait lui demander des actions qui se révéleraient lui fournir des bienfaits matériels (comme l'auto-défense contre un bandit), il est davantage préparé, maintenant, à croire qu'il les entreprendrait par la motivation d'un désir purement désintéressé de restreindre et de punir les hommes vicieux. Cette bassesse du politique telle qu'Augustin la dépeint apparaît emprunter les airs de noblesse de ceux qui sont librement disposés à s'abaisser à y participer en vue du bien des autres. Ici encore, l'opinion d'Evodius est un genre de réflexion immature de celle d'Augustin, lequel était obligé par un « besoin de charité », plus austère et certainement moins orgueilleux, d'accepter le « fardeau » de la charge publique (voir *De Civ. Dei* 19.19).

Augustin a ainsi fait voir à Evodius trois des fondements véritables de la désirabilité de la loi — la conservation de la paix pour tous, le châtement des hommes vicieux et une certaine obligation envers nos compagnons qui motive les deux premiers fondements — alors que sa présentation rhétorique a pris compte en même temps du fait qu'Evodius peut voir ces fondements seulement à travers le filtre des confusions produites par ses erreurs et vices encore présents. En laissant Evodius penser qu'il est moins guidé par la loi qu'il ne l'est en

fait, il l'a rendu capable de reconnaître les défauts nécessaires de cette loi sans le rendre enclin à l'anarchie ou la licence. En particulier si l'on prend pour acquis les quelques exceptions religieuses au respect de la loi qu'il aurait lui-même sûrement tenu pour acquis, Evodius semble avoir été laissé avec un enseignement politique qui, autant que ses faiblesses le permettent, n'est pas loin d'une approximation pratique de l'enseignement d'Augustin (tel qu'il nous est apparu).

## Conclusions

Afin d'apprécier la réussite d'Augustin dans ce livre, il sera utile d'en récapituler brièvement la trame. Au commencement, Evodius se trouvait (à son insu) en sérieux danger du point de vue moral et politique. Il vouait à la loi une révérence irréfléchie en la prenant pour une source de repères moraux. Or, en tant que chrétien, il la pensait également indigne de cette révérence irréfléchie, et les raisons qu'il avait pour la respecter contredisaient sa conception morale stoïque. Le caractère explosif des opinions morales confuses d'Evodius a forcé Augustin à le protéger contre la pleine force de la critique de la loi qu'il prétendait accepter en tant que chrétien. Pourtant, avant la fin, Augustin lui présente une critique de la loi remarquablement candide et peut-être même plus puissante. En utilisant, de plus, une rhétorique à la fois soigneuse dans sa préparation et dans sa présentation de cette critique, il s'est arrangé pour laisser Evodius capable de *plus* de vertu politique qu'auparavant — même de cette vertu politique qui est requise par le régime démocratique exigeant qu'Augustin, selon toutes apparences, préfère. Nous voyons quelques confirmations de ce résultat dans le livre suivant du dialogue, où Evodius montre qu'il considère la vie dédiée aux services publics comme un candidat valable au titre de meilleure vie humaine et de plus sage (2.25.98 et le contexte).

Dans le pire des cas, la rhétorique d'Augustin pourrait être accusée de fournir à Evodius une compréhension de la politique qui le laisserait peut-être trop résigné face aux imperfections de la loi. Mais étant exclues les autres réponses qu'Augustin a pu formuler contre cette critique (comme la riposte à la vertu politique romaine dans les cinq premiers livres de *De Civitate Dei*), nous pouvons voir que sa promotion d'un certain conservatisme politique, auprès d'un chrétien aux dons intellectuels et spirituels ordinaires, devient à la fois compréhensible et d'autant plus impressionnante lorsque nous nous rappelons le caractère particulièrement chrétien du danger original d'Evodius. Le christianisme sape, à une échelle beaucoup plus grande que les « autres livres » des philosophes païens, l'obéissance irréfléchie envers la loi, laquelle endigue les passions de plusieurs hommes ; il leur inculque aussi une peur pour leurs âmes qui les fait se tenir à l'écart de ce qu'ils voient comme de « méfaits plus faibles » même lorsqu'elles sont politiquement nécessaires (et donc, s'il est bien compris, d'absolument toute action malfaisante). De telles doctrines peuvent facilement pousser une personne dépourvue d'une compréhension aussi complète que celle d'Augustin à devenir pacifiste ou révolutionnaire. Augustin emploie cette rhétorique pour éviter ce risque en remplaçant la dangereuse confusion d'Evodius, non par une compréhension — puisque cela semble impossible dans le contexte de la discussion — mais par une confusion plus saine dont les conséquences pratiques ressemblent à celles des opinions d'Augustin. Bien qu'il doive obscurcir quelques aspects de la compréhension d'Evodius sur lui-même dans le but de le mener aussi près que possible des vérités morales et politiques les plus importantes, en aucun cas il ne joue sur quelque confusion ou vice qu'Evodius ne possédait pas en abondance avant le début de la conversation. Il a fourni un modèle de la rhétorique que les enseignants de la foi chrétienne doivent employer avec les hommes comme Evodius si la participation politique chrétienne, l'autonomie démocratique chrétienne mise de côté, a à être ou demeurer une possibilité.

La rhétorique employée par Augustin avec Evodius n'a pas été appréciée à sa juste valeur précisément parce qu'elle a eu tant de succès. Parmi les commentaires des dernières décennies, seuls Cotta et Fortin semblent penser que la politique joue quelque rôle important dans le débat de ce livre qui, argumentent-ils, enseigne l'indépendance de la morale face à la politique (Cotta 1961 ; Fortin 1996b, 205-9). Augustin lui-même est souvent interprété comme n'ayant relativement pas beaucoup d'intérêt pour la politique comme telle (voir Fortin 1996a, 181, mais cf. Fortin 2002, 298). Nous avons vu, toutefois, que ce n'est pas Augustin, mais Evodius qui considère indépendantes de la politique les opinions morales d'un homme comme Evodius, et donc qu'Evodius seul, à la fin, serait à même de juger purement secondaire en importance leur discussion de la politique. C'est Augustin, par contraste, qui dirige le premier la discussion en terrain politique et qui entreprend une longue digression qui s'en écarte précisément dans le but de préparer Evodius à traiter avec plus de justesse ces affaires politiques. Augustin est assez concerné par la politique pour faire des efforts considérables en vue d'éviter une catastrophe politique, et d'agir ainsi afin de diriger notre attention sur la pertinence générale du problème qu'il aborde. Sa solution rhétorique à ce problème porte aussi au moins la marque des enseignements célèbres, non sans raison, que l'auteur formula dans ses dernières années. Cela nécessiterait beaucoup pour confirmer que ce dialogue esquisse le type de rhétorique que l'auteur emploierait dans ses œuvres tardives, et donc pour montrer qu'une bonne partie de l'œuvre de sa vie pourrait avoir été animée par l'intention de réconcilier le christianisme avec une vie politique saine (voir Fortin 1996e, 40), mais nous avons constaté qu'il y a assez de preuves pour rendre cette hypothèse digne d'une recherche plus avancée.

La rhétorique d'Augustin demande une défense spéciale devant le lecteur moderne. Étrangers à l'idée de faire appel à « l'économie de vérité » pratiquée par tous les grands enseignants de l'Église catholique à ses débuts (dont certains toléraient bien plus qu'Augustin le manque d'honnêteté), il est probable que nous soyons perturbés lorsque nous le voyons fourvoyer, de la manière exposée plus haut, un Evodius qui ne suspecte rien (voir Fortin 2007 ; aussi Fortin 1996c). Son attitude montre d'une part à quel point il faut interpréter avec soin son interdiction absolue du mensonge (voir Fortin 1996i, 45-6), et d'autre part que sa compréhension du christianisme peut difficilement être équivalente à la vision égalitaire rendue commune aujourd'hui (voir Foley 1999, 66 ; cf., p. ex., Séjourné 1951, 334n3). Néanmoins, il est juste de se demander, étant donné le grave danger d'adhérer à des opinions religieuses erronées, comment un saint homme chrétien peut permettre aux autres de persévérer dans de telles opinions (cf. 3.59.201. 3.61.212-3). Mais nous en avons vu assez pour dire qu'Augustin permet à Evodius de demeurer confus seulement parce qu'il n'a pas d'autres choix. Les échecs d'Augustin au début à faire voir à Evodius la confusion au sein de ses opinions morales (échecs qui se poursuivent dans des passages à peine traités plus haut) nous montrent qu'une telle confusion est quasiment inévitable pour quiconque est prêt à croire sans compréhension et à s'y satisfaire — ce qui n'est pas le cas d'Augustin, affirme-t-il (2.6.17-19 ; *Contra Academicos* 3.20.43). Lorsqu'un étudiant ne veut pas s'examiner soi-même et donc se trouve dans un état inéluctable de confusion, l'enseignant qui essaie de guider cette confusion d'une manière aussi saine que possible peut difficilement être accusé de malhonnêteté.

Aussi préoccupé qu'Augustin soit de conduire les autres le long du chemin qui l'a mené de la confiance à la compréhension (voir 1.4.10-1), il ne semble pas avoir pensé pouvoir relâcher la pleine force de sa compréhension sur quelqu'un d'aussi peu préparé à la recevoir que l'était Evodius. Attaquer plus directement quelques-uns des malentendus d'Evodius aurait été retirer les soutiens rationnellement insuffisants de la vertu morale d'Evodius avant qu'il eût été prêt, s'il a jamais à l'être dans cette vie, pour la compréhension qui est son seul support vraiment adéquat. Et alors que l'auteur pourrait certainement être gratifié pour le bon résultat qu'il a été

capable de produire chez Evodius et chez des milliers d'autres comme lui, les indications qu'il nous a laissées dans ce dialogue montrent qu'il ne s'attendait pas à ce que tous ses étudiants soient aussi facilement satisfaits avec sa rhétorique, ni nésouhaitaient qu'il en soit ainsi.

Augustin. 1841. *Epistulae*. Dans vol. 33 de *Patrologia Latina*. Paris.

———. 1900. *De Mendacio*. Dans vol. 41 de *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL). Vienna : F. Tempsky.

———. 1956. *De Libero Arbitrio*. Édité par W. M. Green. CSEL vol. 74. Vienna :Hoelder-Pichler-Tempsky.

———. 1967. *De Sermone Domini in Monte*. Édité par Almut Mutzenbecher. vol. 35de *Corpus Christianorum, Series Latina* (CCSL). Turnhout : Brepols.

———. 1970a. *Contra Academicos*. Édité par W. M. Green. Dans CCSL vol. 29. Turnhout : Brepols.

———. 1970b. *De Libero Arbitrio*. Édité par W. M. Green. Dans *ibid.*

———. 1984. *Retractationes*. Édité par Almut Mutzenbecher. CCSL vol. 57. Turnhout : Brepols.

———. 1993. *De Civitate Dei*. Édité par B. Dombart and A. Kalb. 2 vols. Stuttgart : Teubner.

———. 1996. *Confessiones*. Édité par Martin Skutella, corrected by H. Juergens and W. Schaub. Stuttgart : Teubner.

Burns, Daniel. 2009. Augustine on Christian Civic Virtue in Bad Regimes. Article présenté à la conférence du centre *Center for Ethics and Culture*, Notre Dame. South Bend, IN : 12-14 Nov.

———. 2010. Human Law and Christian Rhetoric in Book 1 of *De Libero Arbitrio*. Article présenté à *Northeast Political Science Association Conference*. Boston : 11-13 Nov.

Cotta, Sergio. 1961. Droit et Justice dans le *De Libero Arbitrio* de Saint Augustin. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 47 :159-172.

Deane, Herbert A. 1963. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. New York : Columbia University.

Du Roy, Olivier. 1966. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin Genèse de sa théologie trinitaire jusq'en 391* Paris : Études Augustiniennes.

Foley, Michael P. 1999. Cicero, Augustine, and the Philosophical Roots of the *Cassiciacum Dialogues*. *Revue des Études Augustiniennes* 45 : 51-77.

———. 2003. The Other Happy Life : The Political Dimensions to St. Augustine's *Cassiciacum Dialogues*. *Review of Politics* 65, no. 2 (Spring) : 165-83.

Fortin, Ernest L. 1996a. The Aristotelian Revolution. Dans *Classical Christianity and the Political Order*, 177-197. New York : Rowman & Littlefield.

———. 1996b. Augustine, Thomas Aquinas, and the Problem of Natural Law. Dans *ibid.*, 199-222.

———. 1996c. Christianity and Hellenism dans Basil the Great's *Ad adulescentes*. Dans *The Birth of Philosophic Christianity*, 137-151. New York : Rowman & Littlefield.

———. 1996d. The Patristic Sense of Community. Dans *ibid.*, 61-77.

———. 1996e. Political Idealism and Christianity in the Thought of St. Augustine. Dans *Classical Christianity and the Political Order*, 31-63. New York : Rowman & Littlefield.

———. 1996f. The Political Thought of St. Augustine. Dans *ibid.*, 1-29.

———. 1996g. Reflections on the Proper Way to Read Augustine the Theologian. Dans *The Birth of Philosophic Christianity*, 95-114. New York : Rowman & Littlefield.

———. 1996h. Review of Robert J. O'Connell, S.J., *St Augustine's Early Theory of Man, A.D. 386-391*. Dans *ibid.*, 309-311.

———. 1996i. St. Augustine's *De Quantitate Animae* or the Spiritual Dimensions of Human Existence. Dans *ibid.*, 41-59.

———. 2002. An Interview with Ernest L. Fortin, A.A. Dans *Gladly to Learn and Gladly to Teach : Essays on Religion and Political Philosophy in Honor of Ernest L. Fortin, A.A.*, ed. Michael P. Foley et Douglas Kries, 279-302. Lanham, MD : Lexington Books.

———. 2007. The Church Fathers and the Transmission of the Christian Message. Dans *Ever Ancient, Ever New*, 13-29. New York : Rowman & Littlefield.

Harrison, Carol. 2006. *Rethinking Augustine's Early Theology : An Argument for Continuity*. New York : Oxford University.

Harrison, Simon. 2006. *Augustine's Way into the Will : The Theological and Philosophical Significance of De Libero Arbitrio*. New York : Oxford University.

Holte, Ragnar. 1990. St. Augustine on Free Will (*De Libero Arbitrio*, III). Dans Pizzolato et Scanavino 1990, 67-84.

Kries, Douglas. 1999. Virgil, Daniel, and Augustine's Dialogic Pedagogy in *De Magistro*. Dans *Nova Doctrina Vetusque : Essays on Early Christianity in Honor of Fredric W. Schlatter, S.J.*, ed. Douglas Kries and Catherine Brown Tkacz, 139-152. Boston : Peter Lang.

Madec, Goulven. 1974. Notes sur le texte critique du "De libero arbitrio" d'Augustin. *Revue des Études Augustiniennes* 20 :82-7.

———, ed., trad., et introd. 1976. *Dialogues philosophiques : De magistro & De libero arbitrio*. vol. 6 of *Bibliothèque Augustinienne*. 3<sup>e</sup> édition. Paris : Desclée de Brouwer.

———. 1990. Unde Malum ? Le Livre I du *De Libero Arbitrio*. In Pizzolato and Scanavino 1990, 13-34.

O'Connell, Robert J. 1970. De Libero Arbitrio I :Stoicism Revisited. *Augustinian Studies* 1 :49-68.

Pizzolato, Luigi Franco, and Giovanni Scanavino, ed.. 1990. « *De Libero Arbitrio* » di Agostino D'Ippona (*Lectio Augustini : Settimana Agostiniana Pavese*). Palermo :Edizioni « Augustinus ».

Séjourné, Paul. 1951. Les conversions de saint Augustin d'après le *De Libero Arbitrio*, Livre I *Revue des Sciences Religieuses* 25 :243-264, 333-363.

Strauss, Leo. 1959. *What is Political Philosophy ?* Chicago : University of Chicago.

TeSelle, Eugene. 1988. Toward an Augustinian Politics. *Journal of Religious Ethics* 16, vol 1 (Spring 1988) : 87-108.

Thonnard, F. J., ed., trad. et introd. 1952. *Dialogues philosophiques : De magistro & De libero arbitrio*. vol. 6 of *Bibliothèque Augustinienne*. Deuxième édition. Paris :Desclée, de Brouwer, et Cie.

Weithman, Paul. 2001. Augustine's Political Philosophy. Dans *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. Eleonore Stump and Norman Kretzmann, 234-52. New York :Cambridge University.

Wetzel, James. 1992. *Augustine and the Limits of Virtue*. New York: Cambridge.



<sup>1</sup> On entend par là l'époque de l'empereur Constantin 1<sup>er</sup> et de ses successeurs immédiats. N.d.T.

<sup>2</sup> On traduit «*self-government*» par «autonomie» et «*self-governing*» par «autonome». N.d.T.

<sup>3</sup> L'usage de l'anglais (ainsi que celui du français) me force à traduire «*malum*» par les mots apparentés «*evil*» et «*wrong*» (mal et mauvais) selon le contexte. Il faut garder à l'esprit qu'il s'agit d'un seul et unique terme en latin. Je traduis par ailleurs «*maleficium*» par «méfait». Ces termes n'ont servi à traduire aucun autre terme latin.

<sup>4</sup> Des arguments d'autorité de la plus vieille école peuvent être vus chez Séjourné 1951, 248n4, 249n3, 261n2, 359, 359-60n2, et Du Roy 1966, 236-8. Carol Harrison revisite de manière extensive l'ensemble des commentaires qui supportent la lecture d'un développement de ce dialogue et suggère de façon assez convainquante qu'une telle interprétation sous-tend plusieurs clichés malheureux provenant de biographies modernes (2006, 199-203). Pour de fortes preuves qu'Augustin considérerait ce dialogue comme un tout unifié, voir Madec 1990, 17-24, 32-3; 1976, 159-62; S. Harrison 2006, 17-31.

<sup>5</sup> Les citations proviennent *De Libero Arbitrio*, et ensuite de certains autres ouvrages d'Augustin, à moins d'indications contraires. J'ai corrigé les coquilles de l'édition CCSL en référence à l'édition CSEL et à Madec 1974. Mes citations de *De Lib. Arb.* suivent les subdivisions de W. M. Green afin d'atteindre une plus grande précision que ne le font généralement les références à ce dialogue. (Le numéro au centre de mes citations se trouverait d'ordinaire à la fin : ce que j'appelle 1.11.33 serait ailleurs 1.5.11 et ma référence 2.27.106 serait 2.9.27.) La numérotation des lignes est celle de l'édition CCSL. Toutes les traductions sont de mon cru et l'usage de l'italique dans les citations est le reflet de l'insistance que je veux y mettre. À partir de maintenant, j'emploie le nom Augustin en référence au personnage du dialogue plutôt qu'à l'auteur même, sauf indication contraire.

<sup>6</sup> J'ai donné des preuves extensives de ce fait ailleurs (Burns 2010). Un exemple clair de l'emploi ironique du pronom «nous» se trouve en 1.4.11 (voir C. Harrison 2006, 205) ; un exemple de l'emploi fréquent de l'expression «par conséquent» pour signifier que «ce que *tu* avances mènerait à la conclusion suivante...» peut être trouvé en 1.11.33, l. 12.

<sup>7</sup> Cf. Séjourné 1951, 257n1, qui contredit de fait cet élément important en passant sous silence son ajout du mot «justes» dans ce qui se prétend être une citation de 1.10.26.

<sup>8</sup> Sans entrer dans l'interprétation de la signification de chacune des déformations des dires d'Augustin par Evodius, un relevé partiel suffit pour montrer qu'il n'est pas un interprète fiable. Il transforme une relative non-restrictive en une relative restrictive ; il ajoute le terme crucial «sans le vouloir» à la même formule ; et, là où Augustin a parlé de ses désirs qui mènent à une «vie vicieuse et criminelle», distinguant ces désirs de cette vie, Evodius, lui, prend ces désirs mêmes comment étant constitutifs d'une vie vicieuse (cf. 1.10.30-1, ll. 65-6, avec ll. 72-3, en suivant les manuscrits plutôt que les éditeurs ; cf. ll. 66-9 avec ll. 70-2 lisant en parallèle de 1.8.21; voir Burns 2010 pour un plus ample traitement de ce point).

<sup>9</sup> Pour le fait qu'Augustin juge Evodius plus enclins à certaines tentations qu'il ne l'est lui-même, voir 1.6.15. Evodius se montre attaché à au moins quelques biens terrestres en 1.6.16, ll. 23-4, et nous voyons en 1.25.84-5 que son attirance envers la vertu dépend de ce qu'elle est un bien *encore plus grand* que la richesse, les honneurs, les plaisirs corporels, ce qui est loin de représenter un atout aux yeux d'Augustin.

<sup>10</sup> Augustin répond également à la joie d'Evodius face à cette prétendue découverte en disant que cette même joie constituerait le véritable bonheur si elle était «paisible, calme et constante». Puisque Evodius décrit cette joie comme une attaque soudaine de cris à peine contenus –c'est-à-dire qui n'est ni paisible, ni calme, ni constante– Augustin est probablement en train d'indiquer ses doutes au sujet des conclusions d'Evodius par le moyen d'une ironie plutôt vive (1.29.97-8). Pour plusieurs autres indications selon quoi Augustin est conscient des arguments défectueux dans cette seconde section, voir Burns 2010.

<sup>11</sup> L'excellence morale que la «bonne volonté» est supposée viser réside entièrement dans la possession des quatre vertus cardinales (cf. 1.25.83ff. avec 1.29.97, ll. 97-8). Pourtant, la discussion des quatre vertus cardinales (1.27.90-3) prend pour acquis qu'Evodius peut facilement les reconnaître et donc qu'il comprend déjà l'excellence morale. Ce fait est particulièrement frappant parce que la prémisse de cette conversation est qu'Évodius ne comprend pas suffisamment la norme pour l'action morale –bonne ou mauvaise (voir 1.6.14).