



**HAL**  
open science

## Le Grand Carême

Bruno Pinchard

► **To cite this version:**

| Bruno Pinchard. Le Grand Carême. 2005. hal-03950945

**HAL Id: hal-03950945**

**<https://hal.science/hal-03950945v1>**

Preprint submitted on 22 Jan 2023

**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.

Bruno Pinchard

***LE GRAND CARÊME***  
*questions à la Sagesse chrétienne*

2005

## *Une vigilance rabelaisienne à l'heure du grand carême*

1. Face à l'actuelle crise religieuse, les Occidentaux sont éperdus. Faut-il persister et répondre à la montée des fanatismes comme ils ont répondu aux dangers qui accompagnaient le triomphe du christianisme, par la critique d'abord, par l'oubli ensuite ? Mais si la critique ne s'adresse à personne qui entende et si l'oubli n'a pas de prise sur une religion qu'on apprend par cœur, comment faut-il réagir ? Doit-on empoigner le vieux christianisme pour répondre au nouveau défi religieux et tenter de répondre religion contre religion, théologie contre théologie, aux avancées de convictions religieuses qui ont déjà débordé toutes les barrières avancées du rationalisme et de la critique de la superstition ? Mais qui saurait apprécier les ressources religieuses de l'Europe ? Jusqu'où sont-elles recommandables ? Peut-on seulement leur faire confiance ? Quelles surprises nous réservent leurs détours ? Jusqu'où nous reconnâtrons-nous dans les préoccupations de nos ancêtres ? C'est ici qu'il faut faire appel au philosophe : il tentera de faire œuvre de raison sous la pression d'une telle urgence et au milieu de tant de questions qui, plus que jamais, recommandent une mesure dont il pourrait être le garant.

Le présent ouvrage s'est ainsi engagé de bonne foi dans l'exploration des pensées essentielles du plus célèbre des Pères de l'Eglise romaine, Augustin. Il essaie de faire la part entre ce qu'on trouve d'authentiquement prophétique dans la pensée d'Augustin et ce qu'un esprit moderne, c'est-à-dire éprouvé par l'histoire, peut y trouver de paradoxal, d'odieux ou d'intolérable. Quel homme de réflexion pourrait se contenter de revenir à sa tradition religieuse sous le seul effet d'une inspiration ? Un libre examen de ce qui est donné à croire est nécessaire si nous voulons que nos convictions soient sincères et surtout défendables dans le grand débat religieux planétaire. Il n'y a pas que l'Islam qui doive revenir à ses fondements.

A chaque lenteur de cet essai, à chaque excès d'érudition, on devra se répéter que l'accès à notre passé, c'est-à-dire à nous-même, mérite ces efforts et ces détours. Chaque lumière gagnée sur la complexité des origines est une promesse de lucidité pour les citoyens de la ville universelle dont Augustin voulait qu'elle fût la Cité de Dieu. Il importe que ce soit pour de telles lumières, et non pour des passions partisans ou des foudres obscurantistes, que l'intelligence demande à intervenir dans le débat religieux.

J'ai donc examiné comment les promesses chrétiennes devaient être reçues par les hommes perdus dans le siècle et comment leur âme devait être transformée par l'action sur elles de la Bonne Nouvelle. J'ai d'abord supposé qu'une certaine idée de la ville, et de l'urbanisation des âmes, constituait la forme directrice d'un savoir théologique de part en part destiné à assurer la transition entre l'ancienne Rome et la ville mondiale des modernes.

La ville sera dans ces pages la dimension philosophique inévitable de la sagesse chrétienne. A son tour l'âme chrétienne ne pourra se comprendre sans la reconnaissance de sa place dans l'espace social de ceux qui croient en Dieu. La socialité radicale des hommes semble, à l'issue de ces analyses, la condition naturelle de la sur-nature chrétienne et c'est le message transmis par Augustin à notre vigilance philosophique que de placer ainsi la ville planétaire au centre des espérances religieuses de l'homme moderne. Que la ville soit la vérité du christianisme parvenu à l'âge de raison, ou que le christianisme demeure l'espérance qui doit orienter notre urbanisation éperdue, c'est la question qui traverse à chaque instant ces pages attentives au débat contemporain.

*Un Dieu pour la ville* s'attachera en conséquence à la dimension apocalyptique de la politique augustinienne. *Une âme dans la ville* exposera la construction subjective trinitaire du citoyen des deux cités augustiniennes. Au cours de ces deux mouvements, on essaiera de montrer que cette ville, qu'éclaire si profondément la distribution augustinienne des rôles du maître et de l'esclave, ne saurait cependant porter longtemps en elle la blessure de son dédoublement sans exiger un retour sur ses propres fondements. La ville universelle n'est pas seulement esclave de ses péchés, elle est d'abord *possédée* par ses démons et ses mythes. Cette possession fait partie de son intelligibilité et de son histoire, et c'est la limite de toute politique apocalyptique que de résulter d'un mouvement historique qu'elle ne laisse prospérer que pour ultimement l'abolir. Elle se prive alors de sa propre récapitulation.

Dans le grand moment de la reconnaissance universelle des bons apparaît ainsi l'irréductibilité d'un moment païen qui exige que le Christ se mue en Janus aux deux visages. Le Dieu trinitaire n'aura achevé sa tâche que lorsqu'il aura donné accès à l'énigme d'une dualité étrangère à toute relève dans l'esprit pur. Le divin se tient peut-être moins dans le mouvement ternaire du vrai que dans la fracture de sa réconciliation toujours différée. Là où Augustin n'a su voir que le diable, réside peut-être le seul pouvoir capable d'affronter le déchaînement moniste de la puissance.

2. Mais à la fin, pourquoi pareil séjour dans les détours d'une pensée aussi captieuse ? J'ai conçu ce parcours comme la première partie d'une exploration des possibilités

pour un esprit humain de se tenir, ne fût-ce que quelques instants, à l'écart du devenir de la grande ville universelle et de ses pensées obligées. On retrouvera partout dans le livre le même partage insistant entre la théologie noire dont Augustin ici devient le symbole et un culte de l'androgynie qui ne nie jamais la déchirure qui fait l'humanité, mais la comprend depuis « le commencement mystique » de son état primordial, état où l'humaine nature n'est pas accablée sous le poids de son péché ni sous le catalogue des réparations que sa religion exige, mais procède d'abord du symbole du corps humain « ayant deux têtes, l'une virée vers l'autre, quatre bras, quatre pieds, et deux culs ». On peut bien soutenir alors que « l'amour ne cherche pas ce qui lui est propre », mais c'est parce qu'il procède de la réciprocité de l'androgynie primordial.

Ces pensées nous viennent de Rabelais, même si on les retrouve au même titre dans les *Bacchus* de Léonard de Vinci ou dans le double escalier de Chambord. Androgynie, sphéricité tourbillon, double hélice, ces thèmes de confluence et de rotation sur soi se répondent à l'infini. Ils ne cessent de défier le dessein d'une théologie *politique* de la ville universelle. Ils sont le génie de la Renaissance qui nous regarde et nous interroge. « Qui vous meut, qui vous point ? » demande Rabelais (*Gargantua*, VIII). Est-ce assez répondre : un certain esprit de la Renaissance ?

Oui, un dessein « pantagruélique », un cri de géant dans l'air du temps, une tentative gigantesque dans le grand trébuchement cosmique de l'heure. Il n'est pas question de proposer la restauration d'un âge, quel qu'il soit, mais de faire remarquer que désormais l'humanité ne saurait régresser en-dessous d'une certaine exigence de liberté qui fut finalement conquise, pratiquée, partagée sur nos terres.

Face à ce rappel de pouvoirs qui furent en général ceux de la Renaissance européenne, et en particulier ceux de l'abbaye de Thélème, et des « thélémites » de tous les temps, le *Dieu pour la ville* est un Dieu de Carême, mais c'est *notre* Dieu, celui qui n'est mono-théiste que pour hâter notre identification universelle. La ville qui s'annonce, dans le dessein théologique d'intégration qui se poursuit d'Augustin jusqu'à nous, est un vaste carême forcé bien décidé à nous faire expier d'avoir été quelque fois *homme* et *poète*. L'exposition de ce dessein étrangement concerté ne sera jamais assez exigeante. Elle a besoin d'imagination et d'érudition car il faut comprendre jusque dans les mots comment nous avons dit oui, comment la foi nouvelle s'est emparée de nous, comment nous avons trouvé en elle le seul avenir admissible. Il faut en passer par là si nous voulons avoir quelque chance de substituer à ce grand mouvoir une philosophie saisonnière, une philosophie d'occasion qui cherche dans quelques géants disparus des ancêtres dignes de sa solitude. C'est bien cela travailler pour l'antique « pantagruélisme » et lire les dignes théologiens en disciples de Gargantua et de Pantagruel.

De grands géants androgynes, dégagés des besognes de la différence sexuelle, peuvent-ils encore croître dans nos plaines ? Franchement, je ne le crois pas et je suis de ceux qui tremblent quand ma fragile humanité aborde des terres tenues par de cruels Polyphèmes ignorant des lois de l'hospitalité. Mais quelque chose m'avertit qu'il ne faudrait pas se tromper de géants. Nous vivons le temps d'étranges inversions, et tel qui se croit partisan de l'humanité se comporte en barbare absolu. C'est pourquoi il convient de retirer aux géants de Rabelais leur aura uniment « progressiste » pour entrer plus intimement dans leur secret et leur véritable pouvoir dialectique. La Renaissance dont ils témoignent ne s'ouvre à un temps futur que par l'écoute d'une fragilité sans âge.

Pourquoi un humble géant embarrassé par sa lourde corpulence, conscient que ses pieds s'enfoncent si profondément dans l'histoire de la terre qu'ils sont définitivement invisibles, et blessé à force de se heurter au linteau surbaissé de la porte des Elus, ne pourrait-il pas témoigner d'une humanité encore inconnue, encore vierge d'expériences accablantes, et déjà illustrée par un éclat incomparable passant parfois sur sa face rubiconde ? Pour parler dans une langue peut-être moins imagée, je dirai qu'avec cet exposé « augustinien » je vais faire le portrait d'un terrible processus d'humanisation qui blesse la mémoire de nos âmes devenues trop fragiles : cent fois, nous aurions souhaité n'être pas hommes à ce prix ! Les promesses de la Cité céleste portent de terribles souvenirs de la vie terrestre. La vie autoritaire y règne, l'amour y est complice de toutes les violences du mensonge, et d'abord du mensonge à soi-même, la vérité y est enrôlée pour de besogneuses confirmations. Faut-il que des enfants naissent pour leur enseigner ces sinistres finalités ?

Mais le géant n'a pas voulu devenir homme à ce prix. Il préfère ne jouir que par intermittence des prérogatives humaines. Ni maître, ni esclave, il se souvient d'abord de son histoire de grosse bête. Il sait seulement que sa haute de taille met son visage plus près de la face du ciel et qu'il peut presque aller toucher les étoiles pour voir si elles brillent encore entre ses mains qui furent hier des griffes. Surtout il est farouche. Peut-être a-t-il honte de sa maladresse et de sa laideur, peut-être n'aime-t-il pas les hommes parce qu'ils ne savent que s'agréger, se reconnaître, se presser les uns contre les autres avec une telle conviction qu'ils finissent par s'exterminer en prétendant s'aimer. Lui, le géant androgyne, le vivant *délié*, il peut rester seul parce qu'il est fort et s'il fait entendre une musique, ce sera une musique au souffle énorme qui résonnera sur les flancs des montagnes où il se tient à l'écart. Nul doute que jouée de plus près, elle briserait les oreilles délicates des hommes.

Elle chantera, cette musique, la fin de la terre, la catastrophe de la ville, l'extermination des races. Mais ce sera pour faire remonter des failles du sol des générations de nains, des cités

saintes, des âges d'or concédées par le souffle infatigable des sources chaudes et des filons miniers. A son gré, la foule de ceux qui ne furent jamais des hommes respectables, des hommes fiables, des hommes acceptables (ceux-là, ils vont bientôt mourir) reviendront pour un nouveau séjour en avouant enfin qu'ils n'étaient pas des hommes, mais des lutins, n'étaient pas des travailleurs, mais des loups-garous, n'étaient pas des vivants mais des revenants. Telle est la promesse du pantagruélisme. On voit qu'elle n'annonce aucune cité céleste, c'est-à-dire aucune accentuation du pire, ni aucune rédemption sérieuse. Elle se contente de donner raison à certaines voies de résistance à la catastrophe. Elle met son espoir dans une voix rauque qui, si elle n'est pas en mesure de rassembler les générations perdues, saura au moins dignement célébrer leur rite funèbre.

Ce devait être un carême, ce sera une agonie. Ne méprisons jamais les géants, ils se pencheront fraternellement sur nos corps sans vie, comme ils se penchent déjà sur les soubressauts de nos âmes. Ils seront les derniers, les survivants, ceux qui ferment les portes du temple et finissent la comédie. Ils sont de la race des travailleurs éternels. Ils sont les damnés de l'espérance. Eux seuls mériteront peut-être un jour le titre de disciples du Christ. C'est qu'ils sont nés pour être des christophores.

Signerai-je, comme si j'étais parvenu à attribuer encore un livre à Rabelais, *Nature Quite*, comme l'auteur du très discuté *Cinquième livre* ? Mais qui pourrait aujourd'hui prétendre, pour reprendre les mots mêmes de l'épigramme qui clôt l'œuvre, être la meilleure part de Rabelais et pouvoir reprendre ses esprits ? Si l'étude rigoureuse d'un long dimanche de carême pouvait éveiller les esprits à la liberté, si la certitude que la venue de la ville mondiale a des liens profonds avec la déréliction du sujet tant vanté des *Confessions*, si la musique augustinienne ne nous fait pas trop oublier de quelle « belle bouzine » les pantagruélistes s'accompagnent lorsqu'ils font les fiers, si la terre, plus que nos arts, nous concédaient une fois encore, avant d'en finir peut-être, une Renaissance incertaine et raffinée (sans être pour cela dépendante d'hommes ou d'énergie fossile), ne serais-je pas le plus heureux des hommes d'avoir jeté tant d'heures dans l'étude de ce que je réprovoque et je crains ? C'est bien dans cette heureuse certitude que j'invite le lecteur à faire attention à ce qu'il lit et aux séductions qu'il va devoir maintenant affronter en répétant le chemin qui va de la Rome des commencements à la Ville des Fins dernières, ou encore — de Virgile de Mantoue à Augustin, saint d'Afrique.

# I. Un Dieu pour la Ville

## Christianisme ou urbanisme ?

### Introduction générale

On peut s'inquiéter du poids qu'un saint Augustin fera peser sur cette libre relecture des sources occidentales, mais on peut reconnaître l'urgence qu'une œuvre qui brille d'abord par son génie théologique, c'est-à-dire par sa capacité à transfigurer la condition humaine à partir de l'autorité de livres saints, soit librement soumise à la critique philosophique. C'est redonner à la philosophie tout son enjeu et révéler la véritable mesure de ses pouvoirs. On se proposera donc d'approcher, avec le détachement que suscite la seule volonté de comprendre, l'économie d'une grande religion telle qu'elle se laisse refléter par l'un de ses fondateurs les plus prestigieux. Il nous incombera de juger en philosophe sinon la religion chrétienne, à tout le moins la vérité « catholique », c'est-à-dire universelle et métaphysique dont celle-ci se déclare porteuse, même s'il faut pour cela renoncer aux précautions d'usage dont peuvent se prévaloir les philosophes devant les objets de la foi religieuse. Le concept n'a pas à se garder de la foi, mais à vérifier sa propre nécessité jusque dans les croyances, quand bien même elles se définiraient par la distance qu'elles mettent entre elles et lui.

Une occasion unique est donnée de débattre avec le principe d'une civilisation entière et c'est cette perspective qui nous aidera à surmonter les difficultés de lecture ainsi que les révoltes inévitables qui accompagneront l'examen de l'œuvre du plus grand des Pères de l'Eglise latine ou romaine. On acceptera comme un préalable, au-delà duquel nous ne remonterons pas, que « *vera philosophia est vera religio* », en ayant soin cependant de retourner la proposition dans les deux sens. Nous ne ferons pas croire qu'il y ait lieu de découper un champ d'objets proprement « philosophiques » dans le domaine de la conviction religieuse car ce fut précisément l'histoire de la pensée occidentale que de parvenir à un tel résultat et il ne nous appartient pas de reprendre cette histoire, mais de repartir du corpus qui suppose l'unité des fonctions de l'esprit humain, et surtout l'unité du vrai. Nous ne ferons donc pas croire qu'il y a place pour des distinctions thomistes, cartésiennes, leibniziennes, husserliennes dans le tout qui nous est proposé et que nous devons précisément penser comme un tout (elles ne seront présentes pour nous que comme des accès particuliers à l'énigme de ce tout). Nous devons

renoncer à effectuer des partages issus d'un travail de l'esprit qui, au temps d'Augustin, n'a pas eu lieu, non pas peut-être en général, mais dans le monde religieux qui se bâtit alors. Nous devons nous essayer à une pensée du tout, et nous ne le ferons pas pour penser le *tout de ce qui est*, mais *le tout auquel ce discours prétend*, qui n'est autre que le tout de la pensée du christianisme.

Nous ne nous priverons pas de montrer les limites de ce tout, nous multiplierons les références pour montrer quel pouvoir de variation demeure à l'œuvre au sein des affirmations les plus tranchées sur lesquelles la tradition n'a pas manqué de revenir, engendrant alors autant de Renaissance, mais nous ne le ferons pas cependant sans garder toujours à l'esprit la capacité de l'auteur à faire naître une forme qui caractérisera jusqu'à nos jours l'unité de la sagesse chrétienne.

### Problèmes de méthode

Il nous faut inventer une méthode pour lire Augustin, non que nous soyons les premiers à le lire, mais il faut bien reconnaître que nous sommes les premiers à le lire comme un objet qui nous est devenu radicalement étranger. Nous ne saurions pour autant nous protéger par l'invocation de la seule méthode historique car chacun sait que l'histoire, loin de mesurer toujours notre distance avec les objets qu'elle étudie, tend au contraire à nous les rendre familiers en les faisant entrer de force dans la même représentation du monde que celle qui suscite l'enquête historique elle-même. C'est pourquoi nous sommes plutôt à la recherche de la forme dans laquelle Augustin nous apparaîtra à la fois le plus étranger à nos principes et le plus assuré d'une cohérence qui lui soit propre. Or cette forme n'est autre que le christianisme, cette religion que nous voyons par sa fin, mais qu'Augustin voyait par ses commencements et ses premiers succès. Notre entrée dans la lecture d'Augustin se fera donc selon le fil de cette question : que veut un Père d'une Eglise prise dans les convulsions de ses crises de croissance ? Que peut une pensée pour rendre raisonnablement crédible un dogme ? Quelle est la contribution des disciplines philosophiques pour imposer le triomphe historique et politique d'une croyance religieuse ?

Nous approcherons en conséquence notre auteur à partir d'une discipline sans doute encore à naître, la christiano-logie, dont Augustin, plus qu'un Jérôme ou un Ambroise, exige certainement la constitution, tant le développement de son œuvre se confond avec les différents âges du christianisme dans son histoire. La christianologie n'est ni une philosophie, ni une théologie, mais participe de la tentative de rendre intelligible des totalités historiques. Elle n'est

ni histoire, ni sociologie, car elle ne cherche pas un objet qu'elle connaît déjà en lui supposant une espace de présentation commun. Elle est une discipline essentiellement *morphologique*, au sens où elle cherche à faire surgir la forme qui nous sépare de notre objet et le rend significatif pour nous. C'est seulement à l'intérieur de cette forme qu'un Augustin devient intelligible et il est à la fois celui qui habite cette totalité historique et celui qui contribue à son édification.

Partout où Augustin dit « vérité », nous n'essaierons pas en conséquence de maintenir un impossible partage entre théologie et philosophie, entre les vérités accessibles à la raison et les vérités surnaturelles. Nous chercherons au contraire à faire surgir l'acte synthétique depuis lequel ce partage pourra ultérieurement se produire. Il est plus utile de voir comment s'impose l'idée *unifiée* d'une sagesse chrétienne si nous voulons comprendre comment elle a pu prendre la place de l'idéal antique de la sagesse philosophique. Lire Augustin, c'est le protéger de la constitution d'un domaine réservé qu'on voudrait nommer « philosophie de saint Augustin », pour accéder à un dessein qui n'est autre que le christianisme dans son immédiate catholicité.

### La ville comme forme de la foi

La sagesse chrétienne est donc la première forme que nous rencontrons à l'orée de ce cours et c'est elle que nous nous efforcerons de préciser dans toutes ses conséquences en progressant dans la lecture de la *Cité de Dieu*. Prendre ce chemin de lecture, c'est comprendre que ce n'est pas le cogito, ni la confession, ni la Grâce, ni la Trinité qui constituent des éléments suffisants pour embrasser la contribution d'Augustin à l'idée chrétienne de la vérité. La *Cité de Dieu* le dit assez clairement, seule la ville, seule la cité, céleste ou terrestre, est un objet à la mesure de cette religion qui repousse ses ennemis en les traitant de païens, c'est-à-dire de paysans ou de campagnards. Pour entendre cette proposition, il convient de prendre la mesure de ce que signifie Rome à la fin de l'Empire.

Au temps d'Augustin, la ville c'est la Ville, c'est Rome. En 410, la Ville éternelle est tombée aux mains d'Alaric et a dû subir son pillage. Le christianisme d'Augustin n'est certes pas né avec Rome. Mais une fois tombée à terre, Rome ne pouvait que devenir la vocation suprême d'un Augustin appelé à trouver une succession terrestre et spirituelle à la capitale du genre humain. Une guerre dans Rome, une guerre pour et contre Rome, *une guerre de Rome*, voilà par quoi une conviction personnelle, celle qui s'épanche dans les *Confessions*, devient un agir universel et la création d'une forme mondiale. La *Cité de Dieu*, rédigée entre 412 et 422, immense enregistrement de la chute de Rome, réplique prophétique de la Ville future à la fin

de la dernière cité antique sera l'ouvrage de la maturité d'Augustin et constituera la grande synthèse doctrinale de l'augustinisme.

Augustin n'est donc pas seul avec son Dieu, l'un et l'autre doivent compter avec la Ville. C'est la leçon de la méditation sur la « gloriosissima civitas » sur laquelle s'ouvre l'ouvrage quand, dépassant la partie réfutative de l'ouvrage, son auteur annonce l'apparition de la cité nouvelle :

Nous appelons Cité de Dieu, elle dont l'Écriture porte témoignage, celle qui, non pas par les mouvements hasardeux des passions, mais grâce au suprême dessein de la Providence, humaine, dépassant tous les livres de tous les peuples, par le seul éclat de son autorité divine s'est soumise tous les types de l'intelligence.

Ville et providence, ville et livre, ville et autorité, ville et intelligence, tels sont les termes de notre étude. La Ville, en tant que matrice de la division de la Cité terrestre et de la Cité céleste, est la forme de la sagesse conçue par la foi de notre auteur et comprendre Augustin, c'est mesurer ce que peut une ville qui meurt sur une pensée qui cherche à lui survivre, et ce que peut une pensée pour fonder la cité qui un jour succédera à la Ville.

La République de Platon était le modèle de la plus parfaite des cités, mais elle ne se confrontait pas à la mondialisation de la ville dans l'histoire. Du point de vue nouveau d'Augustin, la République de Platon restait vouée à ce que Péguy appelait le « regard du monde de la cité sur le monde du salut ». Quant aux Stoïciens, il est vrai que pour eux le monde est déjà une ville. Marc-Aurèle n'écrivait-il pas : « Ma cité et ma patrie, en tant qu'Antonin, c'est Rome, en tant qu'homme, c'est le cosmos. Ce qui est utile à ces deux cités, voilà mes seuls biens » et cette pensée n'est-elle pas même formulée en réponse à un doute éventuel sur la providence des dieux du paganisme ? Mais comment identifier des pensées que séparent la chute de Rome ? C'est une chose de replacer l'homme dans un cosmos harmonique qui survit aux dieux, c'en est une autre de lui trouver un destin dans un monde dépareillé et décentré où la grande cité ne se réalise que contre les cités réelles et les appartenances traditionnelles.

Il reste donc à nous confronter à l'objet radicalement nouveau conçu et porté au jour par le christianisme d'Augustin. Cet objet adhère à Rome et à l'histoire de Rome et ne peut être conçu sans eux car il n'en sera d'abord que le renversement triomphal et obsessionnel. Rome fut, dès la fin de l'antiquité, la « Ville éternelle ». Une seule question dès lors importe : comment meurt une ville éternelle ? Elle ne meurt pas, elle *s'étend*. Elle devient le monde. Elle était la Ville, elle devient la dualité de la cité terrestre et de la cité céleste, pour ne s'achever que dans la ville mondiale. Dans ces trois moments, le christianisme augustinien est à l'évidence le moment de la différence. La Ville antique avait encore la campagne pour la border,

mais cette opposition restait tout extérieure. Avec Augustin, la Ville accueille la différence en elle, d'abord avec la persécution, ensuite avec le partage institué de la cité terrestre et de la cité céleste. Enfin cette ultime transcendance tombe et l'urbain entre dans l'illimitation, dont le seul horizon est la surface courbe de la terre totalement aménagée.

La ville, partagée entre la Cité de Dieu et la cité des hommes, sera donc notre entrée dans la forme philosophique d'un projet au demeurant de part en part théologique d'Augustin. Ce qu'on a appelé l'« augustinisme politique », c'est-à-dire la confusion progressive du temporel et du spirituel sous les auspices de la cité céleste ne saurait être une tendance ou une simple interprétation de la doctrine d'Augustin, il n'en est pas même le principe. La ville est la forme de la sagesse chrétienne selon Augustin, et c'est depuis la ville que tout le savoir augustinien est de part en part politique et rend possible l'augustinisme politique.

Quel étonnement dès lors que la ville réclame la théologie plus que la philosophie pour se dire ? La ville ne parle qu'à son Dieu. Elle se détourne des sagesse humaines et des paroles plus significatives que révélées. La ville ne se reconnaît qu'un fondement « mystique », dès lors qu'elle repose sur le partage du genre humain en deux genres, « l'un, de ceux qui vivent selon l'homme, l'autre, de ceux qui vivent selon Dieu ; ce que nous avons appelé mystiquement les deux cités, c'est-à-dire deux sociétés humaines dont l'une est prédestinée à régner éternellement avec Dieu, l'autre à subir un supplice éternel avec le diable ». Cette « mystique » est moins *mystique* qu'on ne croit. Elle se propose de comprendre les faits humains à partir non pas de réalités sociologiques, mais de véritables archétypes, certes eschatologiques dans leur essence, mais fonctionnant comme des formes. Forme des formes, la ville devient la forme intelligible de sa propre vocation apocalyptique. Ce n'est donc pas, en dernière analyse, la mystique qui permet de comprendre la ville, mais la ville la mystique.

Augustin aura ainsi inventé la nouvelle citoyenneté à l'heure de la fin des cités antiques, une citoyenneté non pas tant empirique que transcendantale, la citoyenneté de la Ville mondiale que Rome annonçait, mais dont le panthéon polythéiste ne parvenait pas à unifier la diversité toujours croissante. La seule vraie citoyenneté n'est pas celle des auspices hasardeux du paganisme, mais celle de la destination surnaturelle de chaque individu pris dans les obligations de sa socialité fondamentale. La fondation stoïcienne de la socialité sur la nature, déjà évoquée, est définitivement frappée d'interdit. Désormais, il appartient d'abord et éminemment à une cité impossible, sans exemple sur la terre, moins idéale que la République de Platon, mais encore plus inconcevable qu'elle, qui demeure promise aux hommes par toute l'histoire du monde en tant qu'elle converge dans les mystères attestés par la Bible.

Il n'est plus d'autre livre de recensement du peuple que le Livre du sacrifice christique. Nouveau Romulus, Augustin trace le templum de sa cité invisible au nom du sacrifice de l'Innocent, tandis que la cité terrestre traverse les tribulations que lui vaut sa dépendance définitive à l'égard de la volonté mauvaise qui possède tout homme. La citoyenneté de la prédestination au séjour des heureux remplace la citoyenneté de la promulgation des lois. En fondant la ville de l'avenir, Augustin engendre ainsi deux cités, la céleste et la terrestre, et fait de l'homme le pèlerin choisi qui, selon les aléas de l'histoire, s'efforce au milieu des supplices et des Grâces, d'établir un pont entre l'une et l'autre.

Plus d'une fois, le lecteur de ces textes étrangement proches et pourtant toujours provocateurs s'interrogera s'il n'est pas destiné, à la façon d'Augustin, de dresser le bilan d'une civilisation qui à son tour finit. Augustin ne ferait que subir ce qu'il a fait subir à la grandeur romaine. Cependant nous serions bien en peine de nous montrer aussi féconds que lui pour plaider en faveur d'une religion nouvelle. Mais si la Ville, plus encore que Dieu, est l'horizon authentiquement philosophique de ces spéculations de Bas Empire, nous n'avons peut-être pas d'autre fonction à cette heure que de répondre au déchirement des deux cités, qui se perpétue, par l'unité de la cité mondiale dans une dialectique de la reconnaissance enfin universelle. Ce serait lire Augustin à la lumière de Kojève. Mais la question demeurerait toujours : qui est dans Rome ? qui gouverne Rome ?

### *Porter et supporter la fin de Rome*

Dans un ouvrage qui a fait date, Irénée Marrou a déjà largement abordé cette dimension de translation d'empire dans la pensée d'Augustin. Augustin y apparaît comme l'écrivain qui a poursuivi son œuvre à la lueur de la fin de Rome. Son jugement ne peut être ici négligé, tant il précise les conditions d'une telle succession entre les villes. Il n'en est pas moins d'une sévérité singulière :

J'ai montré en lui le « lettré de la décadence », prisonnier de tant de préjugés scolaires et de manies ridicules, si ignorant déjà (en dehors de Cicéron et de Virgile, qui connaît-il à fond ? et toute sa science, après tout, se ramène à avoir démarqué Varron !); j'ai montré en lui le philosophe amateur si peu maître de sa technique, l'exégète, le philologue travaillant au rabais. [...] Nous l'avons senti comme emporté par un courant qui se précipite au néant.[...] Il y a bien chez Augustin quelque chose qui meurt.

Ecrivain dans les mêmes années, Jean Guitton, en revanche, aura cherché à donner un sens politique favorable à cette crise de la culture antique et à cette entrée en scène d'une

religion nouvelle, venue du *limes* de l'empire et se préparant à conquérir l'occident tout entier. Parlant de l'interprétation du sac de Rome par Augustin, il écrit :

C'était la rupture de l'antique contrat qui liait l'âme aux cités terrestres. C'était l'illustration de l'alliance nouvelle entre l'âme et sa vraie cité, qui est l'Eglise.

Un nouvel équilibre entre le pouvoir politique et la liberté intérieure semblait ainsi naître d'un temps de catastrophe et de son analyse par Augustin. Augustin enregistrerait, en somme, un heureux désenchantement du monde, créateur de libertés nouvelles pour les citoyens et pour les âmes. Une nouvelle identité à soi aurait été acquise par les contemporains de la dissolution de la Ville. Cependant notre enquête morphologique nous encourage à analyser de plus près les textes et à vérifier si le sens de l'oeuvre n'est pas plus complexe. Augustin convertit-il un monde finissant en un monde nouveau en se contentant d'enregistrer la crise d'un passage vaste comme les desseins de la providence, ou prend-il parti dans cette gigantomachie au point de constituer à lui seul, par la force de son intervention, l'élément décisif du changement de civilisation ?

Nous l'avons rappelé d'emblée, en ces temps de chute de Rome il n'y a pas de pensée de la ville qui soit indemne d'un dessein de guerre. Nous devons prendre au sérieux l'aspect militant de cette pensée et analyser comment le savoir et l'éloquence, l'érudition et l'argumentation, la charité et l'invective cherchent à produire un effet et à forcer une situation, qu'il s'agisse de la consolation d'une communauté religieuse prise par le doute ou de la tentative de persuader les derniers représentants du savoir qui peinent à renoncer à leurs privilèges de lettrés.

Religion de l'amour, le christianisme se donne d'abord à nous comme une religion guerrière, une religion apologétique, qui attaque et qui défend, qui agit plus souvent qu'elle ne contemple, une religion dont l'emprise sur la réalité tient à sa capacité à y déchiffrer des guerres latentes ou déclarées : entre le Bien et le Mal, entre Dieu et le Diable, entre les anges et les démons, entre l'âme et le corps, entre les païens et les chrétiens, même s'il faut reconnaître qu'ils demeurent inextricablement mêlés dans la cité de l'exil terrestre. Mais Augustin veille et exerce un discernement impitoyable entre ces extrêmes trop vite confondus. C'est pourquoi sa guerre chrétienne sera toujours une guerre juste et fera triompher le pauvre contre le riche, celui qui n'a pas eu la chance d'apprendre contre celui que son savoir enfle, celui qui reconnaît ses fautes et ose faire pénitence contre celui qui se glorifie, à la façon des anciens Romains, de ses vertus.

En entrant dans cette guerre de l'humilité contre la grandeur romaine, Augustin fait subir d'ailleurs à sa foi une inflexion remarquable : de la conversion intérieure, de l'expérience privée

de la foi, il passe à un rapport à l'histoire en train de se faire qui doit vérifier la portée véritablement universelle de la vérité qu'il proclame. Rome, jusque dans sa chute, contraint le christianisme à une épreuve objective dont il entend bien triompher. Il en résultera une profonde métamorphose de la croyance elle-même.

C'est bien la catholicité de la Bonne Nouvelle, et l'exigence qu'elle ne cesse de faire valoir dans l'histoire des premiers chrétiens, qui se joue en ces pages cruciales. Porté par les événements, Augustin y élève les polémiques encore partielles auxquelles il a dû donner toute son attention jusqu'ici quand il pouvait la soustraire aux crises de sa vie intérieure, à une guerre apocalyptique où le monde mêlé de la fin de l'Antiquité doit entrer dans la clarté d'un jugement divin. Ce déploiement de la vérité, dans ses faces positives et négatives, ne se fera pas sans un éclaircissement avec les prétentions rivales du paganisme. C'est ce qui est lisible dès la Préface de l'œuvre, dont l'importance ne saurait être sousestimée.

### *L'obstacle de Virgile : Praefatio*

A lire convenablement le texte de la Préface de la *Cité de Dieu*, on trouvera tous les termes d'une déclaration de guerre à la grande romanité païenne. La Cité de Dieu, militante ou triomphante, doit être défendue contre ceux qui se trompent de fondateur, de *conditor*. Le Christ est dressé contre les dieux, et contre les premiers mots de l'*Enéide* qui évoquent la tâche d'Enée dans le Latium. Celui-ci fut, à travers mille épreuves, envoyé en Italie

[...] dum conderet urbem  
Inferretque deos Latio ; genus unde Latinum [...]. (*Aen.* I, 5-6)  
[pour fonder la Ville/ et d'introduire les dieux dans le Latium ; de là, le peuple *latin*].

On ne peut en effet comprendre la portée de cette Préface sans donner tout son poids romain au mot *condere*. *Condere*, c'est enfouir, cacher, pour fonder et c'est le propre du peuple du Latium que de *condere* car Latium vient de *latere*, se cacher. Tout le destin de Rome est dans cet enfouissement. Or, dans la nouvelle dynamique de la ville engagée par Augustin, il n'y a plus d'enfouissement fondateur que sous les auspices de la royauté du Dieu unique. L'Écriture révélée pour le peuple élu prend la place de l'épopée nationale. La loi de la cité n'est plus celle des dieux et des hommes reposant sur les auspices et les sacrifices, elle est celle du Dieu unique fondateur de la cité sainte qui, à la fois, l'énonce et en dévoile le sens (*sententiam divinae legis aperuit*).

Rome, désormais, n'est plus le centre de l'humanisme virgilien et cicéronien, elle devient le site d'un jugement rien moins que divin. La ville de justice chantée par le première

Bucolique (*Buc.* I, 19-27) devient un tribunal où se joue le sort du monde. Et quand Rome rappelle sa vocation providentielle, telle que la chante son poète,

Parcere subjectis et debellare superbos (*Aen.* VI, 853),

[Épargner les vaincus et désarmer les arrogants],

un moralisme de l'humilité vient s'opposer à la maxime de la grandeur romaine désormais identifiée à l'autoaffection de l'orgueil (*adfectat amatque sibi in laudibus dici*, elle se l'approprie et aime se le dire en louange). Rome se croit la cité d'un peuple libre, elle est esclave de sa *dominandi libido*. Le faste solennel de Rome (*usurpato fastu*, faste volé), qui n'a jamais été qu'un mode parmi d'autres de son *fatum* providentiel, doit céder à la Grâce divine. Tout ce qui était humain dans Rome, doit devenir « de Dieu » (*Dei est*). Partout où Rome mettait l'action, la patience doit désormais être la voie unique de la paix et de l'excellence.

Avant même de s'interroger sur la nature ontologique des deux cités présentées dès l'ouverture, celle de la pérégrination temporelle et celle de l'assise éternelle, il faut d'abord souligner que nous avons affaire à une radicale, systématique et obsédante *anti-Enéide*. À l'errance d'Enée le pieux, est substitué la pérégrination dans la foi de la cité terrestre et au mythe de fondation, et à la descente aux Enfers qu'elle suppose, il faut opposer le fondateur divin absolu, sa mort et sa résurrection.

Jamais Rome n'avait reçu pareille agression et celle d'Augustin vaut bien celle d'Alaric car c'est tout le savoir auspicial de Virgile – du savant en antiquités latines et du prophète des *fata*, des destins, de la Ville –, qui est désormais contesté par le champion de la foi. Avec le sac de Rome, la pérégrination des peuples n'est plus orientée par une Hespérie, mémoire de l'Age d'Or, à travers l'épreuve de la mer et l'union des peuples, elle est saisie par l'attrait d'une cité de gloire à laquelle on n'accède que par un jugement de la Toute-Puissance.

Dès le début de l'œuvre, une voie de lecture originale s'impose donc, trop rarement expérimentée : rapporter la pensée de la ville proposée par Augustin non pas seulement à ses motifs théologiques, ni même seulement à ses circonstances historiques, mais à un modèle qui la précède, la gouverne en profondeur et lui sert de repoussoir permanent. Augustin n'est pas seul avec lui-même et son Dieu, il doit encore s'expliquer avec Virgile, c'est-à-dire avec l'humanité. Devant le Père de l'Occident et le témoin intégral de l'histoire de la terre, le Père de l'Eglise, et le saint de la nouvelle espérance, doit légitimer son attitude à l'égard de l'ancien monde et des temps passés. Virgile ne fait pas que précéder le christianisme, ou même, en un certain sens, l'annoncer, il permet de l'*interroger*. Du partage virgilien entre la ville et la campagne à l'idée augustiniennne d'une ville universelle quoique dédoublée, ce sera donc un mythe contre un autre, ou plutôt un mythe avec un autre, en une super-édification des

imaginaires et des interprétations dont il reste à mesurer les effets de surdétermination sur l'histoire de la chrétienté.

Les dix premiers livres de la *Cité de Dieu* seront destinés à détruire le paganisme romain. Le paganisme protecteur de la cité (5 livres) et des âmes (5 livres) est successivement dénoncé. En 12 livres, plus affirmatifs cette fois que réfutatifs, l'apologète chrétien défend la dualité des cités (4 livres), explique leur origine et leur cours (4 livres), les fins de l'une et de l'autre (4 livres).

On le voit, l'ouvrage est plus qu'une construction progressive du christianisme, il est d'abord une encyclopédie du paganisme, comme si la nouvelle religion ne pouvait s'écrire que comme un inversion systématique de l'ancienne, ou comme sa parodie morale. Il y a là une recherche à entreprendre qui peut conduire à une lecture renouvelée, où rien n'est posé qui ne soit, en un même mouvement, citation *et* inversion. On y découvre un Lucifer, maître des inversion, à l'œuvre jusque dans les élans d'inspiration de son contradicteur. L'essence luciférienne du christianisme se cache peut-être dans ces détails. Mais Augustin nous promet que rien ne sera passé sous silence.

## Livre I : les paradoxes du dedans et du dehors

Nous sommes donc passé de l'écriture des poètes à l'autorité de l'Écriture, des oracles aux saints, des traditions à la citation et de l'interprétation à l'exposition (I). Mais le mécanisme est le même, il faut un livre, il faut une transcendance (l'humilité « transcendat » les heurts du temps), il faut un fondateur. Mais précisément, en changeant de livre et de maître, Rome change d'ennemis. Ils ne sont plus ses concurrents terrestres, mais ceux qui ne reconnaissent pas le Dieu suprême, le Dieu des dieux, et veulent se substituer à lui. La logique de l'empire doit céder à une logique de la reconnaissance.

Mais comment reconnaître les bons dans le mélange des deux cités ? La guerre perdue à l'extérieur revient avec une rigueur nouvelle à l'intérieur et transforme en conflit avec soi-même et en conscience malheureuse ce que l'empire avait promis en termes de paix et de prospérité. Ne sont-ce pas, de plus, des *chrétiens* (en fait des Ariens) qui ont donné l'assaut à Rome, et les citoyens de Rome, encore trop païens, n'ont-ils pas dû leur salut qu'à la protection des églises chrétiennes ? Qui est ami, et qui est ennemi ? Le piller manie le glaive du châtement divin et le citoyen débauché, ou simplement désireux d'une vie tranquille, se montre le pire

ennemi de soi-même. La sécurité impériale est la plus grande des guerres et l'invasion est signe de la bienveillance divine.

Il faut vivre avec ces paradoxes et y voir l'inspiration de temps troublés. On préférerait y déchiffrer les excès de virtuosité d'un rhéteur en mal de thème à défendre. Mais rien n'arrête l'auteur une fois qu'il a discerné la guerre là où prétendait régner la paix. Certes l'assaillant est bien un fauteur d'atrocités, mais il y faut reconnaître son visage de miséricorde et surtout ne pas céder à la tentation d'imputer ces malheurs au Christ et à la fin de l'âge des sacrifices.

Le païen voudrait croire en sa bonne étoile (*fato suo*) plutôt qu'en *notre* Christ (*Christo nostro*). Erreur ! Entre le « notre » des religieux et le « son » des citoyens de Rome, il ne faut pas hésiter. Tout ce qui perturbe le propre pour l'ouvrir à la transcendance est bon. Et si des chrétiens sont massacrés dans la ruée des barbares, quelle leçon pour leur humilité et quelle épreuve salutaire pour leur foi ! Tel est le privilège des temps chrétiens (*tempora Christiania*) à condition qu'on ne manque pas de courir au vrai nom (*a ejus <Dei> nomen veraciter currere*) et de ne pas s'attacher immodérément à la lumière du siècle (*temporali luce*).

Commence ici le catalogue des grandes références romaines qui doivent être abolies pour que règne la cité nouvelle. Et d'abord les fondements même de la geste romaine, la prise de Troie et l'exil d'Enée. Mais qu'est-ce que Troie au fond, si ce n'est une catastrophe du paganisme où les dieux antiques ont montré leur néant (II-IV) ? Tout autre fut le salut procuré par le Christ lors de la chute de Rome. Le Christ montre ici sa puissance en sauvant même des païens, alors qu'à Troie, Minerve n'a même pas su sauver ses sanctuaires.

Troie en flamme est un monde de dieux simulacres, Rome en flamme est le début du règne du vrai Dieu. Il ne reste donc qu'à relire Virgile, à le corriger froidement comme s'il s'agissait d'un chroniqueur fautif et à tenir pour rien le sens antique du sacré. On notera que Dante, poète des temps chrétiens, mais d'abord poète, sera autrement attentif au cas des profanateurs Diomède et Ulysse : ces transgressions, loin de montrer le néant des dieux, vaudront l'enfer à leurs fauteurs. Mais Augustin s'en tient au face à face de l'homme et du simulacre et asservit le pouvoir de l'image à la superstition supposée des hommes.

Rome doit donc enfin se détacher de Troie et en finir avec son étrange fidélité à des dieux vaincus. Augustin ne soupçonne rien de la complexité de la sacralité romaine qui fonde son empire sur cette défaite et invente un paganisme du deuil et de l'exil, un paganisme de la transmission dans l'ouvert qui prend la place du paganisme de la terreur ou de la victoire. Mais tout aveu de faiblesse est une promesse de destruction dans le vocabulaire de la foi nouvelle. Nul doute qu'un nouvel âge de la force est en cours.

Augustin ne méconnaît rien de l'économie de la cité antique. Il sait en particulier qu'il n'y a pas de dieux sans poètes ni professeurs pour en transmettre l'enseignement. Aussi l'ancien bon élève en appelle-t-il aux émeutiers du jour pour qu'ils demandent des comptes à l'Etat qui dépense trop pour l'enseignement des poètes. Virgile n'a écrit son épopée que pour des pénates défaits (victos penates), c'est trop. *Roma invicta*, la Rome invaincue des païens, ne procéderait que d'une défaite assumée et pensée ? Il en sera tout autrement pour la cité du Jugement. Trop subtil pour manquer le moment d'effacement du divin, Virgile finira par être enrôlé pour entamer cette chronique de la défaite des dieux. Il en devient presque la voix accusatrice.

Le mystère de Rome, on le voit, ne pèse pas lourd dans les mains du rhéteur. Le paganisme de l'errance ne lui semble pas digne du nouveau goût pour la victoire. La piété d'Enée est foulée aux pieds. La sagesse de la Ville est démence (*dementia*) pour le nouveau Phillistin. Rome héritière des dieux de la défaite et protectrice des dieux vaincus, Rome providence humaine des dieux pris dans les tribulations des cycles de l'histoire est inconcevable aux nouveaux maîtres. On ne soulignera jamais assez qu'une grossièreté étrangère au sens tragique des Anciens est en train de naître. Celle-ci est d'autant plus cruelle qu'elle consiste à prendre au pied de la lettre les aveux les plus profonds des poètes, mais pour les retourner contre eux et les contraindre à la destruction d'un paganisme dont ils détiennent intégralement les mystères. On appelle désormais présomption ce qui était ouverture au mystère, assuré qu'on est d'un usage immédiat de la toute-puissance.

En somme, les dieux anciens n'étaient pas assez efficaces, l'homme qui vient ne fait plus confiance qu'à la puissance. On retrouvera ce trait de pensée jusque chez Malebranche : si les dieux païens étaient efficaces, il faudrait les adorer car la puissance seule est adorable. Il faut au contraire les condamner parce qu'ils sont faibles et adorer un Dieu qui se rend aimable en prouvant une efficacité sans exception.

Passons sur les lieux communs du prédicateur qui cherche à justifier les malheurs des hommes, pour retrouver d'autres points saillants où le paganisme a tout à perdre à croiser le fer avec son nouveau concurrent : le culte des morts et l'héroïsme de la chasteté.

La charge évangélique contre les sépulcres blanchis et les morts qui doivent enterrer les morts fut à la base d'une critique virulente par les chrétiens du culte antique du tombeau et des funérailles. Dans leur tombeau les morts sont bien morts et aucun sens ne survit dans le cadavre. On peut bien admettre que le tombeau console les vivants, mais il n'importe guère pour le mort lui-même. L'homme n'est désormais exposé qu'à son Dieu. Il en craint le jugement, cela lui évite d'avoir à craindre la mort et à chercher à avoir, mort, encore un sens, ne serait-ce que de mémoire parmi les hommes. Ici Augustin retrouve les conclusions de son opuscule *De cura*, qui fut jadis la cible de Foscolo dans l'admirable protestation, à la fois laïque et romantique, des *Sepolcri*.

Les consolations des vivants enterrant les morts ne résistent donc pas à la charge du saint qui craint plus les rires de ses contradicteurs que le deuil de ses proches. Il ne doit y avoir de sépulture que sur le modèle du Christ du vendredi saint. Les actes du Christ, et eux seuls constituent les véritables autorités (XIII). Or ils ne confèrent aucune ombre de vie aux cadavres (sensus), mais ils ne sont là que pour encourager la foi dans la résurrection. Seuls les textes *signifient* (signifiant), mais ils ne signifient que pour la foi.

D'une façon générale, les actes de bravoure des anciens ne sont à leur tour que les preuves de l'impuissance de leurs dieux. Il est vrai que le Dieu nouveau n'est pas plus puissant pour protéger ses fidèles lors de la chute de Rome. Mais c'est qu'il n'y a plus de patrie humaine, mais seulement une patrie céleste, une ville de la foi. Le vrai chrétien est l'exilé éternel jusque dans ses assises : *etiam in suis sedibus peregrinus* (XV). On entend déjà l'« Heimalosigkeit » de la *Lettre sur l'humanisme* de Heidegger.

Quant aux viols, la question est suscitée par les excès de la soldatesque barbare qui a violé indistinctement païennes et chrétiennes, sans oublier les vierges consacrées. Augustin traite avec une virtuosité étourdissante ce problème (XVI) avec, pour dessein essentiel, de détruire l'admiration des Romains pour le suicide de Lucrece après le viol de Tarquin (XIX). Car le christianisme fait du suicide un crime plus grave que le fait de se voir imposer un plaisir qu'on n'a pas voulu. Nous assistons alors à une mise en accusation puissante du suicide et des vertus païennes qui y sont traditionnellement associées. Augustin discerne partout les points de force de la civilisation qu'il cherche à arracher à la mémoire des hommes et dévoile la faiblesse d'une prétendue vertu qui n'attend pas le verdict de la Providence et prétend disposer d'elle-même. La vertu ici n'est jamais promesse d'autonomie, elle n'est qu'un chemin de plus pour manifester la seule vertu recevable, vertu non pas humaine, mais théologale, qu'est la foi (XXII-XXIII). On notera au passage une remarque pleine de futurs développements : les grands anciens furent certes des défenseurs des dieux faux, mais leur culte ne fut pas un faux culte, mais un vrai culte, comme furent absolument vrai leur respect des serments (XXIII). C'est la voie d'une certaine réhabilitation des vertus des païens, réhabilitation non pas des dieux faux, mais du désir authentique de les honorer.

Mais le suicide n'est ici qu'un détour pour revenir à la question du plaisir féminin dans le viol. C'est l'occasion, au passage, pour vanter la supériorité d'une religion qui peut à la fois condamner les femmes qui se suicident pour sauver leur honneur et vanter la nécessité de la pénitence pour celles qui auraient eu à subir cette avanie de la part de la Providence. Il reste qu'il y a sans doute un profit à subir même les viols les plus odieux, surtout chez les consacrées, car le viol flétrit le contentement de soi qu'on pourrait tirer de sa vertu en pensant qu'on ne la tient que de soi, et il permet de dévoiler celles qui n'auraient qu'une vertu de hasard et qui, dans la violence subie, ne manqueraient pas de trouver quelque plaisir coupable. Dans tous les cas personne ne pourra désormais nier la nécessité de l'humiliation pour mener une vie vertueuse non pas glorieuse d'elle-même, mais entièrement offerte à Dieu.

On notera au passage (XXV) une analyse intéressante de la jouissance de la violée qui ne perd pas, dans ce plaisir même, l'intégrité de sa vertu. Elle jouit en effet comme on jouit en rêve. Aucune pollution nocturne n'a jamais ôté à personne sa sainteté. C'est ici un versant plus négligé d'Augustin, la reconnaissance, dans la nouvelle attention portée aux actes du sujet, d'une vie inconsciente qui ne peut être soumise au système des vertus qui s'imposent à la conscience. Mais si toute la Cité de Dieu est un traité du rapport de la nouvelle psychè occidentale avec l'éthique païenne de l'inconscient, la fin poursuivie par l'auteur consistera à chaque instant à convertir la loi du désir en une décision de bonheur qui place la finalité là où il y avait le manque.

Quoi qu'il en soit, dans les ennemis d'aujourd'hui se cachent les convertis de demain (in ipsis inimicis latere cives futuros) (XXXV). Ainsi la latence du Latium demeure, non que désormais Saturne détrôné s'y cache, mais le juste peut demeurer latent dans le pire ennemi du Christ. Ici, Augustin se souvient sans doute de lui-même et place au centre de son regard sur l'impiété contemporaine le retournement attendu de la conversion. Mais à l'heure qu'il est les futurs convertis sont encore inconnus à eux-mêmes (*ignoti etiam sibi*). Inversement, jusque dans la communion des sacrements, il y a des citoyens qui ne seront jamais des élus.

On sera attentif aussi à l'allusion au récit par Tite-Live des origines de Rome (XXXIV). Rome en effet a commencé par être un *asilium* pour les errants qui venaient s'y réfugier. Mais aujourd'hui, ajoute Augustin, ce sont les églises qui sont les asiles. A elles seules, elles annoncent la naissance de la Cité de Dieu sur la ruine de la cité terrestre.

Mais on ne manquera pas, pour autant, de s'attarder sur une critique du théâtre qui, pour être commune chez les Pères de l'Eglise, n'en révèle pas moins jusqu'où va la volonté chrétienne d'en finir avec la civilisation du simulacre. On sera plus étonné de voir Augustin vanter les antiques jeux du cirque aux dépens d'un théâtre trop voué aux dieux menteurs car c'est à la fois ignorer le rapport des jeux du cirque avec les dieux et se montrer complaisant l'égard de la scène la plus dégradante de Rome. On notera au passage que, de l'aveu même du polémiste, ce sont les mêmes qui vont aux prêches et au théâtre (XXXV), preuve de l'intrication des cités archétypales (*perplexae sunt istae duae civitates in hoc seculo invicemque permixtae*, les deux cités sont mêlées dans le siècle et inextricablement nouées), mais aussi révélation d'un goût populaire pour les excès contraires et complémentaires. Mais cela n'empêche pas Augustin, après avoir placé son espérance dans le jugement divin, de demander à l'Etat de préférer les églises aux théâtres. En demandant ce changement dans les finances publiques et en canalisant autrement les foules, le rhéteur fait mieux que détruire l'empire romain, il lui apprend à se poursuivre dans son contraire.

Il ne suffit donc pas de dire que chez Augustin les ordres ne sont pas confondus et que le mélange historique des cités maintient la distinction entre un ordre politique et des fins surnaturelles. Il faut encore ajouter que d'un ordre à l'autre, la relation n'est pas seulement de moyen à fin, c'est une relation d'inversion qui rapproche, comme le reflétant et le reflété, plus qu'elle ne dissocie les univers qui s'y oppose.

## Livre II : Rome et les démons

Le second livre vaut surtout par les informations qu'il fournit sur la représentation de l'histoire de Rome à la fin de l'antiquité. Si Augustin persiste dans le but unique d'appeler les hommes à sortir de ce monde pour habiter la cité que Dieu veut bâtir sur les élus (XVIII), il s'impose une remémoration de Rome toujours plus précise et retient l'attention par le soin qu'il met à traiter la question du théâtre.

Plus encore qu'un réquisitoire injuste, on peut relever dans ce livre une mécompréhension de la religion romaine archaïque déjà présente dans l'Antiquité chez un Platon ou un Cicéron. Augustin ne manque d'ailleurs pas d'utiliser les attaques de ces auteurs contre les mœurs de leurs cités pour renforcer ses accusations. Mais nous ne pouvons rencontrer cette lecture morale du cours du monde sans nous souvenir des réflexions de Freud sur l'archéologie et des analyses de Dumézil sur la religion romaine archaïque. On pourra vérifier à ce sujet la connaissance très parcellaire, caractéristique de l'Antiquité tardive, de la première triade capitoline attestée par Augustin : Jupiter, Mars Quirinus, où le flamme de Quirinus est rapporté par lui à Romulus plutôt qu'à Quirinus lui-même (XV). Le texte ici fourmille de contresens et l'oubli des traditions est frappant. Mais on y trouve des

informations archéologiques de premier ordre, par exemple sur la fête de l'Oie (XXII, texte certainement lu par Rabelais, car les dieux y sont par ailleurs comparé à des mouches), les mystes de Caelestis (XXVI), le culte de Cicéron pour Flore, nom secret de Rome (XXVII), la théories des rites de Labéo (XI), les mœurs des galles (VII)...

Le ton moralisateur certes est nouveau, mais la difficulté à comprendre l'homme comme une structure complexe d'archaïsmes et de rationalités ne date pas du saint. C'est l'antiquité elle-même qui a souvent barré la route à la compréhension des riches témoignages anthropologiques dont elle était par ailleurs le vecteur inspiré.

Mais la vraie ruine de Rome pour Augustin n'est pas celle de ses pierres, mais celle de ses mœurs. Par cette seule proposition du chapitre II, Augustin entre dans une abstraction qu'aucune érudition ne va désormais être en mesure de compenser. Il reste qu'un fait ne peut être contourné, les chrétiens ont obtenu la prohibition des sacrifices (III). En rompant ce lien avec les dieux, ils se sont mis dans la situation d'être accusés par les païens des malheurs de Rome. Il reste en conséquence à montrer en urgence que les divinités romaines sont bien des être surnaturels (sur ce point il n'y a aucune hésitation de l'auteur), mais des démons mauvais qui se font passer pour des dieux et font adorer comme des dieux des hommes honteux pour précipiter le peuple romain vers sa damnation. Augustin est venu pour délivrer le peuple de cette sujétion. Une des caractéristique de ce livre est qu'Augustin prétend que cet exorcisme permettra à Rome de retrouver sa grandeur perdue depuis la République et réalisera ainsi même les prophéties de Virgile (XXIX).

Le texte commence par des aveux d'une importance fondamentale : la nullité du paganisme tient au fait qu'il est incapable d'édicter des lois et des interdits dans le domaine moral, dans le fait aussi que ses enseignements les plus élevés demeurent des enseignements ésotériques supposant une initiation (IV-VI). Nous avons là en effet des témoignages remarquables sur l'économie de la société antique. L'assemblée ecclésiale est désormais un lieu de prédication où est promulguée la loi divine réservée jusqu'ici par Dieu au peuple élu. A l'ambiguïté de l'oracle est substitué le canon de la loi. A la stratification de la psychè antique peut se substituer l'universalité des interdits catholiques.

Mais rien n'est plus savoureux que les exemples qui sont aussitôt mobilisés. Le rapport à la mère est au centre de la dénonciation des cultes obscènes à la Mère antique, Cybèle ou Bérécyntia. Le christianisme est évidemment contemporain d'un changement de statut de la mère. La tradition de l'obscénité féminine est insupportable aux nouveaux pères latins. Le christianisme se fera un grand pourfendeur de folklore et constituera un obstacle particulièrement lourd à la redécouverte du matriarcat méditerranéen, tel qu'il sera révélé seulement au XIX<sup>e</sup> siècle par Bachofen.

Parmi ces dieux libres de la loi, Jupiter fait figure de cas exemplaire par les diverses obscénités qu'il résume et encourage par son exemple. C'est au théâtre que de tels mythes sont transmis au peuple. D'où le renouvellement de la condamnation du théâtre et des acteurs, d'où, surtout, la répétition d'une lecture sommaire de l'enseignement de Platon sur le bannissement des poètes. Il faut préciser ici qu'Augustin semble faire un cas à part du théâtre classique (VIII). Il s'acharne, en revanche, contre un théâtre populaire directement commandé et institué par les dieux. Parmi les traits ici empruntés à Platon, celui de la guerre entre les dieux est particulièrement mis en avant. Ces conflits que Leibniz placera dans les possibles au sein de l'entendement divin, le paganisme les place entre les entités divines elle-même (XXV). Le monothéisme ne peut admettre ces contradictions dans l'être et en fait un des motifs de sa propre guerre.

Et de fait, les philosophes bénéficient d'un traitement de faveur à cause de leur rigueur morale. Cependant lorsqu'il s'agit de leur ontologie, elle est traitée de seulement humaine, ce qui est un comble pour le platonisme, à

moins qu'elle ne soit concédée par le Dieu nouveau comme une grâce (VII). Mais le plus grand philosophe antique ne vaut rien face au dernier des chrétiens (XIV). Car seule l'humilité est la voie de la vraie piété.

Pendant qu'Augustin se complait à ces antiphrases, il manque les complexités de l'âme antique. Il ne comprend pas que les Romains veulent avoir des citoyens dignes et des dieux obscènes (XII). Il ne comprend pas la diversité des cultes, leur fonction divinatoire et propitiatoire. Surtout il ne comprend pas que certains dieux aient besoin de la légèreté et du rire (XI). On mesure la force qu'il faudra à Rabelais pour imposer ces vérités dans un monde entièrement gouverné par le culte d'Augustin. Il est vrai que pour ce faire, il aura placé le débat non plus dans le camp des hommes, mais dans celui des fous et des géants.

On retrouvera toujours dans ces pages la même volonté de nuire aux grands mythes romains. Augustin répète, sans plus y réfléchir, la tradition de la provenance grecque de la Loi des XII tables à l'origine du droit romain, afin de retirer ce qui peut l'être à l'originalité romaine. De même, par ses éloges appuyés de Carthage (XVII), gardienne par sa puissance rivale de la grandeur romaine, Augustin avoue d'ailleurs le rôle qu'il s'attribue. Nouvel Annibal, il est celui qui rendra peut-être Rome à sa grandeur, mais ce sera par la menace qu'il fera peser sur elle. Il ne sera pas le seul à envier ainsi le rôle d'Annibal défiant Rome. Freud, dans *L'Interprétation des rêves*, en fait l'une des représentations les plus significatives de son propre rôle dans l'histoire de la civilisation occidentale.

L'auteur ne résiste pas non plus à quelques morceaux de bravoure, dont le chapitre XX est un modèle, tant la colère le gonfle quand il s'agit de flétrir les plèbes de la Rome tardive (cf. aussi la série des superlatifs en XXVII). Mais on ne négligera pas l'exquis syllogisme chrétien du chapitre XIII, dont la puissance de nuisance n'est pas à sousestimer. En revanche, au chapitre XIX, on assiste à une version jupitérienne de la parole de l'Écriture : elle parle comme un oracle et agit comme la foudre (tanquam ex oraculis et Dei nubibus intonare) : les deux cultures se mêlent et on a l'impression un instant de retrouver l'énergie de l'antique paganisme. Ce passage permet d'annoncer un motif qui deviendra de plus en plus préoccupant : à force d'en finir avec le paganisme, le risque d'une contamination du Dieu vrai par les dieux faux, de la cité sainte par la cité terrestre, de la Rome éternelle par la Rome morte devient sensible. Ce sont ces confusions de Yahvé et de Jupiter que, plus tard, Savonarole ou Luther ne manqueront pas de dénoncer à leur tour. Dante, il est vrai, pensait autrement quand il chantait : «O souverain Jupiter, /toi qui sur la terre as été pour nous crucifié».

Virgile apparaît à nouveau une figure centrale. Alors que, cette fois, Augustin ose insulter les professeurs de théâtre classique, on voit paraître des vers capitaux, tout particulièrement ceux qui chantent la fuite des dieux (XXII, XXIV) :

Discessere omnes adytis arisque relictis

Di, quibus imperium hoc steterat ? (*Aen.* II, 351-352).

[Tous, ils ont fui en laissant derrière eux sanctuaires et autels,

Ces Dieux qui faisaient l'assise de l'empire.]

Dans la stratégie du rhéteur, ces vers servent à abattre l'ancien monde, mais c'est la mélancolie de la religion virgilienne qui est méconnue. Le charme des dieux vaincus n'apparaît plus au théologien d'un Dieu de gloire. Mais il n'hésitera pas à emprunter les vers les plus chers au

cœurs des Romains, ceux qui annoncent l'éternité de la Ville, pour les tourner en sa faveur (XXIX). La parole de Jupiter dans l'*Enéide* sonnait ainsi :

Nec metas rerum nec tempora pono :

Imperium sine fine dedi . [...] (*Aen.* I, 278-279)

[De borne à son extension, et de limite dans le temps, je n'en ai pas posé,

J'ai concédé un empire sans fin.]

Transposée à la troisième personne du singulier, et reprise sur le mode d'une prophétie biblique, elle sert à encourager les Romains au choix de la « liberté vraie », elle leur promet que la promesse faite aux Troyens se réalisera et que l'empire universel sera établi, empire certes non plus d'Hespérie, nom poétique de l'Italie terre du soir, mais empire de la cité céleste dont la lumière ne connaîtra pas de déclin.

Tout le livre n'est au fond qu'une variation sur la notion sallustéenne de *natura romana* annoncée au chapitre XVII. Varron, le grand érudit romain ami de Cicéron dont Augustin s'inspire continûment, supposait lui-même qu'une réforme de la religion traditionnelle devrait redéfinir les fonctions des dieux à partir d'une « *naturae formula* », d'une loi de la nature. Augustin s'empare de cette supposition pour abattre des dieux trop humains, alors qu'elle servait à montrer la confiance romaine dans la nature. Ce recours à la nature, cet appel au *conatus*, est au fondement même du droit romain. Aucun fait empirique, et surtout pas l'enlèvement des Sabines !, ne saurait y contrevenir. Le naturalisme romain n'exclut pas davantage la réalité d'une société de classes violemment inégalitaire. Il suppose seulement que la dynamique de l'injustice est créatrice d'une société d'humanisation progressive.

Augustin sera au fondement d'un autre humanisme. On en voit les premières formulations dans le grand morceau du chapitre XXI, avec son étrange conclusion en faveur d'une « République chrétienne », où république voudrait dire la chose du peuple et où la Bonne Nouvelle évangélique annoncerait une nouvelle morale aux nations. Religion de la *dignitas humana* vierge de toute souillure (XXIX), avant tout soucieuse de détourner les peuples des vérités de l'obscénité et de les soustraire à l'influence de la littérature à fondement rituel, le christianisme s'annonce comme un pouvoir charitable sauf aux motifs traditionnels de la grandeur romaine. Il ne faut pas compter sur lui pour comprendre les passions des masses qui font l'histoire, ni pour évaluer positivement la contribution des mythes à cette grandeur. On retrouve ici la vieille contradiction entre l'augustinisme et l'apologétique impériale de Dante qui, malgré son respect pour le saint, ne peut admettre que le caractère providentiel de l'empire romain soit à ce point méconnu. Toute son œuvre sera alors consacrée à la méditation de la providence à l'œuvre dans la fondation de la Ville. Ce sera enfin l'œuvre de l'« augustinien »,

mais aussi bien romain de cœur, Vico, de montrer que le poème païen de la langue mythique et des dieux fait partie du chemin historique vers la reconnaissance chrétienne de la providence universelle.

### Livre III : un certain Varron

Le livre III est constitué par une longue remémoration de l'histoire romaine et une inlassable énumération des malheurs de Rome dans son histoire. L'augustinisme apparaît ainsi moins comme une moralisation de l'histoire que comme une horreur mal contenue devant les malheurs des hommes. La Cité de Dieu doit exister parce que la cité des hommes n'est qu'une suite de malheurs incommensurables. La pensée d'Augustin naît ici d'une fragilité des derniers des hommes de l'Antiquité devant des faits qui, en un autre temps, renforçaient la conviction des Salluste ou des Tacite sur la destination de Rome (qu'on lise la très belle synthèse de l'histoire romaine de Salluste proposée au chapitre III et qu'on la compare à son commentaire erratique par Augustin). La douleur de l'histoire a raison de la sensibilité d'Augustin et il n'invoque ici la Providence que pour ne pas avoir à se contenter de l'histoire réelle des hommes jetés dans le temps.

On notera que l'habituelle dénonciation des turpitudes des dieux rencontre au chapitre III le thème de la couche de la déesse qui constituait, dans la *Quatrième églogue* de Virgile, la formule la plus haute de la rencontre des dieux. Le motif orphique cède ici la place à des alternatives de boulevard. D'une façon générale, il faut que le monde de la fiction cesse de développer d'autres mondes que celui de la réalité et de la morale. La double vie de l'imaginaire est ici jugée comme la cause de tous les malheurs du temps. La maladie de l'homme n'est pas tant dans ses dieux que dans ses fables (II).

Au chapitre IV, le grand Varron entre en scène et son ouvrage perdu *Rerum humanarum et divinarum antiquitates*. Augustin, dont les critiques nous auront sans doute valu la destruction du livre, nous transmettra quelques bribes de ce livre précieux où Varron, en vrai contemporain de Cicéron, arrivait à conjuguer un scepticisme d'homme libre à l'égard des dieux, une érudition théologique unique et une intelligence sans précédent de l'économie du paganisme pris entre fiction, piété et politique. Une liste varronienne des dieux est donnée au chapitre XII (mais Augustin aurait préféré d'une façon générale moins de dieux !) A la fin de XVII, Augustin se moque des dieux inconnus du paganisme selon Varron. S'annonce ici le motif capital du dieu inconnu du paganisme. Varron en effet, au livre suivant (IX, XXIV et XXV), va laisser entendre que si ces dieux se multiplient, c'est qu'ils respectent tous le caractère innommable de la

puissance dont ils procèdent. Un dieu inconnu couronne le paganisme, et Varron procédera alors à un stupéfiant rapprochement avec le judaïsme. Mais Augustin ne voudra rien entendre et trouvera une nouvelle raison de condamner le paganisme dans cet aveu de transcendance nue.

Au chapitre IX, on voit paraître un motif promis à un bel avenir à la Renaissance, celui de l'inefficacité moderne des rites. Il faut alors conjoindre deux thèses : les dieux ne partent pas, contrairement à ce que pensait Virgile (et Hölderlin), puisque les démons qui manipulent leurs images demeurent (VII). Mais, d'autre part les temps mythiques sont passés, et les rites sont devenus impuissants (IX). L'impossible unité de ces deux points de vue est la contradiction de tout discours sur le démonisme des dieux dans l'ère chrétienne. Mais quoi qu'il en soit de la persistance de la hantise des dieux, ces dieux ne pourront jamais rivaliser avec un dieu mort sur la croix. Ils ne sont, dit Augustin conscient de sa force, que du vent et n'ont pas de sang (XVIII). Les démons de l'air ne peuvent rivaliser avec le cœur du Christ.

#### Livre IV : un visage inconnu de Jupiter

Le paganisme dispose de trois séries d'argument pour se justifier : la multiplicité des dieux doit être recomposée dans la puissance unique de Jupiter, les dieux sont des allégories pour une physique cosmologique, les dieux sont des noms d'effets pour une puissance inconnue. Augustin va s'attacher à détruire ces trois voies.

Le livre IV traite en effet tout d'abord de l'unité du panthéon païen à partir de la personne de Jupiter. La multiplicité des dieux est d'abord la multiplicité des noms de Dieu (VIII). Mais Jupiter est *Rex*, le roi des dieux, et c'est pourquoi Virgile a dit dans la troisième *Bucolique* : « Tout est plein de Jupiter » (*Buc.* III, 60) (IX). Le texte qui suit est fondamental. Poursuivant sur l'idée de Jupiter, Augustin ajoute

Varron croit que c'est le même dieu qu'honorent aussi ceux qui n'honorent qu'un seul Dieu sans image, mais il serait appelé par un autre nom.

Au lieu de s'arrêter devant cette observation inestimable de l'érudition romaine du 1<sup>er</sup> siècle avant J.C., Augustin contre-attaque aussitôt : alors pourquoi des statues à Rome ? Il fait valoir alors que l'érudit romain regrette lui aussi que son peuple ait cédé à l'idolâtrie. Il reste que nous sommes passés à côté d'un des rapprochements les plus importants de toute l'Antiquité, celui qui éclaire la nature du Jupiter païen par un rapprochement avec l'interdit des images qui a cours dans le judaïsme. Toute idée simple de l'idolâtrie se brise sur cette seule remarque de Varron, qui restitue d'un coup l'unité de la sacralité méditerranéenne. Mais que Dieu soit un Dieu inconnu partout, sauf dans le christianisme, ne trouble pas le théologien

chrétien car il prétend bien que seul le Christ permet de connaître Dieu : qui m'a vu a vu le Père.

D'un autre côté, le défaut des interprétations physiques (surtout stoïciennes) de la mythologie tient, selon Augustin, à leur arbitraire fondamental (X). La Sainte Famille chrétienne, la virginité de Marie sont alors mobilisées pour venir à bout des incestes physico-mythologiques. La doctrine de l'âme du monde, à quoi se réduit ce savoir, ne conduit qu'à un panthéisme incapable de séparer Dieu du monde. Dieu serait-il de la merde (sic, XII, in fine) ? Le rapport de l'un et du multiple proposé par le paganisme (par exemple le *spiritus* virgilien se partageant en ses *partes* ou *virtutes*) devient incompréhensible à un Augustin déjà fermement engagé dans la réduction de l'étant au principe de raison. On notera aussi que les obsessions sexuelles sont contemporaines de cette organisation de la raison humaine car dans la bouche de l'apologète, tout n'est que viols, cultes à Priape et incestes concertés. En revanche, Augustin va plus loin quand il souligne en XVI, que le paganisme, c'est l'inquiétude et qu'il n'y a pas la place à Rome pour le culte public d'un dieu « Quies » ou dieu de la tranquillité. Mais ce n'est peut-être pas tant le paganisme qui est *Sorge*, que la condition humaine quand elle se soustrait à la consolation de la foi...

Car il y a des *raisons* des païens (XXIV). Le paganisme est un fonctionnalisme : on ignore la cause, on honore les effets. Le paganisme est un apophatisme d'autant plus rigoureux qu'il projette dans le risque de la multiplicité phénoménale l'action causale du Donateur (deo largiente). C'est la religion du dieu inconnu dans toute sa rigueur, puisque l'inconnaissabilité s'exerce même à l'égard de l'unité de la cause. Telle la *reddita ratio* (XXV) du paganisme, qui n'est pas sans principe de raison, on le voit, mais qui pratique, à la différence du nouveau christianisme, un radical agnosticisme de la raison rendue.

Augustin cependant ne se laisse pas fléchir. Cette impuissance à nommer la cause du bonheur est la faiblesse de l'ascétisme païen du nom. Jupiter ne doit pas être honoré car ce n'est pas lui qui donne. Seul le « dieu inconnu » célébré par saint Paul sur l'Aréopage doit être adoré. Tout autre nom de Dieu est l'invocation d'un démon. Si l'on aime le bonheur, on ira à la cause du bonheur et non pas à celui qui incarne l'ambiguïté du désir et du sacré. On a vu que Malebranche a renforcé, plus tard, ces argumentations de tout le poids de son occasionalisme. Mais que pourra-t-il face à la capacité de tout sacré authentique à conjoindre les extrêmes et à se renverser en son contraire ?

Dire que ce n'est pas Jupiter, mais Dieu qui a voulu l'empire de Rome (XXVIII), ce sera renoncer à une théologie agnostique de la Ville pour préférer une théologie providentialiste de l'histoire. Sur cette base, même le scepticisme de Cicéron est insuffisant (XXX) car il oppose

les arguments, mais maintient l'essentiel, ou le damnable, les rites païens et la confiance dans les traditions ancestrales. Or ces traditions ont été détruites par les chrétiens. Comment dès lors les dieux se vengeraient-ils de Rome puisque le destin de Rome est au main du Dieu unique qui impose son nom là où le paganisme balbutiait la langue démoniaque des dieux ?

Varron est au centre de l'argumentation (XXXI), mais c'est lui faire violence que d'opposer son jugement personnel (*iudicio proprio*) et la tradition des noms dont il est la mémoire. Ce retour à soi abstrait n'est pas païen, cette promesse d'une liberté exercée contre les traditions de la cité est pur non-sens. En revanche, rien n'est plus romain que cette conscience que derrière les traditions des hommes il demeure un ordre de la nature, cette NATURAE FORMULA qui doit servir de norme ultime à la piété des hommes, à condition qu'elle soit éclairée par les religions à mystère.

Mais Augustin ne veut pas de cette nature omniprésente derrière les rites de la Rome ligotée par ses superstition démoniaques (XXIX), ni de ces initiations elles-mêmes démoniaques (XXXI). Les martyrs ne sont-ils pas là pour témoigner que la nouvelle foi n'obéit pas aux lois de la nature, mais au contraire les transcende ? Certes les peuples aiment les poètes plus que les philosophes (XXXII) et les forfaits de dieux ont bien quelque chose de poétique (XXVI). Mais ce n'est pas la doctrine de l'Âme du monde qui peut les éclairer, mais celle qui fait de Dieu l'*effector* et le *conditor* de l'âme. Car l'âme n'est pas immuable. Le Dieu véritable est une NATURA INCOMMUTABILIS, une nature immuable fondatrice de l'âme. Dès lors, Varron a bien été inspiré par Dieu lorsqu'il dévoile l'économie secrète du paganisme. Il ne lui restait plus qu'à connaître l'effet libérateur du sacrifice unique du sang du Christ.

Quant aux juifs, ils illustrent le miracle d'un peuple et d'une histoire qui n'ont pas été mêlés aux souillures du paganisme. Cependant, ils ont fini par céder à la magie et aux science occultes et ils ont tué le Sauveur. De là leur Diaspora. La destruction universelle de la superstition sur la terre, des temples comme des statues et des bois sacrés, que ce soit à Rome ou à Jérusalem, vérifie les prophéties bibliques et confirme la Toute-puissance du Dieu unique. Le lecteur apprendra ainsi comment on justifie la désertification de la terre.

## Livre V : la détermination des futurs contingents

Ce nouveau livre se tourne tout d'abord vers les aberrations du paganisme astral. Mais très vite des problèmes plus philosophiques viennent au premier plan. Il s'agit de réfuter la thèse de Cicéron selon laquelle Dieu ne connaît pas les futurs contingents. C'est la thèse par excellence du paganisme sceptique et elle ne peut être maintenue sans risque de sacrilège (X)

avec la thèse de la providence divine. Allié dans la lutte contre la superstition, Cicéron devient le rival qu'il faut abattre dès lors qu'en bon païen, il évoque la possibilité qu'il n'y ait pas de prescience divine. C'est avouer, pour un chrétien, que Dieu n'existe pas (IX).

Nous sommes déjà en plein dans le champ de la théodicée leibnizienne. On notera surtout que la pensée de la Cité de Dieu s'affirme toujours davantage comme une pensée de la cause. Le paganisme n'est rien d'autre qu'un état encore aléatoire de l'application de la loi de causalité et le christianisme, au contraire, se manifeste comme le développement rigoureux du principe de raison dans le champ métaphysique. Nous le savions déjà, mais tout est fait pour que nous oublions l'économie de la suspension païenne de la loi causale.

Faut-il parler de destin en christianisme, si *fatum* vient de *fari*, parler, et si l'ordre du monde dépend du Verbe ? Mais il faut fuir pourtant cette association car elle entraîne un fatalisme haïssable par le chrétien (IX). On cherchera donc à reconstruire la nécessité divine à partir de données proprement chrétiennes au lieu de reprendre au paganisme ses mots fondateurs.

Le chemin chrétien tient en un seul mot : volonté. L'augustinisme est à l'origine d'un mouvement fondateur de la spiritualité chrétienne, le volontarisme, qui, substituant à la primauté antique de la connaissance intellectuelle le primat affectif de la volonté éclairée par la foi et perfectionnée par la charité, va transformer de fond en comble la connaissance de l'âme. Il faut préciser ici tout de suite qu'il y a, dans la suite de l'aristotélisme scolastique de Thomas d'Aquin, un intellectualisme chrétien, mais la spiritualité chrétienne s'est développée aux temps modernes, depuis Duns Scot et la Devotion moderne, suivie en cela par la Renaissance et l'Age classique, dans la ligne d'un volontarisme général.

C'est fort de l'expérience radicale de la volonté qu'Augustin peut dire « il ne faut pas avoir peur de la nécessité » (X) car la nécessité aussi est volonté. Ces propositions donnent lieu aux développements du chapitre IX dont la soudaine maturité étonne au cœur des polémiques qui occupaient les pages précédentes. La thèse est que la certitude de la nécessité dans les événements futurs ne peut rien retirer à la certitude intérieure de la liberté de ma volonté et de la responsabilité de mes actes. Le *cogito* augustinien est d'abord un *volo* et il est si profond (c'est un acte reconnu *primitus* et *procul dubio*, un acte originaire et étranger à tout doute, X) qu'il doit être affirmée, avec une égale certitude, face aux raisons du déterminisme divin. Loin de renforcer la cohérence de l'action divine dans le monde, la foi chrétienne s'expose sans peur à des contradictions qui ne peuvent se résoudre que dans la profondeur des mystères divins. Il faut donc soutenir sans crainte que rien n'arrive sans cause *et* que l'homme est libre. « Nos volontés n'ont de pouvoir qu'autant que Dieu l'a voulu. » Cette phrase n'est intelligible que

parce que notre volonté n'est pas rien, *non nihil*, c'est au contraire *aliquid in nostra voluntate*, quelque chose dans notre volonté : « sunt nostrae voluntates », ces volontés sont les nôtres.

Cicéron choisissait contre les Stoïciens la liberté humaine et fondait sur ce principe un humanisme de grand avenir. Mais le christianisme veut à la fois la liberté et la prescience et transforme la condition humaine en un dilemme perpétuel entre l'autonomie et le sacré. L'humanisme lui apparaîtrait dès lors inévitablement *sacrilège* (IX). Le vrai savoir de la volonté est savoir que tout est volonté, même ce qui contrarie notre volonté. Quand je pâtais d'autrui, la volonté est encore humaine, mais la *potestas* est de Dieu. On ne subit jamais que l'acte d'une volonté, au moins de celle qui donne pouvoir aux êtres doués de volonté. C'est Dieu qui veut quand nous voulons, à condition que nous voulions.

On le voit, dans ces textes admirables, toutes les problématiques futures de la tradition chrétienne sont posées par une clarté définitive. Une ontologie de la volonté est mobilisée qui signifie, bien au-delà de la conviction chrétienne, une abolition du monde substantiel de l'Antiquité. Il est même excessif de parler encore d'ontologie. Ce n'est pas vouloir qui est un être, mais être qui est un vouloir. L'ontologie cède le pas à un *thélémisme universel* où l'être du monde est ressaisi dans une philosophie de la liberté où Dieu est celui qui permet qu'un acte de liberté soit au monde. Aussi bien ne sera-t-il jamais nature, mais principe de tout ce qui est naturellement et a ordre, poids et mesure (XI), à commencer par l'empire romain lui-même.

En conclusion les Romains voulaient la grandeur, ils l'ont eue, la providence a été juste avec eux, ils ont eu leur récompense (XV). Rome est devenu pour les chrétiens une école de grandeur qu'ils devront toujours garder à l'esprit quand les efforts qui leur seront demandés leur sembleront trop lourds. C'est esquisser une éthique de la grandeur romaine et chrétienne qui annonce celle de Corneille dans *Polyeucte*. A ce prix, les prédictions de Virgile les plus complexes peuvent être entendues et reçues (XII, cf. *Aen.* VIII 646sq). Un stoïcisme chrétien est en train de naître qui, remplaçant la Nature par la Grâce est en mesure de recevoir tout d'héritage des vertus romaines. Si l'Etat romain se réformait, par exemple en accueillant les étrangers, ce serait le nouvel âge de la paix, tel qu'il fut prédit. Mais il faut commencer par se persuader que la gloire ne peut plus être confondue avec l'exercice d'une domination. Les vers de Virgile déjà cités sur la protection des vaincus et l'humiliation des vainqueurs, mais moqués dans la Préface, pourront alors recevoir un sens admissible.

Tout laisse penser que le début de l'œuvre, rédigé dans l'émotion de la chute de Rome, est désormais refondu dans un tout pensé et dans une réforme de la théologie à la mesure de l'événement. Constantin et Théodose donnent un nouvel horizon au destin romain et tout citoyen est appelé à devenir citoyen de la Rome nouvelle. Rome n'assume-t-elle pas un destin providentiel, elle qui a châtié les juifs au lendemain de la mort du Christ (XVIII) ? A poser ces questions, le christianisme n'est plus seulement une foi, il devient une herméneutique intéressée de l'histoire, ce que l'on a coutume d'appeler une philosophie de l'histoire.

## Livre VI : les trois théologies du paganisme

C'est entendu, Augustin ne veut pas tel ou tel effet de la terre, il veut la vie éternelle et il est clair que tous les dieux fonctionnels rencontrés jusqu'ici sont incapables de lui assurer pareille certitude de salut. Après avoir cependant longuement traité des royaumes de la terre, il se tourne plus précisément maintenant vers l'impuissance des dieux antiques à procurer la vie éternelle. Pour cela, il va falloir examiner plus précisément l'économie de la théologie antique.

Le livre IV, en son chapitre XXVII, enseignait après Cicéron, et sous l'autorité du pontife Scaevola, le principe de toute théologie païenne, sa tripartition en *théologie poétique* ou *théologie des théâtres*, *théologie naturelle* ou *philosophique*, et *théologie civile* ou *publique*. Religion à mystère, la religion païenne, au grand scandale d'Augustin, enseignait que la théologie des théâtres livrée à la foule est une théologie de pure fiction, tandis que seuls les initiés aux secrets de la nature savent que les idoles ne sont pas les vrais dieux. La théologie civile n'est que la face morale de cette fiction, la théologie poétique sa face populaire, mais l'une et l'autre ont leur fonction dans l'équilibre de la cité. Mais saint Augustin, porte-parole de la plèbe chrétienne s'exclamait : « Noble religion vers laquelle s'élanche le pauvre à la recherche de son salut, et lorsqu'il demande la vérité qui le libère, il doit comprendre qu'il lui est bon d'être trompé ! » Ces théologies imaginaires ne conviennent pas à des hommes dignes de ce nom ! Augustin a perdu l'accès à la vie psychique qui s'y fonde.

Le livre VI vaut par le développement de cette tripartition et par la précision des informations qu'il apporte, sur la base des enseignements de Varron, concernant les modalités de son application. On trouve dans ce livre des textes de Varron et de Cicéron qu'on ne trouvera nulle part ailleurs pour comprendre l'économie, pour nous si difficile à reconstituer, du paganisme déjà presque disparu à l'époque d'Augustin. Mais s'il a disparu des places publiques, il n'est pas aussi sûr qu'il soit aussi profondément effacé des âmes. *Aussi ce livre est-il le grand livre de l'obscénité païenne* et c'est lui qui nous conserve ce pan décisif du savoir sur les dieux.

D'une façon générale, Augustin n'arrive pas à comprendre la portée de l'enquête de Varron sur les dieux de Rome qu'il cite pourtant d'une façon décisive. Comment des dieux reconnus comme strictement locaux pourraient-ils nous éclairer sur la relation universelle entre le divin et l'humain (IV) ? Mais Rome est le centre de l'univers et la moindre déité sans nom à Rome vaut, à la fois, pour les Romains et pour le cosmos entier. Dante ne nommait pas en vain Rome une « cité sainte » car sa sainteté s'étend à toute son histoire et à toute l'histoire humaine et divine qui s'y résume. Quant à Vico, il fait de Rome l'homme même, le développement de Rome présentant une telle intégralité des moments de l'histoire humaine qu'il en devient

l'archétype (l'Histoire idéale éternelle) qui rendra intelligible la vie de tous les autres peuples qui n'en incarnent jamais que des lambeaux plus ou moins identifiables.

La force de Varron est de ne pas nier l'origine humaine des dieux. Les cités sont antérieures à ce qu'elles instituent, à commencer par les religions (IV). Augustin rétorque trop vite : « la vraie religion n'a pas été instituée par une quelconque cité terrestre, mais c'est elle en vérité qui a entièrement institué la cité céleste. » C'est bien évidemment lire trop vite et ne pas se rendre sensible au motif romain du FABER : « prior faber quam aedificium » répète Varron pour légitimer sa méthode qui semble aller à rebours de toute théologie authentique, d'abord l'ouvrier et ensuite l'édifice, et, plus largement, d'abord les cités et ensuite leurs oeuvres. A suivre cette logique, les dieux sont les œuvres des hommes. On comprend qu'Augustin ne puisse accepter de tels principes.

Les dieux, dans la conception romaine de Varron, sont des institutions produites par les villes, et d'abord par la Ville. Cela ne retire rien au fait que selon l'ordre de la nature, les dieux précèdent les hommes. Mais l'humanisme latin veut qu'on reconnaisse la priorité de l'ouvrier sur son œuvre quand il s'agit de l'ordre humain de la divinité. Car il y a un ordre humain de la théologie dès lors que nos dieux ne sont que des approches diverses d'un dieu inconnu unique. L'humanisation de la théologie est la conséquence nécessaire de l'agnosticisme païen. Augustin, persuadé que Dieu enseigne directement la vraie religion fondatrice de la cité céleste à ses adorateurs, ne peut comprendre l'induction religieuse du vieux Romain.

Aussi ne comprend-t-il pas le sens du recours à l'histoire des *rerum gestarum*, du passé, quand il s'agit de penser la fonction de dieux et il a l'impression que le divin lui-même n'est conçu qu'à partir de pures vanités (*rerum vanarum*). Il ne voit pas que cette civilisation est une civilisation de la *res*, et qu'en Romanité les choses ont besoin d'être faites par les hommes avant d'être.

La théologie mythique est celle des théâtres, la philosophique celle des écoles (mais elle concerne le monde), tandis que la civile est celle de la cité. A partir de cette première classification, Augustin va chercher à montrer que la mythique est la même que la civile, avec quelques accommodements sur les excès de la première. Quant à la philosophique elle est bien cosmique, mais devrait aussi bien être civile car la cité est une partie du monde.

Le dispositif est prêt alors pour déverser une érudition de l'obscène censée en finir avec un paganisme révoltant et ridicule. On ne peut qu'encourager le lecteur à déchiffrer finement ce génie du paganisme, qu'il s'agisse des rituels de défloration ou des rituels de mariage sur lesquels le texte apporte des informations inépuisables. Le paganisme se révèle ici sous un nouveau jour, celui d'une véritable structuration de l'espace qui, associant la précision du regard et le sens du rituel, transforme en élément signifiant les moindres détails de la vie.

A cet égard la description de la porte au chapitre VII est un morceau d'anthologie. L'histoire du gardien du temple jouant avec la statue du dieu mériterait d'être relue en détails (VI) et les rites autour de Silvanus ou du *fascinum* de Priape (IX) ne peuvent qu'éveiller hautement l'intérêt de tout lecteur de Pascal Quignard. *Les dieux aiment l'obscène* et aucun expert en divinité antique ne prendra le risque de critiquer les jeux scéniques qui en célèbrent les détails. Ici ce sont les dieux qui commandent.

Les dieux ont beau être des hommes divinisés, selon la doctrine d'Evhémère vantée par Augustin (VII), encore faut-il expliquer leurs attributs et leur puissance. Tout l'aléa de la vie psychique et politique appartient à ces entités intermédiaires et à leur roi souverain. Or, chez Augustin, ces puissances aiment d'abord les *images*. Les jeux, les mimes, les bouffonneries, les excès de la représentation seront les seules prises dont disposeront les hommes pour apaiser les dieux et alléger leur condition (VII). Sacrifices et divination, les fameux *sacra* et *auspicia* fondateurs de la civilisation romaine selon l'enseignement de Cicéron, passent au second plan de l'analyse d'Augustin. C'est sans doute parce que son christianisme moral doit avant tout s'en prendre aux démons de l'image avant d'affronter le problème du sang et de l'avenir. Le sacrifice du Christ lui-même demeure une religion du sang. Par ce biais, la théologie chrétienne préserve un sens du mystère des dieux, même lorsqu'elle se fie aux desseins impénétrables de la Grâce.

Cette continuité du mystère n'empêche pas la plus explicite rupture avec toute forme de naturalisme et de genèse terrestre de l'humanité et de ses dieux. « Non omnis natura deus est » (VIII), faut-il répondre à toute tentative de panthéisme, toute nature n'est pas dieu, mais si Dieu est par nature. Mais peu importe les cercles de cette pensée de l'Être, le propos est de théologie et de morale, et non pas d'ontologie. De deux choses l'une, ou l'homme ou Dieu est cause. Si quelque déesse mère vient de la terre, elle ne saurait provenir que des hommes, et vérifier la théorie évhémériste : les dieux ont été des hommes ensuite divinisés par l'institution des cités. Faut-il voir, à la façon d'un André Malraux, dans cette capacité de l'humanité à lever un peuple de sculptures une des plus sublimes propension de l'esprit humain et la part qui éternise, dans quelque Musée imaginaire, la dignité de notre espèce vouée à la disparition ? Non, la métamorphose des âges, des styles et des dieux n'intéresse pas le moralisme augustinien. La puissance démiurgique de l'humanité ne peut être qu'œuvre démoniaque. Les hommes ne sont jamais créateurs sans être aidés dans leur œuvre par les démons (VIII).

C'est toute la bonté du paganisme qui est évidemment manquée ici sous la pression d'un rire trop facile qui n'est que l'aveu d'une impuissance radicale à placer l'humanité en son site juste. La dignité de l'homme est ici l'obstacle à toute reconnaissance d'intégralité humaine. La dissémination du divin (*ipsa numinum officia tam viliter minutatimque concisa*, les fonctions des puissances divines si misérablement coupées et recoupées en leurs plus petites et plus grotesques parties) est inaccessible à la nouvelle dignité divine (IX). La distinction varronienne entre l'homme religieux et l'homme superstitieux, entre l'homme qui vénère les dieux et l'homme qui a peur des dieux n'a plus prise sur une théologie qui se fonde sur la *timor, initium sapientiae*, la peur commencement de la sagesse.

Le texte s'achève assez désagréablement sur un *De superstitione* de Sénèque dont Augustin demeure le seul témoignage. Sans d'attarder sur la lecture consternante des jeux scéniques voués à Isis et Osiris (consternante du point de vue d'un chrétien même, car qu'est-ce que la résurrection prêtée au Christ sinon la répétition d'un tel mythe de retrouvaille ?), les cérémonies des juifs sont l'objet d'une diatribe douteuse. On ne peut qu'être frappé dans tous ces textes par la solidarité objective du paganisme et du judaïsme attaqués ensemble par un esprit fort, incapable cependant de parvenir à une notion quelconque de la transcendance divine.

Le chapitre XI témoigne clairement du fait que ce ne sont pas les païens qui sont les ennemis des juifs, mais les chrétiens et les « philosophes ». Au contraire le peuple de Rome ne s'ouvrirait que trop facilement à la ritualité juive, à commencer par le sabbat. On voit donc qu'Augustin essaie de séduire une certaine élite païenne athée pour la dresser ensemble contre les mœurs païennes et les pratiques juives. C'est un des mérites de ce livre que de redistribuer les valeurs religieuses et de montrer où sont les piétés ancestrales et où sont les fauteurs d'un désenchantement brutal du monde.

On datera pour finir du chapitre X l'émergence d'une notion d'un avenir considérable, cette fameuse *Théologie poétique*. Simple doublé de la Théologie mythique ou fabuleuse rencontrée précédemment, c'est sous cette forme qu'elle hantera la pensée de la Renaissance italienne, en cette époque où un Pic de la Mirandole s'efforcera de retrouver les lectures analogiques, héritées du moyen âge et de la Kabbale, pour concilier les enseignements de toutes les traditions en un universalisme dont celui d'Augustin demeure à ce point une version sélective.

## Livre VII : Les dieux choisis ou principaux

On retrouvera dans ce livre la même richesse d'informations sur le folklore des Anciens, avec la même condamnation de cette phénoménologie minutieuse de l'existence en quoi consiste en son fond le polythéisme. Les dieux « choisis » dans cette perspective présentent les points saillants de l'expérience et l'herméneutique polythéiste est au fondement d'une sorte de Sémiophysique, une physique du sens, pour reprendre ici un concept important de René Thom. Qu'on se remémore la liste des *munera*, des fonctions que nous vaut la *diligentia*, le sérieux, du païen Varron en L.VI, IX. On y verra à l'œuvre une véritable morphologie des vécus et des états de chose.

Cette approche nous vaut un examen pesant des contradictions supposées des fonctions attribuées aux dieux. Un passage plus intéressant, au chapitre IV, compare la diversité des dieux à la division du travail dans une chaîne de production, ce qui est assez marquer les conséquences de la fin du paganisme : on fera faire par des ouvriers à la chaîne ce qu'on ne distribuera plus entre les dieux. Mais on restera frappé par le peu d'accès à l'invisible du spiritualisme d'Augustin. Il colle aux objets païens avec une attention toute positive et s'enferme dans les catégories d'un chosisme étroit. Ainsi ne voit-il jamais les ouvertures du mystère, par exemple dans cette gémination de Janus qu'il comprend au mieux comme la continuité d'une action partagées entre le passé et l'avenir. En tout, il applique des canons esthétiques académiques qui le conduisent ainsi à protester contre la laideur supposée des visages de Janus, ce dieu des commencements qui pondère, dans le paganisme romain, la royauté de Jupiter : à Jupiter les *summa*, à Janus les *initia*. Il ne faut avoir jamais vu les splendides statues *bifrons* de l'antiquité, qu'elles soient celles de Jupiter ou de Janus, pour n'y voir qu'une monstrueuse laideur compensatrice de la souillure des autres dieux.

Dans l'idée de « dieux choisis », Augustin ne voit qu'un choix entre des infamies. Le développement sur les menstrues est à cet égard significatif (II-III). Augustin identifie bien en deux dieux mineurs, Vitumnus et Sentinus, une ritualisation de la fécondation de première importance sous le réseau des divinités majeurs. Seulement il ne comprend pas comment l'origine de la vie peut être attribuée à des fonctions subalternes.

L'anthropocentrisme chrétien est si marqué qu'il lui faut un théocentrisme de la cause première, et unique, pour se conforter, alors que le paganisme, d'abord humain, mais seulement humain, n'entraîne pas les premières causes de l'univers dans ses intérêts propres, fussent ceux de la transmission de la vie.

Le chapitre V procure de réels éclaircissements sur la forme humaine des dieux. Varron permet en effet d'énoncer que le dieu est dans la statue comme le vin dans l'amphore et que s'il a une silhouette humaine, c'est que le corps de l'homme est l'exemple même d'une forme physique gouvernée par un esprit. Le passage sur le monde et la bouche est à cet égard capital (VIII). Ce que refuse ici Augustin, en traitant du *Janus-mundus*, de Janus comme monde, ce sera la matière même de Rabelais dans le *Gargantua*, lorsque le Narrateur visitera la gorge du géant. La gorge est un monde depuis la haute antiquité, mais il faudra les géants de la Renaissance pour que la puissance analogique de la poésie puisse à nouveau être reconnue comme créatrice de mondes. Si on veut comprendre quelque chose à l'esprit païen, à ses facéties, à ses ambiguïtés, à ses menaces et à ses libertés, ce sera décidément plus dans la geste des géants celtiques que dans les compilations de l'antiquité tardive.

Le fait d'ailleurs que la porte de Janus ne puisse être évoquée sans que le Christ, porte de la vie éternelle (*Ioan.*, X, 9), lui soit opposée laisse songeur car, plutôt que d'y voir le triomphe de la vérité sur l'erreur, on pourrait y vérifier que les saints ne sont jamais que les successeurs des dieux. Toutes ces réfutations souffrent de se placer sur un terrain absurde car nous sommes sommés de choisir entre la vie éternelle et la poésie et il est bien difficile, pour un homme, de choisir les promesses de la première aux dépens de la puissance de transfiguration de la seconde.

On traversera l'étude des noms de Jupiter (XI), les suppositions sur la nature du Génie (XIII), le rappel des Phallophories (XXI), le récit des malheurs d'Atys (XXV) pour arriver à l'analyse de Mercure protecteur du langage, en se demandant pourquoi *la langue ne saurait être un dieu* pour Augustin (XIV), ce qui est finalement étrange pour une religion du Verbe. On soulignera à chaque instant la sagacité de Varron, même si son point de vue est toujours limité par un allégorisme physique qui n'entre pas assez dans le mystère des dieux, tout en étant capable de produire une doctrine de l'âme articulée (XXIII). Varron en tous les cas reconnaît sans peine que Dieu seul sait (*Dei scire*) et qu'il faut reconnaître le caractère conjectural de notre savoir. C'est précisément ce qu'Augustin ne supporte pas et il oppose aussitôt sa foi inébranlable à cette approche nuancée (XVII).

Il est vrai que le Dieu d'Augustin ne manque pas d'allure. L'éloge du Dieu vrai, aux chapitres XXX-XXXII, est d'autant plus impressionnant qu'il véhicule nombre d'éléments antiques, en particulier le feu, omniprésent, dans sa dimension cosmique et théologique. Cette théologie du feu, si elle peut se recommander de certains textes de saint Paul, a un origine évidemment stoïcienne et ce n'est pas l'insistance sur l'âme et la cause de l'âme qui suffisent à marquer assez cette distinction censée nous protéger de toute confusion avec l'Âme du monde. En revanche, il apparaît au chapitre IX une distinction plus significative, celle qui distingue les causalités de la genesis, qui appartiennent à Janus, les *efficientia*, et les causalités absolues des choses faites, les *effecta* de Jupiter. Le principe de raison exclut que la cause ne soit qu'un commencement dans le temps. Cette distinction entre les *efficientia*, qui accompagnent le mouvement du monde, et les *effecta*, qui sont les choses dans leur réalité absolue, ne fait que traverser le texte, mais constitue, dans une attention toujours plus exacerbée au principe de raison, une véritable tournant ontologique, transférant l'action divine de la dimension cosmique et démiurgique au plan des principes. On peut y lire une première esquisse de la distinction scolastique entre cause première et cause seconde.

Face à cette radicalisation le rapport entre l'un et le multiple propre au paganisme devient décidément inconcevable. (XXIV). Varron a beau plaider pour un rapport avec le multiple, Augustin veut réduire le principe du dédoublement fondamental du mystère en une division de *choses* soumises au principe de *raison*. Mais c'est pour finir par abandonner la partie : « divident conflent multiplient replicitent implicitent », mais qu'ils divisent, mêlent, multiplient, plient et replient si cela leur plaît ! C'est dire quelle part du multiple finit par se perdre dans la nouvelle théologie.

Qu'adorent au fond les païens ? telle est la question d'Augustin (XXVII). Puisqu'il faut reconnaître l'agnosticisme comme leur voie d'accès propre à l'absolu, la question de quoi et du qui se pose et obsède l'auteur. Mais rien ne peut demeurer au-delà de toute nomination sans être la proie des démons. Hors du nom connu par la foi, il y a non pas un au-delà, mais toujours un en-deçà. On ne s'élève pas par les rites de l'innommable, on descend, tel est le présupposé. Si Augustin a l'élégance de reconnaître en passant que Rome, à la différence de Carthage, s'est gardée des sacrifices humains (XXVI), il maintient qu'elle n'a pas résisté à l'aberration sexuelle pour approcher les mystères du divin, c'est pourquoi les dieux doivent finir et céder la place.

Le texte s'achève par une histoire de tombeau et de livre brûlé qu'on aurait tort de négliger, puisque le tombeau est celui du grand instaurateur de la religion romaine, Numa Pompilius. Un tel tombeau ouvre le *Gargantua* de Rabelais et il faut reconnaître qu'il a fallu attendre que Rabelais y retrouve le manuscrit des « Fanfreluches antidotées » pour transformer en étincelles divinatoires le livre brûlé par l'autorité du Sénat romain. Le passage a le grand intérêt de rappeler les origines mantiques de la religion romaine et son usage de l'hydromancie. L'explication du secret de Numa par Augustin ne vaut bien entendu que ce que vaut sa polémique. On y retiendra l'épreuve du feu, la lecture des *principia* et des *primores quasdam causas*, et l'on se demandera s'il y a condamnation et dissimulation dans la réaction des autorités ou éblouissement devant la transcendance sanctionnée par le rite de la flamme (étrangement présent sous une forme légèrement différente en L. VIII, V, à propos d'Alexandre). Mais comme le secret a le dernier mot, l'interprétation que chacun donne n'est au bout du compte que le reflet de sa propre âme.

## Livre VIII : Platonisme, hermétisme et sagesse chrétienne

On aurait tort de croire que ce livre essentiel propose une confrontation technique entre platonisme et christianisme. Certes, Augustin estime en avoir fini avec la théologie poétique et la théologie civile des païens, et se propose d'examiner maintenant leur théologie naturelle ou philosophique et il choisit dans un premier temps de débattre avec Platon comme le représentant de la sagesse la plus haute des anciens. Cependant, au-delà d'un rappel assez élémentaire de platonisme, le cœur du livre est plutôt consacré à un débat avec ce que Carcopino a appelé dans un article célèbre « l'Hermétisme africain », c'est-à-dire avec des courants néoplatoniciens tardifs qui se distinguent assez fortement de l'enseignement de l'Académie (XIV).

L'œuvre de Platon tout d'abord est replacé dans son contexte historique et nous assistons à une histoire de la philosophie grecque assez proche de *Métaphysique A*, mais aussi des représentations de la révélation platonicienne véhiculées par Plotin et Proclus, en particulier par

l'insistance sur le pythagorisme italique et la physique ionienne conciliés dans l'œuvre de Platon (II, IX). Augustin est l'inventeur d'un platonisme générique transmis par les interprètes autorisés de Platon, qui fait de celui-ci une doctrine cathartique permettant une union purifiée avec le monde véritable (IV). Marsile Ficin, en particulier, s'en souviendra et fondera sur cette interprétation sa propre version de la conciliation entre la philosophie platonicienne et la religion chrétienne.

Tout d'abord, le platonisme est compris comme une doctrine de l'être véritable (VI) (même si en IV, Dieu est d'abord pensé comme *causa, ratio* et *ordo* et ne semble accessible qu'à partir du *id* : *id est unum verum optimum Deum*). Même s'il faut se méfier des traductions qui usent et mésusent des majuscules (pour l'Être en particulier), il faut reconnaître que le monde idéal est pensé comme le monde *qui est* chez Augustin, tandis que le monde muable du devenir *n'est pas*. Il ne faut cependant pas se précipiter pour y voir une décision proprement philosophique avant d'avoir lu le chapitre XI où le Platon du *Timée* (90b-c) est rapproché du fameux passage d'*Exode* III 14. Il semble bien que ce soit l'affirmation biblique que seul Dieu *est* qui permette d'accéder à une interprétation de l'intelligible platonicien en termes d'Être, sans que la question de l'Un ne soit explicitement posé. S'il y a ici ontologie, ce n'est jamais qu'une ontologie de *l'Être révélé*. Même si, de plus, Augustin se voit obligé de renoncer au mythe de la lecture de Jérémie par Platon, il ne s'engage pas moins en un rapprochement périlleux entre le *Timée* et la *Genèse* (XI). A lui seul, ce passage, qui refuse de distinguer le Dieu créateur et le Démiurge et n'aborde pas le problème de la *chôra*, manifeste assez les choix qui gouvernent le platonisme d'Augustin.

L'autre grand apport consiste, dans une lignée qui annonce déjà tout le savoir d'un Ficin, que le platonisme n'est pas seulement le savoir de Platon, mais un savoir proprement sacerdotal présent chez tous les peuples d'Orient et d'Occident, et de la Lybie aux Celtes (IX). Le platonisme n'est rien d'autre que la tradition universelle de la pensée par laquelle Dieu s'est laissé connaître par les hommes. On doit réfléchir sur cet universalisme d'abord méditerranéen, mais qui s'étend au monde entier. Il est certainement destiné à répondre aux prétentions universelles de la romanité en utilisant les conquêtes de l'empire elles-mêmes. Tous les peuples savants dans la divinité sont des peuples conquis par Rome, mais Augustin fait valoir à la romanité qu'il est temps pour elle de prendre la mesure d'une universalité de la révélation qui englobe la romanité même et est seule à lui donner sens. Il a d'ailleurs l'élégance de rappeler qu'il y a un platonisme latin, et que depuis Cicéron, Platon est le philosophe préféré du monde romain (X).

Platon va alors servir essentiellement à contrer des traditions particulièrement répandues en Afrique du nord, tout d'abord la démonologie d'Apulée. Apulée, expert en arts magiques, s'était efforcé à côté de son œuvre romanesque, *L'Ane d'or*, de fonder sa démonologie sur la théorie des intermédiaires du *Banquet* de Platon, elle-même donnant accès à l'interprétation du démon de Socrate dans l'*Apologie*. Augustin s'efforce alors de montrer l'absurdité de dieux « bons » qui ne peuvent s'adresser aux hommes que par des *démons* fondamentalement mauvais. S'appuyant sur l'excellence de Platon et sur l'idée platonicienne que tous les dieux sont bons, il écarte la démiurgie d'Apulée qui consiste à demander des honneurs semblables aux dieux et aux démons obscènes grâce auxquels nous communiquons avec les dieux. La religion doit-elle être un lien de soumission (*subdimur*) ou une libération (*liberemur*) (XVII) ? Le *religare* de la religion doit nous lier à un Dieu parfait et non pas à des entités dont nous reconnaissons par essence le caractère mêlé. Le drame du paganisme est bien là, pour lui le Dieu ne s'unit jamais aux hommes : *nullus Deus miscetur homini* (XX). Cette coupure de la transcendance est au fondement de l'erreur démonique et seul un dieu incarné peut y remédier.

Augustin a l'honnêteté de reconnaître que tout le magisme, plus encore africain que néoplatonicien auquel aboutit Apulée, a toujours été tenu à l'écart par la civilisation romaine, dès la loi des XII Tables, la législation archaïque de Rome, et jusque dans les mises en garde de Virgile (XX). Mais il manquera toujours à ce paganisme rigoureux de comprendre que l'infériorité des démons vient de la Chute des anges. Sans la doctrine de la Faute originelle, la fatalité démonique de l'espèce humaine ne peut jamais être éclaircie en ses causes ultimes (XXII).

Le texte prend une autre ampleur, plus inattendue, quand, poussé là encore par les formes du paganisme au Maghreb, Augustin est amené à s'expliquer avec une des plus grandes doctrines antiques sur les dieux, celle d'Hermès Trimégiste, le sage égyptien qui se faisait passer pour fils de Theuth-Mercure (XXVI). Un des textes du *Corpus hermeticum*, l'*Asclépius*, contient des enseignements susceptibles d'éclairer tout le paganisme méditerranéen et permet de faire progresser même les conceptions naturalistes de Varron.

On se souvient en effet que pour Varron, et au grand scandale d'Augustin, la religion devait être exposée depuis les réalités humaines et non depuis les dieux eux-mêmes car l'homme était *faber* et la cité *instituait* les divinités (L. VI, IV). Hermès enseigne en effet (XXIII) que si certains dieux sont *faits* par le Dieu suprême, d'autres sont *faits* par les hommes. Il y a en l'homme une véritable *deos faciendi potestas*, fondée sur une réelle *vis hominis*, grâce à laquelle s'établit un *cognatio*, un parenté, et un *consortium*, une communauté entre les dieux et les hommes. A proprement parler, il n'y a pas création d'âme, mais, selon la lettre du texte

de l'Asclépius, évocation d'âme (XXIV), grâce à la transfusion d'un élément mystérieux tiré de la nature du monde, ce que nous pourrions appeler la pierre, si nous voulions prendre le texte dans un sens alchimique. C'était prendre, en tous les cas, de face l'enseignement exprès de la révélation chrétienne : « L'homme se fera des dieux, et voici que ce ne sont pas des dieux. » (Jérémie, XVI, 20, XXIV).

L'humanisme théologique de Varron prend ici un aspect à la fois prométhéen et artiste digne des grandes créations futures de l'italianité, qu'il s'agisse de la beauté de Béatrice ou du sourire de la Joconde (on notera l'insistance sur le *vultus* de l'idole semblable aux nôtres, XXIII), deux accomplissements insurpassés de l'habitation des dieux parmi les hommes. On comprend mieux pourquoi l'hermétisme, depuis les traductions précoces par Ficin du *Corpus Hermeticum*, deviendra l'enjeu principal de l'art italien.

Jamais en effet l'Antiquité, comme dans ce texte apocryphe, mais qui résume tout le savoir sacerdotal de l'antique Egypte, ne s'est reconnue plus radicalement créatrice, tellement créatrice quelle en devient créatrice de ses propres dieux. Le texte prend un tour véritablement hallucinant quand il se double d'une prophétie. Les théurges égyptiens, explique-t-il, ont fait de l'Egypte l'image du ciel et le temple du monde (XXIII). Mais un jour viendra où ils délaisseront l'art royal et l'Egypte sera livrée à des hommes oublieux des traditions et la mort règnera sur le berceau de l'humanité.

Augustin ne comprend absolument rien à cette doctrine saisissante. En particulier, il commet un contresens sur le texte cité au chapitre XXVI. Hermès y explique que les Anciens n'avaient pas besoin de la théurgie, mais que leur doctrine venant à se perdre, il fut décidé par certains prêtres éclairés de retenir les dieux parmi les hommes grâce aux statues. Augustin, décidément peu expert dans le pouvoir de la beauté artistique, comprend dans ce passage que les Anciens ont reconnu le caractère fictif de leurs dieux. Il voit un aveu là où s'élabore un pouvoir. On peut dire que le peuple des statues perd toute intelligibilité à partir de ce contresens (*quasi quicquam sit infelicius homine, cui sua figmenta dominantur*, comme s'il n'y avait quelque chose de plus grave dans la vie d'un homme que d'être dominé par ses fictions, XXIII). Augustin participe à un désenchantement du monde dont il croit voir la source dans la bonne nouvelle évangélique, sans voir l'ampleur de la perte engendrée par la mort du grand Pan. Toute la poésie, de Hölderlin à Hugo, de Baudelaire à Mallarmé ne parle que cet exil des dieux, déjà perçu par Virgile, mais retenu dans la majesté de Rome. Mais Augustin veut la mort prophétique, et des dieux égyptiens, et des dieux romains car la faute de l'homme est précisément dans sa capacité à *faire*, et à préférer ce qu'il fait : *merito homo deficit ab illo qui eum fecit, cum sibi praeficit ipse quod fecit*, c'est inévitable que l'homme déchoie de celui qui

l'a fait dès qu'il préfère ce qu'il a fait (XXIII). On retrouve ici *l'homo faber* de la religion de Varron et sa condamnation par Augustin.

Il n'est même pas en mesure de comprendre quelle mort va frapper les peuples (XXVI). Pris dans sa logique d'exorciste, il prend ces morts pour des cadavres, sans même entrevoir la portée d'une mort spirituelle, telle que la conçoit le mage. Il exhibe les martyrs chrétiens sans voir que ce qui meurt, ce n'est pas des hommes, mais la grande analogie du cosmos, cette correspondance du microcosme et du macrocosme qui fait que tout homme est aussi un dieu, que tout lieu (*pagus*) est un temple (*fanum*), que tout temple est un ciel. On peut se réjouir de voir tomber l'œuvre millénaire de la poésie, il n'est pas sûr que ce soit le meilleur moyen de vanter la supériorité d'une religion (XXIV).

Le texte brille encore d'un dernier éclat, on y trouve pour la première fois une équivalence entre la Cité de Dieu et l'Eglise : « Elle s'édifie pour Dieu, la maison, la Cité de Dieu, qui est la sainte église, sur toute la terre, après cette captivité où les démons tenaient possédés les hommes : s'ils croient en Dieu, la maison sera édifiée avec eux comme avec des pierres vives » (XXIV). Même si l'on ne saurait confondre l'assemblée des élus dans la Cité de Dieu et l'Eglise militante parmi les hommes, il est utile de comprendre que, pour finir, la Cité de Dieu ne sera pas distincte de l'Eglise triomphante. Est-il besoin d'ajouter que, dans cette perspective, il vaut mieux renoncer, et au démon, et au dieu de Socrate (XXVII) ?

## Livre IX : La présence et les signes

S'il présente des aspects très répétitifs, ce livre est aussi celui où paraît le Christ. Mais il n'y paraît pas sans un éclaircissement constant de la nature démonique. Ce n'est en effet qu'au cours d'une éblouissante combinatoire où permutent les propriétés de heureux, malheureux, mortel et immortel, qu'une place est définie pour le Christ conçu comme le seul médiateur. Le démon est le médiateur immortel et malheureux qui s'interpose pour fermer le passage à l'immortalité bienheureuse, mais Jésus de Nazareth est le mortel et bienheureux qui, consumant sa mortalité dans sa mort et sa résurrection, confère l'immortalité à ceux qui sont morts. Il n'y a pas d'autre médiation que le Christ, il est le *compendium* de toute médiation (XV).

Nul doute que ces combinaisons préparent les essais de christologie dialectique à la façon d'Anselme ou de Nicolas de Cues. Face à un paganisme que le platonisme et l'aristotélisme avaient su transformer en une éthique de la fulguration (XVI), le christianisme sera devenu une combinatoire des relations. Mais ces jeux de topique sont peut-être moins forts

qu'une autre thèse qui apparaît plus loin dans la polémique : « la divinité ne saurait recevoir de contamination par la chair » (XVII). Certes, la chair demeure une infirmité : « Il a été fait mortel, non pas par une infirmité de la divinité du Verbe, mais par une infirmité reçue de la chair. » (XV). Aussi a-t-il été médiateur non pas par l'immortalité du Verbe, mais par l'humanité de son incarnation. Mais parce qu'il est entendu par les païens que les démons sont impurs parce qu'ils ont un corps, fût-il immortel, il faut soutenir qu'en s'unissant à la condition corporelle des hommes, la divinité du Christ n'a reçu aucun affaiblissement, ni aucune souillure démonique. C'est d'ailleurs plus parce que Dieu est au-delà de toute contamination possible que par quelque sainteté de la chair.

Le livre s'achève par quelques éclaircissements majeurs. Les démons, ces êtres de sagesse à en croire le *Cratyle* (398b), ne sont pas savants en *causes*, mais savants en *signes*. Cette distinction ressort de leurs rapports avec le Christ des Évangiles. C'est par des signes que le Christ, aussi caché soit-il, s'est laissé reconnaître par eux : « per quaedam temporalia suae virtutis effecta et occultissimae signa praesentiae », par des effets temporels de sa puissance et des signes de sa présence la plus cachée possible (XXI). Aux justes suffit la foi, aux anges la lumière, les démons vivent dans l'ordre du signe et la grandeur du Christ est d'avoir dévoilé cette vocation démonique aux signes. Face à ce critère du signe, le démonique devient le démoniaque. Les anges voient les causes éternelles et cardinales du temps dans la sagesse divine, les démons les devinent « quorundam signorum nobis occultorum maiore experientia », par une plus grande expérience de certains signes qui nous sont cachés (XXII). Face à eux, le Christ a jugé bon d'effacer les signes (*ea paululum supprimenda*) et de se cacher plus profondément (*aliquanto altius latuit*). Le diable a eu recours à la tentation pour savoir qui il était. Alors sa grandeur parut telle que, malgré l'infirmité de sa propre chair méprisable, même ces corps immortels lui obéissaient (XXI).

Le diable est donc un herméneute et le Christ une latence qui suscite l'interprétation, avant de s'imposer par sa présence. On peut dire que le paganisme demeure ainsi éternel comme est éternelle la capacité sémiologique de l'esprit humain. Le paganisme est l'éternité du signe, le christianisme l'éternité de la présence. Sur la base de la fameuse sentence de II Cor, VIII, 1, « La science enfle, mais la charité édifie », Augustin nous permet même d'approcher d'encore plus près cette distinction : la science de la présence christique est une science charitable, la science démonique des signes est une science sans charité. La science de la présence est une science de l'incarnation, la science du signe une science de la possession, la science de la présence une science de la puissance, la science du signe une science de l'impureté (XXI). Nul ne saurait dire si nous sommes sortis de ces oppositions.

On a l'impression, à lire le chapitre XXIII, qu'Augustin aurait pu, à la façon d'un certain judaïsme, s'engager dans la voie d'une reconnaissance du monde des dieux en se contentant d'affirmer la souveraineté du Dieu de la Bible sur les dieux des nations, selon la formule du psaume XCV, 4 : « Il est terrible par-dessus tous les dieux ». Mais il faut accorder cette proposition avec cette autre, non moins forte, du psalmiste, selon laquelle ceux qui appartiennent au peuple élu, tout hommes qu'ils soient, peuvent être dits des dieux : « Je vous l'ai dit : vous êtes des dieux. » (Ps. LXXXI,6). En parlant de dieux, le monde biblique ne parle encore que des hommes et non pas des immortels. C'est le point le point de rupture avec toute forme de platonisme, c'est surtout l'objet même de la tentation du serpent dans la Genèse : « vous serez comme des dieux » est une promesse faite à des hommes et non à des dieux. L'homme seul a une destinée divine, qui est à la fois tentation et espérance. L'image des dieux antiques ne serait que surnuméraire dans cette dynamique et ne pourrait que détourner le désir humain de son élan vers le vrai Dieu. Dieu est en somme le Dieu des dieux parce qu'il est le Dieu des hommes. Les dieux pasteurs d'hommes d'Homère ont disparu, ils doivent laisser place au dialogue privilégié du créateur et de sa créature. De l'accord proclamé avec le platonisme, il reste une intention édifiante, mais c'est le christocentrisme de saint Paul qui a le dernier mot.

### Livre X : un traité des sacrifices

Le paganisme aurait substitué le culte de soi-même au culte de Dieu (*sibi an tantum Deo, I*). Cette hypothèse caricaturale définit bien cependant le dessein d'une lecture moraliste des phénomènes religieux de l'antiquité tardive. On peut dire que le texte d'Augustin ne retient vraiment l'attention que lorsqu'il dépasse ce dessein élémentaire de moralisation de la société romaine. Il y parvient lorsqu'il rencontre la figure du Médiateur. Le texte devient alors le champ d'une reconstruction du néoplatonisme qui, pour être de part en part théologique puisqu'elle est fondée sur la foi dans des Ecritures révélées, ne dédaigne pas de se présenter comme la solution définitive aux apories du platonisme tardif. C'est ce qui explique ce livre voué à trouver un accord avec Porphyre, alors que cet auteur fut le chef de la réaction païenne contre le christianisme. Sa *Lettre à Anébon*, une critique néoplatonicienne de la démonologie connue par ce livre et les citations d'Eusèbe de Césarée, permet d'en faire un allié contre les cultes païens.

S'il n'est pas possible d'accorder aux platoniciens le culte de l'Âme du monde, qui n'est qu'une créature comme les autres et ne constitue pas dans ces conditions une voie d'accès au divin plus efficace que la connaissance de sa propre âme, en revanche, l'idée que l'âme intellectuelle ne peut être à elle-même sa propre lumière et participe à la vraie lumière pour être lumineuse semble faire converger sans échappatoire possible les deux discours (II). Il n'y a

qu'un seul culte, celui du Dieu des dieux (toujours cette formule), qui est celui des chrétiens et des païens (III). A la suite de l'exercice de vocabulaire sur lequel s'ouvre le livre, Augustin reprend les analyses de Cicéron et propose de voir dans la notion de religion, plus que l'idée d'un lien, l'idée d'un choix personnel et de la restitution d'un état initial perdu (III). C'est l'occasion alors de développements célèbres sur les deux saints Jean, Jean-Baptiste (II) et l'auteur du Prologue de l'Évangile selon saint Jean (XXIX), tous deux porteurs d'un culte de la lumière qui n'aurait pas laissé certains platoniciens indifférents, aux dires d'Augustin.

Pourtant, aussitôt prononcée, la réconciliation se rompt à nouveau devant le culte chrétien des martyrs (III), fondement de la nouvelle doctrine du sacrifice, qui reprend les sacrifices extérieurs comme des figures du sacrifice de soi dans un mouvement d'union à Dieu (VI). Il faut donc conclure avec *Ex. 22, 19* : « Celui qui sacrifie aux dieux sera éliminé, à moins que ce soit au seul Seigneur » (III). D'où l'ambiguïté de la notion de *sacramentum* pour dire les rites de la religion nouvelle (III) : bien sûr on peut y lire le simple motif d'une ritualité sacrée, mais il faut déjà y voir pointer une doctrine sacramentelle fondée sur le seul sacrifice du Christ et le trésor des Grâces accumulées par l'Église en la personne du Christ (V). Dès lors le *spiritus contritus* nécessaire au sacrifice ne pouvait que rejeter les païens intellectualistes dans l'enflure et l'orgueil...

En tant que moyen pour entrer en « société » avec Dieu par inhérence (VI), le sacrifice est au centre de la nouvelle pensée de la ville. Nous avons vu que, pour Cicéron, la religion de la Ville repose sur la double action des *auspicia* et des *sacra*, l'interprétation des signes et les rites d'offrande. Désormais il n'y plus d'autre auspice que le sacrifice de soi. La ville n'est plus appelée à *sacrifier*, mais à *se sacrifier*, et elle s'orientera dans sa propre histoire grâce à cette interrogation sur elle-même et sur la volonté de Dieu.

Loin donc que le sacrifice soit pensé ici, d'une façon païenne, comme le nœud social au centre de la ville, c'est la cité tout entière des rachetés qui est offerte en sacrifice à Dieu par son grand prêtre pour entrer en communion avec lui. Sous l'effet de cette méditation du sacrifice, le motif de la Cité de Dieu, quelque peu délaissé jusqu'ici, ou limité à la part de dénonciation, réapparaît donc au premier plan. On ne saurait mieux montrer que la socialité chrétienne ne sera pas une intersubjectivité, mais une *congregatio* sacrificielle dans le seul but de l'adhésion à Dieu à travers un Médiateur qui soit à la fois, tête, et sang sacramentel du corps rassemblé. On parlera donc d'une citoyenneté sacrificielle du salut où, tout, anges, hommes, Christ, se sacrifient pour s'unir à leur principe. Joseph de Maistre ne fera que développer ces idées.

Dans cette ligne unanimiste, le chapitre XIV annonce un thème promis à un grand avenir, chez Pascal comme chez Vico : le genre humain est comme un homme unique qui progresserait d'âge en âge. Ainsi s'élève-t-on du visible à l'invisible, et du temporel à l'éternel à travers des *âges* conçus comme articulations du temps. C'est le seul modèle proposé par Augustin pour donner un sens aux âges païens de l'humanité. On le retrouvera dans la conclusion du livre dans la formule : *pro aetatum generis humanis distributione*, selon la succession des âges de l'humanité (XXXII). Il est vrai qu'il est plus bâti pour penser les rapports entre l'ancien et le nouveau testament que pour intégrer l'antiquité méditerranéenne à l'histoire de l'humanité. Au chapitre XV, le modèle est complété par un modèle linguistique : celui de la Loi d'abord récitée syllabe à syllabe, et devenant enfin un langage immédiat et insensible maître de l'ordre du monde.

On n'insistera pas sur la rivalité consternante établie par Augustin entre les miracles païens et les miracles chrétiens (XVI). Il est plus intéressant de voir se transformer peu à peu de grands motifs de la mythologie antique : par exemple le Protée de la *IV Géorgique* de Virgile devient Satan (X) et la jalousie d'Héra-Junon contre les héros est comprise comme l'obstacle que doivent vaincre les nouveaux héros (fils d'Héra), les martyrs (XXI). Là encore Augustin croit bon de corriger la sagesse de Virgile et oppose les vertus excessives de la Grâce aux antiques dons des suppliants. En revanche, nous assistons, au chapitre XXVII, à une véritable interprétation de la *IV Bucolique*, littéralement fautive à coup sûr, mais donnant une portée messianique aux vers du poète orphique :

Sous ton commandement, s'il reste quelques traces de nos crimes,  
Annulées, elle délivreront d'une peur perpétuelle la terre. (Buc, IV, 11-17)

Le passage est essentiel car on y mesure comme nulle part ailleurs que le paganisme romain n'a d'autre norme que Virgile et que, par rapport à lui, le néoplatonisme est toujours une pièce rapportée qui ne peut atteindre les ressorts profonds de la civilisation romaine. Aussi Augustin finit-il par préférer les oracles de Virgile aux distinctions nuancées de Porphyre.

Il n'en reste pas moins que le Christ répond à la demande théurgique, mieux qu'elle sans doute, mais selon son attente. C'est que l'humanité est engagée dans une voie « universelle » de salut, pressentie par tous, mais ignorée tant que la nature divine du Christ n'a pas été reconnue. Une fois le platonisme purgé de ses erreurs, métempsychose, éternel retour (XXX) et refus de l'incarnation, il est possible de reconduire les hommes à cette voie « royale » et construire un nouvel universalisme (XXXII). Aucune tradition humaine cependant, ni celle de l'Inde, ni celle du Moyen Orient, ne peuvent témoigner à elles seules de cette vérité, qui est d'abord une vérité nouvelle. C'est elle qui permet d'affirmer que les Enfers ont cédé et que les morts ont ressuscité. C'est pourquoi elle ne peut accomplir les anciens cultes sans en même temps les détruire. C'est l'heure de la *culturae simulacrorum daemonumque subversio*, de la ruine du culte des images et des démons, prélude au triomphe de la cité des élus sur la société des impies. De là tant de remparts et de coupoles à l'horizon des tableaux de la peinture occidentale : demain ils ne seront que ruine pour abriter la crèche et son Sauveur.

## Livres XI -XIV : le grand récit de la ville

### I. Origines des deux cités : l'épopée de la chair

Maintenant qu'est achevée la part réfutative de l'œuvre, Augustin nous invite à assister au grand récit qui va nous conduire de la création du monde au combat des deux cités. Il faut

dire ici que le lecteur un tant soit un peu animé d'un désir de philosophie sera mis à rude épreuve. Moins contraint par les objections des adversaires, prêt à résoudre les questions les plus hors de la portée de la connaissance humaine par des rafales de citation biblique, curieux jusqu'à l'obsession, réfutatif sans être jamais dubitatif, pensant toujours l'homme par rapport à une destinée divine qui est tout à la fois accomplissement et destruction de toute nature, Augustin sera odieux aux esprits attachés à la finitude. Il va falloir supporter une pensée binaire saisie par un génie rhétorique sans équivalent apte à toutes les figures du renversement. On ne pourra s'empêcher de penser, après cette lecture, que le plus grand événement de la philosophie aura été la négligence avec laquelle Descartes aura considéré les remarques des objecteurs qui voulaient faire remonter à Augustin son cogito. En refusant de considérer sa dette à l'égard de l'augustinisme, en soulignant surtout qu'il ne peut y avoir de dette dès lors que la fonction de l'argument n'est pas la même, Descartes tranchait entre une source érudite et une méthode philosophique et confirmait la rigueur libératrice de sa distinction entre philosophie et théologie. Tous ceux qui discutent sur ce point Descartes sont obligés de revenir sur cette distinction et de la tenir pour négligeable.

Et de fait, c'est au **livre XI** que l'on va trouver une des formulations les plus intéressantes de l'argument du cogito utilisé par un théologien. En pleine spéculation sur la Création et la chute des anges, sur les risques de la thèse d'Origène qui limite le poids du péché en attribuant le mal angélique à une dégradation métaphysique marquée par les rangs de matérialité, Augustin va reprendre ses arguments préférés sur les traces de la Trinité dans la création (et dans la Cité sainte en XXIV). Si la philosophie elle-même, avec sa tripartition en Physique, logique et éthique, retrouve le partage du Père, du Verbe et de l'Amour, l'esprit humain à son tour, malgré sa distance à l'égard de Dieu, se partage en être, connaissance et amour. Il deviendra semblable à lui s'il se *réforme* (XXVI).

Nous sommes, nous nous savons être et nous aimons l'être et le savoir. Nulle place pour l'illusion dans ce domaine de l'être. Nulle erreur des sens ou de l'imagination ne trouble la certitude de mon être, de ma connaissance et de mon amour. Le scepticisme ici n'a pas prise. Tombe alors la phrase décisive : *Si enim fallor, sum*, si je me trompe, je suis car qui n'est pas ne peut pas pareillement se tromper. Par le seul fait de me tromper, je suis. Comment se tromper quand on est certain d'être, même quand on se trompe. Il en est de même pour mon être et la connaissance de moi-même. Et de même encore pour mon amour : « je ne me trompe pas sur le fait que j'aime puisque je ne me trompe sur ce que j'aime ». Quant bien même j'aimerais des

choses fausses, il serait vrai que j'aime des choses fauses. Et d'ailleurs pour me reprocher d'aimer des choses fausses, il faut bien qu'on reconnaisse qu'il est vrai que les aime.

Cette herméneutique trinitaire de l'âme ne succombe-t-elle pas à sa logique trinitaire elle-même ? L'entrée en scène de l'amour dans l'analyse de la représentation en fausse évidemment le sens et manifeste les limites de tout rapprochement avec Descartes. Tout d'abord l'expérience de l'être proposée, si elle est rigoureuse dans sa forme, n'en n'est pas moins toujours pensée sur le fond d'un déficit humain à l'égard de l'être, c'est-à-dire sur une dégradation de son essence et, en aucun cas, sur le fait de son existence, et il en de même pour sa connaissance. Quant à l'analyse de l'amour, elle ne peut se faire sans entrer dans une interrogation sur la vérité ou la fausseté de l'amour, ce qui fausse le parallélisme avec les analyses de l'être et de la connaissance, dont la certitude est immanente à leur acte. Si Augustin avait voulu aller jusqu'au bout, il aurait dû reconnaître un acte d'amour indépendant de la vérité de son objet. Mais cette conséquence philosophique inévitable est insupportable sur le plan théologique. Il faut donc faire entrer en scène un coefficient de vérité de l'objet. Il advient, sur le mode incroyablement peu métaphysique du « reproche ».

Il faut fonder en effet la possibilité du reproche. Est-ce qu'on pouvait de même faire intervenir de l'extérieur la vérité et la fausseté dans l'expérience du *sum* et du *cogito* chez Descartes ? Certes, non. Ensuite, on suppose dogmatiquement que les objets de mon amour sont vrais, et que ce sont eux qui rendent vrais mon *amo*, ce qui est briser toute la ligne d'une analyse immanente. Le critère devient un critère de finalité : je devrais m'assurer de mon amour par la capacité de son objet à me rendre heureux. Est-il si sûr que je me saisis de mon être et de ma connaissance par la vérité de leur objet ? Dès lors qu'on répond « oui », les analyses précédentes n'ont aucune validité et l'on est obligé de reconnaître que la réfutation des sceptiques n'a en aucun cas placé Augustin sur le plan d'un doute méthodique, mais n'est qu'un détour rhétorique sur le désir d'être heureux. Le texte peut alors s'achever en liant l'être et le désir d'être heureux. L'être n'est pas ici un prédicat cherchant sa substance, il est la condition d'un désir et d'une finalité. Nous sommes dans une philosophie de la volonté et il n'y a aucun sens à la comparer à une philosophie de l'intellect. La seule comparaison sensée doit se faire entre Descartes et Thomas d'Aquin, non pas entre Augustin et Descartes.

Le **livre XII** nous fait assister à une destruction saisissante de l'ordre antique du ciel et du temps au nom d'une théologie de l'infini. Après avoir rappelé les termes de son combat contre toute forme de manichéisme, qui accuserait le monde, la matière, les anges, d'être à l'origine du mal, Augustin va aller à l'essentiel en montrant que c'est le cosmos antique dans

sa totalité, avec ses cycles, ses catastrophes et ses retours (X) qui empêche que soit concevable l'entrée du *nouveau* dans le monde, que cette nouveauté soit celle du rachat ou celle de la faute (XIV). Un être éterniste empêche de donner tout son poids à la responsabilité de la volonté qui doit assumer elle-même la loi de son désir.

Comment mieux briser la pensée des cycles que par la certitude de la foi qui remplace par la rectitude d'un désir les tours et les retours d'une ontologie asservie (XIV-XVIII, XXI) ? L'enseignement augustinien consiste sur ce point à libérer Dieu de toute loi finitiste, qu'il s'agisse de sa science ou de son action. Dieu est infini (XIX), c'est pourquoi aucune des restrictions qui pourraient affecter la toute-puissance de sa liberté sont dérisoires et ne survivront pas à la nouvelle religion.

Il en découle une remarquable mutation épistémologique : pour un païen, l'intelligibilité découle du cercle. Sans circularité ne paraît pas dans les événements cette présence du Même qui manifeste la structure ontologique du monde et la régularité de sa conduite : « si les mêmes choses ne se répètent pas, les cas infinis que varie la diversité ne peuvent être compris sous la moindre science ou prescience. » (XVIII). Mais Augustin ne se laisse pas impressionner par cette nouvelle preuve que les païens ne peuvent concevoir l'essence divine, « capable de toute forme d'infinité », et que, privés de la foi, ils ne peuvent se représenter la science divine que sur un modèle humain. Ils ne peuvent dès lors plus penser l'unité en Dieu de l'immutabilité et de l'initiative, du repos et du changement.

Malgré ces prémisses d'un savoir nouveau, Augustin admet qu'il est difficile de penser l'harmonie du monde (IV). Aussi préfère-t-il quitter la pensée pythagoricienne de l'harmonie pour entrer dans la foi en la providence et reconnaître que la cause du mal est en nous-même car le mal n'est rien, il n'est que dans l'usage d'une création bonne. Le mal est un pur néant et nous ne le connaissons que sous la forme d'une déficience d'être (IX) qui nous fait résister à Dieu (III). Toute démiurgie (XXV), avec sa division entre un Dieu contemplatif et un Dieu artisan, doit céder la place à un acte unique que ne viendront ternir que le vice (*vitium*) des créatures intelligentes. Le mal n'est le mal de la nature que parce qu'il nuit à la nature (*noxium*, III). En ce sens le bien est un absolu, le mal une relation (III). C'est une relation de la nature au néant (VI). Mais la grâce qui sauve aussi est une relation. Par leur relation commune au bien, les êtres forment une société et constituent la Cité de Dieu dans une unité, c'est-à-dire le vivant sacrifice et le vivant temple (IX). C'est bien pourquoi le genre humain ne devait procéder que d'Adam. La solitude d'Adam n'est pas celle d'un être divin et autonome. Seul il reconnaît le poids de la solitude qui le lie à son créateur et à autrui, et annonce par le fait la nécessité d'un

lien social conçu comme véritable lien de sang (cognationis affectu) (XXII, XXVIII). La femme s'y trouve impliqué comme l'être de dépendance par excellence.

On trouve quelques traces d'une spéculation plus risquées dans ce livre, dont d'ailleurs, Augustin s'excuse (XVI), mais qui annoncent la pensée de Schelling sur Dieu comme Seigneur de l'être. En effet Augustin craint qu'en pensant Dieu avant toute création, ne serait-ce qu'un instant, il fasse perdre à son Dieu son titre de Seigneur. Le texte est très difficile, car il doit à la fois préserver la souveraineté de Dieu sur ses créatures sans pour autant admettre l'éternité des créatures. Il semble que la doctrine retenue consiste à dire qu'il y a toujours eu des créatures, par exemple des anges, qui précèdent tout temps. Cependant celles-ci apparaissent et disparaissent au gré du temps (per alia atque alia temporum spatia, selon le pur espacement du temps), ce qui exclut toute coéternité de la créature et du créateur. Il n'en faut pas moins admettre que les anges n'ont pas été créés dans le temps et ont été avant tout temps, qu'il s'agisse du temps cosmique ou même de la pure succession de l'antérieur et du postérieur. Cette succession, certes, existe chez les anges, mais ce temps n'existe pas *avant eux*, mais est *avec eux et même en eux* (sans eux, nul temps ne pouvait être). Ce qui suffit à vérifier la profonde idée de Plotin, reprise par Augustin, que le temps n'est pas une entité physique, mais un espacement de l'âme de soi à soi. Ce texte semble ajouter que l'origine d'un tel espacement est angélique et qu'en conséquence tout temps est d'abord un temps des anges.

Dans le **livre XIII**, Augustin va avancer que le seul remède à la mort est l'obéissance et que seule la désobéissance a valu à l'homme le châtement de la mort. Ce livre est très pénible à lire, tant par les effets rhétoriques sur lesquels il repose que par la légèreté de l'interprétation du péché originel, qui confine au culte de l'arbitraire divin. Eve a transgressé un interdit alimentaire. Elle est d'autant plus coupable que l'interdit était plus facile à respecter. Elle n'a pas entrevu le bien de l'obéissance pure (XX) : « ils prenaient leur nourriture sur les arbres, sauf sur un qui leur était interdit, non parce qu'il était mauvais, mais à cause du bien impératif de la pure et simple obéissance, qui est la grande vertu de la créature rationnelle placée sur son Créateur et Seigneur. » Tant qu'ils mangeraient de l'arbre de vie comme d'un sacrement, ils vivaient, mais quand ils goûteraient à l'arbre indu de la connaissance, ils seraient précipités dans mort.

Le reste n'est qu'une incessante variation rhétorique sur le thème des deux morts, la mort du corps et la mort de l'âme, l'une ne manquant pas naturellement d'être le contraire de l'autre, ce qui nous vaut tous les paradoxes attendus sur la vie qui est une mort et la mort une vie. Il en découle une anthropologie où l'homme est un milieu entre la vie et la mort, en sorte qu'en fin de compte la vie et la mort sont la même chose, à condition d'être entendus dans la dynamique qui les lie(X). Est-ce à dire par exemple que les martyrs ne souffrent pas de la mort ? Les martyrs devaient mourir, même s'ils témoignaient pour la vie, parce que leur mort est la condition de leur vie (IV).

Comment concevoir que le péché nous ait valu la séparation de l'âme et du corps comme suprême châtiment (XVI) ? Les païens ne peuvent concevoir comme un châtiment ce qu'ils estiment au contraire le comble de la libération. Mais les païens semblent, aux yeux de notre auteur, être pris dans une étrange contradiction car leur intellectualisme les conduit à mépriser le corps, et en même temps leur pensée cosmique tend à montrer l'unité de l'ordre intellectuel et de la matière qu'elle informe. Cette remarque nous vaut une relecture du *Timée* (34a-c), en particulier de l'accord entre le démiurge et le dieu du monde identifié au Jupiter des Latins (XVII). L'idée du monde comme « dieu bienheureux » sert ici à réfuter l'ascétisme platonicien. Le panthéisme honni servirait donc à soutenir l'idée paulinienne de la résurrection des corps (identifiée ici à l'immortalité des corps) ! Cette résurrection sert en tous les cas à subvertir toute l'idée antique que résume le mythe d'Er que le sage, après sa mort, retourne dans le monde de l'incarnation pour tenter une vie nouvelle. Le sage chrétien, en cela d'ailleurs proche du *Phèdre*, va vers le Christ et demeure auprès de lui dans une béatitude définitive. La vie ne se joue désormais qu'en une fois et elle décide, en une fois, de quelle immortalité nous sommes dignes.

Le texte s'achève par une analyse particulièrement brillante des rapports de l'âme et du corps chez saint Paul. On comprend peu à peu qu'Augustin se parle peut-être plus à lui-même qu'il n'atteint le paganisme dans ses forces vives. Inventeur de la nouvelle subjectivité occidentale, Augustin met tout en œuvre pour éviter qu'elle se replie sur elle-même. D'où cette opposition permanente entre les enflés, les bouffis d'orgueil, les donnés à eux-mêmes (XXI) et les humbles, les ouverts à l'altérité de la transcendance. Mais cette opposition n'a aucun sens ni pour Platon ni pour Aristote, ni pour le penseur de la participation, ni pour le penseur de l'acte. Elle ne concerne dans le fond que celui qui a décidé de fonder la sagesse dans un retour à soi qui, par excellence, suscite les dialectiques incessantes du même et de l'autre et les ivresses de la volonté. On dira donc, sans beaucoup de risque de se tromper, que le paganisme dénoncé par Augustin, loin d'être cette force sacrale remontée depuis le fond des âges, est une figure de soi, une pure reconstruction sur le fond d'une métaphysique de la volonté, évaluée dans ses risques les plus radicaux. La profondeur d'Augustin n'est donc pas dans son éradication d'un paganisme éternel qu'il ne veut pas connaître, mais dans l'anticipation des risques d'un volontarisme qui, désormais, se trouve placée au centre des débats de l'esprit européen. Seul Thomas d'Aquin tâchera d'y mettre un terme en tentant de revenir à une pensée de l'être objectif, mais il n'y parviendra qu'en suscitant une scolastique qui sera bientôt mise au service de la même volonté.

Le livre XIV, s'ouvre sur le rappel que nous ne sommes sauvés de la seconde mort que par une Grâce imméritée (*indebita Dei Gratia*, I). Dieu était certain de la chute de l'homme, mais la Grâce pourra réparer la faute, la prescience divine ne retire rien à notre liberté, tout en mettant en cause la présomption humaine qui se refuse à la protection divine (XXVII). Mais le livre veut vérifier ces propositions générales sur le point le plus fascinant de l'anthropologie chrétienne et le plus sensible de notre finitude, la chair. Ce livre consacré à la chair fera à coup sûr les délices des phénoménologues modernes (ou de la théologisation de la phénoménologie).

La chair chrétienne est proclamée par Augustin innocente, mais c'est son usage pécheur qui est cause du mal. Si vivre selon la chair, c'est bien vivre selon les mœurs de la cité terrestre (II), cette orientation est une orientation d'abord de l'âme. Dans la douleur même de la chair, c'est l'âme qui souffre, et de même dans les expériences liées à l'apparition de la *libido* sexuelle (XV). La libido pour Augustin n'est pas essentielle à l'économie naturelle de la reproduction, qui aurait pu se réaliser autrement. On ne saurait confondre dès lors la libido avec un simple besoin organique. Elle résulte au contraire de la loi du désir qui est dans l'âme, désir de nuit, d'impudicité, de compromission avec la honte humaine. On reconnaît la pensée de Baudelaire : « la volupté unique et suprême de l'amour gît dans la certitude de faire le *mal* ». Même la libido est volonté. Le mésusage de la chair est toujours le fait de notre volonté. Ame ici veut toujours dire volonté, et c'est dans le cadre d'une psychologie de la volonté libre qu'il faut comprendre le dessein tragique de toute chair.

Que l'antiquité n'ait jamais voulu entrer dans ces vues, les vers platoniciens du livre VI de l'*Enéide*, sur l'âme et la matière, suffisent à le démontrer (III). Augustin ne résiste pourtant pas à la tentation de les citer. Mais c'est pour y mieux opposer sa foi, qui fait du corps non une cause du mal moral, mais un châtement de celui-ci. Le diable n'a pas de chair, et n'est-il pas le pire de tous ? Le tournant du mal se joue en ces lignes, qui comprennent l'homme non pas par sa matérialité mais par la possibilité transcendante d'un mal radical. Il est vrai qu'Augustin soutient toujours que le mal n'est rien, puisque pécher c'est retourner à notre néant (XIII), mais si notre âme est *quelque chose*, le mal a au moins la réalité de notre volonté pervertie par le plus beau des anges.

Une des gloires de l'anthropologie chrétienne sera d'établir sur cette base une doctrine des passions qui tâche de réfuter la fameuse insensibilité stoïcienne (*apatheia*). Dans cette vie d'épreuve, si différente de celle que nous espérons, c'est être un monstre que de ne pas ressentir d'émotions. Les émotions nous libèrent de l'admiration de notre propre maîtrise. Elles seules nous font atteindre toute l'humanité (*humanitas tota*). Il faut même se réjouir des fortes tentations car c'est être favorisé que d'être soumis à ce type d'épreuve (IX).

Cela n'empêche pas qu'Adam et Eve ne connaissent pas de passions tant leur volonté était soumise à Dieu et si nous avons gardé cette pureté de l'obéissance, nous ferions les enfants sans passion, sans plaisir, et sans défloration (XVI, XXVI). Ce développement n'appelle pas de commentaire. Il suffit de souligner qu'Augustin nous avoue que tout ce qu'il dit est fondé « non de fide rerum inexpertarum, sed de sensu expertarum », non sur la foi de réalités inconnues, mais sur des sensations éprouvées (XXIII). Cela suffit à rendre inquiétante toute cette sainteté.

Nous laisserons pareillement les lecteurs traverser les analyses du progrès de la faute dans le premier couple succombant à la nécessité du lien conjugal (*sociali necessitudine*, XI). Le mécanisme est toujours le même, les passions vérifient le lien social et la destination des hommes à la vie commune, mais comme telles, elle sont strictement contemporaines du monde de la faute. Cette faute, qui a voulu l'être et n'a trouvé que le néant (XIII), fait de l'homme un être qui veut ce qu'il ne peut plus pour avoir voulu ce qu'il pouvait. Au Paradis au contraire, Adam ne pouvait pas tout faire, mais il pouvait tout ce qu'il voulait (XV).

Nulle part ne paraît mieux que dans ces formules la formidable volonté augustinienne qui n'admet que les bornes de l'arbitraire divin, c'est-à-dire d'une volonté qui lui ressemble par sa démesure. Humiliée par la souffrance et le désir, cette volonté préfère confesser sa faute plutôt que de céder devant la réalité matérielle du désir et de la souffrance. Augustin aura ainsi interrogé toutes les formes de présomption, sauf celle qui consiste à soumettre toute l'histoire humaine, toute révélation et toute sacralité à la toute-puissance d'une volonté individuelle sûre de son néant, mais redoublant d'énergie par l'attente de la Grâce. Le chrétien humble est sans doute le type humain le plus orgueilleux que la terre ait porté. Augustin ne pliera jamais devant le conseil de Térence : désire ce que tu peux ! (XXV). Si la faute a limité mon pouvoir, je ne m'y résignerai jamais. Je trouverai dans un Dieu de volonté infinie l'accomplissement de ma volonté momentanément contrarié. Nul doute que par sa fidélité sans faille à cette théologie, l'Occident s'est engagé dans une épopée de la volonté qui ne cessera que le jour où elle découvrira devant elle l'irréductibilité de cette *libido* qu'elle avait prétendu se soumettre.

## Livres XV -XVIII : le grand récit de la ville (suite)

### *II. Histoire des deux cités : une théologie de l'histoire*

On ne saurait exiger du lecteur qu'il rivalise de virtuosité avec Augustin sur les considérations d'exégèse biblique qui vont maintenant occuper les livres suivants. Contraint de déployer l'intégralité de sa citoyenneté nouvelle, l'auteur se laisse absorber par un débat avec le Livre révélé, la Bible, qui remplace toute autre forme d'argumentation. Si les cités sont des formes de la vie humaine, si leur partage devient une interprétation de l'histoire païenne et chrétienne, le monde ne paraît ici que comme littérature, qu'il s'agisse de la lettre du texte sacré, de ses interprètes, ou des pères de l'Eglise (Eusèbe de Césarée, Clément d'Alexandrie, Lactance) qui ont déjà préparé par leurs travaux cette relecture exhaustive de la culture transmise par l'Antiquité. Paradoxalement, plus nous approchons le centre vivant de la ville, plus nous nous enfermons dans une bibliothèque, certes immense, mais qui substitue à la tâche

effective de la fondation, un travail d'annotation d'archive assez surprenant quand on se souvient qu'on nous promettait un bonheur dont les plus contemplatifs des Anciens n'avaient jamais rien connu de pareil. Le chrétien est d'abord un *grammaticus* qui trouve son salut dans la comparaison des livres. Son idée de la ville naît de sa bibliothèque et c'est la plus difficile objection que le paganisme laisse à la civilisation nouvelle que celle que formule silencieusement son mépris de l'écrit et des gens du livre. Reste au lecteur philosophe à reconstituer cette logique du Livre et, rompant avec le cercle de la virtuosité des références et des exégèses, à en évaluer les conséquences et les sorties possibles. Il y va du sort du monde.

Particulièrement affecté par ces limites, le **livre XV** s'ouvre par un prologue grandiose qui s'essaie, au-delà de l'habituel constat que les deux cités transcendantales sont en réalité toujours mêlées, à construire la logique de leurs relations. Partant de l'opposition suggestive de Caïn et d'Abel (mais aussi de Romulus et Rémus), Augustin essaie de reconstituer la dynamique du temps total (*universum tempus*), c'est-à-dire du siècle (*saeculum*) à quoi se résume le cours historique (*excursus*) des deux cités (I). Caïn est ainsi le fondateur de la cité terrestre (cf. *Gen.* 4, 17) et Abel est l'éternel étranger dans le siècle (*peregrinus in saeculo*), celui qui ne connaît son salut que dans la Grâce. Il n'a pas fondé de cité, il la trouvera au ciel.

Il y a bien un crime au fondement de toute cité, mais Augustin transforme cette doctrine archaïque en l'idée que le sacrificateur ne fonde pas la même cité que le sacrifié. L'un et l'autre sont des figures d'origine, mais sur des plans différents. Caïn tue et fonde la cité terrestre et Abel en mourant fonde l'attente de la cité éternelle. Le sacrifice est ici dédoublé en donnant lieu à une double fondation. Caïn précède Abel, comme la cité des hommes précède la Cité de Dieu, et comme l'animalité de l'homme précède sa spiritualité. L'un et l'autre, procédant d'Adam, procèdent d'une race condamnée (*damnata propago*), mais leur succession dans le temps finit par conduire au Christ. Le mythe ici rejoint l'histoire de toute l'espèce.

Il faut présupposer ici une affirmation inouïe : *les peuples constituent une masse dès l'origine condamnée* (*massa [...] originaliter [...] tota damnata*). Mais Dieu tire de cette boue deux vases, un vase d'honneur et un vase de vexation ou d'offense, commençant par le second pour ne parvenir ensuite qu'au premier. L'homme procède ainsi de la faute et de la réprobation pour ensuite accéder à un séjour définitif. Il en découle que tous les bons ont d'abord été mauvais, mais que tous les mauvais ne seront pas bons.

La structure d'ensemble prend donc la forme suivante : la cité céleste engendre dans la cité terrestre, avec les moyens d'une sexualité souillée et selon un chaos dont Dieu seul connaît la loi, des citoyens futurs, et ceux-ci traverseront le monde en étranger jusqu'au jour du

Jugement. Mais ce développement suppose aussitôt un éclaircissement du rapport que les deux cités ainsi définies avec le peuple juif car c'est le peuple juif que l'Écriture nomme « Cité sainte » ! Mais ce peuple a été engendré pour la servitude, servitude de la Loi et des tribulations. Par conséquent, il ne saurait jamais dépasser le statut de simple image de la nouvelle Jérusalem (II).

On reste pantois devant ces raisonnements tous fondés dans les textes de saint Paul. Il en découle très clairement que la doctrine la plus élaborée de l'histoire universelle proposée par Augustin suppose un rapport de rivalité avec le peuple juif. De l'universalité d'une métaphysique du péché originel, on passe par une logique implacable, celle du Livre, à un jugement particulier sur tel peuple dans son histoire. Le débat religieux n'est jamais seulement métaphysique, ni seulement historique, il est d'abord un débat avec le Livre qui se soumet à la fois l'histoire et l'invisible. Croire dès lors est une affaire de lecteur, mais croyants et incroyants finissent tous par lire le même livre.

Le reste du livre consiste à relire toute la Bible à partir du thème de la ville, en montrant par exemple qu'il y a eu des géants avant le déluge capables de fonder des villes, que les patriarches vivaient plus longtemps pour les construire etc. On entre dans des détails qui méritent leur Voltaire, mais il faut y croire car l'Écriture le dit (IX), non que le principe de raison soit dénié, mais il ne s'applique qu'en faveur du Livre : qui pourrait croire que ces livres ont été conservés en vain (inaniter), eux qui transmettent des prophéties aussi essentielles pour l'Église (XXVII) ?

L'histoire de l'inceste retiendrait plus l'attention, dans la mesure où l'interdit de l'inceste est rapport à la nécessité de la ville. L'exogamie multiplie les relations entre les hommes et permet la distribution des richesses, vérifiant la nécessité du lien social et de la parenté humaine (XVI). Cependant les interprétations les plus inacceptables de la Bible se multiplient. Si c'est un thème récurrent de la fin de l'ouvrage de vanter, contre Jérôme, la supériorité prophétique de la Septante sur toute autre traduction de la Bible, et même par rapport à l'original (XIII), on mettra au compte d'un subjectivisme dommageable l'idée que Virgile imite la Bible (XIX) ou que les filles des hommes en *Gen.* 6, 1-5, représentent la Cité terrestre débauchée, auxquels les Fils de Dieu s'unissent en représentant les citoyens de l'autre cité, voyageurs dans ce siècle. Il faudrait pourtant voir dans cet épisode, selon Augustin, le début de la confusion entre les deux cités (XXII).

Au passage on apprend que la vertu est l'ordre de l'amour, ce qui est anticiper et en même temps contredire Malebranche, pour lequel elle sera l'amour de l'Ordre. Mais Augustin cède en tout à un allégorisme qui sent la fin de la culture hellénistique, au point de confondre pour finir exégèse chrétienne et commentarisme païen et de trouver des preuves de l'amour des filles terrestres et des élus de Dieu chez les Sylvains, les Pans et autres incubes (XXIII) ! La foi ici est mimétisme et décadence de l'ordre qu'elle exècre, mais auquel elle demeure soumise jusque dans le changement de livre qui conduit d'Homère à la Bible.

Les livres XVI et XVII continuent dans la même ligne énumérative, même si l'auteur tente d'avancer quelques règles herméneutiques pour endiguer sa propension à la démesure. L'image de la charrue est célèbre, elle est même redoublée ici par celle de la cithare : de même que ce n'est pas toute la charrue qui laboure, mais le soc, utilisant les autres pièces comme des moyens, de même tout ne fait pas allégorie dans l'Écriture, mais il faut trouver la partie par lequel le texte dépasse son sens littéral et porte une signification (II). La ville, là encore, sert de norme, car c'est en faveur de l'instauration de la Cité céleste, et de sa distinction avec ceux qui n'en sont pas citoyens, que le texte se fait porteur ou non d'une signification prophétique. Comme l'annoncera le L. XVIII, chapitre XXVII, en un moment-clé, l'écriture prophétique est exactement contemporaine de la fondation de Rome, car c'est l'écriture qui sera un jour profitable aux Gentils.

Mais ici il est nécessaire de s'arrêter sur ce qu'on pourrait appeler la singulière ignorance de notre auteur. Au détour d'une spéculation sur le Déluge, il nous propose sa célèbre dissertation sur les antipodes. La négation de la population des antipodes n'est pas ici le point le plus grave, ni même la prétention que les éventuels antipodiens procèdent, eux aussi d'Adam. Écoutons plutôt cette argumentation insidieuse :

C'est ne pas voir que, même si on devait croire que le monde soit une forme sphérique et arrondie, et si même on le pouvait montrer par un raisonnement, il n'en découle pas que de cet autre côté aussi la terre soit découverte. Et même si elle l'était, il n'en résulte pas pour autant qu'elle porte des hommes. Mais l'Écriture ne raconte d'aucune façon de tels mensonges, elle qui fonde son autorité concernant les faits passés sur le fait que ses prédictions se réalisent (IX).

On le voit, Augustin préfère le temps à l'espace et les prophéties à la structure de l'univers. De deux choses l'une : ou bien il ne connaît pas les mesures qui ont permis de calculer, avec une précision remarquable, depuis plus de cinq cents ans, la rotondité de la terre, ou bien, pire encore, il est prêt à renoncer à ces prouesses de la géométrie antique pour suivre mieux la cosmologie archaïque de la Bible (pour la Bible la terre est plate). En admettant même que ce texte laisse une porte ouverte à la théorie de la rotondité de la terre, il faut reconnaître qu'il conclut en imposant la norme du texte biblique pour trancher les problèmes de la géographie et du peuplement de la terre. L'affaire Galilée, et tant d'autres, sont déjà présentes dans ce texte, texte qui n'émane pas de quelque scolastique tardive, mais qui enseigne pour des siècles l'usage légitime de l'Écriture sainte. Il en sera de même pour le problème de l'antériorité absolue de la langue hébraïque sur toutes les autres langues, avant et après le Déluge (XI).

On ne quittera pas ce livre sans se ressouvenir que c'est à bon droit que le seul fait de naître provoque la perte du petit enfant, à moins bien sûr qu'il ne soit régénéré dans le Christ

(XXVII) ou que la victoire de Jacob sur l'ange préfigure la victoire du Christ sur les juifs (XXXIX)... On comprend que pour avoir une telle nouvelle vie, on ne doit jamais, comme la femme de Loth, se retourner sur son passé (XXX), et qu'on n'ait qu'une hâte, c'est de porter un nom nouveau qui efface l'ancien.

Le **livre XVII**, entièrement consacré aux prophéties du Christ dans l'Ancien Testament, est strictement théologique et ne requiert pas de commentaire philosophique.

Quant au **livre XVIII**, il est certainement le plus riche de cette série. Se présentant comme une simple chronologie comparée des empires païens et des âges bibliques, il donne à l'auteur l'occasion de nombreuses annotations qui, quoique partielles, éclairent, parfois jusqu'à l'effroi, des points de sa doctrine. On découvre cependant ici une nouvelle veine de l'augustinisme, sans doute moins visible que la veine théologique, mais peut-être plus féconde, la veine historique, celle qui fait du christianisme une grande conscience historique avant même de se réduire à une affirmation de la providence universelle. Ce livre annonce Vico et Chateaubriand plus encore que Bossuet ou Leibniz.

Si la Cité de Dieu poursuit son chemin à travers la généalogie du Christ, la Cité des hommes a aussi une histoire. Ce sont deux histoires d'un progrès dans le genre humain marquées par des *époques* (*tempora variaverint*), et partagées entre ombre et lumière, ombre du paganisme, mais aussi ombre du judaïsme avant la lumière christique (I). Telle est la doctrine paulinienne des deux murailles, l'une composée des juifs, l'autre des Païens, et du Christ seule pierre angulaire (XVIII).

Quiconque s'approche de la Cité des hommes doit être frappé, selon Augustin, par le contraste entre l'unité de la nature humaine répandue par toutes les sociétés humaines et la violence qui partout règne entre les hommes. Le désir est universel, universelle est l'insatisfaction, et universelle l'oppression qui divise la vie sociale. Mais parce que la survie passe par la sujétion pour le vaincu, les peuples vaincus se soumettent et les empires règnent. Telle est la dure loi de la providence (II).

Cette vocation à l'empire de la Cité terrestre a jusqu'ici été assumée par les Assyriens et les Romains. Ce parallélisme, dans sa dureté même, permet d'observer une certaine évolution du jugement d'Augustin sur les empires : mal nécessaire, ils sont aussi des grandeurs providentielles où se joue le salut des individus promis à l'autre cité. Par rapport à leur fonction cardinale, les autres peuples, même les Grecs, apparaissent secondaires dans l'histoire du monde. C'est ainsi qu'Augustin s'avance jusqu'à reconnaître l'intervention directe de Dieu

dans le mythe de la louve allaitant Romulus et de Rémus (de aqua divinitus liberatis, miraculeusement sauvés des eaux), ces enfants « per quos tant civitas condenda fuerat », par qui une si grande cité devait être fondée (XXI). De là découle l'idée que Rome est la seconde Babylone de l'Apocalypse ou, plus encore, la fille de la première Babylone « par laquelle il plut à Dieu de soumettre tout le le cercle des terres et de lui donner une profonde et universelle paix après l'avoir menée à une société unique fondée sur un Etat et des lois. » (XXII). Nulle apologie de Rome ne demande plus que cet éloge, et soudain ce n'est plus l'Augustin des premiers livres que nous lisons, mais la ferveur romaine (et anti-augustinienne) de Dante chantant la providence de Rome au livre II de son *De Monarchia*.

Nous assistons aussi dans ce livre à des esquisses de critique historique. L'importance de la littérature pour grossir les faits et leur assurée une renommée universelle est bien marquée (XVI-XVII). Malheureusement Augustin semble être l'otage de ses lecteurs. Alors qu'il s'attarde à citer Varron à propos des phénomènes de lycanthropie et autres métamorphoses légendaires, il reconnaît que ses lecteurs s'impatientent. Que dire de ces démoneries ? « De medio Babylonis esse fugiendum », il faut s'arracher au cœur de Babylone (c'est citer Isaïe, 48-20), il faut, sur les pas de la foi, fuir le mélange des bons et des mauvais et passer par le Médiateur de l'abîme au sommet. Il ne reste plus après cela qu'à interpréter les métamorphoses à partir d'une théorie hasardeuse sur le vol par les démons de l'image de soi chez le dormeur (XVIII).

L'histoire des royaumes païens est globalement présentée comme le passage de la divinisation des fondateurs à une multiplication satanique des idoles conduisant aux fameux jeux scéniques voués à l'obscénité (XXIV). La sagesse oraculaire des poètes théologiens et de Sibylles est soit dévalorisée (Orphée malgré des intuitions vraies n'est pas parvenu à sortir des fictions du paganisme, XIV), soit rapportée au christianisme (XXIII). Apparemment, en cette fin d'empire, les prophéties impressionnaient plus que les poèmes, et Augustin s'attache davantage aux Sibylles qu'aux poètes présocratiques et à la naissance de la philosophie (XXV). Pourtant Orphée et les présocratiques sont antérieurs aux prophètes (XXXVII). Mais Moïse les précède tous, lui « notre théologien ». Et les Egyptiens ? Abraham leur est antérieur et l'Egypte n'est rien sans la tardive Isis ! (on ne saurait mieux confondre la religion d'Alexandrie et les cultes de la Haute Egypte). De toute façon Noé et Hénoch sont avec nous. Leurs textes sont-ils canoniques ? Il suffit alors de distinguer entre des témoignages historiques (*historica diligentia*) et des inspirations divines (*divina inspiratione*), entre la profusion du savoir (*ubertas cognitionis*) et l'autorité de la religion (*religionis auctoritas*). Or la richesse de la science (*copia scientiae*) ne saurait venir que des écrits canoniques (XXXVIII).

Le ton ne cesse alors de se durcir. Quand il y a contradiction entre la chronologie biblique et la chronologie païenne, il faut toujours préférer le savoir prophétique. Il ne faut jamais douter de la fausseté de tout ce qui y résiste. Et la sentence odieuse tombe : « quelles que soient toutes les autres opinions des lettres profanes, vraies ou fausses, elles n'ont aucun poids pour nous faire vivre bien et heureux (XL). » Quant à la philosophie, elle n'est qu'un enchaînement d'opinions contradictoires, et en cela elle est bien digne de la Cité terrestre. C'est même un des traits de la Babylone que de souffrir en son sein toutes les opinions : « Même si on y tient certains propos vrais, on y dit avec la même licence des choses fausses : ce n'est pas en vain qu'une telle cité a reçu le nom mystique de Babylone car Babylone veut dire confusion. » Mais le peuple de Dieu n'a jamais confondu dans une pareille liberté les faux et les vrais prophètes. Leur sagesse suffit. Tout ce que les philosophes ont pu, à force d'argumentation, enseigner de vrai, mêlé au faux, est énoncé de façon vraie, au nom de Dieu, par les prophètes (XLI).

La fin du livre ouvre des voies singulières. Il veut obtenir des juifs qu'ils reconnaissent qu'ils n'ont pas le monopole des révélations sacrées. Cela est nécessaire au nom de la théorie de la ville. Les seuls vrais Israélites sont ceux de la Cité de Dieu et leur Jérusalem n'est jamais que la Jérusalem céleste universelle (XLII). C'est bien le cas de Job. La nouvelle urbanité augustinienne contraint donc à abolir toute distinction entre païens et chrétiens, entre juifs et chrétiens, en mettant tous les hommes sous l'attraction unique de la citoyenneté chrétienne. La citoyenneté catholique se substitue au poids de toute communauté historique, qu'elle remplace, en en universalisant le message. Qui pourrait mener en fin de compte politique plus romaine ? On comprend que Rome ait fini par s'y reconnaître, à ceci près que la Rome nouvelle ne sera jamais terrestre et projette aux cieux une réconciliation qu'elle aurait bien du mal à faire admettre sur la terre. Mais c'est depuis les cieux que Dieu commande le nouvel empire de la paix. Aussi Augustin est-il obligé de reconnaître qu'ici-bas la seule joie des chrétiens est l'espérance (XLIX). C'est moins que ce qu'il avait commencé par promettre.

La réalité en effet est morne. La résistance païenne est destinée à disparaître, mais le diable a suscité un nouvel instrument de discorde en favorisant les hérésies à l'intérieur de la communauté chrétienne. Même si elles ne peuvent rien contre la vérité, elles constituent des ennemies implacables du vrai. Et ce livre qui, pendant longtemps, constituait la conclusion de la Cité de Dieu, s'achève sur une étrange réflexion. Et si Pierre n'avait été qu'un magicien, et si il n'avait imposé le christianisme que par des pratiques magiques ignobles, et si le temps du christianisme était compté ? Naturellement, tout ceci n'est que fable, c'est Jésus et non pas Pierre notre maître, et celui de Pierre lui-même, mais c'est pourtant sur cette terrifiante

interrogation que la Jérusalem céleste déserte pour un temps le champ de l'écriture et nous laisse seuls dans le monde possédé de la terre.

## Livres XIX -XXII : le grand récit de la ville (fin)

### III. Les fins : aperçus sur le temps chrétien

Le livre XIX, plus tardif, est le dernier grand livre spéculatif de l'œuvre et proprement son couronnement. La Ville s'y élève au rang de principe de régulation de l'univers entier : même la vie des saints est un vie sociale (V). Par la Cité céleste, le monde fait plus qu'accéder à un sens, le partage même du sens et du non-sens, repose dans sa relation antagoniste avec la Cité terrestre. La dualité des cités n'est plus seulement la figuration allégorique du choix moral de l'individu, c'est une forme métaphysique qui transforme en système ce qui est et fait de l'histoire du monde le tribunal du monde, pour reprendre la formule de Hegel qui apparaît ici un grand lecteur de ce livre.

Celui-ci repose, dès ses premières lignes, sur l'idée que la béatitude des volontés ne repose pas sur les *argumenta mortalium*, les arguments des mortels, qui veulent qu'on fasse soi-même son bonheur (*sibi ipsi beatitudinem facere*, I). Augustin parvient à cette destruction de toute autonomie de la volonté grâce à une combinatoire un peu pesante inspirée de Varron qui tente de classer les fins humaines et les moyens que la philosophie a pour obtenir le bonheur. A chaque classe de bonheur, il répond par une vision pessimiste de la vie inspirée en partie par les auteurs antiques, en partie par une expérience terrible de la ville du Bas-Empire (VIII). Ce sont avant tout les fins sociales, les béatitudes communautaires, pourtant si connaturelles à l'humain, qui sont la source des désillusions les plus cruelles car le cœur de nos proches nous demeure inconnu (V). Le portrait du juge chargé par la société d'interroger et de condamner les accusés en finissant par confondre, sous une même torture, innocents et coupables, est ici d'une vérité saisissante et caractérise bien cette lucidité chrétienne sur la vie sociale qu'on retrouvera chez Pascal ou Bernanos (VI). Le christianisme authentique se fait remarquer par la noirceur de sa connaissance de l'homme. C'est une peinture en noir dont tout l'art est de rendre toujours plus improbable la lumière de la Grâce. Or elle finit par advenir, aussi tardivement qu'on voudra. Donc Dieu existe. Mais l'Eglise règne dans une nuit proprement infernale.

La Cité de Dieu doit être interrogée comme un véritable oracle : « que répond la Cité de Dieu sur tous ces points si on l'interroge ? ». Elle répond aux prétentions de la philosophie et à tout l'effort humain vers le bonheur par la nécessité de la foi (IV). Ce passage est d'une clarté exemplaire : toute droiture, toute vision du bien proportionné à l'homme suppose la croyance

car l'esprit humain est aveuglé : « neque bonum nostrum iam videmus, unde oportet ut credendo quaeremus, neque ipsum recte vivere nobis ex nobis est », nous ne voyons pas encore notre bien, aussi devons-nous chercher en croyant, et pour nous vivre droitement ne saurait venir de nous. Cette distinction entre l'intérêt du moi et la dépendance du moi est la formule de la désobjectivation chrétienne, d'autant plus impressionnante qu'elle se redouble d'une intériorisation illimitée. Car au moment même où le *pour nous* ne coïncide plus avec ce qui vient *de nous*, le soi subsiste comme attente de la Grâce. La foi est l'hétéronomie qui atteint ma volonté en faisant d'elle la double attente de la croyance et de la prière. Je prie pour avoir la foi qui m'éclairera sur ma fin, mais je ne prie que si j'ai la foi. Il faut être attentif au cercle de la Grâce, il est la source de l'infinité de la conscience chrétienne : nous ne sommes aidés qu'à condition que nous croyons, quoi ? que nous sommes aidés. La foi est la foi en la Grâce, mais la Grâce n'est rien d'autre que la Grâce de la foi.

Ceux qui veulent être heureux par eux-mêmes (a se ipsis beatificari) sont donc reconduits à leur vanité. Il n'y a d'issue que dans l'espérance : « nous sommes sauvés en espérance, nous sommes heureux en espérance » (IV). Nous touchons là le temps chrétien qui, dans sa dilatation, confond le chemin et le terme, espérance et le bonheur, le désir et l'attente. Les dualités païennes disparaissent, les partages naturels perdent leur signification bornée, nous sommes dans un présent éternel qui est ni jouissance, ni renoncement, mais seulement désir du désir, ce que les chrétiens nomment précisément amour. L'amour est, dans un même geste, désobjectivation et désobjectivation et il n'est rien d'autre que la métamorphose, toujours douloureuse, d'un fini qui se refuse en un infini qui s'impose, d'un fini trop connu en un infini inconnu. L'ontologie chrétienne n'est plus une ontologie des substances, c'est une ontologie de la relation, mais loin de donner prise à une logique, avec ses catégories, elle se condamne avec délectation au mouvement perpétuel.

Il n'y a en somme que deux termes à l'expérience humaine : la ville ou l'univers, la ville ou la mer du monde, la famille n'étant que l'entrée particulière de chacun dans le péril de l'une et de l'autre (VII). Mais soudain, à ce portrait de l'éternel Bas Empire dans lequel nous vivons encore, vient se surajouter des propositions saugrenues qui ne sont là que pour dramatiser encore le tableau de ce monde à la vertu impossible et à la prudence désespérée. Car si tout nous conduit à la mort, il y a pire que la mort, il y a perdre la foi (VIII). De l'évaluation mûre d'un état terminal de la ville, nous revenons à une intériorité tourmentée qui soudain pressent que sa seule béatitude, l'attente de la béatitude, pourrait lui échapper à son tour. C'est la limite du temps chrétien, il peut retomber dans un simple temps naturel, échapper à sa circularité enivrante et me rejeter dans un monde sans amour. L'amour ne m'assurait de rien, mais animait

mon âme pérégrine en me renvoyant toujours à des figures de l'autre. Si l'amour m'est soustrait, il va falloir recourir à la peur de l'enfer, c'est-à-dire à la fixation de l'altérité. La pratique de l'amitié philosophique, la recherche philosophique de l'amitié des dieux (IX) ne pèse que peu, dans sa promesse de sagesse humaniste, dans un bilan du monde qui ne cesse, en cette conclusion de l'œuvre, de s'assombrir.

Mais le texte connaît ici un rebondissement remarquable dans la mesure où cette cité de misère, loin d'être seulement vouée au pire, devient un lieu du *souci* (sollicitudo) qui redouble ma quête de la sécurité future (X). Ce thème du souci permet le déploiement du dernier grand thème, le thème de la paix. La paix est le nom mystique de la Jérusalem symbolique, qui signifie « vision de la paix » (XI). Augustin traitera donc de la paix de la Cité céleste, en fuyant toute contamination de ce chant ultime de la paix céleste par la paix romaine et augustéenne, dont Virgile lui-même faisait le terme de la cité lorsqu'il disait que le destin de Rome était de donner des mœurs à la paix : *morem pacis* (*Aen.* VI, 853). Si Dante ouvrira un monde au-delà du christianisme en cherchant à retrouver le chemin de continuité qui permet de passer de la paix impériale à la paix de l'Empyrée, Augustin, dans ce dernier élan, met toute ses forces dans la rupture de ce dernier rapport entre la nature et la grâce. Il y va d'un millénaire de christianisme.

Le monde, et Rome plus encore, vit dans une guerre civile perpétuelle et pourtant tous, et d'abord les méchants veulent la paix. La guerre elle-même, dans l'affrontement qu'elle rend inévitable, a besoin que les éléments du choc soient assez en paix avec eux-mêmes pour donner lieu à une confrontation. La putréfaction de la mort elle-même suppose la paix des éléments à laquelle elle aboutit et il n'est pas de métamorphose qui ne soit fondée sur la congruence (XII) et l'ordre (XII). Il n'y a pas de nature exempte de bien (XIII). L'ordre dépasse la tranquillité de l'ordre. Le malheureux dans son injustice connaît au moins cet ordre qui est celui de la justice de son malheur. L'esclavage lui-même n'appartient qu'au monde du péché et, à ce titre, comporte sa part de justice puisqu'il en constitue la sanction inévitable (XV).

Commence ici une fascinante plongée dans la pensée du maître et de l'esclave dans le christianisme, dont on connaît la postérité chez Hegel. Les esclaves, les *servus*, ne sont pas des gens de « service », mais des vaincus pré-*servés* de la mort. L'esclave est donc ce qui est conservé dans la victoire sur le vaincu.

Mais il faut aller plus loin en reconnaissant que toute victoire est juste au sens où elle révèle dans le vaincu, même injustement vaincu, la part de néant qui le constitue, le caractère abyssal de sa faute originelle. Dans la défaite, il y a place pour une *pia dolor*, une pieuse douleur qui ouvre vers une intelligibilité nouvelle du mal. Etre esclave, que ce soit pour le peuple

hébreux, ou pour n'importe quel peuple païen, c'est vérifier, au-delà des circonstances, la condition universelle de la faute. Dieu est ainsi le juge juste, même des défaites injustes. Ce n'est pas tomber dans la confusion, mais au contraire entrer dans une véritable intuition ontologique que d'associer le thème théologique de l'esclavage du péché et le thème politique et historique que l'esclavage des peuples, surtout si l'on fait de cet esclavage une conservation ce qui a été aboli dans la défaite : car l'âme pécheresse n'est jamais seulement abolie dans le temps de sa défaite, elle est conservée dans son essence par son châtement éternel.

Le texte prend encore une hauteur nouvelle quand, au motif de l'esclave, il ajoute maintenant une connaissance du maître. Car le maître est aussi esclave, il est esclave de sa passion de dominer. On reconnaît là le jugement définitif d'Augustin sur Rome : peuple non pas providentiellement destiné à la paix, mais maudit à cause de son désir de domination. Le maître romain connaît donc un esclavage pire que celui de son esclave, car c'est l'esclavage d'une passion et non une simple sujétion extérieure, même si les deux ne font que vérifier la justice immanente au péché originel.

Le monde de la pire servitude est donc, dès maintenant, aussi bien un monde de la paix. Les vaincus y font l'expérience de l'humilité et les vainqueurs sont asservis à leur orgueil. La servitude, étrangère au monde d'avant la faute, ne déroge pourtant pas à la loi naturelle que Dieu a voulu au commencement du monde. Une même loi gouverne le monde de l'innocence et le monde du mal. L'immutabilité de Dieu n'est pas affectée par les désordres inouïs qui ont bouleversés le monde, car ce monde est paix et justice dans son fond. L'esclave averti de cet ordre sera soumis et, par là, son esclavage sera libre (*servitudo libera*) et l'esclavage détiendra la vérité du rapport de domination de son maître. Aimant et fidèle, l'esclave est désormais celui qui sait que l'iniquité passera, que toutes les dominations disparaîtront et que Dieu, selon le pli de son inclusion excluante, sera tout en tous.

C'est peu de dire que, dans ce texte, Augustin tente une première version, sans travail ni négativité certes, mais fondée sur le dépassement conservant, de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave. Pour la première fois, le caractère universel de cette structure vient s'imposer à la conscience occidentale et elle apparaît dans un contexte où le Logos du tout est explicitement affirmé. Si le livre XIX commence par souligner, à la façon d'Héraclite, la vanité des mortels, la fin du livre s'achève sur une Loi qui est indifférente, dans sa puissance de répartition des maux et des biens, au contexte de l'Eden ou au contexte de la Faute. Pour la première fois, l'Occident invente une rationalité fondée sur le bien et le mal, mais supérieure à la différence des mondes qu'ils gouvernent. La Cité de Dieu se révèle ici l'un des plus puissants moyens inventés par la philosophie pour dépasser les apparentes injustices du monde, se

soumettre le contingent et en fonder la nécessité sur le rapport de la maîtrise et de la servitude, ou encore sur la maîtrise de la servitude et la servitude de la maîtrise. La lutte du maître et de l'esclave devient la rationalité par excellence de la ville dans le cadre d'un esclavage reconnu universel, et la théologie des cités le concept systématique de la ville. Il ne sera besoin que d'une phénoménologie de l'esprit impliqué dans l'histoire de cette ville mondiale, pour que la conscience de soi qui aura présidé à son développement devienne l'objet même de la connaissance vraie.

Il reste que, selon Augustin, le maître endure plus en commandant que l'esclave en servant, c'est ce qui exclut une relation véritablement dialectique entre des individus tous soumis au péché originel. En corrigeant son esclave, le maître sert la paix civile. La conduite de la famille elle-même n'est concevable que sous la raison de la ville : *ad pacem civicam pax domestica referatur*, la paix de la maison est ordonnée à la paix de la ville (XVI). La concorde ordonnée du commandement et de l'obéissance des habitants se rapporte toujours à la concorde ordonnée du commandement et de l'obéissance de citoyens.

Pourtant les croyants n'useront pas des biens de la ville comme en usent les païens car leurs fins diffèrent. Les uns cherchent la paix terrestre (une certaine composition des volontés humaines, XVII). Pour les autres, cette vie demeure comme une vie captive (*velut captivam vitam*) dans sa pérégrination. Ils obéissent sans discuter aux lois terrestres qui administrent les biens et les besoins humains afin que, dans l'ordre de la mortalité qui est commune aux deux cités, soit maintenu la concorde entre les deux cités.

Parvenu à ce point, on pourrait croire que nous sommes au point d'orgue de l'œuvre et que la concurrence des deux visages de la ville s'achève en une concorde qui partage équitablement les espérances privées et les besoins publics. Mais ce serait compter sans la veine prophétique d'Augustin, et sans ce sens du déséquilibre nécessaire qui presse la cité terrestre de se convertir. Car voici Augustin qui aussitôt se déchaîne contre la religion des sages païens : « Mais parce que la cité terrestre a eu des sages que l'enseignement divin réprouve... », voici à nouveau les démons et la dénonciation trop connue du paganisme. Un instant nous avons cru qu'il y aurait deux cités dans le régime de la nouvelle citoyenneté, il n'est que trop clair qu'il n'y en aura qu'une, en chemin, ou en gloire, mais une seule pour saturer la demande d'absolu de la ville nouvelle.

Il n'y aura donc pas de lois religieuses communes entre les deux cités. D'un côté, il y a eu persécution, de l'autre, pression des fidèles sur les gouvernants (toujours grâce à l'aide de Dieu). Quand cette pression s'exerce, on assiste au déploiement de la ville mondiale chrétienne (*peregrina societas*) : ouverte, cosmopolite, dépassant tout communautarisme, intégrative,

multiculturelle, respectueuse de l'autre, jamais destructive, et cherchant la convergence de toute diversité en faveur de la paix terrestre, à moins, naturellement, que cela ne nuise à la religion du Dieu unique... On connaît ce discours, c'est toujours le programme de la démocratie, chrétienne ou laïque ! La cité céleste use ainsi de la paix terrestre dans la mesure où cela est utile à la piété et à la religion. Elle rapporte toujours la paix terrestre à la paix céleste et sa tolérance ne se confond jamais avec le relativisme des Anciens car elle possède la certitude de la foi (XVIII).

Sur ce fondement assuré, Augustin peut oser alors l'ultime transgression que tout l'ouvrage prépare. Puisqu'il a fondé la cité nouvelle, il est temps de soutenir, contre toute l'histoire romaine, contre tout le droit romain, qu'il n'y a jamais eu de « chose publique » romaine, de république romaine. Cicéron est mobilisé pour ce coup de force, mais c'est une pure captation puisqu'il s'agit de montrer que la république, c'est le droit, et donc la justice, mais que ne peut être juste une république qui honore de faux dieux ? Comment un culte faux pourrait-il restituer à chacun ce qui lui appartient ? Et comment régler les rapports de l'âme et du corps si le rapports de l'homme à Dieu sont faux ? Dans ces conditions, il n'y a pas de droit, il n'y a pas de peuple païen ! « non esse populum, cuius res publica esse dicatur, in quo iustitia non est », il ne saurait y avoir un peuple, prétendant avoir un Etat réel, où il n'y pas justice. Augustin croit alors pouvoir en finir avec Rome rappelant ce verset d'Isaïe (22, 20), qu'il imagine énoncé « comme un coup de tonnerre » : « Qui sacrifie aux dieux sera exterminé » (XXI, cf. XXIII).

Augustin a le courage alors de citer de fascinants oracles du paganisme qui condamnent le christianisme, culte d'un dieu mort, en montrant que les juifs honorent, mieux que les chrétiens, leur Dieu. Mais c'est pour tâcher d'en montrer les contradictions. C'est peut-être peine perdue, car le lecteur gardera le souvenir que le paganisme n'est pas seulement un vaincu, il est aussi un pouvoir de scission dans l'unité proclamée de la chrétienté (XXIII).

Le livre peut s'achever alors sur le thème de la vraie grandeur humaine (XXVII). Elle n'est pas dans l'orgueil, mais dans l'humble demande humaine de pardon à Dieu. Même les bonnes œuvres sont une Grâce qui doit être demandée. Luther s'en souviendra.

Les derniers livres, **XX-XXII**, ne méritent pas une approche aussi attentive, dans la mesure où ils consistent principalement en citations bibliques visant à prouver, contre toute forme d'adoucissement, que les peines des damnés seront nécessairement éternelles. Le dernier chapitre du livre précédent le précisait assez : les deux cités s'opposent comme des contraires, et à la cité de la paix s'oppose la *cité de la guerre universelle* (rerum

inter se adversitatem atque conflictum, une contrariété et un conflit réciproques des choses), qui n'est pas tant la cité terrestre, lieu d'épreuves, mais aussi de salut, que la cité infernale. C'est la réponse du croyant pris dans les tribulations et constatant qu'ici bas la distribution des biens et des maux dépasse toute rationalité concevable (XX, II). De toute façon même les actes des méchants font partie du dessein de Dieu (XXII, II). On voit que les grands essais de théodicées des siècles futurs du christianisme n'apporteront pas grand chose à l'argumentation qui s'esquisse ici.

Ces livres sont des livres de théologie ou de poésie, si l'on veut, par la puissance d'hallucination infernale qui les traverse. Cependant, on y assiste comme toujours à un combat contre le paganisme qui ne reconnaissait dans les Enfers qu'un lieu où payer un châtement et laver une souillure, ce qui ne supposait aucune peine éternelle. Mais la nouvelle église de l'entend pas de cette oreille et met tout son poids à obtenir une fixation de l'univers par le bas, comme elle promet par le haut une paix éternelle à ses élus. Il lui faut alors contrarier tout le droit romain des peines au nom d'une rationalité apocalyptique qui n'hésite pas à s'affirmer à pleine page. Qu'on lise, par exemple, les hallucinantes prédictions sur l'enchaînement et le déliement du diable dans les derniers temps, telles qu'elles sont développée par le L. XX, VIII. La pensée de la mer aura aussi cette dimension au L. XX, XV. Rome même n'est plus un horizon suffisant pour le théologien, qui refuse que le « mystère d'iniquité » selon Paul se réduise aux seules persécutions impériales (XX, XIX). Virgile traverse encore parfois ce ciel troublé, mais c'est le Virgile des sombres présages (XX, XXIV). Il faut encore apprendre que les damnés pourront brûler éternellement, puisqu'il y a bien des vers dans les sources chaudes (XXI, II), pour ne rien dire des salamandres (IV) ! Seul Dante d'ailleurs ira plus loin dans cette étude du corps des damnés et sur les conditions physiques de leur souffrance après la mort.

A quoi bon, dès lors, ces « miséricordieux » qui, tel Origène, veulent alléger les souffrances des damnés, ou tel Victor Hugo qui veut que Satan finisse par être pardonné (XXI, XVIIIsq) ? Le texte donne ici des informations historiques fondamentales sur les différents courants de la théologie du mal au temps d'Augustin et présente une typologie très rigoureuse de ceux qui veulent croire à une rémission du mal. Mais Augustin ne se laisse pas impressionner et propose toujours la voie la plus extrême. C'est ici que la doctrine du Pêché originel pèse de tout son poids. On ne peut pas comprendre la damnation éternelle si l'on n'a pas compris que toute faute particulière ne change rien au fait que l'homme est d'abord et fondamentalement coupable. Sa faute originelle le condamne définitivement et seule une Grâce imméritée, mais transfigurante, peut le sortir de sa culpabilité infinie (XXI, XIV).

Rien ne serait plus irresponsable que de traiter à légère ces propos qui ont autorité dans l'Eglise depuis ce temps et qui font intrinsèquement partie de la jouissance des élus. Si ces considérations soulèvent le cœur des philosophes, l'Eglise y gagnera toujours une autorité indéniable. On trouve d'ailleurs des nuances dans la punition qui, si elles font frémir, donnent un grand relief à l'existence humaine. En ces temps où il n'est question que de « travail du deuil », il sera bon de méditer l'idée d'Augustin, aussi scandaleuse qu'efficace, que nos amours terrestres, même légitimes, comportent leur part de néant par leur dépendance à l'égard du péché. Elles seront donc châtiées par tous ces morts et toutes ces épreuves qui endeuillent les familles terrestres (XXXI, XXVI). Tout ce qui n'est pas bâti sur le Christ, ou n'est pas directement ordonné à sa personne, doit passer par le feu. Un terrible et fascinant texte de saint Paul doit être cité ici, tant pas sa dureté que par l'héritage présocratique qu'il reformule dans le cadre d'une conception morale du monde :

Selon la grâce de Dieu qui m'a été accordée, tel un bon architecte, j'ai posé le fondement. Un autre bâtit dessus. Mais que chacun prenne garde à la manière dont il y bâtit. De fondement, nul n'en peut poser d'autre que celui qui s'y trouve, c'est-à-dire Jésus-Christ. Que si sur ce fondement on bâtit avec de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, du bois, du foin de la paille, l'œuvre de chacun deviendra manifeste ; le Jour, en effet la fera connaître, car il doit se révéler dans le feu, et c'est ce qui éprouvera la qualité de l'œuvre de chacun. Si l'œuvre bâtie sur le fondement subsiste, l'ouvrier recevra une récompense ; si son œuvre est consumée, il en subira la perte ; quant à lui, il sera sauvé, mais comme à travers le feu. (1 Cor., 3, 11-15)

Augustin prévient les chrétiens : les fidèles seront éprouvés comme les infidèles. Leurs amours seront dispersées et abolies. Restera l'œuvre de la fidélité elle-même, qui seule est éternelle. Elle ne garantit aucune paix terrestre sur une terre entièrement prise par la guerre du salut.

Restent les miracles, sur lesquels Augustin donne un épais dossier émaillé de nombreux détails (XXII, VIII). Tout illustre ici-bas les biens que Dieu a également répandu sur le monde, les miracles et les châtements, le Christ et le Diable, car Dieu conserve le meilleur comme le pire par les mêmes lois de la nature qui sont les lois de l'être. La Faute n'a elle-même jamais retiré toute la raison aux hommes. Au nom de ces biens dont le Créateur comble même une vie vouée à la damnation, le livre s'achève même par un singulier et imprévu éloge du génie humain. Il ne répugne pas aux théologiens de la damnation éternelle de célébrer le *génie des hommes* (*humanum ingenium*, XXII, XXIV) ! La nature elle-même doit être chantée. Certes, ce ne sont là que récompenses de condamnés. Mais elle font mieux apercevoir la récompense des bienheureux. On voit la beauté des dons faits aux prédestinés à la mort, comment mesurera-t-on les dons faits aux prédestinés à la vie ?

On le voit, le livre s'achève et ne parvient pas à rompre avec son dualisme fondateur, non plus qu'il rompt avec la forme de la ville qui en manifeste la dimension inextricablement politique et apocalyptique. Pour qui est parvenu à ce sommet de contemplation effarée, Rome n'est plus qu'un point dans l'histoire du monde. Un ouvrage commencé pour défendre les chrétiens de l'accusation d'être la cause de la chute de Rome, s'achève dans un horizon purement métaphysique où le sage est non seulement celui qui voit le sens de l'histoire, mais celui qui est capable de considérer sans effroi les pertes inévitables inscrites dans le dessein divin total. Le christianisme est bien le savoir total qu'il prétend être, mais il n'est pas une totalité de bonheur, il est une totalité de la liberté qui comporte ses risques et ses exclus, sans quoi elle ne garderait pas l'ensemble de ses valeurs. La passion de la volonté singulière l'emporte sur le désir de la satisfaction universelle. Un homme nouveau est né, également apte au Paradis et à l'Enfer, dont le moteur n'est plus le seul souverain bien, et encore moins la rotation des sphères, mais la réalisation de soi, à n'importe quel prix, selon des désastres qui touchent les corps autant que les âmes, — un homme exposé à des formes d'inaccomplissement résiduel qui n'ont rien à envier à l'inertie de la matière non créée des Anciens. Cet homme nouveau, c'est le citoyen de la ville à venir.

## II. Une âme dans la ville

### Une plainte par la ville

Nous tournant maintenant vers deux autres œuvres d'Augustin antérieures à la pensée mûre de la *Cité de Dieu*, les *Confessions* (qui datent de 400) et la *Trinité* (commencée en 399), retrouverons-nous la confirmation des catégories que nous avons dégagées dans la méditation de Rome et de son empire ? Nous avons assez insisté sur la fonction transcendante de la notion de « Cité de Dieu » par rapport au temps des hommes pour comprendre d'emblée comment la ville universelle, avant même que la théorie en soit faite, avant même que Rome ne tombe, pouvait décider du destin de ses futurs citoyens. Nul étonnement, dès lors, si la complexité des inachèvements qui caractérise le grand ouvrage autobiographique et le discours haletant de dogmatique trinitaire trouvent dans la *Cité de Dieu* non seulement un aboutissement inévitable, mais une condition d'intelligibilité permanente. La structure de la ville, en sa dualité constitutive, est seule à même de proposer un ordre à l'aléa de la confession et à la dispersion exégétique comme aux polémiques contre les hérétiques. L'œuvre d'Augustin n'a une forme que par sa fin. Avant elle elle n'a que des élans ou des affirmations.

J'ai tenté en effet de montrer comment on pouvait donner une intelligibilité précise aux mouvements d'une conversion privée à condition de procéder à partir de son terme, la ville, qui est la forme universelle des mouvements particuliers des âmes. Il est temps maintenant d'entendre la plainte individuelle qui fait naître cette élaboration formidable qui destine chaque sujet à un avenir totalisant. Il faut retrouver dans les plis de l'âme le cheminement qui conduit à la vision ultime. Après le dévoilement de la Cité de Dieu et de ses guerres, voici les hymnes et les plaintes des *Confessions* qui enregistrent la réfraction subjective de l'événement théologico-politique qui jusqu'ici a fait centre.

Je ne cherche plus un concept, mais une tonalité. Je veux me mettre à l'écoute du lyrisme augustinien pour mesurer comment la langue elle-même répond au dessein du théologien, et comme l'émoi de l'âme sert de contrepoint à l'œuvre du bâtisseur. Il faut saisir la grandeur de la ville au plus près du néant de son citoyen et évaluer la force de l'architecture générale à l'aune du désordre de l'invocation privée. La rhétorique avait ses styles, l'écriture de la plainte aura son ton. Seule la voix atteste pour finir que la théologie de la volonté s'adresse bien à un sujet.

Au détour, dans les *Confessions*, du catalogue des concupiscences dont il demeure affecté, Augustin confie ceci à son lecteur :

Il y a en moi des ténèbres à pleurer. Mes facultés, même en moi, m'y sont dissimulées à moi-même <me latet>, au point que mon esprit cherchant à mettre par lui-même au clair ses propres forces juge qu'il n'est pas simple de se fier à lui-même car même ce qu'il y a au tréfond demeure pour la plus grande part caché <occultum>, à moins que l'expérience ne le manifeste. Personne, dans cette vie qui est une « tentation permanente » selon la Parole, ne doit être assuré si celui qui, du pire, s'est amélioré, n'est pas destiné à retomber du meilleur dans le pire (C. X, XXXII, 48).

Voilà un portrait sans fard du sujet qui succède au maître antique. Or celui-ci ne se contente pas d'entrer dans la nuit des affects, il invente le discours de sa propre misère : « Tu autem, 'domine deus meus, exaudi, respice et vide et miserere et sana me', in cuius oculis mihi quaestio factus sum, et ipse est languor meus » (C. X, XXXIII, 50), Toi mon Dieu, écoute ma prière, regarde ton serviteur et prends pitié de lui, guéris-le. Sous ton regard je suis devenu une question à moi-même, et c'est cela mon angoisse. » Telle est la nouvelle parole, le nouveau style du sujet du Bas Empire. On n'avait jamais entendu une pareille lamentation dans la langue de César et de Tacite. C'est la langue de la douleur d'être soi. Mais l'augustinisme ne se contente pas de transformer la destination du latin qui, de langue de l'inscription, devient la langue de l'aveu, pour ne pas dire de l'exhibition. Ce latin, fait de sanglots et de citations bibliques répétitives, est le manifeste d'une condition humaine misérable. Le scandale du latin plaintif devient le scandale même de la condition d'une humanité « esclave » du péché. Et de fait ce latin n'est pas un latin de maître, c'est un latin d'esclave, un Negro Spiritual pour un Blues venu du *limes*...

Les *Confessions* sont un chant. Elles commencent par un hymne et s'achèvent par une prière. Elles ne sont qu'effusion latine et expansion hymnique. Elles se répandent comme une mélodie et se reprennent comme une polyphonie. L'auteur du *De musica* ne pouvait être que l'inventeur de la musique des *Confessions*. Le chœur de la ville jouera pour finir une harmonie totale qui n'est que la composition des hymnes privés des âmes à leur Dieu. Nous allons observer comment la monodie antique entre inéluctablement dans un contrepoint progressif qui annonce les grandes formes futures de la composition musicale. Elles ne sont pas indépendantes de la ville qui en définit les harmonies fondamentales.

Les *Confessions* commencent donc par une prière à la grandeur de Dieu. L'hymne est le porche de la politique transcendante qui gouverne la Cité de Dieu. Cette disposition hymnique vient évidemment de la fréquentation par Augustin de la Bible, des Psaumes en particulier et du Livre de Job. L'érudition moderne rapporte aussi cette ouverture d'une ampleur

sans égale à certains passage du *Corpus hermeticum*. C'est un point qui mérite d'être examiné après les grands refus de la doctrine d'Hermès que nous avons rencontrés dans l'examen de la *Cité de Dieu*. Voici un texte significatif tiré du Traité V du *Corpus hermeticum*. Nous y découvrons que les païens aussi savent chanter leurs dieux :

Quand te chanterai-je des hymnes [...] ? A quel titre te chanterai-je des hymnes ? Pour les choses que tu as faites ou pour celles que tu n'as pas faites ? Pour tout ce que tu as dévoilé ou pour tout ce que tu as caché ? Pourquoi te chanterai-je des hymnes ? En tant que tu as quelque chose de moi, que tu as quelque chose de particulier, ou que tu es autre ? Car tu es ce que je peux être, tu es ce que je peux faire, tu es ce que je peux dire. Tu es tout chose et rien d'autre n'est. [...] Ce qui n'est pas, tu l'es. Tu es tout ce qui est né, tout ce qui n'est pas né, intellect en tant que que pensé, père en tant qu'artisan, Dieu en tant qu'en acte, bon en tant que faisant tout.

Mais il faudrait être aveugle, ou sourd pour confondre cette méditation païenne avec le style qui s'élabore dans l'ouverture des *Confessions*. Ce n'est pas seulement le péché qui, dès le premiers ébranlements de la parole, fait la différence, mais l'émergence d'une volonté : « laudare te vult homo », te louer, voilà ce que veut l'homme (C. I, I, 1, 1. 3). Cette volonté n'est pas seulement celle d'un partie de la création, c'est celle de l'homme qui trouve une nouvelle force dans la certitude de sa mortalité et la claire conscience de son péché d'orgueil.

Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel n'avait pas craint de faire le portrait de l'homme de la fin de l'antiquité, celui qui ne connaît dans l'état de droit formel de la cité qu'une liberté unilatérale entièrement vouée au scepticisme ou aux alternances outrées de la comédie et de la tragédie que sont devenues l'existence. Dans cette atmosphère de haute culture qui s'enivre de son néant, c'est non seulement les lois de la religion publique qui sont vouées à la dérision, tous les rites, toutes les convictions privées s'éteignent en même temps que la voix des oracles. Hegel souligne alors avec une profonde acuité que dans un tel monde l'hymne s'en va, celui de Pindare comme ceux que chantent les homérides.

Cet homme tardif, mais qui ne rit plus, c'est Augustin. Sait-il même, avec Hegel, que la parole tragique de cette antiquité sur le déclin est bien celle du *Dieu est mort* ? Mais si Dieu est mort pour Augustin aussi, et ne saurait renaître que comme concept, et certainement pas dans la configuration de représentations même renouvelées, la propension à l'hymne en revanche se survit et même redouble dans l'âme profonde du théologien de la faute. Augustin est celui qui, avec Ambroise peut-être, invente la survie de l'hymne après l'heure de son déclin. Quel est donc cet hymne d'après la fin de l'hymne ? Ce sera l'hymne du sujet de la dérélition, l'hymne de l'amertume et de l'absence, la glorification non de l'instant héroïque ou des mystères de l'aurore, mais de l'homme de foi qui, du fond de sa détresse, rejoint les sources d'une musique jusqu'ici inconnue.

Avec Augustin, l'homme de la dérélition devient alors un témoin. Ce témoin est-il seulement le témoin de la grandeur de son Dieu ? Pas seulement, il est témoin d'une capacité nouvelle au plaisir. L'antiquité est ici à la fois vaincue dans son amertume et dépassée dans sa pudeur non pas tant par un savoir que par un plaisir. Ce plaisir n'est pas le plaisir voluptueux des hédonistes, épicuriens ou autres. C'est un plaisir que n'excite que la divinité, un plaisir dont Dieu crée l'organe et la faculté, un plaisir nouveau qui n'a pas son égal dans l'ordre du corps : « tu excitas ut laudare te delectet », toi, tu excites à ce qu'on prenne plaisir à ta louange (l. 11-12).

Ce thème de l'excitation est étranger aux théophanies antiques. Les dieux antiques exigent, ils n'excitent pas. L'affectation chrétienne a sa source dans cette impulsion. C'est un sujet ainsi sollicité qui va se convertir et entrer dans la société universelle de Dieu et de ses frères. On ne comprendra pas la violence de la componction augustinienne si on ne commence pas par ce plaisir qui anticipe toute émotion religieuse future et annonce déjà le thème de la grâce « prévenante » : délectation non méritée, mais submergente, et qui bouleverse le cours d'une vie. C'est par le plaisir qu'on entre dans la Cité de Dieu. C'est par le plaisir que le chrétien apprend à dire moi. Mais l'homme qui a connu un tel plaisir sera l'homme tyrannisé par une nouvelle inquiétude. La Grâce prévenante ne vient pas sans marquer le sujet d'une angoisse qui ne trouvera son terme qu'en Dieu lui-même, conçu désormais comme un lieu de tranquillité et de repos (l. 13). L'âge de l'homme inquiet pour son plaisir a sonné.

Le « témoin » d'une telle économie intérieure dit moi, dit *Ego*. La différence du chant nouveau tient au fait qu'il sourd d'un homme qui dit *moi*. *Ego* change l'histoire de la louange. La louange n'est plus en Dieu, mais en moi où Dieu est convoqué, non pas sur le mode de l'être, mais sur le mode de la venue ou de la survenue. Ce point mérite d'être approfondi.

Invoquer, c'est faire venir le dieu. Mais désormais le dieu n'habitera plus les statues, comme dans la théurgie hermétique, mais une conscience qui, indifférente à l'être qu'elle a déjà, se voue entièrement à l'être qui lui advient, non que Dieu manque en rien à sa créature, mais c'est une chose de disposer de l'être en général, c'en est une autre que de le recevoir en particulier et de s'y sentir destiné. Le premier être est fondement, le second est amour. Or la musique des *Confessions* est une musique d'amour.

C'est dans ce prologue hésitant, mais tout entier inspiré par un amour ainsi défini que commence le roman du moi et de Dieu. L'hymne hermétique disait : « Il n'y a rien dans ce tout qu'il ne soit lui-même. » (*Hermeticum*, V, § 9). Dieu est l'être de toute chose, mais l'*ego sum* demande encore ce supplément d'une *venue* de son Seigneur. L'ontologie hermétique du faire du visible et de l'invisible est confrontée ici à une autre exigence. Il ne faut plus seulement

dire : « Je ne serais pas si tu n'étais pas en moi », mais « je ne serais pas si je n'étais pas en toi. » (d'après C., I, II, 2, 1. 17 et 23). Le nouveau Dieu ne se contente pas de poser ses créatures dans l'être, il les invite à partager la vie divine.

### *Hymne de Dieu, hymne du moi*

Que Dieu soit, c'est une évidence, qu'il réponde à mon invocation pressante, c'est tout l'abîme d'une remontée au principe qui devient amour. Cela ne va pas sans perplexité pour le sujet appelé à louer. Faut-il en effet invoquer d'abord ou louer ? Faut-il savoir pour invoquer, ou invoquer pour savoir ? Il faut d'abord *croire*, le psaume 21, 27, le proclame. Et pour croire il faut avoir entendu la parole qui proclame, la parole qui prêche. Il faut chercher Dieu, et pour le chercher il faut croire en lui. Or Dieu nous a prêché la bonne nouvelle, c'est elle qu'il faut croire. Seule la foi invoque, la foi donnée par l'humanité du Christ, seul prédicateur. Il n'est d'hymne que par le Christ.

On a peine à mesurer le changement de monde auquel nous assistons. Si les invocations du Corpus hermétique appartiennent encore à l'intellectualisme grec, si elles cherchent une science ontologique de Dieu, voici que la religion nouvelle change radicalement les perspectives. Elle atteint le sujet au cœur de son identité à lui-même en substituant à la quête du savoir la quête de l'homme-Dieu, et à l'intuition intellectuelle la foi en l' « humanité de ton fils ». Au rite antique de la louange, préalable aux œuvres de l'intelligence, se substitue la rencontre d'un prédicateur, anonyme comme le Messie, qui vient surprendre le moi qui ne sait plus commencer son hymne.

Loin d'être un démarcage de la gnose païenne et hébraïque, le christianisme des *Confessions* se voue à la pérégrination autour d'une personne, désormais détentrice du savoir du monde et de Dieu. Jamais l'anthropomorphisme n'a été si outré, mais il règne au nom de l'amour. Une histoire amoureuse se substitue à toute ascèse de l'intelligence. Désormais, être ce sera être pour un autre. C'est dire combien l'âge de l'être est révolu.

Encore faut-il qu'il y ait place (locus, C., II, 2, 1. 9) pour cette venue de Dieu en l'homme. L'être de la foi n'est pas en effet un être descendant selon les degrés même d'une ontologie scalaire, c'est d'abord un être advenant selon les lois amoureuses du retrait et de la surprise. Ce n'est pas tout d'être, il faut encore que l'être vienne. Dieu n'est pas seulement dans le *in* de l'inhérence, il advient en un *quo*, dans le lieu où séjourne le sujet. Le *in* ne serait qu'ontologique, le *quo* est amoureux (C., I, II, 2, 1. 22-23).

J'invoque Dieu *en moi-même*, mais mon moi d'homme est-il une *place* pour la totalité du Dieu à quoi j'aspire. Ce paradoxe de la partie et du tout est le grand paradoxe de l'amour. Mais la réponse est déjà présente dans le motif initial de la grâce de délectation : en venant, Dieu crée son lieu. Il n'y a pas de lieu de Dieu en l'homme, tout ce lieu est à survenir avec Dieu lui-même. C'est même le trait par excellence du divin que de créer son site d'accueil dans le mouvement même de sa survenue. Il n'y a pas de désir naturel de Dieu, seul Dieu crée la mesure du désir de son fidèle et de la réponse qu'il y adresse. Tout est en création permanente dans ces échanges, on ne peut compter sur aucun état des choses. L'émotion du moi s'empare de l'être et le redéfinit à la mesure de ses émois successifs. Ce n'est pas tant le moi qui est émoi que l'être lui-même.

Désormais le sujet de la louange tient sa définition : le sujet est l'impossible, impossibilité pour la partie non seulement de saisir le tout, mais de se laisser habiter par le tout, impossibilité pour le moi de trouver la faculté de cette connaissance. Mais ici l'événement crée l'organe, et c'est précisément cette adaptation perpétuelle à l'événement qui fait la foi et l'expérience du divin.

Aucune proposition n'éclaire mieux notre lecture que celle qui reprenant le motif, présent dans l'hymne hermétique, de l'être total de Dieu, passe à l'affirmation que moi aussi j'existe, *et ego sum* (C., I, II, 2, 1.16). Cet « aussi » est la fin de l'Antiquité dans la pensée. Certes l'hymne hermétique évoquait la possibilité que Dieu soit quelque chose de moi, mais ne nommait pas cette chose. Augustin, lui, sait que cette chose, c'est l'être de son *ego*. Cet être rendrait-il superflu « ta » venue ? Pour que tu viennes il faut que je sois, mais si je suis, viendras-tu ? La religion de l'*ego* ne saurait être une affirmation simple de l'*ego*, elle n'est position de l'*ego* que pour mieux comprendre à quel point il doit s'effacer pour que l'être lui advienne. Le moi n'est pas une quantité fixe dans cet échange : il faut qu'il diminue pour que l'absolu advienne, il faut que je me retire (*recedam*, 1. 24), au-delà même du ciel et de la terre pour que Dieu advienne en moi. Il reste que sans ma propre affirmation initiale le processus ne pourrait avoir lieu.

Le propos se complique quand, au milieu de ces paradoxes, il semble faire allusion à deux thèmes de la pensée juive, mais pour les repousser vivement : Dieu se retire-t-il du monde pour que le monde soit, le monde est-il un vase qui le contient et qui pourrait se briser ? Comment se fait-il que Dieu me précède dans l'Enfer lui-même ? Faute de compétence nous laisserons la parole au grand historien de la pensée juive, Gershom Sholem :

Quand les vases ont été brisés, la lumière s'est diffusée, ou bien elle est retournée à sa cause, ou elle s'est répandue en bas. Les mondes inférieurs et infernaux du mal [...] ont émergé des morceaux qui retenaient encore quelques étincelles de la Sainte Lumière [...]. De cette manière, les bons éléments de l'ordre divin en sont venus à être mêlés aux éléments vicieux.

Le texte d'Augustin est réellement énigmatique car de telles doctrines semblent beaucoup plus tardives et on peut s'étonner de les trouver dans ce texte du V<sup>e</sup> siècle. Un fond commun méditerranéen (et manichéen) suffit-il à en justifier la présence ? Toujours est-il qu'Augustin maintenant fait fond sur ces hypothèses cosmologiques pour marquer une fois de plus que sa propre approche de Dieu, approche subjective et amoureuse, ne peut se prêter à des hypothèses gnostiques.

Augustin est catégorique. Contre un Dieu en voie de pluralisation cyclique, il faut affirmer que rien n'affecte Dieu : même si les vases étaient brisés, Dieu ne se répandrait pas. Dieu ne connaît pas de cycle de l'Un et du multiple. Il ne se divise pas, il élève, il ne se dissipe pas, il rassemble. La catastrophe cosmique de la Kabbale est écartée. Dieu est tout entier en toute chose, mais transcendant à toute chose, car rien ne le comprend et il comprend tout. La ferveur de l'hymne reprend le dessus.

Plus qu'une doctrine explicite de la transcendance, nous avons affaire plutôt à des couples de contraires rassemblant les paradoxes du divin, où l'immanence à aussi sa part. L'essentiel est que Dieu puisse contenir les rythmes du manque et de la plénitude, de la dette et du don, de l'excès et de la justice, de l'apophatisme et du bavardage. Tout désordre y est par avance contenu dans l'ordre. Cela ne signifie pas pour autant que les extrêmes soient concédés ensemble. Ainsi si le néoplatonisme est un apophatisme, *c'est encore un trop vain discours que de se taire*. Seule la voie de la foi permet de retrouver la voie droite dans ces solutions partielles. Or la foi prend le risque de la parole.

Mais l'essentiel reste le jeu du moi et de son abolition qui arrache cette théologie, moins paradoxale qu'il n'y paraît, à tout le thème néoplatonicien du retour. Si l'hymne ici est chant et pas rite, s'il est musique plus que célébration, il le tient à la posture subjective qui n'affirme jamais rien du divin sans le rapporter à un état du moi, fût-ce pour en programmer l'abolition. Le moi augustinien n'a jamais l'aspect serein d'une chose, c'est une source d'inépuisables paradoxales dont le premier bénéfice est, malgré tout, d'empêcher qu'on ne sorte jamais plus de son horizon.

Aussi dépendant ou coupable qu'on voudra, il faudra bien que le moi donne ainsi son assentiment à Dieu et c'est cette dépendance inouïe de Dieu à mon égard qui est un problème

insurmontable : Quis *mihi* dabit adquiescere in te ? qui me donnera de me reposer en toi (C., I, V . 5, l. 1- je souligne)? L'être peut bien être mis de côté, mais qui mettra de côté le moi qui est le seul à pouvoir mettre en scène sa disparition dans l'acquiescement de la foi ? Il en est ici comme de l'amour, l'amour veut s'annuler dans l'aimer, mais il faut qu'il soit pour jouir ainsi de disparaître. C'est cette persistance qui est la source de toute musique.

Augustin préfère parler d'ivresse. Tu viendras en moi et tu m'enivreras, mais c'est moi-même qui me donnera l'accès à cette ivresse, ce qui est reconnaître que cette ivresse restera dépendante de ma liberté. Dans son mouvement final, la prière reposera donc sur un étonnant *quid tibi sum ?*, que suis-je pour toi, où l'on ne manquera pas de voir comment le *je suis* peut interpellé Dieu, comme si Dieu pouvait n'être qu'un pour soi vu depuis un pour moi, proposition elle-même précédée par cette autre, encore plus étonnante, qui la conditionne et où la tyrannie du moi est à son comble : *quid es mihi ?*, qu'es-tu pour moi ? proposition où la tyrannie du moi sur l'être est à son comble car Dieu n'y peut être un *je suis* que parce qu'il est d'abord le *tu es* que je veux bien lui concéder sous la raison de mon propre point de vue. Aussi Dieu ne dit-il *Je suis* que parce qu'il est *mon salut* (*salus tua ego sum*) (l. 19). Il n'est finalement d'épiphanie que pour le sujet qui en formule la demande.

Il faut donc bien admettre à l'issue de ce mouvement que prier, invoquer, louer en christianisme, c'est proposer, au nom de l'amour de Jésus-Christ, une stupéfiante subjectivation de la révélation divine. L'amour de Dieu a beau être un commandement divin, il ne peut s'exercer que sur la supposition de mon *je suis*. Dieu est prêt à punir celui qui manque à cet amour, c'est dire le prix qu'il donne à mon amour et à ma parole. Je ne suis, certes, que la parole qu'il me confère et que l'amour qu'il me concède. Aucune dépendance ne saurait être plus grande, à ceci près qu'elle ne se vérifie que pour un sujet qui ose dire face à la transcendance de l'être que comme je suis, *il est*.

Aussi Dieu lui-même doit-il à tout prix avoir un Ego, et dire Ego sum. Mais remarquons qu'il ne l'articule qu'après moi, il est vrai dans la dimension théophanique de l'Écriture. Il ne reste plus dès lors au sujet qu'aspirer à mourir. Dieu se manifeste comme *Je suis*, dans ce dévoilement je me fais regard et je *me* meurs de cesser d'être l'ego que je fus.

Augustin peut bien proclamer avec le psaume 115, 1 : Credo, propter quod et loquor, je crois et c'est pourquoi je parle, il faut encore reconnaître que pour un moi parler c'est parler contre soi-même en s'accusant de ses fautes. Ego ne peut dès lors plus être simplement sum, il doit être combat contre la tromperie de soi : *Ego nolo fallere me ipsum*, je ne veux pas me tromper moi-même (C., I, V, 6, l. 6). La crainte de l'erreur est la forme la plus évoluée d'un je suis qui est entré dans l'histoire de l'amour. La volonté de vérité en cette forme négative n'est

pas seulement l'avenir de toute forme de discours en première personne, elle est le nouveau visage de la vérité qui succède aux dialectiques antiques de la connaissance. Elle est la certitude d'un sujet qui a perdu la substantialité de l'être.

Le manque dans l'être s'est donc converti en manque dans le désir, et le manque dans la connaissance en combat contre l'erreur. La vie de l'ego musicien de sa plainte oscille désormais entre un trop-plein de l'être qui exclut l'amour et un vide à soi qui le rend dévorant. Cette voie est pourtant celle du salut. C'est un salut pour les oreilles avant d'être un salut pour le savoir, et un salut de soi avant d'être un salut pour les autres. C'est pourquoi il faut demander à Dieu la grâce de parler de soi. Que le Dieu du *je suis* redonne assez d'être au pêcheur pour qu'il accède à la parole de la confession générale de lui-même ! Cette parole ne s'adresse pas tant à l'autre homme, qui rirait peut-être de moi, qu'à la miséricorde d'un Dieu qui ne me donne pas tant l'être que, par avance, il me le pardonne. Quant à l'ironie de Dieu, elle sera vaincue par la miséricorde de son amour.

Fides, Ego, Salus résumant donc une conversion qui vient se substituer à Esse, Laus, Scientia, vieille triade de l'ontologie antique avant l'inscription du moi au cœur de la recherche de la vérité. Une fois rédéfinie à partir de ce moi plaintif, l'inquiétude humaine devient une inquiétude portant sur l'origine de l'ego qui a ainsi surgi de la reconnaissance de son clair néant, origine d'emblée partagée entre son Dieu supposé bon et les signes manifestes d'un péché que tout laisse penser originel.

### *L'origine introuvable et la nécessité du péché*

Toute confession commence par la misère d'une origine introuvable. Tout est origine dans le mouvement des *Confessions* : ignorance de l'origine, faute de l'origine, miséricorde de l'origine. Dès lors que la sexuation de l'origine est déniée, il ne reste plus qu'une pure inquiétude de l'origine qu'aucun moyen humain ne saurait guérir. Toute enquête humaine sur ce point se heurtera aux limites de la mémoire humaine, mémoire personnelle et mémoire sociale. *Non enim ego memini*, je ne me souviens pas (C., I, VI, 7, l. 20) est la parole qui met à nu la détresse d'un sujet qui ne va pas tarder à s'apercevoir que l'origine est inaccessible non seulement parce qu'elle est oubliée, mais parce qu'elle est corrompue.

C'est l'objet de ce grand passage sur les péchés de l'enfance (C., I, VII, 11-12) que de tenter de raccorder les souvenirs de la prime enfance aux observations du sujet devenu adulte sur les enfants qui l'entourent, afin de lui donner une idée précise de ce qu'il fut et de ce qu'en général vaut l'homme soumis à une telle condition. Seule cette voie permet de mener assez loin

l'exigence de confession et de répondre au soupçon que Dieu ait pu créer la matière, la chair et l'humanité mauvaises. La reconstruction augustinienne du sujet enfant, pour laborieuse qu'elle soit, va permettre d'innocenter Dieu et d'accabler l'homme à l'origine insaisissable. Commence alors un mouvement complexe qui conduit du sujet empirique (*vidi ego*, l. 4), je l'ai vu moi-même, à la rencontre du Toi de la divinité (*Tu itaque*, 12, l. 1), pour retrouver en finissant l'affirmation du moi esclave de Dieu (l. 4).

La conclusion de cette enquête tient en peu de mots pour Augustin : innocence du corps enfantin, non pas tant d'ailleurs de lui-même que de sa faiblesse relative, et faute de l'âme. On pourrait mettre la faute sur le compte de cette faiblesse et en innocenter l'âme. Mais la détresse du petit enfant n'atteint pas Augustin, il n'y voit que l'intention de mal faire dissimulée sous beaucoup de faiblesse passagère. Le mythe biblique sert ici de fil conducteur à l'analyse.

La jalousie en effet est la faute humaine par excellence depuis le meurtre d'Abel par son frère Caïn. Le frère veut tuer le frère de lait, non que le lait manque, Dieu y pourvoit, mais seulement pour éliminer l'autre dans le regard de la mère. Le portrait augustinien est saisissant : pâleur, amertume, goût du meurtre répandu jusque dans la fratrie... On croirait lire les tragédies d'Euripide ou de Sénèque. Augustin sait transformer la vie en drame.

A coup sûr les mères savent tout cela, ont-elles le courage de conclure ? Ici Augustin se fait mère et plus que mère, à la fois mère, père et juge. Or il faut reconnaître que personne n'affronte cette laideur du désir infantile. Pire encore, face à cette réalité indéniable les femmes ne savent qu'user des subterfuges enseignés par la tradition. Qu'y a-t-il là, si ce n'est pratiques expiatoires (*expiare se dicunt*) d'origine évidemment magique, et paganisme d'autant plus irréductible qu'il est non dit et se mure dans l'espace clos du gynécée. Il n'empêche que le *pharmakon*, toujours ambivalent, est là derrière le « remède » et que l'action n'étant pas de Dieu, elle porte nécessairement quelque signe démoniaque.

N'est-ce pas cela le mal, détourner l'abondance de Dieu à son seul profit et attenter par ce biais à la vie d'autrui ? Mais face à cette histoire « caïnite » cent fois répétée, les adultes ne connaissent que la caresse ou la flatterie, source de la complaisance. On veut croire que l'âge adulte effacera ces vices discrets mais révélateurs. Et, de fait, ils l'effaceront sans doute, mais ce sera pour faire place à des vices d'une autre ampleur, d'ailleurs héritiers exacts des premiers. Quand ces défauts reviendront avec un autre visage, ils seront insupportables. Comme Freud faisait remarquer que celui qui nous regarde en sait plus sur nous que nous-même, il suffit de voir l'enfant comme un grand pour mesurer sa culpabilité indéniable, présente et future. Inversement, il suffit d'observer ainsi les enfants pour mieux comprendre la corruption de notre

cœur d'adulte. Le mal est un, mais il n'apparaît qu'avec la distance que permet la différence des âges et la différence du *je* au *tu*.

Il reste pourtant un Tu indemne d'une telle implacable machinerie de la faute. C'est celui qui nous met, par la puissance de l'invocation et de son tutoiement, en présence de la divinité elle-même. Mais cette divinité ne serait-elle pas coupable de cette conduite de l'âme et du corps, *puisque'elle en est la cause créatrice première* ?

Nous retrouvons ici la propension augustinienne à hériter de l'hymnique antique, mais pour en détourner toujours la signification au profit de sa propre conception de la transcendance et de la providence propre à une pensée créationniste. Dieu donne la vie et un corps. Il bâtit ce corps comme une architecture ou une machine, à la façon de la cosmogénèse de Lucrèce, il met au centre de ce dispositif matériel, un conatus de type stoïcien qui garantit au corps d'être plus qu'un agrégat et le dote d'un pouvoir de résistance qui ne peut provenir que d'une force intérieure. On le voit, la prière ne dédaigne pas l'éclectisme des sources, mais elle retourne au christianisme le plus spécifique en rappelant que ce n'est pas l'homme qui loue un tel Dieu, selon le libre élan de son désir naturel, mais c'est qui Dieu lui commande de le faire. La loi l'emporte sur le développement de l'appétit au bonheur, nous sommes bien dans un référent judéo-chrétien étranger à tout naturalisme, on n'aurait gardé de l'oublier.

C'est donc le nom de Dieu, plus encore que l'omnipotence de son acte, qu'il faut invoquer à l'issue de cette remontée au principe. Il faut confesser son nom comme on confesse sa foi, et il n'est pas mauvais ici de rappeler, malgré l'écart des constructions syntaxiques et des significations, qu'on ne peut jamais *se* confesser, ou confesser la crise de son origine, sans confesser le nom de Dieu et professer sa foi en lui.

Ce Dieu est bon, non seulement bon mais tout-puissant. Ses ouvrages porteront donc la marque de cette perfection, pour en rester à l'ordre de la création de la nature et ne rien dire encore du monde de la surnature. Sur ce fond de références bibliques, le texte peut s'abandonner à un certain retour au vocabulaire néoplatonicien, en invoquant Dieu du nom de l'Un, en évoquant de même la mesure divine et la beauté issue de cette source suprême. Il reste que cet usage de la pensée du Monos ne peut être ici que purement rhétorique, puisque le monde n'est pas l'effet d'une émanation, mais d'une création. Mais Augustin cherche à être complet. De même qu'il a commencé par user d'un vocabulaire lucrétien, puis stoïcien, il cherche à montrer ici que la nouvelle ontologie de la confession est en mesure d'intégrer toutes les ontologies qui la précèdent. Ce qui demain sera rassemblé d'une façon absolument organique par l'unité de la Cité de Dieu, aujourd'hui, dans le contexte plus limité de la confession, est déjà réuni par la

rhétorique de la louange. Elle-même d'ailleurs s'efface derrière le motif de la *loi*, source de l'ordre universel, ce qui suffit à replacer l'élan platonicien dans le contexte de la foi nouvelle.

Mais ce détour par le créateur ne saurait à lui seul venir à bout de l'épreuve engagée. Car cet âge d'emblée partagé entre la bonté de la création et le mal de la créature, *je ne me souviens pas de l'avoir vécu*. Cette formule révèle toutes les difficultés de la pensée existentielle d'Augustin. Quelle théologie en effet, même créationniste, pourra répondre à l'inquiétude propre suscitée par la confession ? Qui suis-je, en effet, si je ne me souviens pas d'avoir été ? A quoi sert d'avoir vécu, et de privilégier le vécu dans la pensée, si je ne m'en souviens pas ? Une philosophie du vivre doit immédiatement être une philosophie du souvenir d'avoir vécu. Tout vivre se perd dans le passé qui l'annule s'il n'est pas ressaisi par un ressouvenir qui d'une présence fait une essence. Or cette essence vécue ici fait défaut. C'est le caractère tragique de ce passage comme de toute confession de l'oublié. Dieu pourra bien me donner l'absolution, il devra l'accorder pareillement pour ce que j'ai confessé et pour ce que j'ai oublié, et même lui ne pourra faire que ma conscience remonte à mon inconscient.

La confession trouve là sa limite la plus tragique et celle-ci pourrait faire échouer le projet qui vient à peine de commencer à se réaliser. Plus tard, les autorités ecclésiastiques tâcheront de remédier à ces obstacles éminemment dommageables en tentant de véritables « confessions générales » qui dureront des jours entiers. Mais rien n'y fera, la faute d'enfance demeurera et il serait assez légitime de soutenir que le péché est originel chez Augustin parce que le péché de l'enfance ne pourra jamais devenir un péché pour la conscience adulte sans passer par le détour du témoignage et de la reconstitution a posteriori. L'enfance est la faute sans fin du nouveau sujet. Si les enfants sans baptême sont condamnés à la peine éternelle par la logique de cette pensée terrible, ce n'est peut-être pas tant à cause du péché d'Adam et d'Eve, que parce que leur faute initiale ne pourra jamais être regrettée par une conscience éclaircie par le mouvement de la confession. La réparation de la faute d'être né est à ce prix. Le péché originel n'est pas un péché sexuel, c'est le péché de l'inévitable oubli du caractère sexuel de la naissance.

Il faudra donc faire confiance au témoignage d'autrui pour savoir quel enfant nous fûmes. La grande foi ne suffit pas, il faut la petite foi, celle qui fait foi aux propos des autres hommes. Mais tout est conjecture dans cet ordre, et il se peut que les péchés soient encore plus nombreux que ce que j'en peux conclure par la seule vertu de ma reconstruction. Celle-ci, sans doute, est fiable, il restera toujours une rupture l'histoire réelle de ma vie. Certes les fautes du siècle suffisent à cerner la responsabilité de l'homme pèlerin dans le temps. Mais l'inconscient

aura fait ici une percée qui fragilisera pour longtemps la conscience occidentale : fragilité de toute quête de la transparence et fragilité de ma dépendance à l'égard d'autrui dans la constitution de mon identité personnelle.

Ce n'est pas en vain que l'auteur parle ici des « ténèbres de son oubli », que redouble aussitôt l'évocation de la vie intra-utérine. Mais cette fois, c'en est trop, il faut en finir et seule une citation biblique, c'est-à-dire une profération divine peut mettre un terme à des procédures de régression qui risquent de réduire à rien tout dessein d'une philosophie de la mémoire et toute tentative de retrouver, par la mémoire, celui qui est plus intime à moi-même que moi-même. Mais quelle citation ! Le psaume 50, 7 affirme dans toute sa violence l'idée d'une malédiction de l'engendrement et souligne la souillure radicale de la vie fœtale dans le ventre de la mère. Qu'ajouter à la clarté de cet référence ? Est-ce bien le Dieu qui répondait à l'invasion du « Tu » qui parle encore ainsi ? Comment le sujet de la confession peut faire face à ce défi de reconcilier les deux moments du divin, et supporter le double engendrement d'une divinité sainte et d'une maternité répugnante ? Loin d'affronter ces questions, la parole est encore à l'invocation, non plus celle de l'âme qui veut comprendre, mais celle de l'âme qui se soumet et renonce à l'orgueil du savoir pour s'abandonner à l'humilité de l'esclave. Avant que la grande ville future ne déclare esclaves tous ses citoyens en attente de rédemption, dans les secret de l'impossible remontée à l'origine un sujet se proclame l'esclave de son maître et renonce à comprendre l'unité des deux parties de son origine éclatée entre la beauté de Dieu et la hideur de sa mère.

Mais l'angoisse n'est pas encore à son comble car elle ne semble même pas pouvoir se fixer sur la figure de la servitude. Au-delà du geste de la récitation, il reste le pouvoir de la question, question irrésolue, question que rien ne saurait combler car elle ouvre vers le temps infini de ma naissance inconnue et de ma préexistence dans les mondes antérieurs à la vie. *Quand donc ai-je été innocent ?* Jamais bien sûr, mais jamais d'une antériorité qui dépasse les limites de ma propre vie et n'est proportionnable en droit qu'à la temporalité intégrale de l'univers. Par cette question, le sujet des confessions tombe dans une dérélition sans fond, ouverte sur aucun futur ni aucune espérance.

Cette détresse pourtant n'entame pas le projet autobiographique. Il suffira d'abandonner les périls de cette période insaisissable de la vie et de passer, sans se retourner, d'un univers sans trace observable à celui, saturé d'événements lisibles et interprétables, de la vie consciente et de la conscience morale. Il est urgent, pour l'économie du dessein de confesser son origine,

d'omettre ce temps sans trace. Une philosophie du temps est aussi bien une philosophie du déni de certains temps rebelles à sa continuité idéale.

Ainsi en aura décidé le moi qui veille, le moi inaltérable du *mihi*, qui se sera donné en ces pages le spectacle dangereux de sa propre impuissance face à l'incompréhensibilité du mal et à la radicalité de son péché.

### *Déréliction terrestre et apothéose trinitaire*

Mais plus Augustin se laisse aller à ces plaisirs de la componction dans les *Confessions*, plus l'œuvre théologique se resserre et précise sa fonction exacte : projeter cette condition d'humiliation dans un Dieu complexe afin d'en obtenir à la fois l'intelligibilité et la guérison. La logique trinitaire n'est pas le déni ou l'oubli de la plainte subjective. Elle en est le complément indispensable, l'agrandissement interprétatif et la dynamique salvifique. Le lyrisme de la plainte devient une *Musica rhetorica*.

Si la Cité de Dieu demeure notre hypothèse fondamentale pour proposer une lecture *philosophique* d'Augustin, c'est d'abord parce qu'elle fixe l'anthropologie augustinienne dans le rapport du Maître et de l'Esclave. C'est bien un éclaircissement sur la condition d'esclave de l'homme qui se cherche dans les aveux des *Confessions*. Quant à *La Trinité*, il n'est pas seulement un discours théologique, il est aussi la référence pour tenir le nouveau discours du maître dans un monde qui s'est découvert esclave. Aussi ne pouvons-nous approcher ces deux versants du savoir augustinien sans ordonner leurs résultats partiels sous la forme omniprésente de la ville à venir. C'est en elle que l'homme augustinien finit par prendre figure.

La condition d'esclave, qui va être au centre de la théologie trinitaire d'Augustin, est une condition de nuit et d'ignorance de soi. Le sujet moderne de la ville est un sujet de la latence qui va tenter d'éclairer son être désespérément obscur en pénétrant la logique des instances divines dans la Trinité. Plus je m'ignore, plus je veux comprendre l'unité de la nuit et de la lumière en Dieu. Qu'est-ce qu'un Dieu trinitaire ? C'est un Dieu qui, tout en restant un, peut entrer dans une condition d'esclave. C'est un Dieu qui, en restant la sagesse infinie, est cependant uni à la condition où règne la faute. Dieu est à la fois Maître et Esclave, c'est pourquoi il n'y a qu'en lui que je peux comprendre en moi la condition d'esclave à la recherche de son maître :

Le Fils de Dieu est égal en nature à Dieu le Père, mais il est lui est inférieur par son état. Sous la forme de l'esclave qu'il a revêtu, il est inférieur au Père [...] ; sous la forme de l'esclave fait <factus> d'une femme, fait <factus> sous la Loi pour sauver tous ceux qui étaient

sous la Loi. C'est ainsi que sous la forme de Dieu, il a fait<fecit> l'homme, mais sous la forme d'esclave, il est a été fait homme <factus est>. (DT, I, VII, 14)

La loi du *faire* ne rend pas seulement Dieu créateur, c'est elle aussi qui, passant de l'actif au passif, l'humilie jusqu'à la condition humaine. Augustin rivalise ainsi d'ingéniosité pour décrire l'humiliation du Fils dans la condition d'homme. Il est non seulement inférieur au Père, et même à l'Esprit, il est d'abord inférieur à lui-même, « non pas inférieur à lui qui fut, mais à lui qui est. » (DT, II, I, 2). Comment comprendre ce jeu sur les temps ?

Dans l'Incarnation, Dieu ne devient pas inférieur à lui-même car ceci supposerait une histoire dans le Principe et ferait de lui une genèse et un mouvement, ce qui est contradictoire avec l'immutabilité de l'être essentiel. On connaît les conséquences, contraires à la foi, de ce Dieu qui passe du divin à l'humain sans persister dans sa transcendance. C'est le mouvement même de tout l'historicisme de la sécularisation. C'est ainsi qu'un Marcel Gauchet finira par comprendre l'histoire du divin en Occident en proposant d'y voir un progressif « désenchantement du monde ». Mais toute la logique trinitaire a été bâtie pour maintenir à *la fois* l'immutabilité du principe et un rapport au temps qui n'affecte pas la permanence de l'absolu. Dieu en Jésus-Christ est à la fois éternel et temporel. Le Père a envoyé le Fils sur la terre, et c'est bien là ce qu'on doit appeler une Mission divine. Mais il n'y a, dans cet embrassement du temps dans le rythme trinitaire, aucune composition de l'essence absolue avec le temps et la Parole de Dieu envoyant son Fils sur la terre n'est rien d'autre que le Fils lui-même, c'est-à-dire un Verbe éternel et non pas une parole temporelle : « l'ordre des temps est sans temps dans la Sagesse éternelle de Dieu ».

Mais c'est non seulement l'historicisation de Dieu qui est exclue, mais encore toute confusion entre sa procession et la forme d'une simple manifestation. L'incarnation n'est pas un dévoilement. La Mission divine ne consiste pas à dire que Jésus est né dans la chair d'un fond obscur (ex occulto), s'arrachant du sein du Père pour paraître aux yeux des hommes sous la forme d'un esclave. Procéder ce n'est pas seulement sortir, sinon, il n'y aurait pas de différence entre Jésus et Dionysos. Le christianisme n'est pas une pensée de l'émergence « de spirituali secreto », du fond secret de l'esprit. Ces pensées sont bonnes pour les théophanies du paganisme, elles sont inévitables pour penser les illusions diaboliques, elles ne prennent jamais en compte que le Père ne pose le Fils dans l'être que selon l'éternité du Verbe qu'il est lui-même. Le Logos de la théologie s'oppose ainsi de tout son poids à toute idée d'une décharge magique du divin dans les apparences (DT, III, 2).

Ces rappels sont nécessaires pour évaluer à sa juste importance l'ouverture du *De Trinitate* qui, avec une vigueur un peu elliptique, exclut d'emblée d'inscrire une perspective génétique en Dieu comme dans tout l'être :

Celui qui s'imagine Dieu d'une telle puissance que c'est lui qui s'est engendré lui-même <ut seipsum ipse genuerit>, erre d'autant plus que non seulement Dieu n'est pas ainsi, mais encore que ce n'est pas le cas de la créature spirituelle, encore moins de la créature corporelle. Il n'y a absolument aucune chose qui s'engendre pour être (DT, I, 1).

On le voit, le refus du motif génétique affecte tout ce qui est, que cet être soit le divin éternel qui subsiste, mais ne se crée pas, ou le monde créaturel, qui reçoit son être de Dieu, mais ne se produit jamais dans l'être. La méditation trinitaire est peut-être l'occasion de développer une logique des relations, elle ne sera jamais l'excuse pour introduire un mouvement dans un être divin qui demeure identique à lui-même jusque dans les incursions dans le temps rendues nécessaires par le dessein universel de la Sagesse. Il en découle naturellement que la philosophie devient rivale de la théologie quand elle esquisse le moindre mouvement de différence en Dieu, et d'abord dans le concept cartésien de *Causa sui*.

Il faudra donc tenir ces thèses ensemble : 1) le Fils n'est pas inférieur au Père, il en procède ; 2) en tant qu'incarné, le Fils est inférieur à lui-même ; 3) Dieu ne s'engendre pas lui-même, mais connaît une *naissance* (nativitas) à la condition d'esclave en entrant dans le corps d'une femme (DT, II, 3). Il en découle bien évidemment un portrait de l'homme par soustraction : un homme sera à son tour une naissance, mais inférieure à Dieu comme ce qui est fait à ce qui fait, toujours inférieur à lui-même et dont l'être ne procède pas de Dieu, mais en dépend. Ainsi l'homme est-il condamné à un monde de *faits* et non d'*agir* : « toute créature parlait à sa façon par les faits <factis> de l'Un à venir en qui serait le salut de tous ceux qu'il sauverait de la mort » (DT, IV, VII, 11). Le monde parle par ce qui est fait, Dieu parle en faisant. Le monde parle par des effets, Dieu par des causes. Le monde parle en esclave attelé à la tâche de faire ce que Dieu fait déjà avant toute initiative humaine, tandis que Dieu parle en maître qui fait le monde au point de se faire homme pour accomplir le dessein de la sagesse éternelle.

### **Causa et Ego**

Ces dialectiques sont riches de formules toujours plus excessives que justifie à peine leur teneur apocalyptique. La proposition de l'apôtre Paul est déjà extrême :

Celui qui était dans la forme de Dieu n'a pas jugé qu'il lui fallait égoïstement être égal à Dieu ; mais il s'est vidé de lui-même <semetipsum exinanivit> en prenant la forme de

l'esclave, s'étant fait à la ressemblance des hommes et ayant pris pour état celui de l'homme. (Philipp., II, 6, 7 cité in DT, I, VII, 14).

Augustin tire de cette théologie dite de la « kénose », c'est-à-dire de l'épuisement ou de l'anéantissement par le divin de sa propre divinité, des formules de ce genre :

En tant que prêtre qui a assumé pour nous la forme de l'esclave, il se soumettra à celui qui s'est soumis à Lui toute chose et à qui toutes choses sont soumises. En tant qu'il est Dieu, il nous tient soumis avec Lui, en tant que prêtre, il est soumis avec nous à Lui. (DT, I, X, 20).

Ces renversements étourdissants ont séduit l'Occident avide de symétries. Enivré par les formules des Ecritures, Augustin invente un style où Dieu et l'homme sont toujours en miroir. Tout en ne cessant de tonner contre les philosophes bouffis d'orgueil, le penseur chrétien ose entrer dans l'économie divine et la mettre en réciprocité avec la condition humaine, réciprocité naturellement humiliante pour l'homme, mais toujours renversable en son contraire à la moindre impulsion divine. Rien n'est plus illustratif à cet égard que la suite des jeux qui permettent d'opposer un Dieu-homme qui prend la forme de l'esclave et donc « prend l'homme », et un homme-Dieu « qui est pris » par Dieu (DT, I, VII, 14). Le *Deus accipiens* et l'*acceptus homo* échangent leurs rôles, sans altérer jamais leur différence : la combinatoire illimitée n'est jamais ici une mutation, comme la perte de la divinité en Dieu n'est jamais une perte d'essence.

Telles sont les complications d'un Sauveur qu'Augustin, après Jean, fait ainsi parler de lui-même : « Ego non sum a me ipso, sed ab illo qui me misit », Moi je ne suis pas par moi-même, mais par celui qui m'a envoyé ( DT, II, II, 4 ; cf 3). Le Fils ne connaît donc pas l'aseité divine dans sa condition d'esclave. Le christianisme d'Augustin est une école d'hétéronomie du moi qui prend son principe dans la mission même de son Sauveur et participe ainsi de la dynamique même du divin. La procession est le premier décollement de l'être à lui-même, et la Parole s'y voit conférer un statut à la fois principiel et toujours en différence par rapport à son principe. Nul doute que dans cette foi, nous assistions à un processus graduel de désontologisation dont la Trinité prétend contenir la puissance de néant, mais dont l'énoncé ne cesse de jouer avec des possibilités de cet ordre.

On sera sensible à cet égard à l'écart entre la massive affirmation de la causalité divine dans le monde des causes secondes qu'on trouve au livre II et les mouvements d'exténuation de l'être qui affectent un Dieu étrangement proche, dans son immutabilité proclamée, du moi humain dans sa condition d'aliénation. Si *Causa* se radicalise chez Augustin, au point de régir aussi bien la Grâce que la damnation éternelle, *Ego* n'entre en scène que pour avouer la faiblesse

de sa structure ontologique. *Causa* est une parole de maître, mais *Ego* une parole d'esclave. D'emblée l'ontologie de l'*Ego* s'avère une ontologie faible et seule la ville, à la fois ordre des causes et règle des *Ego*, sera en mesure d'établir une distribution acceptable de ces deux régimes de l'être.

### *La foi comme connaissance temporelle*

« Credimus, propter quod et loquimur », nous croyons et c'est pourquoi nous parlons. Cette proposition paulinienne (II Cor., IV, 13) sert à Augustin pour faire de la Bible le critère unique de la vérité métaphysique : « Exstat enim auctoritas divinarum Scripturarum, unde mens nostra deviare non debet », l'autorité de l'Écriture sainte se dresse devant nous et notre esprit ne doit pas s'en écarter (DT, IV, 1, Prooemium). C'est, selon le saint, préférer une science à une autre science, celle de sa faiblesse à celle des frontières du monde. On reconnaît la fameuse opposition de la *Deuxième Géorgique* entre le savant et le paysan (*Georg.* II, 490sq.). Mais tandis que Virgile opposait ces deux conditions en y voyant à l'œuvre deux types de connaissance des dieux, Augustin n'y voit plus que l'opposition de l'orgueil vain et de l'humilité illuminée.

L'homme de la ville n'est que ténèbre, il est vieux, malade, mort. Il n'est illuminé que par sa participation au Verbe, il ne rajeunit qu'en étant régénéré, il ne renaît qu'en son Sauveur (DT, IV, III, 6). La parole du monde est bien : « Laissez les morts enterrer les morts » (Matth, VIII, 22). Il existe même un Médiateur de la mort qui est le diable, cet ange prévaricateur qui conduit les hommes dans la mort sans avoir eu le courage lui-même de se l'imposer. En ce sens, l'homme devance le diable par la mort qu'il subit, mais seul le Christ qui à la fois meurt et ressuscite, est en mesure d'être un médiateur de vie.

Nul ne saurait ignorer que derrière ce portrait du diable, nous retrouvons l'idée païenne, et hautement antichrétienne, que les chrétiens sont punis par leur adoration d'un cadavre. Les dieux païens ne meurent pas. Mais pour Augustin, cette ontologie du divin n'est rien d'autre que le principe du satanisme, c'est-à-dire de cette angélogie qui joue avec le mal sans assumer jusqu'au châtement le principe du mal.

Toute forme de téléstique (de technique d'initiation) païenne est alors aussitôt condamnée (DT IV, X, 13). On sera très attentif au portrait de l'homme « bon » regardant des funambules (XI, 14). On y retrouve la condamnation chrétienne des spectacles, mais c'est un intéressant témoignage de la transmission des antiques religions par les arts du spectacle et le masque des jeux de foire (XI, 14). D'une façon générale, tous ceux qui prétendent entrer par

leurs propres forces (*virtute propria*) dans la voie de la purification sont l'objet de la dénonciation prophétique qui réveille alors le texte. Ceux-là ne font que reprendre les illusions de la philosophie antique. Augustin consent à reconnaître que les chrétiens, qui ne vivent que de la foi, ne peuvent exhiber un savoir comparable à ceux des philosophes. Cependant, l'essentiel n'est pas dans cette élévation « au-dessus » des créatures, mais dans la capacité que nous manifestons à nous embarquer sur le bois de la croix pour « tra »-verser la mer de notre faute jusqu'à la patrie d'*oultre-mer* (*patriam transmarinam* – je souligne) ! Mais l'orgueil empêche les philosophes de s'embarquer (DT, IV, XV, 20).

Ce refus frappe leur système de pensée car s'ils s'élèvent jusqu'à l'éternel, ils ne parviennent pas à penser le temps, c'est-à-dire le mouvement des événements (*de conversione rerum mutabilium*) et les relations ordonnées des âges (*de contexto saeculorum ordine*). Même dans les sciences de la nature, où les philosophes excellent, ils ne savent que décrire l'ordre du règne animal, mais ils ne peuvent approfondir l'histoire de la vie. Toujours la « *prolixiorum saeculorum seriem* », l'enchaînement des âges sans nombre leur échappe et, encore davantage, le centre autour duquel il s'enroule. Le christianisme est au contraire le savoir de l'*excursus*, du décours universel du temps et de la *conversio*, du retour de chacun vers le terme de son propre temps. A la structure néoplatonicienne *exitus-redditus*, sortie-retour, fondée sur des degrés d'être, Augustin substitue une circulation temporelle qui inclut l'histoire du monde et place l'individu dans un horizon de métamorphose selon la loi du Verbe. C'est pourquoi les néoplatoniciens ne savent que consulter leurs archives pour revenir à une tradition authentique mais passée, tandis que les chrétiens sont des contemplateurs du futur (DT, IV, XVI, 21).

Les poètes originaires du paganisme ne sont que les devins du passé, ou le processus en voie d'accomplissement, tandis que les prophètes véritables connaissent le futur par la foi. La foi est la faculté du temps. L'intelligence purifiée est la faculté de l'éternel, mais dans le chemin de la purification, nous devons la foi aux réalités temporelles. C'est retrouver, du moins Augustin le croit, la proposition de Platon dans le *Timée*, 29c : « L'éternité est à ce qui naît, ce que la vérité est à la foi. » (DT, IV, XVIII, 24). Il fallait que l'éternel, associé à nous par notre origine, nous fasse passer à sa propre éternité. Notre foi s'est élevée vers celui en qui elle croit, qui est né, est mort, est ressuscité et est monté au ciel. En lui ce qui a une origine est passé à l'éternité. Nous pouvons espérer un sort semblable en suivant cette foi (*ibid.*).

La foi n'est donc pas qu'une croyance. Elle est participation à la temporalisation de l'éternel, temporalisation voulue certes depuis l'éternité par Dieu, mais éprouvée par lui dans la condition temporelle qu'il a assumée. La foi est la seule forme de connaissance dans laquelle ce qui est affecté de commencement peut espérer accéder à un terme ultime soustrait au

changement. Elle seule répare donc la condition humaine de sa coupure avec l'immutabilité du principe. Elle est la sublimation du commencement en général. Par la foi seule, le commencement a un terme. Par la foi seule nous participons à l'effort universel par lequel le temps trouve son accomplissement et passe du pèlerinage terrestre au séjour de la cité céleste.

C'est pourquoi toute forme d'énoncé du vrai doit être accompagnée par un élan affectif qui devancera toute limitation temporelle. C'est ce mouvement qui est impossible au cœur païen du philosophe car comment pourrait-on saisir Dieu dans un acte d'intelligence, nous qui ne saisissons pas notre propre intelligence (DT, V, I, 2) ? L'homme de la ville est non seulement herméneute, occupé de règles de signification, soucieux de polémiques contre les mauvais lecteurs et les faux philosophes, grammairien occupé de mots et de transferts du temporel à l'intemporel, il est d'abord l'homme des ténèbres intérieures et c'est au nom de cette méconnaissance de lui-même, qui est méconnaissance de sa part temporelle, qu'il doit se faire volonté avant d'être simple intelligence. Il faut certes connaître ce que l'on aime, mais on ne peut connaître si l'on n'aime d'abord.

### *Logique des relations et relation de servitude*

Mais si l'on veut entrer dans l'intelligence de la divinité, il faut alors faire subir à son savoir une mutation nécessaire. Il faut savoir sortir de la dualité de la substance et de l'accident, pour entrer dans le monde des relations. Le monde aristotélicien était un mode de prédication et d'inhérence substantielle. Dans les *Catégories* d'Aristote, Augustin, qui nous rappelle dans les *Confessions* comment il a lu ce seul ouvrage du maître de l'ontologie, va mettre en avant la catégorie de la relation pour dégager Dieu de toute prédication qui risque de le fixer dans des contradictions insurmontables ou qui conduise à le confondre avec le monde. La catégorie de la ville est non seulement la relation, mais c'est la relation employée pour se dégager de la logique de la substance. Certes, la substance demeure bien le fondement de la relation, mais la relation permet une liaison entre les êtres qui les libère de l'inhérence réelle. En usant de la distinction entre relation de dépendance et relation signifiée, Augustin peut donc s'engager dans la signification des relations en Dieu.

Comme le montrera plus tard Thomas d'Aquin, on ne peut soutenir qu'il n'y ait que des relations de raison en Dieu, c'est-à-dire des relations qui ne reposent que sur notre appréhension qui en rapprocheraient les termes. Ainsi l'engendrement du Fils par le Père est bien une relation réelle. Cependant il ne faut pas entendre cette relation réelle comme une relation qui aurait le même rapport à la substance que celui que peut avoir la quantité ou la qualité. Il faut distinguer

ici entre l'inhérence et la relation. En Dieu, la relation n'est pas signifiée sur le mode de l'inhérence (ce qui est le concept normal de la relation), mais plutôt selon le mode d'un simple rapport à l'autre.

Ces points de logique étant éclaircis autant qu'ils peuvent l'être, il faut demeurer attentif aux premières mises en œuvre du modèle. Or parmi ces relations signifiées, que retrouvons-nous si ce n'est le modèle « urbain » de la relation entre le Maître et l'Esclave ou relation des servitude (DT, V, 6)? Le passage à la relation n'est pas seulement cette libération de la pensée humaine passant de la substance à la fonction, c'est d'abord la remontée d'un accident humain impliquant une relation, à une relation en Dieu dépourvue de toute accidentalité. S'il faut penser Dieu, comme le demande Augustin, à partir des choses créées, nul doute que, comme il le dit dans ce passage, les relations urbaines, politiques, d'amitié, de parenté, de servitude sont au centre d'une recomposition des rapports de Dieu et du monde qui nous vaudra cette formule définitive : « créateur est dit selon la relation à la créature, comme le maître par rapport à l'esclave » (DT, XIII, 14).

Il y a donc une politique urbaine du théologique et comment s'étonner qu'elle porte d'abord sur la question de l'esclavage dès lors que le christianisme libère les esclaves en apprenant aux maîtres qu'ils sont eux-mêmes des esclaves, les plus asservis sans doute dans leur volonté. Dieu est un Maître que je pense à partir d'une révélation antérieure à toute croyance et à toute vérité, qui est celle de l'esclavagisation universelle de la condition créée. En Dieu un et trois, l'homme-esclave va accéder à des relations qui ne sont pas des affects et c'est dans ce pur jeu de la réciprocité des personnes, qui n'est jamais un rapport à soi-même, qu'il va découvrir le sens d'une liberté inconnue au monde de la faute : « Ces relations ne sont pas dites selon la substance car elles sont dites du Père et du Fils, non pas au sens où chacun se rapporterait à soi-même, mais au sens où ils se rapportent l'un à l'autre » (*ibid.*). Les plus difficiles objections sur l'égalité substantielle du Père et du Fils sont résolues par cette méthode. Le Père peut ainsi être dit inengendré et le Fils être dit engendré, cela ne retire rien à leur identité substantielle car il ne s'agit là que de relations qui n'affectent pas l'être des choses.

La maîtrise divine sort donc indemne non seulement des invocations des hommes, mais encore de la circulation des Personnes qu'elle suppose. Dès lors l'incarnation peut bien mettre le Fils dans un rapport inédit au temps, ce moment temporel de la Sagesse ne peut opérer un changement substantiel avec l'immutabilité divine. Le Dieu esclave peut bien cohabiter avec le Dieu maître et les missions divines avec l'unité de la substance absolue. Le temps entre donc dans l'éternité par le biais de cette substitution de la relation à la simple identité de l'être.

## *Une sagesse née*

Cette pensée foisonnante ne peut pour finir dissimuler qu'elle opère une mutation considérable dans le sens de la sagesse grecque auquel demeurent fidèles les philosophes. La doctrine trinitaire personnalise tellement les principes que nous pouvons observer à nu un véritable rapt théologique de la recherche de la vérité. C'est même l'idée même du culte trinitaire que de ne pouvoir accéder à des valeurs qu'à travers des relations à des personnes. Certes la sagesse est identique dans le Père et dans le Fils, c'est pourtant tout autre chose, sur le plan des relations précisément, que d'être Père et d'être Fils. Or la sagesse chrétienne n'est rien d'autre que le Verbe. Si le Verbe est Fils, la sagesse ne prendra sens que dans le Fils. Il n'y aura pour l'homme d'autre rapport au Verbe de la Sagesse que celui que propose le Fils. Pour le dire dans une autre langue : il n'y a pas de pensée du Logos que dans et par le Fils. Qu'aurait pensé Héraclite de cette capture trinitaire du Logos ? « *Eo quippe Filius quo Verbum, et eo Verbum quo Filius* », il n'y a pas de Fils que dans la mesure où il y a Verbe, mais Verbe que dans la mesure où il y a Fils » (DT, VII, II, 3). Même Dieu dans sa sagesse ne se réfère pas à lui-même, mais au Fils, seule forme du Verbe ; à plus forte raison le philosophe qui se promet d'écouter le Logos !

La sentence peut alors tomber et elle ne laisse demeurer aucune ambiguïté :

Et propterea non eo Verbum quo sapientia ; quia Verbum non ad se dicitur, sed tantum relative ad eum cuius Verbum est, sicut Filius ad Patrem : sapientia vero eo quo essentia. Et ideo quia una essentia, una sapientia. Quoniam vero et Verbum sapientia est, sed non eo Verbum quo sapientia [...] id dicitur accipiamus cum dicitur Verbum, ac si dicatur, nata sapientia, ut sit et Filius et imago.

[Pour toutes ces raisons, il n'y a pas de Verbe dans la mesure où il y a sagesse, car le Verbe ne se dit pas par rapport à lui-même, mais seulement en relation à celui dont il est le Verbe, comme le Fils par rapport au Père. Il reste qu'il y a sagesse dans la mesure où il y a essence divine. Et parce qu'il y a une seule essence, il y a une seule sagesse. Cependant parce que le Verbe est aussi sagesse, et non pas Verbe en tant qu'il y a sagesse, nous comprenons que c'est cela qui est signifié lorsqu'on dit le Verbe, comme si l'on disait une sagesse *née* qui soit à la fois et le Fils et l'image du Père.]

La sagesse est une vie théologique, elle ne saurait être une idée de l'intellect. Le christianisme dans la conscience augustinienne se résume à ce concept de NATA SAPIENTIA. C'est peu, et c'est tout. Le Logos n'est plus l'objet d'une intellection essentielle, c'est un processus relationnel qui place une instance personnelle, à la fois divine et humaine, à la fois éternelle et temporelle, en position de clé de voûte de tout accès au système de la science. Si tout l'Occident ne va cesser de répéter cette conquête comme la preuve qu'une nouvelle relation à la temporalité est née, il s'oblige d'autant à entrer dans la combinatoire des relations trinitaires

et à suspendre toute conception de l'absolu sapiential à une dévotion au Verbe, sagesse incarnée.

On peut dater, en revanche, les temps modernes au moment où les penseurs vont maintenir leur orientation radicale vers l'écoute du Logos en relâchant peu à peu la condition personnelle de son entente. Parmi ceux-ci, l'augustinien Malebranche jouera un rôle décisif dans ses *Méditations chrétiennes*. Jamais en effet la vision en Dieu ne sera si ouvertement dialogue avec la personne du Fils. Mais jamais aussi la puissance systématique de l'occasionalisme ne constituera plus radicalement une condition rivale de la forme théologique du savoir, tant son organisation rationnelle et son extension illimitée permettront de mettre en œuvre un Logos qui soit essence sans devoir être en même temps invocation d'un Sauveur. Quant au Logos hégélien, sans insister davantage ici, il suffit de dire qu'il est l'exemple même d'un Fils en tant que sagesse qui prend la place d'une sagesse en tant que Fils. Ainsi est-ce pour finir Héraclite qui l'emporte sur saint Jean.

La condition urbaine ne trouve donc son achèvement que dans une théologie qui est le langage d'un réel sans servitude. C'est pourquoi elle est d'abord parole, parole personnelle et parole signifiée. Le citoyen de la ville universelle cherche à comprendre dans de pures relations ses propres affections qui sont toujours, même simplement relatives, des modifications de substance. Le monde de la prédication est le monde des hommes, enchaînés à leurs passions comme à leurs accidents. Le monde de la relation est le monde de Dieu qui parvient à ce miracle d'être différence et dialogue sans être jamais séparation substantielle ni affection intérieure. Tout ce qui est réel ici bas, devient mode de signification là-haut et c'est peut-être la plus grande jubilation proposée au citoyen du monde moderne que de lui promettre d'entrer dans la cité sainte où rien ne se contente d'être sans être d'abord signifié.

### *Une crise généralisée de l'analogie*

A partir du livre VIII, le texte se fait plus intérieur : il procède désormais « modo interiore quam superiora », sur un mode plus intérieur que précédemment (DT, VIII, I, 1). Les grandes spéculations sur Dieu laissent la place à une contemplation illimitée du processus trinitaire dans l'intériorité d'un homme, certes, esclave, mais d'abord et toujours image de Dieu. Cette réduction *ad intimum* est la pente naturelle de la réflexion sur soi de l'esclave qui cherche dans ses propres séries triadiques les traces de la cité nouvelle. D'abord lié à l'exégèse de l'Écriture, le texte entre maintenant dans une intériorisation qui est foi et laisse apercevoir la forme de la subjectivité urbaine universelle : à la fois dérélition et classification, à la fois

ténèbre et structure. C'est l'objet des pages qui viennent qui cherchent à respirer « de profundo isto in illam summitatem », de ces profondeurs de la foi subjective jusqu'aux sommets de la contemplation trinitaire (II, 3). Car il est temps de quitter les tentations de l'imagination pour entrer dans la considération utile à la foi, celle de l'homme lui-même, « secundum speciem de homine », de l'homme dans sa forme :

Habemus enim quasi regulariter infixam humanae naturae notitiam, secundum quam quidquid tale aspiciamus, statim hominem esse cognoscimus (DT, VIII, IV, 7).

[Nous avons presque toujours fixé devant nous une idée de la nature humaine, selon laquelle tout ce que nous voyons de tel, aussitôt, nous le reconnaissons pour être un homme.]

Montaigne n'aurait pas désavoué cette proposition. A partir de cet acquis, la théologie augustinienne peut devenir une anthropologie car c'est selon cette forme de l'homme (« specialis generalisque notitia ») que nous comprenons la proposition selon laquelle Dieu s'est fait homme. Cependant ce puissant ancrage de la foi dans les formes mêmes de notre humanité ne permet d'établir aucune continuité entre le fait humain et le fait divin. Non seulement la raison est impuissante, mais la foi elle-même ne parvient pas à établir une analogie entre les deux ordres de l'être.

Ici il faut être attentif au double mouvement qui occupe en permanence toute la fin du *De Trinitate*. D'un côté le texte se présente comme une traversée étourdissante de tous les actes humains, depuis la simple perception de l'homme extérieur jusqu'aux plus hautes contemplations théoriques, en passant par des analyses de la raison pratique, de la volonté, de l'amour, de la mémoire qui résument la puissance de renouvellement par le christianisme de la vie intérieure. Et à chacun de ces moments correspond des dialectiques trinitaires qui deviennent des voies d'accès spécifiques, toujours incomplètes il est vrai, mais puissamment suggestives de la révélation trinitaire. A ce titre l'œuvre est bien une mise en scène triadique de l'expérience humaine et une sorte de première phénoménologie dialectique de l'esprit accompagnant le mouvement ternaire du principe.

Mais en même temps, le texte est une perpétuelle réfutation de cette entreprise, une mise en crise permanente de tout l'univers des similitudes et un retour à un acte de foi nu et radical qui, loin de se nourrir des conquêtes dialectiques précédentes, doit s'en détourner pour parvenir à une approche toujours plus exigeante de la foi et de la Grâce qui seule la concède à l'homme pécheur. L'échec de l'analogie est donc un moment de la foi et la dureté de la mise en cause de ce qui fut conquis par l'intelligence atteste seule la profondeur de la rédemption en cours. C'est ce qui donne tout son poids à la rétractation finale de l'ouvrage et à l'abandon à la foi qui en découle. On peut y voir un chef-d'œuvre dialectique et un mouvement purement initiatique. Il

faudrait surtout y déceler l'effet d'une pensée qui ne progresse qu'en niant ses moyens humains : « à chaque fois que dans cet état de créature qui est le nôtre, j'ai voulu montré quelque chose de semblable à la trinité, ma parole n'a pas été suffisante pour suivre mon intuition ; et encore dans cette intuition il y a plus d'effort que d'effet. » (DT, XV, XXV, 45). Et le texte continue en détruisant les analogies les plus hautes auxquelles le livre était parvenu, celles qui touchaient l'âme intellectuelle elle-même. Un même mouvement travaille d'ailleurs le texte le plus beau sur la connaissance et l'amour en DT, XV, XXII, 42.

On ne saurait donc retracer le mouvement de l'augustinisme dans le seul catalogue raisonné des trouvailles momentanées d'Augustin, car s'il est vrai qu'il n'y a de dignité humaine que dans la quête amoureuse de tels dispositifs, il n'y a d'authenticité religieuse que dans le vacillement ultime qui se libère de la structure pour retrouver, combien accentuée, la dérédication de la foi dans son caractère absolu.

Ce double mouvement explique comment Augustin a pu être à l'origine de deux traditions apparemment irréconciliables, d'une part des réticulations trinitaires comme on peut en trouver par exemple chez un saint Bonaventure, ou même encore chez Nicolas de Cues, et d'autre part, de grandes pratiques du désespoir comme celles de Luther ou de Kierkegaard qui font de la théologie la subversion systématique de toute proposition analogique entre la sphère du temps humaine et la sphère du salut. Nul doute d'ailleurs que ce soit dans cette dernière orientation que se saisisse non seulement l'authenticité de la pensée augustinienne, mais cette conscience urbaine dont nous faisons le chiffre de notre histoire et de notre futur, cette mondialisation d'un esclavage consenti dont la conscience résiduelle est, en un même mouvement, signe, exhibition et délectation.

D'emblée, Augustin aura posé les termes du jeu : « prius autem quam intelligamus credere debemus, vigilandumque nobis est, ne ficta sit fides nostra », avant même que de comprendre, nous devons croire, et il nous faut veiller pour que notre foi ne soit pas une fiction (DT, VIII, V, 7). Et le texte, rompant soudain avec la recherche immédiatement antérieure d'un fondement de la foi dans la forme universelle de l'homme, de se dresser contre cette logique idolâtrique de l'imaginaire à laquelle peut aussi bien conduire tout approfondissement du fait trinitaire absolu dans les ternarités humaines :

Mais que savons-nous selon l'espèce et selon le genre de cette transcendance de la Trinité, comme s'il y avait un grand nombre de ces trinités dont nous aurions, pour certaines, l'expérience ? Alors par une règle de ressemblance innée ou par une notion spécifique ou générique, nous pourrions la croire telle ou telle. Et ainsi ce que nous croyons et ne connaissons pas encore, nous pourrions l'aimer à partir de sa parité avec ce que nous connaissons ? Mais il n'en est pas ainsi. (DT, VIII, V, 8)

On dit souvent qu'il faut attribuer à Descartes, dans sa lutte contre la scolastique, la fin de toute pensée analogique entre Dieu et l'homme. Il est vrai qu'on doit au thomisme d'avoir objecté son analogie de l'être et de Dieu à la mystique affective de l'augustinisme et que l'univocité de la mathesis cartésienne rend inconcevable une telle relation analogique entre Dieu et l'homme. Mais il serait plus sage, à la lecture de tels textes, de reconnaître, comme l'ont toujours fait les théologiens protestants, que d'emblée le christianisme s'est constitué *contre cette rémanence d'une pensée cosmique et mythologique qu'est l'analogie*. Le Dieu trinitaire est trop singulier, dans son être éternel comme dans son passage temporel, pour supporter toute proportion, quelle qu'elle soit, avec une humanité qui doit non pas être flattée dans ces propensions à la ressemblance, mais brisée dans sa solitude pour se rendre disponible au don de la foi dans la nuit de l'intellect. Et à ce titre, il n'est pas inutile de dire que l'analogie thomiste, malgré sa sophistication majeure, n'est peut-être qu'une re-paganisation larvée de la révélation chrétienne. On connaît le mot de Luther sur Cajétan : il est fait pour enseigner la théologie comme un âne pour jouer de la harpe... L'analogie thomiste ne saurait venir à bout de l'harmonie de la foi.

### *Résistance de la similitude*

Cependant il y a quand même une limite à cette ruine de toute analogie chez Augustin, c'est le culte de la similitude sur lequel est fondé la doctrine trinitaire elle-même. Entre le Père et le Fils, pas un atome de différence ! Il en découle, malgré la crise dont témoigne ce versant du *De Trinitate*, une épistémologie générale de la similitude qui ne nous fait jamais sortir de la vérité comme adéquation. Jamais ne vient à la pensée que le Dieu puisse être la Différence elle-même, et que sous le régime de la foi il ne saurait y avoir de pensée vraie que dans le régime du différer de soi-même. Si le sujet augustinien est bien différence d'avec soi, cette différence doit être rapportée à une identité qui va triompher dans cette belle doctrine du Verbe mental qui traverse l'ouvrage.

La notion est introduite en DT, VIII, VI, 9, à propos de Carthage ! Le verbe mental est certes immédiatement lié au discours puisque c'est lui qui me permet de parler de Carthage que je connais quand je le veux (cum eam vellem dicere, quand je veux parler de cette ville). C'est pourtant un verbe tout intérieur, un verbe sans profération, un discours de l'âme avec elle-même (in corde, dans le cœur). Toujours identique à son objet connu, il peut être faux ou exprimer un doute. Il connaît tous les états de la conscience de soi et en constitue la verbalisation immédiate. Il est la condition de possibilité muette d'un savoir qui n'a pas d'autre être que de se dire. Que

le verbe « mental » soit d'abord le verbe d'une ville, montre assez que dans la ville universelle, il n'y a plus d'autre intellection que la profération et d'autre logique qu'une grammaire. Augustin peut alors présenter en ces termes les titres de vérité de cette doctrine largement dépendante de la théorie stoïcienne des énoncés :

Quand la pensée se connaît elle-même et s'approuve, sa connaissance qui est son verbe est la même au point qu'elle lui est absolument appariée et égale, et cela en tout point. [...] Puisque la connaissance a une ressemblance à la chose qu'elle connaît, c'est-à-dire à ce dont elle est la connaissance, elle a aussi une ressemblance parfaite et égale, par laquelle la pensée même qui connaît est connue. C'est l'image et le verbe, car l'un et l'autre viennent d'elle, puisque en connaissant ils sont l'un et l'autre rendus adéquats à son identité et que ce qui est engendré est égal à ce qui engendré. (DT, IX, XI, 16)

Il y a donc une limite à l'éclatement du monde de l'esclave en attente du salut. Cette limite, c'est l'identique, ou plus précisément la génération parallèle des rangs de l'identique. Tout ce qui s'engendre est identique, cette proposition est vraie dans la connaissance comme en Dieu.

On n'insistera pas sur ce qu'un tel texte fondateur véhicule de présupposé. D'une façon générale, la pensée d'Augustin a beau multiplier les paradoxes d'inspiration théologique, sa logique, fondamentalement rhétorique, use de principes acquis ailleurs et transmis comme autant d'éléments du sens commun. C'est non seulement la vérité comme adéquation qui est affirmée comme allant de soi, mais l'homme, même en contexte chrétien et trinitaire, demeure un *animal raisonnable*, « comme le définirent les Anciens », DT, XV, VII, 11. Cette définition est juxtaposée à ce que la dialectique chrétienne trouve *dans* l'homme : esprit, connaissance, amour. Mais c'est animal raisonnable qui est la définition propre de l'homme. Là encore, la similitude se déploie dans des contextes qui se soustraient à une interrogation fondamentale.

De même encore, anticipant les méditations du théologien Urs von Balthazar sur la Beauté du Fils, Augustin n'aura pu s'empêcher de comprendre la beauté comme un jeu de l'identité avec elle-même. Le Fils est cette forme « ubi jam est tanta congruentia, et prima aequalitas, et prima similitudo, nulla in re dissidens, et nullo modo inaequalis, et nulla ex parte dissimilis, sed identidem respondens ei cujus imago est », où il y a toute harmonie, et l'égalité première, et la similitude première, ne s'opposant en rien à elle-même, en rien inégale, dissemblable en aucun point, mais totalement répondant à ce dont elle est l'image (DT, VI, X, 11). L'identique règne donc, malgré un monde voué à la brisure.

*L'amour et son cogito*

L'ontologie de l'identité n'est pas atteinte par la rupture d'analogie de la foi. C'est d'ailleurs le sens de cette pénétration de l'amour dans la doctrine de la connaissance si caractéristique d'Augustin. Dans le monde éminemment duel de la connaissance, puisqu'il est fondé sur la séparation de l'objet et du sujet, il faut introduire les facultés liantes d'une triade où l'amour à sa place. Partout l'amour s'interpose, un amour, d'ailleurs plus souvent nommé *dilectio* qu'*amor* (Agapè qu'Eros ?) et qui véhicule avec lui tout ce poids de ferveur de la volonté qu'Augustin associe à l'idée de réunification de l'unité rompue par le péché. L'amour transforme en histoire l'engendrement des similitudes.

« Là où il n'y a pas amour, qui pourrait parler de sagesse ? » Nul doute que la *dilectio* augustinienne, surtout lorsqu'elle est désir de savoir, n'a plus rien à voir avec le « *durus amor* » antique salué par Virgile (Georg. III, 259). La douceur de l'amour chrétien corrigera la dureté de la condition de la foi. La connaissance, en tous les cas, ne peut avoir lieu sans amour car processus d'unité, elle a besoin de vouloir s'unir à son objet. Connaître c'est vouloir être la chose et l'on ne veut être que ce qu'on aime. La co-naissance claudélienne a bien des sources augustinienes (DT, VIII, VI, 9). Pourtant Augustin n'hésite pas à retomber dans le platonisme le plus banal en ajoutant alors qu'on n'aime les hommes que parce qu'ils sont justes ou pour qu'ils soient justes. Cette conversion de l'amour en amour *de la valeur* marque bien l'instabilité du nouveau savoir de l'amour. L'amour est tout autant l'amour de la conversion à un monde déjà établi que l'amour charitable de ce qui advient dans le temps.

Au cœur de cette célébration universelle de l'amour, Augustin reste cependant particulièrement lucide sur le destin des hommes modernes lorsque, condamnant l'archaïsme des philosophes qui cherchent Dieu en procédant à partir du monde plutôt qu'à partir des tourments de leur intimité spirituelle, il anticipe les échos les plus sombres de la Légende du Grand Inquisiteur :

Aucun saint ne jouit de sa puissance, mais de ce à partir de quoi il détient le pouvoir de tout ce qui se peut comme il convient. Et il a expérimenté que c'est être plus puissant que de s'unir à la Toute-Puissance par une volonté pieuse, que de chercher selon sa puissance et sa volonté propres un pouvoir capable de faire trembler ceux qui ne peuvent pas autant. (DT, VIII, VII, 11).

L'amour n'aura pas raison de la puissance. Il est un moment de l'affirmation universelle de la puissance. Augustin est peut-être venu à bout de l'ontologie dans l'horizon de la ville, il est entré dans l'enfer du pouvoir. Tout ce qui ne va pas à l'acte d'être va à la puissance et l'auteur s'enivre de cette nouvelle dévotion à la puissance universelle, qui rend son ministre invincible parmi les esclaves du Bas Empire.

Notre auteur n'hésite pas à se mettre au centre de cette quête de la puissance : « Ecce ego qui hoc quaero » (DT, IX, II, 2), c'est moi, non pas la vérité, comme aurait dit Michel Henry, mais celui qui cherche, et cherche quoi ? Précisément, l'amour. Le sujet de la ville n'est plus le sujet socratique qui laissait à ses aimés des traces énigmatiques de ses extases, c'est le sujet impudique d'une revendication amoureuse illimitée dont les aimés doivent endurer la loi de la puissance. Bientôt l'objet lui-même disparaît dans l'excès même de l'amour : « Qu'on aime son frère, mais qu'on aime l'amour même. Car on connaît mieux son amour par lequel on aime, que son frère que l'on aime. » (DT, VIII, VIII, 12). L'amour est amour de l'amour. L'altération du désir est la ruse d'une identité à soi d'autant plus inexorable qu'elle a été retardée par toute l'histoire de l'univers.

Comment cela ne suffirait-il pas à faire douter du pouvoir de *connaissance* de l'amour ? L'essentiel n'est-il pas qu'on ne remette pas en cause l'intégrale présence à soi du sujet ? Qu'il aime ou qu'il doute, selon les deux fonctions caractéristiques de l'esclavage moderne, le sujet amoureux n'est pas même partiellement présent à soi, il l'est totalement. C'est ce qu'on appelle le *cogito augustinien* qui, s'il a le grand avantage de libérer la conscience de soi de toute confusion avec la matière et le monde corporel qu'elle se représente, recentre tellement la pensée sur le rythme trinitaire du moi qu'il en vient à abolir toute extériorité dans son mouvement illimité.

Nous avons vu précédemment les intérêts *théologiques* du cogito, nous découvrons maintenant la *passion de soi* qui anime le dévot trinitaire : « Qu'est-ce que s'aimer soi-même, si ce n'est vouloir se tenir là tout prêt <sibi praesto esse velle> à jouir de soi ? Et quand on se veut être à la mesure de ce qu'on est, la volonté est égale à la pensée et l'amour est égal à l'amant. » (DT, IX, II, 2). Augustin pense qu'il est ivre de foi, mais n'est-il pas ivre de lui-même dans un rêve d'égalité à soi qui est la vraie *fiction de la foi*, cette fiction dont la pensée de l'homme devait pourtant le délivrer à jamais.

Il s'agissait bien ici de traiter de connaissances qui accèdent à l'âme par le temps et l'affectent temporellement (DT, X, XII, 19). L'amour était requis dans l'analyse de la connaissance afin de donner des fondements proprement humains et temporels au rapport du sujet et de l'objet. En réalité, ce passage par le charnel de la connaissance engendre une ivresse de soi qui désarme tout rapport authentique à l'objet. En aimant, l'âme engendre son amour, comme en connaissant elle engendre sa connaissance (DT, IX, XII, 18). Mais comment un tel amour de soi laissera-t-il jamais la place à une connaissance ? Cet objet ne serait-il par la ville elle-même ? Un moment nous pouvons le penser : qu'aimer en effet sinon la beauté d'une forme qui contient la connaissance de tous les signes, d'un savoir utile qui fonde la société humaine

et la communication qui rompt la solitude de chacun (DT, X, I, 2)? Toute connaissance serait-elle intersubjective avant d'être objective ? Mais même au sein de la ville de la communication universelle, il faut d'abord se connaître selon son ordre et cet ordre doit remonter de l'idée de connaissance à la pure identité à soi. Car on peut bien ne pas *se connaître* (se nosse), on ne peut manquer de *penser à soi* (se cogitare) (DT, X, V, 7). L'amour du monde peut en effet avoir perversément obscurci l'âme avec des connaissances adventices, l'amour fondamental du cogito vaincra toute résistance des choses. C'est bien l'amour du sujet pour lui-même qui gît au fond de tout effort d'être un autre. La ville veut des ego affectés avant d'avoir des sujets pour la connaître.

Il faut donc s'arracher à l'absence de soi pour accéder à la présence de soi, fin et commencement de toute expérience amoureuse de l'existence :

Que l'âme se connaisse elle-même en cessant de se chercher absente, qu'elle fixe l'énergie de sa volonté, par laquelle elle errait jusqu'ici sur tout le reste, sur elle-même et qu'elle se pense. Alors elle verra que jamais elle ne s'est pas aimée, jamais elle ne s'est méconnue, mais aimant autre chose avec elle, elle s'est confondue avec ce reste et d'une certaine façon a lié sa croissance avec. (DT, X, VIII, 11)

Quant bien même, comme il est conforme à son état, un tel sujet douterait, si même tout son acte était de douter, rien n'y ferait, il faudrait qu'il soit car pour douter il faut être et s'il ne commençait pas par être, il n'aurait jamais douté (DT, X, X, 14).

La démonstration est bien entendu saisissante. Elle est cartésienne dans ses conclusions, elle n'est pas cartésienne dans sa dépendance à l'égard d'une philosophie de l'amour. Elle est cartésienne parce qu'elle vient de la ville où tout est doute, elle vient de fait d'un sujet délié de toute attache cosmique, elle n'est pas cartésienne au sens où elle cherche une présence à soi, alors que Descartes cherche une choséité qui soit substance. Ce moi augustinien, est-il besoin de le rappeler, n'est pas chosal ni substantiel. Il est trop amour pour se concéder entre soi et soi la positivité d'une substance. Nous sommes dans ce mouvement moderne de desubstantialisation par auto-affection, qui reprochera à Descartes le caractère « substantiel » de sa fixation subjective et cherchera au contraire à suivre en tout le libre envol de l'âme augustinienne. Mais avec la *res*, Descartes aura fixé le nécessaire partage entre philosophie et théologie car il aura défini un champ d'objets pour le savoir humain.

Reste que les trinités continuent à proliférer et qu'on peut vivre fort mal selon certaines trinités, car il ne suffit pas de l'immanence du processus, il faut encore soumettre à la norme de la Trinité première les trinités dérivées. C'est même un des traits de la philosophie des

mécroyants que de parvenir à des conceptions triples auxquelles manque le miroir de l'absolu ! La vérité de la triade n'est jamais seulement immanente, elle doit toujours être réglée, reprise, soumise à la vérité transcendante qui la conditionne. Ce n'est pas sans des pressentiments destinés à être vérifiés qu'Augustin associe sa critique de la philosophie à l'intérêt exclusif qu'il lui suppose dans ce domaine pour l'immanence (DT, XV, XXIV, 44). Il y va bien en effet de sa damnation qu'elle assume.

La ternarité de la certitude sensible est ainsi la pire des trinités (DT, XI, V, 8). Mais que dire encore des dualités matrimoniales où certains voudraient voir une image de la Trinité ? Il faudrait pour cela que l'amour supporte la différence sexuelle.

Ce détour matrimonial est bien singulier, non pas tant parce qu'il serait étonnamment favorable à la femme comme on le dit (la femme n'y est pas systématiquement associée à la part animal ou sensible, DT, XII, VII, 12, XIII, 20), que parce qu'il insiste dans la dimension du 2 et risque de créer une dysrythmie dans la revue augustiniennne. L'homme père, la femme mère, et l'enfant ne sont pourtant pas une véritable trinité pour Augustin car la femme procède de l'homme et c'est l'homme qui est image de Dieu, ce qui change tout pour le port du voile... (DT, XII, VII, 9). Plus profondément, comme couple ils sont image de Dieu et une seule image, mais dans leur séparation, il y a d'abord l'homme et ensuite la femme. Il n'y a ici aucun des éléments pour un déchiffrement trinitaire et la différence sexuelle n'est pas une bonne différence pour ordonner la ville des esclaves sous le chiffre 3.

On refermera cet ouvrage, excellemment résumé en DT, XV, III, 5, avec le sentiment que ce monument argumentatif signe la fin de l'humanisme latin antique par cet asianisme du ternaire qui s'y déploie et vient se substituer peu à peu aux belles symétries de l'atticisme romain. Nul étonnement dès lors que, pour finir, Augustin cite un magnifique texte de l'*Hortensius*, où Cicéron résume la sagesse romaine devant la mort, pour vilipender le noble scepticisme de celui qui fut son maître d'éloquence (DT, XIV, XIX, 26). Placé devant une authentique sagesse humaine, l'amoureux de la sagesse divine ne sait que soupçonner la haine de la vie dans l'égalité d'âme de celui qui saura mourir en martyr de la république et des lettres. Les philosophes doivent recourir à la foi, sinon ils seront damnés sur le témoignage même de leur intelligence (DT, XV, XXIV, 44). Cette identification des difficultés de la recherche au châtiement de l'orgueil a vraiment quelque chose d'intolérable en nos temps où le dessein réalisé de la ville, trahissant toute promesse paradisiaque, ne cesse de favoriser le retour à la foi dans sa dimension la plus sombrement inhumaine. N'est-ce pas elle qui fait écrire tout uniment à Augustin que « les œuvres de miséricorde ne servent à rien aux Païens ou aux juifs, qui ne croient pas dans le Christ, et pas davantage aux hérétiques ou aux schismatiques chez qui on ne

trouve ni foi, ni amour, ni sanctification ascétique ? » (DT, XII, VII, 11) ? Ce type de proposition a beau avoir fondé une grande part de la civilisation occidentale, avoir nourri les débats les plus intelligents, avoir suscité des réponses à sa mesure, pourquoi faudrait-il à la fatalité de la ville sacrificielle ajouter le néant de celui qui s'y sacrifie ? Il y a une démesure théologique qui ne peut être approuvée par la mesure philosophique. Ce sera pourtant l'honneur d'une société tout entière que d'avoir su tirer de ces propositions inhumaines les sciences, les arts et la liberté politique.

# AVis aux thélémites

## en guise de conclusion

Notre lecture ne se conclut pas, elle se suspend. J'espère avoir montré que l'exigence philosophique pouvait prendre un sens nouveau dans l'usage des corpus religieux. La « christianologie », dont je marquais la nécessité en commençant, ne signifie ni une critique rationaliste du sentiment religieux chrétien, ni une simple sociologie du phénomène chrétien. Si elle se protège par nature de tout abandon du savoir au seul profit de la foi, elle cherche d'abord les grands actes synthétiques de la subjectivité chrétienne. Par là, je veux dire qu'elle cherche les formes structurantes d'un discours et l'agir humain qu'ils supposent. Elle reconnaît en principe que c'est nous les hommes qui avons fait le monde de la croyance et son histoire, et que nous ne pourrions retrouver les significations de notre action qu'en les cherchant dans les modifications profondes de notre âme. Cependant notre science ne peut aller au-delà de cette prise en compte d'un point de vue intégralement humain. Elle laisse en conséquence tout le terrain souhaitable au discours religieux qui, lui, parle la langue de Dieu même.

Mais la part de mise en œuvre humaine des révélations absolues a une logique propre. Il faut atteindre les actes humains qui sont engagés jusque dans l'affirmation de la transcendance. Il ne se livreront pas pour autant si nous nous contentons de les réduire à des intérêts qui font régresser le savoir du supérieur à l'inférieur. Quelles que soient les tentatives du réductionnisme, et ses succès, il convient ici de discerner les actes propres, absolument originaux, qui construisent le champ d'objet d'une religion donnée. C'est par cette capacité à spécialiser ainsi notre regard que nous approfondirons notre connaissance de la logique, encore largement inaccessible, qui préside au discours des hommes sur Dieu et les dieux.

Mais cette insistance sur le Savoir plus que sur l'Être a un autre avantage car elle ne cherche pas seulement des vérités objectives, elle s'efforce aussi de formuler un jugement sur l'engagement des hommes dans la foi religieuse. A prendre le parti des hommes dans la manifestation divine, on apprend quelque chose sur les hommes eux-mêmes et on ne doit pas renoncer à les éduquer.

Il se pourrait en effet que les formes organisations à l'œuvre dans l'histoire d'un courant religieux favorise ou nuise au développement de telle ou telle civilisation. C'est le devoir dès

lors du logicien du religieux, indépendamment de la force de conviction que mobilisent les révélations divines, de prendre en considération l'intérêt humain comme tel. La préservation de la Nature constitue le fondement indispensable de toute révélation de la Surnature. Si la Grâce ne détruit pas la Nature, mais l'élève, il faut trouver le point de passage de l'une à l'autre. Or ce point de passage est la forme de la civilisation dans laquelle vient s'inscrire la dynamique du salut. Si le philosophe n'est pas requis pour juger les moyens surnaturels conduisant à la réalisation d'une telle promesse, en revanche il est apte à juger selon quel agir collectif la promesse religieuse est reçue, transmise et destinée à faire histoire.

J'ai tenté de montrer que la *ville*, le développement urbain mondial, est la forme collective ultime dans laquelle vient s'inscrire la vision chrétienne du monde, celle qui aura trouvé ses ennemis les plus réguliers dans les païens de la campagne. Progressant à partir des formes virgiliennes du rapport de la ville et de la campagne, nous avons pu saisir l'importance de ce retournement de la plainte des bergers et la modification de la socialité romaine qui en découle. Il a été ensuite possible de montrer que la ville chrétienne entraîne nécessairement dans un dédoublement idéal, dont la contrepartie réelle est l'affirmation paradoxale que tous, maîtres et esclaves, ne doivent leur salut qu'à la reconnaissance d'un esclavage universel. L'esclavage est l'expérience élémentaire d'une humanité en marche vers une liberté incommensurable avec les limitations terrestres et l'on peut énumérer les traits de civilisation qui découlent de cette orientation.

Grammaticatisation, codification, archivage, temporalisation, subjectivation sont les nouveaux traits de l'agir humain. Démonisation du passé et renoncement volontaire à l'autonomie, dénégation des objets du désir et promotion hallucinée de l'amour de l'amour, universalisme de conversion plus que d'intégration auront été, au cours de cette enquête, les versants les plus inquiétants de la Bonne Nouvelle chrétienne selon Augustin. Ils auront été mûris, puis combattus par toute l'histoire de la philosophie occidentale. Malgré un augustinisme généralisé, la ville moderne aura favorisé l'éclosion de pensées capables de limiter ces nouveaux réflexes de la croyance. L'augustinisme sans la philosophie est donc un grand malheur pour la pensée, mais il faut reconnaître lucidement que le parcours qui vient d'être effectué manifeste assez que la philosophie sans Augustin n'aurait pas été capable de se dresser à la hauteur de ses tâches actuelles.

Reste à nous demander s'il fait partie des buts d'une philosophie de l'agir humain dans le divin d'en finir avec la récurrence du schème *duel* pour interpréter la condition d'hommes soumis à la prégnance urbaine. J'ai largement insisté sur le fait que l'aspect dialectique de la pensée du maître et de l'esclave laissait envisager, au-delà des issues augustiniennes, une

nécessaire tâche de reconnaissance universelle visant au dépassant de toute dualité rémanente. Selon cette logique, la mort de Dieu dans l'histoire n'a jamais d'autre sens que l'annonce qu'il n'y aura pour finir qu'une cité, même si la terre doit en mourir. C'est la forme ultime de l'absolu européen.

Mais cette position de principe exigerait d'autres travaux pour être éprouvée dans toutes ses conséquences. Ce n'est pas seulement Fichte, c'est aussi Lacan qui reconnaissait que tout savoir suppose un absolu unifié. A propos de l'« incroyance » (Unglauben) préalable à tout projet de science, il écrivait que « le discours de la science rejette la présence de la Chose, pour autant que, dans sa perspective, se profile l'idéal du savoir absolu. » Il resterait à vérifier si le dédoublement lui-même n'est pas un visage encore inconnu de l'absolu dans le savoir. Au même endroit, Lacan définissait le savoir absolu comme ce « quelque chose qui pose tout de même la Chose tout en n'en faisant pas état », ce qui suffit à reconnaître que pour chaque thèse du savoir est posé un double dans l'ordre de l'Inconscient. Le schéma de la dualité mérite donc d'être considéré plus attentivement qu'on a l'habitude de le faire.

Cet intérêt pour les dualités augustinienne aurait au moins l'avantage de tenir pareillement à distance la propension délibérée à ranger le réel sous le seul registre de la ternarité, comme la valorisation symétrique des états unitifs et auto-affectifs. Ces derniers ont longtemps passé pour la découverte majeure de l'augustinisme et ce qui survivrait à ses constructions théologiques, au point qu'on peut estimer que la dernière appréciation du christianisme comme Vie auto-affective chez Michel Henry en découle directement. Mais là encore, la perspicacité de Lacan est en mesure de nous mettre en garde contre toute orientation excessive vers un monde supposé pré-réflexif pour ne pas dire pré-verbal : « Avec ce champ que j'appelle le champ du *das Ding*, nous sommes projetés sur quelque chose qui est bien au-delà du domaine de l'affectivité, mouvant, confus, mal repéré faute d'une suffisante organisation de son registre – quelque chose de beaucoup plus foncier. »

J'ai voulu mettre cette enquête sous le signe de cette dimension « foncière », dont l'auteur précise aussitôt qu'elle est proche du problème du mal, et du projet du mal comme tel. Ce n'est pas parce qu'on a affaire à un « saint » qu'il ne faut pas méditer les relations que celui-ci peut entretenir, non seulement par son objet, mais encore par lui-même avec le mal. Que notre civilisation soit possédée par le mal, ce n'est après tout que l'enseignement d'Augustin, et il était nécessaire qu'il soit, pour une fois, entendu au pied de la lettre.

C'est pourquoi j'achève ce livre en plaçant à l'horizon de la réflexion la nécessité de maintenir la puissance topologique de la dualité dans toute méditation sur la ville à venir telle que le christianisme l'enseigne et l'annonce. Le dédoublement est la forme augustinienne de la

subjectivation et c'est mesurer la dimension prophétique de cette œuvre que d'affirmer qu'un tel dédoublement est à la source du développement de la mondialisation urbaine, tout en constituant le pli du savoir qui interdit à cette mondialisation de s'inscrire sans heurt dans le thème de la reconnaissance universelle et de la fin de l'histoire. On gardera donc le motif des *deux cités* comme l'acquis peut-être le plus spéculatif de l'augustinisme, même si le mode selon lequel il peut se faire l'absolu d'un nécessaire savoir reste encore largement une question à déterminer.

Cela ne doit pas nous empêcher de finir ce propos comme nous l'avons commencé. De l'institution passée de la Cité de Dieu, il restera toujours assez de dualité inassouvie pour rendre possible, en des circonstances il est vrai hautement aléatoires, des abbayes pour les gens du bon vouloir, des abbayes de Thélème pour les « thélémites ». Rabelais nous prévient assez sur sa nature : il s'agit d'instituer une « religion *au contraire de toutes les autres*. » Thélème n'est pas un projet, c'est une méthode. Et cette méthode est une méthode d'inversion radicale de toute affirmation préalable. Or quelle est ici l'affirmation préalable ? Précisément celle d'Augustin dans sa *Cité de Dieu*. Nous avons commencé ce livre en Pantagruéliste, il nous faut le finir en Thélémite.

Parmi tous les traits de cette inversion de la théologie de la faute au nom de l'honneur et du bon vouloir, on voudrait retenir celle-ci :

Et parce que les religions de ce monde tout est compassé, limité et réglé par les heures, fut décrété que là ne serait horloge ni cadran aucun. Mais selon les occasions et opportunités seraient toutes les œuvres dispensées. (*Gargantua*, LII)

Cette dispensation qui ouvre sur un autre temps que celui de la règle est le grand mystère de Rabelais. Un autre temps que celui du déclin de la vie sur la terre serait-il concevable ? Un autre temps que celui de l'organisation universelle des quantités serait-il à l'ordre du jour. Peut-on évoquer ici des ordres de possibilités imperceptibles dans le temps comptable actuel, temps seulement de précaution et de vérification ? La seule révolution promise à la Ville ne serait-elle pas la révolution *du temps*, qui échapperait à la régulation de l'usure et instaurerait le règne de l'occasion et de l'opportunité, seul temps de la *dispensation des œuvres*? Mais c'est encore pris dans le temps de la mort que j'en formule l'augure, et il suffit que je prenne ici le temps de l'écrire pour qu'il soit déjà trop tard pour en espérer le don préalable. Si Grâce il devait y avoir, ce ne serait certes pas Grâce de la foi, mais Grâce d'un tel temps bifurquant hors de sa ligne prévisible. La Fortune est notre Grâce. Rabelais ne parle-t-il pas de « l'esprit sacrosaint du hazard » ? « Conjecturalement je refererois cestuy heur de jugement en l'aspect benevole des

cieulx, et faveur des Intelligences motrices. » (*Tiers Livre*, XLIII). Il ne manque pas alors de citer Augustin : « Sors non est aliquid mali, sed res, in humana dubietate, divinam indicans voluntatem », le sort n'est rien de mal, mais une chose qui, dans le cas d'un doute humain, indique la volonté divine (*Sur les Psaumes*, XXX, 16). Si Rabelais reprend littéralement cette sentence, il l'attribue cependant aux « Tamuldistes ». Cette dimension plus secrète de la référence ne doit pas être négligée, elle s'éclaire par les dernières lignes de l'œuvre : « par temps ont esté et par temps seront toutes choses latentes inventées » (*Cinquième livre*, XLVII). Il valait la peine d'insister sur ce passage temporel de la latence à la manifestation.

Parmi les dimensions imprévues de cette révolution du temps qui seule donnerait un avenir à la ville, il en est une sur laquelle Rabelais nous informe discrètement, quoique d'une façon décisive. La cité céleste d'Augustin aura proclamé sur tous les tons : « aime et fais ce que veux ». Thélème, elle, repose sur une légère ablation de la formule. Là où la vie repose non sur les lois, les statuts, les règles, mais sur le vouloir et le libre-arbitre, il faut que cette règle soit ainsi modifiée : « fais ce que voudras ». Faire ce qu'on veut est le texte unique de la Thélémie : « En leur règle n'était que cette clause ». On le voit, c'est l'amour qui disparaît.

C'est une grande chose de faire ici l'économie de l'amour. Aimer, cela va sans dire et sans ordre. Il y a beaucoup d'amour qui se perdrait à se prescrire. Quel plus grand péril que de faire de l'amour un impératif et de l'inscrire au cœur de la liste des commandements qu'invoquent les religions ? Ne nous avait-on pas promis que l'amour nous rendrait libre de la loi ? C'est être un vrai thélémite du *vouloir* que de ne pas suspendre tous ses actes libres à cette condition de l'*aimer* par quoi la Ville nous tient encore. En voulant seulement tu es libre, en répondant à l'ordre d'aimer tu ne sors plus de l'ordre des fins. C'en est fini de Thélème, il faut être ou maître ou esclave.

On a peine à mesurer l'exigence insensée formulée ici : sur le seuil de cet autre temps, celui des occasions et des opportunités, celui de la dispensation des œuvres — se rendre libre de l'histoire du désir. La liberté ne serait plus piégée par le préalable du désir. Il faudrait s'essayer à être libre au-delà des servitudes de l'amour. N'est-ce pas là parole de géant étranger à toute humanité et fabrication d'un antidote pour d'autres estomacs que les nôtres ? Là encore, la religion thélémite est au contraire de toutes les autres. Mais ce n'est pas pour nous amuser ou nous perdre, mais pour faire appel à des possibilités humaines enfouies, à des ressources inouïes qui peuvent encore faire valoir leur recours après l'épuisement même du désir.

Rien n'est donc éternel dans le temps, pas même le désir. Aimer a un âge, même s'il est antique et respectable, n'était-ce pas déjà, de la part d'Augustin, provoquer une métamorphose du désir d'aimer que d'orienter cet acte fondamentalement sexuel sur des lois divines et des

horizons de fraternité absolument hors d'atteinte de la différence sexuelle dans son usage naturel ? L'amour est ainsi aussi mobile que l'humain. La preuve en est qu'on peut même en faire un impératif. Mais avec Rabelais, cet impératif tombe. Il faut désormais dire non plus « aime et fais ce que veux », mais « fais ce que veux, et si tu le veux, tu aimeras, ou encore tu n'aimeras pas, non que tu haïsses, mais tu porteras ailleurs ta liberté que rien ne commande ».

D'ailleurs, tout le roman du *Pantagruel* est là pour enregistrer les conséquences de ce renversement aux conséquences illimitées. Car qui sont Frère Jean ou Panurge, sinon ces héros fondamentalement libres, qui choisiront d'aimer chacun à leur guise, l'un dans le célibat, l'autre dans les attermoiments du mariage ? Ce mariage de Panurge gardera tout au long des cinq livres ce caractère aléatoire que Rabelais concentrera dans l'hallucinante comptine du *Tiers Livre* (chapitre XXI), la chanson même du désir dans ses ambivalences : « Prenez la, ne », où l'impératif se brise sur cette négation dont Lacan disait qu'elle résumait l'inconscient de la langue française et qui fait entendre l'animal des fols, l'*âne*. Et jusqu'au bout de la quête de l'oracle de la Dive Bouteille, Rabelais maintiendra l'indécision entre le mariage et le non-mariage dans la figure des deux personnages qui achèvent l'œuvre, Panurge exultant à l'idée de se marier, et le moine triomphant à l'idée des désastres du mariage. Aucune philosophie du désir ne peut mettre un terme à une pensée qui s'est choisie comme le choix de la liberté. « Cela, que fusse spolié \ De liberté ? » (*Cinquième Livre*, XLVI) : cette exclamation de Jean des Entemeures résume assez l'intention de l'œuvre.

Suggérer cette rupture du contrat qui unit la raison au désir, serait-ce célébrer le rêve gnostique d'une âme sans corps ? L'occasion au contraire nous est donnée de revenir au point par où nous avons commencé : les géants thélémites n'ont plus l'amour pour destin, non pas par quelque ablation ou interdit, mais par cette condition proprement gigantesque qu'est l'androgynie. C'est la bête à deux dos qui fait leur force et c'est par cette rupture avec l'ancien culte d'Eros séparé d'Antéros, que l'histoire de la liberté commence et, avec elle, le nouvel ordre du temps sans mesure préconçue.

Freud a eu des mots décisifs pour désigner cette figure du désir : non pas « troisième sexe », mais « *Mischeinheit* », unité mixte, « *traumhafte Verschmelzung* », fusion onirique, et il y voit le mystère d'un certain sourire. Ce sourire n'appartient pas qu'à la Saint Anne ou à la Joconde, il est présent aux confins du rire débridé de Rabelais.

Androgynie n'annonce pas ici quelque perspective militante ouverte sur la réforme des mœurs ou une pratique inédite du désir. Androgynie est la contribution à une phénoménologie gigantesque qui dessine une figure de l'humain qui n'existe peut-être pas encore, mais pourrait survivre à l'homme de dimension commune que nous voyons s'abolir dans la ville.

L'androgynie est là pour illustrer la tentative de penser une liberté plus originaire que toute différence sexuelle. L'humain est invité à enrichir ses possibilités en déplaçant la question du choix d'objet, de la dualité extérieure à une dualité intérieure dont il devient lui-même la loi : « en l'entreprise de mariage chacun doit être arbitre de ses propres pensées » (*Tiers Livre* XXIX). L'homme qui aimerait selon cette résolution mettrait si haut le sens de sa liberté qu'il ferait du lien amoureux une simple déclinaison de sa liberté.

Qu'elles qu'en soient les conséquences, il aurait à se souvenir qu'il les a voulues *une fois*, et cela suffit pour apaiser son angoisse : « N'estez-vous assuré de votre vouloir ? Le point principal y gît : tout le reste est fortuit et dépendent de fatales dispositions du ciel. [...] Autre assurance ne vous en saurais je donner. » (*Tiers Livre*, X). On reconnaît ici la définition suprême du Pantagruélisme : « Une certaine gaieté d'esprit conficte en mépris des choses fortuites. » (*Quart livre*, Prologue). Ce mépris plus qu'humain des circonstances cosmiques (des « choses foraines, externes, et indifférentes, lesquelles de soi ne sont bonnes ni mauvaises », *Tiers Livre*, VII) résume les traits d'une androgynie dont Socrate reste l'exemplaire et l'idée : « contentement certain, assurance parfaite, déprisement incroyable de tout ce pourquoi les humains tant veillent, courent, travaillent et bataillent. » (*Gargantua*, Prologue).

Et Rabelais nous livre la raison profonde de ce que nous pourrions appeler pour finir une forme d'espérance sur le seuil de la ville universelle. La perversion des intentions ne vient jamais, selon lui, de l'élan du désir, mais de l'interdit qui le borne car nous entreprenons toujours les choses défendues et convoitons ce qui nous est dénié. L'interdit, c'est la résurgence autoritaire de l'objet dans le sujet, c'est le retour imposé d'une mesure extérieure dans un désir qui s'est reconnu interne à lui-même (« Or imaginez, et beuvez », *Cinquième livre*, XLII). Aussi le désir ne répond-il à l'interdit que par la transgression, à l'occasion de laquelle il tente de se rétablir lui-même dans son identité.

Même les gens nés libres « quand par vile subjection et contrainte sont déprimés et asservis, détournent la noble affection par laquelle à vertu franchement tendaient, à déposer et enfreindre ce joug de servitude. » L'âge d'une telle dépression et d'un tel asservissement de la force n'est pas l'âge de Thélème. C'est pourquoi aussi bien l'âge de Thélème n'est pas le nôtre et ne paraît parmi nous, au sortir de son tombeau *théologique*, que sous la forme d'un « gros, gras, gris, joli, petit, moisi livret, plus mais non mieux sentant que rose. »

## Table des matières

- Une vigilance rabelaisienne à l'heure du grand carême .....p.
- Un Dieu pour la ville.....p.
- Une âme dans la ville.....p.
- Avis aux thélémites en guise de conclusion.....p.

## LE GRAND CARÊME

Sensible aux grands motifs théologico-politiques qui animent les sociétés, l'auteur s'est proposé de revenir à quelques écrits de saint Augustin, parmi les plus célèbres : *La Cité de Dieu*, la *Trinité*, les *Confessions*, et nous fait partager ses sentiments de lecteur attentif. Mais loin d'exciter quelque propension à la conversion, il nous invite à trembler d'un même frisson d'étonnement et de terreur devant un tel dessein d'organisation de la cité terrestre.

Il ne reste plus alors qu'à lire ces pages de feu et de ténèbre comme un autre grand bâtisseur de pierres vives, Rabelais, les aurait lues, et à trembler comme auraient tremblé les hôtes de l'abbaye de Thélème à la lecture de ces règles impératives touchant la vie commune. Elles ne cessent de nous poursuivre au gré des apocalypses qui nous menacent.

L'enquête érudite se transforme alors en une vaste méditation sur la terre et sur la ville mondiale, sur le temps de la catastrophe et le recours que quelques rares géants bienveillants veulent bien encore proposer à une humanité égarée et tentée par l'obéissance. Si le « pantagruélisme » est l'art des antidotes, gageons que ce retour sur le grand carême augustinien nous rendra pour longtemps prudent à l'égard de ceux qui parlent au nom de Dieu.

Bruno Pinchard est né en 1955 au Havre. Il est aujourd'hui professeur à l'Université Jean Moulin Lyon 3 et dirige de Centre de recherche sur la Circulation des idées. Dernier livre paru : *Méditations mythologiques*, Les Empêcheurs de penser en rond\ Le Seuil, Paris, 2002.