

Stanisław WARZESZAK

Pontificia Facultas Teologica, Varsoviae

## FONDEMENTS ONTOLOGIQUES ET EXISTENTIELS DE L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE D'APRÈS SAINT AUGUSTIN\*

Au cours de notre recherche s'est posée la question de l'éthique augustinienne et surtout le problème du fondement de l'éthique chrétienne ainsi que de son autonomie. Comme le veut Karl Holl dans ses ouvrages<sup>1</sup> il faut reprocher à l'éthique de St Augustin son *eudémonisme* (doctrine morale ayant pour principe que le but de l'action est le bonheur) qui est une menace destructive pour l'éthique chrétienne. En conséquence il qualifie St Augustin de "destructeur de la moralité chrétienne" Cette interprétation a rencontré évidemment la critique de plusieurs spécialistes de la doctrine augustinienne.

Revenant sur cette question aujourd'hui j'aimerais envisager ici quels sont vraiment les fondements philosophiques qui justifient l'éthique chrétienne et quelle place est accordée à la question du bonheur dans le système éthique de St Augustin. Nous n'aborderons que l'argumentation philosophique, à savoir les fondements ontologiques et existentiels qui paraissent être principaux pour la justification de l'éthique augustinienne, laissant de côté l'argumentation théologique qui serait intéressante mais dépasse les limites posées à notre recherche. Celui qui serait intéressé par cet aspect pourrait utilement consulter une thèse présentée par Ovila Brabant à l'Institut Catholique de Paris en 1969 (*Le Christ, centre de la vie morale du chrétien selon l'enseignement pastoral de St Augustin dans les "Ennarationes in Psalmos"*).<sup>2</sup> Pour réaliser ces buts philosophiques dans notre démarche nous appliquerons l'interprétation fondée sur la méthode de l'analyse existentielle, élaborée par Martin Heidegger et effectivement promue par ses élèves dans le champs des études philosophiques des textes historiques, y compris ceux de St Augustin.<sup>3</sup>

---

\* L'article constitue l'effet final des recherches dirigées par le professeur Goulven Madec à l'Institut Catholique de Paris, abordées dans l'année scolaire 1988/89.

<sup>1</sup> "Der Neubau der Sittlichkeit", in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I*, Tübingen Luther 1921, pp. 139-244; et dans : "Augustins innere Entwicklung", in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III*, Tübingen : Der Westen 1928, pp.86s, 107ss; cf. R. HOLTE, *Béatitude et sagesse*, Paris Ed. Augustinienne 1963, 207.

<sup>2</sup> La thèse a été ensuite publiée sous le titre : *Le Christ, Centre et Source de la vie morale chez Saint Augustin*, Gembloux : Duculot 1971.

<sup>3</sup> Cf. par exemple Hans JONAS (*Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischer Freiheitsidee*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 1930) et Hannah ARENDT (*Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischer Interpretation*, Berlin Springer 1929).

En ce qui concerne notre sujet il faut mentionner au moins quelques œuvres de St Augustin qui sont pour nous fondamentales et abordent de manière diverse la question de la morale chrétienne<sup>4</sup>

1. *De vera religione* (La vraie religion), in *La foi chrétienne*, trad. J. Pegon, Bibliothèque Augustinienne, n° 8. Paris : Desclée de Brouwer 1982.
2. *Soliloquia* (Dialogues philosophiques), Bibliothèque Augustinienne, n° 5, Paris : Desclée de Brouwer 1948, , n° 4-7.
3. *De Trinitate* (La Trinité), trad. M. Mellet, Th. Camelot, Bibliothèque Augustinienne, n° 15-16, Paris : Desclée de Brouwer 1955.
4. *De civitate Dei* (La Cité de Dieu), Bibliothèque Augustinienne, n° 33-36, Paris : Desclée de Brouwer 1988.
5. *Confessiones* (Les Confessions), trad. E. Tréhorel, G. Bouissou, Bibliothèque Augustinienne, n° 13-14, Paris : Desclée de Brouwer 1962.
6. *De moribus Ecclesiae Catholicae*, in *La morale chrétienne*, trad. B. Roland-Gosselin, Bibliothèque Augustinienne, n° 1, Paris : Desclée de Brouwer 1949.
7. *Ennarrationes in Psalmos*, in: *Œuvres Complètes de Saint Augustin*, Ed. H. Barreau, t. 11-15, Paris 1871.
8. *De libero arbitrio*, in: *Œuvres Complètes de Saint Augustin*, Ed. H. Barreau, t. 3, Paris 1873.
9. *In Joannes*, in : *Œuvres Complètes de Saint Augustin*, Ed. H. Barreau, t. 10, Paris 1869.

La littérature complémentaire sur laquelle nous nous appuyons en travaillant ce sujet concerne surtout :

1. Thomas DEMAN, *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon Saint Augustin*, Montréal-Paris : Institut d'Études Médiévales 1957.
2. Francis FERRIER, "Saint Augustin (354-430)", in : *Dictionnaire des Philosophes*, t. 1, Paris : PUF 1984, p. 142.
3. Francis FERRIER, *Saint Augustin*, Paris : PUF 1992.
4. Ragnar HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris : Études Augustiniennes 1963.
5. Franz KÖRNER, *Vom Sein und Sollen des Menschen. Die existentialontologischen Grundlagen der Ethik in augustinischer Sicht*, Paris Études Augustiniennes 1963.

---

<sup>4</sup> Il est aisé de noter que notre démarche méthodologique visant l'interprétation existentielle des textes de St Augustin va au-delà de leur ordre chronologique et ne s'investit que dans la lecture de textes sélectionnés en vue des recherches envisagées. Cette méthodologie est devenue l'objet d'un vif débat avec le professeur Goulven Madec qui défendait plutôt l'interprétation historique, attribuant la priorité à la chronologie des textes et à l'évolution des idées de leur auteur. Cette position n'est pas du tout négligeable, mais elle semble ne pas faire suffisamment justice à l'ontologie dite existentielle des idées augustiniennes qui se manifeste dans la totalité de la pensée de l'évêque d'Hippone.

Concernent le plan de cette recherche nous aborderons en premier la question de la justification de l'éthique augustinienne au plan de l'argumentation philosophique basée sur les fondements ontologiques et existentiels (I). Puis nous présenterons une certaine interprétation portée sur le problème du bonheur dans la doctrine morale de St Augustin ainsi que le problème de l'autonomie de l'éthique augustinienne pour donner un aperçu au moins général de ce que l'on peut poser comme système d'éthique, tel que nous pouvons le retrouver dans l'enseignement de l'évêque d'Hippone (II).

## I. Fondements ontologiques et existentiels de l'éthique augustinienne

### 1. L'homme face à Dieu – source de notre être et de notre devoir

Celui qui connaît Dieu, connaît l'homme, son être et son devoir. « Car, en lui-même, l'homme n'est pas, parce qu'il est sujet aux changements et aux vicissitudes, s'il ne participe à l'immuabilité de celui qui est. Or, il est, lorsqu'il voit Dieu. Il est, lorsqu'il voit celui qui est car en voyant celui qui est il devient lui-même capable d'être, selon sa mesure » (*Ennarationes in Psalmos*, 121,8 ; t. 15, p. 29). Ici se présente la relation ontologique qui entraîne les questions gnoséologique et éthique. St Augustin constate dans le *De civitate Dei* (VIII,4 - BA p. 245) que c'est en Dieu seul que l'on trouve « la cause de l'existence, la raison de l'intelligence, la règle de la vie. Car si l'homme a été créé pour atteindre par ce qu'il a de supérieur en lui, l'Être supérieur à tous les êtres, c'est-à-dire le Dieu unique, véritable et parfait, sans lequel aucune nature ne subsiste, aucune doctrine n'instruit, aucune conduite n'est utile: que ce soit lui que l'on cherche, en qui pour nous est l'origine de toutes choses ; lui que l'on contemple, en qui pour nous est toute certitude; lui qu'on aime, en qui est pour nous toute rectitude ». Ces phrases nous montrent que le devoir se fonde sur l'être humain. Dans le libre *devenir* doit alors être, chez l'homme, cette conscience de tâche fondamentale de *l'être-devoir*. La réponse de St Augustin est évidente et découle de la vérité de l'être humain face à Dieu.

Dieu avec notre être nous a donné aussi le devoir. Les deux existent sur la voie du *foris* à l'*intus* – du dehors au-dedans. Il ne s'agit pas seulement de la connaissance de la vérité au niveau intellectuel, mais au niveau existentiel, pas seulement de la vérité intelligible, mais de la vérité de l'être. St Augustin a suivi lui-même cette voie, après une longue recherche, et finalement est arrivé par sa décision personnelle à ce qui constitue le sens de l'être humain, là où se trouve l'Alpha et l'Oméga : dans la *summa et intima veritas Dei*, comme il l'a exprimé en particulier dans le *De vera religione* : « La première altération de l'âme raisonnable, c'est la volonté d'accomplir ce que lui défend intérieurement la Vérité suprême » (20,38 – BA p.73.75).

Cet aspect paraît être extrêmement important. Nous sommes là au point du fondement du devoir humain dans l'*Ursein* qui nous constitue, c'est à dire dans l'immanence transcendante de Dieu comme *veritas et bonitas*, habitant à l'intérieur de nous. Cette vérité de l'être, la plus profonde et la plus élevée, touche à Dieu seul éternel et personnel, qui étant au centre de l'être humain constitue en même temps le fondement du *devoir*, de la loi éternelle et intime inscrite dans le cœur humain (*Lex aeterna et intima in ipso corde conscripta*). Comme le dit St Augustin dans son œuvre *De civitate Dei*

(VIII, 4) c'est Dieu qui constitue absolument le premier fondement de tout être fini ainsi que de l'*ordo vivendi*. Il est aussi la loi essentielle de notre cœur en étant le modèle de notre être (*Urbild*). De même il est présent dans notre intellect et dans notre conscience afin que nous puissions réaliser librement les dons reçus du Créateur. Cela devient possible autant que l'homme est obéissant dans son comportement à son *intimum* pour réaliser son propre *être-devoir* « au milieu, pour ainsi dire, est placée son âme raisonnable, qui a reçu pour loi de s'attacher à ce qui est au-dessus d'elle, et de régir ce qui est au-dessous d'elle » (cf. En. in Ps. 145,5; t. 15, p. 437).

Un peu plus loin St Augustin explique: « L'âme, à l'aide de la lumière de Dieu, se donne conseil (*consilium – devoir*) à elle même par sa raison, où elle reçoit un conseil arrêté d'une manière immuable dans les décrets éternels de son auteur. Là, elle lit et connaît quelque chose qu'elle doit redouter, louer, aimer, désirer et poursuivre » (En. in Ps. 145,5; t. 15, p. 437). Poursuivant sa réflexion St Augustin indique que c'est Dieu qui est au fondement ontologique de la *lex intima* mais chaque être humain a sa propre loi, ce qui veut dire, qu'il existe une autonomie de l'homme, ou plus précisément une *autonomie théonomienne* (cf. En. in Ps. 118,25,4; t. 14, p. 633). Cela est évident du fait que la *intima presentia Dei* est inscrite directement dans notre cœur. Par conséquent, indépendamment de notre vouloir et de notre savoir, Dieu pose son exigence dans la profondeur de chacun car avec notre être il impose aussi notre devoir. Il a expérimenté lui même cette réalité lorsqu'il s'est senti "obligé" de répondre à l'*intrare in intima* « Et, averti par ces livres de revenir à moi-même, j'entrai dans l'intimité de mon être sous ta conduite : je l'ai pu parce que tu t'es fait mon soutien » (Conf. VII, 16 – BA p. 615 ; cf. VII, 10).

Dans le contexte de cette vision ontologique et existentielle de l'être humain se pose la question de la conscience qui constitue l'élément fondamental pour l'éthique et en même temps représente un lieu principal de la profondeur métaphysique et du statut humain « quand je faisais ces réflexions... c'est-à-dire ma puissance par laquelle je les faisais, elle non plus n'était pas toi, car toi (Dieu) tu es la lumière permanente que je consultais sur toutes choses, pour savoir si elles étaient, ce qu'elles étaient, quelle valeur il fallait leur donner » (Conf. X, 40,65 – BA p. 259).

Pour bien considérer l'éthique de St Augustin il faut la retrouver dans les cadres de toute sa pensée et particulièrement dans sa gnoséologie, anthropologie, ontologie et axiologie constituant le fondement de l'éthique comme telle. Avant tout il faut confirmer que l'élaboration de l'éthique augustinienne se base sur le fondement ontologique, c'est-à-dire sur le vivant *Dasein* de l'homme devant Dieu. Sans ces données principales ontologique et anthropologique, sans cette tension entre le *foris* et l'*intus* il n'est pas possible de découvrir le vrai caractère de l'éthique augustinienne. La phrase-clé qui définit bien ce genre d'éthique est celle-ci : « regarde qui tu es homme devant Dieu ! » Comme conséquence de ce statut ontologique et existentiel de l'homme se pose l'impératif éthique : « Deviens ce que tu es ! » C'est bien cela qui constitue l'impératif fondamental de l'éthique augustinienne.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> L'idée de devenir ce que l'homme est de par sa nature et sa vocation est déjà caractéristique de pour l'enseignement de St Paul (cf. Rm 7,4) et de plusieurs Pères de l'Église. Dans la notion ontologique et éthique de cette idée nous rencontrons la formule « Deviens ce que tu es et ce que tu dois être ».

## 2. L'autonomie théonomienne de l'homme

Pour l'homme situé sur la voie de l'extérieur vers l'intérieur il s'avère qu'il lui est impossible de fonder son être et son devoir sur le *foris* accidentel. Il découvre aussi que son être et son devoir ne sont pas soumis à une hétéronomie provenant d'une valeur extérieure ou à quelqu'influence du dehors, mais au contraire il reconnaît leur source dans son intérieur. Cela ne veut pas dire que l'homme soit absolument autonome, maître de lui-même. Car le devoir que l'homme porte dans son intérieur, provient avec son être-contingent de quelque chose de plus profond, qui n'est pas un simple être comme tous les autres êtres-contingents, mais qui est lui même "l'être en personne" et qui définit notre devoir par son aimante volonté de Père.

Pour expliquer cette dernière constatation il faut savoir que d'après St Augustin "l'Être absolu en Personne" dépasse l'homme, parce qu'il a créé l'homme et ce qui est créé n'est pas égal à son créateur. Dans la rencontre intime avec Dieu – *Deus intimus cordi* – se pose cette relation ontologique fondamentale envers l'homme qui étant devant Dieu se trouve en face des exigences de Dieu, indépendamment de ses propres volonté et connaissance. Cela ne constitue pas seulement le fondement de l'éthique, mais aussi la principale et universelle idée de la pensée philosophique et théologique de St Augustin. On trouve la confirmation de cette relation entre Dieu et le monde dans l'autoréflexion de St Augustin quand il dit : « *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus ? Nihil omnino* – Connaître Dieu et l'âme voilà ce que je désire. Et rien de plus ? Rien absolument » (Soliloquia I, 2,7 - BA p. 37).

La pensée philosophique de St Augustin est fondée sur les prémisses anthropologiques dans lesquelles on retrouve une vision de l'homme comme image de Dieu, avec une grande dignité personnelle. Ce qui décide de la sainteté ou non-sainteté de l'homme, ce n'est pas sa domination dans le monde qui pourrait renvoyer au pouvoir enraciné dans la ressemblance de l'homme à Dieu. Le plus important tient au fait que l'homme peut se comporter comme *interior homo* tout en étant situé entre l'extériorité inférieure et l'intériorité divine supérieure. Donc il ne s'agirait pas de réaliser des valeurs moyennes, même si nous ne sommes "rien" de nous-mêmes et si tout notre être vient de l'*Intimum*, nous sommes obligés de nous comporter selon la mesure de l'être constitué en nous par Dieu comme *media regio salutis* et enfin, sur le chemin vers Dieu qui conduit à travers ce monde, de parvenir à notre libre développement « Et telle était la parfaite mesure et le juste milieu pour mon salut : rester "à ton image" et, en te servant, dominer mon corps » (Conf. VII, 7,11 – BA p. 605).

Au centre de la pensée augustiniennne est toujours l'appel « deviens ce que tu es; homme devant Dieu ». C'est un appel à l'homme destiné à être l'*imago Dei*, sans qui il ne peut spontanément parvenir à ce but éminent. Il n'y a pas ici de nécessité de réalisation de notre être, parceque nous sommes dotés d'une liberté royale, qui s'oppose à toute nécessité, il y a seulement un devoir à accomplir, mais il est possible de ne pas l'accomplir, comme le sait St Augustin par sa propre expérience.

Comme on l'a déjà dit c'est Dieu qui constitue l'idée première de toute créature ainsi que de l'homme – le fondement ontologique de son être-devoir et de toutes normes éthiques correspondant à une tâche de son essence, indépendamment de son vouloir. Quand nous la reconnaissons nous sommes obligés de l'accomplir par un acte de

liberté personnelle à la mesure de notre possibilité propre et dans la situation concrète de notre vie, si nous ne voulons pas perdre entièrement celle-ci. L'homme doit reconnaître librement dans son esprit et dans sa conscience non seulement l'appel de Dieu et sa dépendance de Lui, mais aussi l'enracinement de tout son étant dans l'être de Dieu (*Ursein*). Il ne s'agit pas ici d'une seule compréhension ou acceptation éthique, mais bien plus de la *participatio Dei* au sens tout à fait ontologique. C'est la relation étroite à Dieu comme *aeterna veritas, et vera caritas, et cara aeternitas* qui nous permet de réaliser un plein achèvement dans la *beata vita*, qui est dans la *fruitio Dei*, dans la consommation du Bien suprême.

### 3. Amour – dimension fondamentale de l'être-devoir humain

Le contenu fondamental de l'être de Dieu trinitaire est *caritas aeterna a persona ad personam*. Si l'homme est constitué dans son être à la ressemblance de Dieu, cela se réalise par l'amour semblable à l'amour de Dieu. Selon St Augustin l'amour constitue la dimension la plus profonde de notre être-devoir. C'est pourquoi la *vera caritas* qui est au fondement de l'autoréalisation de l'être humain s'effectue dans la relation étroite à Dieu et au prochain. Les deux objets de l'amour vont toujours ensemble, il n'est pas possible d'aimer Dieu sans aimer le prochain dont l'intimité la plus profonde est remplie par la présence de Dieu : « or nous nous aimons d'autant plus nous-mêmes que nous aimons Dieu davantage. C'est donc d'une seule et même charité que nous aimons Dieu pour lui-même, nous et le prochain pour Dieu » (De Trin. VIII, 8,12 – BA p. 67 ; cf. In Jo. 65,2; t. 10, p. 212). La parole de St Paul: « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné » (Rm 5, 5) permet à St Augustin de voir que par l'obéissance et par une relation étroite avec les frères nous retournons au point de départ et au point d'aboutissement, c'est-à-dire au centre le plus profond de tout être fini, à savoir *Deus caritas*, grâce à qui l'être humain acquiert le caractère sacramental.

La vocation de l'homme contient alors l'aspect social, une dimension communautaire de la vie humaine. Dans le silence de l'intimité de notre "être devant Dieu" et suivant l'influence divine nous devons agir ainsi dans les situations concrètes de ce monde et sur le chemin de l'Alpha à l'Oméga, afin que nous puissions répondre à chacun ce qu'il attend de nous, pour être dans son centre caché un but de notre étant. Dans cette ligne est visée la réalisation de notre existence eschatologique. Nous ne sommes pas envoyés dans le monde pour nous en dégager au sens néoplatonicien, mais pour servir le prochain et en lui servir celui qui est *Deus intimus cordi* par l'accomplissement obéissant de la *Caritas* divine : *ut omnes unum sint*. Dans la réalisation de ce grand *Ordo amoris* se trouve le but final de toute perspective de Rédemption.

Telle est le statut de l'*Ordo vivendi* imposé à l'homme, qui exige toujours d'être extériorisé à partir de son centre intime dont la structure fondamentale est constituée par le *Deus caritas*. Dès lors St Augustin formule une célèbre maxime de notre étant: « *Dilige et, quod vis, fac!* – Aime et fais ce que tu veux ! » (In ep. Joh. VII, 8; t. 9, p. 329), qui reste toujours en liaison avec une autre mesure d'être : « *Pondus meum amor meus* – Mon poids, c'est mon amour ; c'est lui qui m'emporte où il m'emporte. Le

don de toi nous enflamme et nous emporte en haut » (Conf. XIII, 9,10 – BA p. 441). L'amour de Dieu enflamme donc notre amour et nous ramène par le monde, en haut, à notre point de départ. C'est un grand cercle de vie, dans lequel l'être-devoir de l'homme est étendu par la force de gravitation, à savoir la *Caritas Dei*.

#### 4. Le grand cercle de la vie

Pour résumer, il faut voir tout ce que nous avons dit dans le cadre d'un mouvement dynamique, qui découle de *Ursein* transcendantal, comme le plus intime de notre intimité et le plus élevé de ce qui est en nous le plus sublime. L'homme déchu qui est lié étroitement au monde extérieur rencontre l'Absolu dans la profondeur (l'intimité) de son cœur et entend l'appel à quelque chose de plus élevé. Dans la mesure où l'homme est prêt à répondre à cet appel et obéit à l'incitation divine qui lui permet de sortir de sa déchéance et de passer par sa propre intimité vers une intimité encore plus profonde pour y enraciner son étant dans l'*Ursein* avec une confiante remise de soi-même, dans cette mesure se réalise une relation existentielle moi-toi, qui de Dieu passe par le "je" de l'homme et par le "tu" de ses frères à nouveau vers Dieu. De cette façon le mouvement aimant de l'être de *Deus veritas et caritas* devient le mouvement même de l'homme, pour qu'il puisse retourner avec ses frères et son monde au point de départ, à savoir *ad summum bonum*. Enfin St Augustin constate que personne n'est capable de rendre l'homme heureux, sinon Dieu seul qui l'a créé (Ep. 155, 1, 2). « L'âme se tourne donc, pour être bonne, vers ce bien auquel elle doit d'être une âme » (De Trin. VIII, 3,5 – BA p. 37)

Ainsi nous avons une esquisse de l'anthropologie augustinienne l'homme comme *imago Dei*, avec son cœur inquiet, provenant de Dieu et destiné à Dieu, enraciné dans l'*Ursein* de *Deus caritas*, orienté vers le "tu" de son frère au cœur duquel il rencontre le même Dieu transcendant et immanent, qui s'offre à l'étant de l'homme comme la *Vera Caritas*, car la « *definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris* – une définition brève et juste de la vertu est celle-ci : l'ordre de l'amour » (De civ. Dei XV, c. 22 – BA p. 141). Ainsi nous sommes au fondement de l'éthique augustinienne qui se base d'une part sur les prémisses anthropologiques et d'autre part sur la *pistis* et l'*agapé*. Cette vision de l'éthique ne vient pas seulement d'une spéculation de St Augustin mais de son expérience personnelle de l'étant, qui est devenu l'objet de son commentaire philosophique et théologique .

D'après Franz Körner on peut considérer la doctrine morale de St Augustin par rapport aux autres doctrines de son temps, celle de la doctrine chrétienne et de la philosophie païenne de la façon suivante<sup>6</sup>

1. On retrouve les éléments de l'éthique augustinienne, ainsi conçue, déjà dans l'enseignement du Nouveau Testament, celui de St Paul « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous » (1Co 3,16), et celui de Jésus : « demeurez en moi comme je demeure en vous » (Jn 15,4), ainsi que : « En vérité, Je vous le déclare, chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus pe-

<sup>6</sup> Cf. *Vom Sein und Sollen des Menschen, op. cit.*

tits, qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25,40), ce qui montre que l'amour des frères exprime l'amour de Dieu. De même St Jean montre que l'amour de Dieu est strictement lié à l'amour envers le prochain : « si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous, et son amour, en nous, est accompli » (1Jn 4,12). Dans l'enseignement de l'Église la foi enracinée en Dieu a toujours posé l'exigence de l'amour portant des fruits, parce que les deux appartiennent comme une totalité indissociable à l'étant humain. Cette doctrine était donc au sein de l'enseignement chrétien déjà avant St Augustin mais l'approfondissement du fondement ontologique de l'analyse philosophique de l'éthique chrétienne c'est dans l'enseignement de l'évêque d'Hippone qu'on la rencontre pour la première fois.

2. Si l'on cherche une éventuelle influence sur la doctrine augustinienne de l'être et du devoir de l'homme, ce n'est pas de façon déterminante dans la littérature platonicienne, stoïcienne ou même chrétienne qu'on la trouvera. On pourrait plutôt penser, au sens le plus large possible, à l'influence d'une vraie *Philosophia*. Ce n'est pas tant le fait d'emprunter tel ou tel élément philosophique ou théologique, c'est bien davantage le fruit de sa propre expérience intérieure qui est à la base de ses convictions de nature philosophique et théologique. St Augustin possède son expérience qui vient de son propre étant devant Dieu, de sa relation directe avec le *magister, qui intus docet* que l'on entend « comme on entend dans le cœur – *sicut auditur in corde* » (Conf. VII, 10,16 et XI,8,10 – BA t. 1, p. 618 et t. 2, 289). Ainsi la parole de l'Évangile ne touche les oreilles de l'homme que de l'extérieur, c'est pourquoi il a d'abord cherché dans son intimité et là dans la Vérité éternelle où enseigne le bon et l'unique Maître, le *Verbum*, qui ne nous parle dans l'Évangile que *per carnem*. « Voilà ce qu'il affirme dans l'Évangile par son être de chair, et il l'a fait résonner au-dehors aux oreilles des hommes, pour être cru et cherché au-dedans et trouvé dans l'éternelle vérité, où, maître bon et unique, il instruit tous ses disciples – *intus... omnes discipulos bonus et solus magister docet* » (Conf. XI, 3,10 – BA p. 289). Et dans le X livre de *Confessiones* St Augustin constate : « illi intellegunt, qui eius vocem acceptam foris intus cum veritate conferunt ! – ceux-là comprennent qui, accueillant sa voix au-dehors, au-dedans la comparent avec la vérité » (Conf. X, 6,10 – BA p. 159). Donc tout ce qui arrive de l'extérieur ne peut être qu'une aide, car la vérité seule habite dans l'intimité de l'homme « Au lieu d'aller dehors, rentre en toi-même c'est au cœur de l'homme qu'habite la vérité » (De vera rel. 39,72 – BA p. 131). St Augustin en abordant ce sujet dans ses œuvres est conscient de la difficulté d'exprimer une expérience intime de la vérité en soi inexprimable, mais il veut le faire pour la transmettre en lui donnant au moins l'expression la plus conforme possible. « *Foris admonet, intus docet* – elle (la vérité) avertit au dehors et elle instruit au-dedans » (De lib. arb. 11,14,38; t. 3, p. 353) ainsi s'exprime-t-il à celui qui attend un conseil de lui. Il n'est jamais possible d'arriver à la vérité en entendant la parole extérieure d'un homme : « tu me dis que celui-là nous parle qui nous instruit, mais que celui qui ne nous instruit pas, même s'il parle, ne nous parle pas. Or qui nous instruit sinon l'immuable Vérité » (Conf. XI, 8,10 – BA p. 289. Cf. I, 4,4; IX, 4,8). D'après la conviction personnelle de St Augustin toute la vraie connaissance vient de notre propre rencontre "moi-toi" avec la source la plus intime (*Urquell*) de l'étant et de la pensée humaine, elle vient de la rencontre personnelle avec le seul *Deus veritas*. Ce n'est que à ce plan que l'expression de la vérité peut être vérifiable et bien comprise.

## 5. Conclusion

Pour conclure cet aperçu sur l'éthique de St Augustin et son fondement ontologique il faut bien considérer les caractéristiques essentielles de sa pensée morale. Le désir de St Augustin au point de vue de son enseignement moral est de faire découvrir à chacun l'éternelle intimité qu'il a lui-même goûtée. Ce qui est important à remarquer dans son œuvre c'est l'originalité de sa pensée, qui ne vient pas tellement des études de grands maîtres mais qui est beaucoup plus le fruit de sa propre expérience existentielle, de son propre cheminement qu'il a découvert par un renoncement radical à sa propre personne pour se resituer plutôt sur la voie du *foris* à l'*intus*. Qui entreprend cette voie se retrouvera dans l'intimité où se croisent les lignes principales de l'éthique augustinienne, enracinée dans la relation personnelle Dieu-homme. Là se trouve la clé de la compréhension totale de l'*ordo vivendi* et la justification de l'éthique chrétienne, qui s'appuie sur le fondement existentiel et ontologique. Le fondement du devoir de l'homme, ainsi conçu, contient sa validité supratemporelle même si le système d'éthique augustinienne comme toutes les éthiques humaines possède des limites temporelles et personnelles. A la fin il faut souligner fortement ce que nous avons découvert dans l'éthique de St Augustin : notre devoir est absolument toujours enraciné dans l'être éternel du *Deus veritas* ; devant son visage personnel l'étant humain peut se prononcer "pour" ou "contre", et par conséquent ainsi atteindre son accomplissement en Dieu ou bien échouer par son opposition à Dieu.

## II. Question du bonheur dans l'éthique augustinienne

L'éthique chrétienne a été beaucoup critiquée surtout au XX<sup>e</sup> siècle au nom d'une morale laïque, autonome, basée sur des prémisses anthropologiques. Il y a peu de temps que l'on a reproché à l'éthique chrétienne d'être eudémoniste parce qu'elle visait le bonheur comme but final de l'action morale. En même temps on lui a reproché son hétéronomie car elle s'appuie sur les commandements de Dieu.

Il faut bien constater que la doctrine de St Augustin est gouvernée par la notion de la béatitude, de bonheur. St Augustin adopte cette conception de la vie morale qui était répandue dans l'antiquité. Le bonheur est présenté dans la pensée antique comme « le bien auquel soient ordonnées les actions comme au terme où elles conduisent et qu'elles doivent atteindre lui même arrêtant et fixant sur soi l'élan de l'appétit d'où son nom de fin ». <sup>7</sup>

La question du bonheur joue aussi un rôle central dans l'éthique augustinienne, mais il faut en même temps bien comprendre quelle place lui est donnée et quel est son caractère. Arvid Runestam<sup>8</sup> qui critique l'interprétation de Karl Holl portée sur l'éthique augustinienne, montre que « Holl a compris de façon fort superficielle l'axiome d'Augustin sur la béatitude, en l'interprétant selon les catégories de la psy-

<sup>7</sup> Th. DEMAN, *Le traitement scientifique de la morale*, op. cit., 54.

<sup>8</sup> L'auteur est bien connu par ses écrits critiques sur les applications de la psychanalyse au christianisme. Cf. *Psychoanalysis and Christianity*, Illinois : Augustana Press 1958.

chologie moderne ».<sup>9</sup> La compréhension psychologique du bonheur a conduit Karl Holl à une interprétation fautive de la conversion de St Augustin et de toute sa vision de la morale chrétienne. Cependant St Augustin n'a jamais réduit l'honnête à l'agréable ni le devoir à la jouissance. Il a plutôt dégagé une idée de béatitude liée à la perfection authentique où la nature humaine trouve son achèvement véritable. Au sens antique l'homme ne peut devenir parfait sans être du même coup heureux en état de jouissance et d'agrément. St Augustin a aussi lié le désir d'être chrétien avec le désir de parvenir au bonheur, mais bien sûr au niveau de la béatitude dont l'objet devient Dieu.

La notion de béatitude chez St Augustin ne consiste point dans la satisfaction de toute volonté, mais de la seule volonté bonne. Être heureux pour St Augustin signifie la même chose qu'être sage, par ailleurs on sait que la sagesse est le nom du Fils de Dieu, donc être heureux veut dire rejoindre Dieu. Puis il y a passage de la sagesse à la vérité, le bonheur consiste donc aussi dans la possession de cette vérité qui rend raison de toutes les autres. La possession de la vérité finale signifie l'union de l'âme avec la Sainte Trinité. La béatitude est conçue comme un achèvement lié à une certaine manière de vivre, différemment de l'idée d'une bonne fortune. Il s'agit avant tout de la rectitude de vie comprise comme ordonnée à la béatitude. En résumé on voit qu'être heureux n'est rien d'autre qu'être sage et posséder le vrai par conséquent le bonheur doit être rapporté à une certaine attitude morale.<sup>10</sup>

La relation stricte entre la béatitude et la morale s'explique par ce que l'on a dit des fondements ontologique et existentiel de l'éthique chrétienne. D'après St Augustin Dieu qui est présent au cœur de l'homme, qui est au fondement de l'être-devoir humain, se révèle totalement dans la béatitude. Être heureux ne signifie que posséder la sagesse et le vrai, c'est-à-dire être d'accord avec sa vraie nature, et être toujours à la place qui convient, à savoir être comme être face à Dieu et reconnaître son être-devoir fondé par Dieu. La vie morale quand elle est liée au bonheur doit toujours être comprise par rapport à la reconnaissance de Dieu et la soumission envers lui, autrement dit il faut trouver la Vérité et rechercher la sagesse, ou bien au sens théologique parvenir à la Mesure suprême qui est Dieu-le Père par la Vérité qui est le Fils de Dieu. Posséder la sagesse veut dire saisir Dieu par la pensée, c'est-à-dire jouir de Lui. Posséder la béatitude signifie parvenir à Dieu-le Père par le Fils de Dieu. Répondre à l'être-devoir de l'homme signifie reconnaître la Vérité, la nature de l'être humain, le fondement ontologique de l'être enraciné en Dieu, et se comporter à la mesure de l'être ainsi conçu. Dans ce cas l'achèvement de l'être ne peut être qu'en Dieu et le comportement moral de l'homme ne peut être autre que orienté vers Dieu, là où se trouve la vraie béatitude.<sup>11</sup>

Dans ce contexte l'impératif éthique de St Augustin : « Deviens ce que tu es homme face à Dieu », doit être compris comme un appel au comportement humain qui prend en compte le statut ontologique de l'homme, à savoir l'être-devoir enraciné en Dieu, et l'achèvement de l'homme, par la vie morale également, qui n'est qu'en

<sup>9</sup> R. HOLTE, *Sagesse et béatitude*, *op. cit.*, p. 207.

<sup>10</sup> Cf. Th. DEMAN, *op. cit.*, p. 56.

<sup>11</sup> Cf. F. FERRIER, "Saint Augustin (354-430)", *op. cit.*, p. 142.

Dieu, dans la béatitude procurée par Dieu. Le bonheur lié à l'éthique chrétienne, n'est donc pas la question de la seule volonté d'être heureux à travers l'action morale mais avant tout c'est la question ontologique qui ne permet pas de séparer les tâches morales de l'être-devoir et de l'achèvement final en Dieu, dans l'être Absolu qui est au fondement de tout être, y compris de l'être-devoir de l'homme.

Sur ce plan-là la question de l'autonomie de l'éthique chrétienne vue par St Augustin ne pose pas de problème d'hétéronomie éthique, qui se réfère aux normes extérieures, à savoir aux commandements de Dieu. L'éthique chrétienne au sens augustinien ne peut encourir le reproche d'hétéronomie, c'est une éthique qui est marquée par l'autonomie mais liée à la théonomie radicale. Dans le cadre de l'éthique, ainsi conçue, on pourrait trouver l'importance des commandements de Dieu et en même temps l'autonomie de la conscience morale. En ce sens-là Dieu ne commande pas, il fonde ce que l'on appelle le commandement, il fonde l'étant humain et la logique de l'exigence de cohérence dans la conduite humaine. L'éthique chrétienne prend en compte l'existence de Dieu comme celui qui fonde l'absolu de devoir, mais c'est toujours l'homme dans sa liberté qui pose la question éthique et discerne la réponse. L'éthique chrétienne est bien une éthique qui s'appuie sur l'inspiration de la foi et sur la détermination de la conscience morale.<sup>12</sup>

Pour conclure il faut bien dire, que la question du bonheur dans le système d'éthique de St Augustin joue un rôle important et fondamental. Mais en même temps il faut exclure la compréhension psychologique de la notion augustinienne du bonheur comme un seul désir de jouissance et la mettre ainsi conçue dans le système d'éthique, en faisant d'elle le but de l'action morale. Dans l'éthique augustinienne la place accordée au bonheur doit être toujours considérée dans la perspective ontologique et existentielle, de ce qui fonde l'être-devoir et de ce qui l'achève. L'achèvement de l'être humain n'est pas ailleurs que dans la béatitude, dans l'achèvement en Dieu qui est la source et la fin de tout être. Cette perspective ontologique, existentielle ainsi que finaliste dans laquelle la question de la béatitude, du bonheur joue un rôle principal, ne peut être omise dans toutes les considérations portées sur le système d'éthique de St Augustin.

\* \* \*

Le problème de l'autonomie de l'éthique comme la pose Emmanuel Kant à l'époque moderne s'est beaucoup attaqué à la vision de la morale chrétienne, qualifiée d'hétéronome et eudémoniste. L'approche de la pensée de St Augustin nous aide non seulement à défendre le fondement ontologique de la morale chrétienne et de son autonomie, mais aussi à prouver que l'éthique chrétienne a toujours été – dès le début du christianisme comme dans les époques postérieures – une éthique fondée sur la notion d'être humain et de sa relation à Dieu. Si des doutes ont été émis sur ce point, c'est à cause du rôle que la foi chrétienne attribue à Dieu dans la fondation et l'interprétation de l'existence humaine. Mais cela ne signifie pas que la nature hu-

<sup>12</sup> Cf. H. BOUILLARD, *Karl Barth. Genèse et évolution de la théologie dialectique*, Paris : Aubier 1957, pp. 64-70.

maine n'est pas suffisamment disposée pour choisir ou refuser le lien ontologique avec Dieu. Pourtant la vraie autonomie de l'homme ne peut être que théonomienne. Cette position est inlassablement maintenue par le Magistère de l'Église lorsqu'il enseigne que d'une part « la créature sans Créateur s'évanouit... Et même, l'oubli de Dieu rend opaque la créature elle-même » et d'autre part reconnaît une « juste autonomie » de cette créature.<sup>13</sup> C'est pourquoi la morale qui forme l'existence et l'action humaine doit être autonome au sens d'une autonomie qui participe à la sagesse et à la providence de Dieu. C'est en effet une *théonomie participée* qui implique l'obéissance libre et raisonnable de l'homme à la vérité de la création. Jean Paul II exprime cette idée de manière bien percutante : « La liberté de l'homme et la Loi de Dieu se rejoignent et sont appelées à s'interpénétrer, c'est-à-dire qu'il s'agit de l'obéissance libre de l'homme à Dieu et de la bienveillance gratuite de Dieu envers l'homme. Par conséquent, l'obéissance à Dieu n'est pas, comme le croient certains, une *hétéronomie*, comme si la vie morale était soumise à la volonté d'une toute-puissance absolue, extérieure à l'homme et contraire à l'affirmation de sa liberté ».<sup>14</sup>

## PODSTAWY ONTOLOGICZNE I EGZYSTENCJALNE ETYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ WEDŁUG ŚW. AUGUSTYNA

### *Streszczenie*

Etyka chrześcijańska broni swego autonomicznego charakteru, gdyż jest on niezmienną właściwością chrześcijańskiej doktryny i tradycji Kościoła. Czyni to w oparciu o ontologię osoby i jej nadprzyrodzone powołanie. Daje temu wyraz teologia Nowego Testamentu i Ojców Kościoła. Na przykładzie nauki św. Augustyna, poddanej analizie egzystencjalnej, można wskazać wyraźniej ontologiczne fundamenty etyki oraz jej finalizm. Etyka chrześcijańska nie ma tam charakteru heteronomicznego, pomimo swych nadprzyrodzonych źródeł i inspiracji. Odpowiada ona ścisłej zależności między bytem i powinnością (*Sein-Sollen*). Jeśli wziąć pod uwagę osobowy byt człowieka, przeznaczonego do osobowej relacji z Bogiem, powinność moralną nakłada sama ontologia bytu osobowego, zdolnego do odpowiedzi na wezwania swego wewnętrznego bytu, w którym obecny jest także głos Boga.

Augustyńska idea „wewnętrznego człowieka”, „człowieka przed Bogiem”, „obrazu Bożego w człowieku”, poddana egzystencjalnej ontologizacji, prowadzi do uzasadnienia określonego sposobu bycia oraz powinności i zobowiązań moralnych. Dzięki tej metodzie treści antropologiczne tekstów św. Augustyna nabierają wartości moralnej, gdyż ukazują zakres powinności dla osobowej realizacji człowieka w relacji do Boga, do siebie i do bliźniego. Człowiek staje wówczas wobec imperatywu stawiania się tym, kim jest on przed Bogiem. Również idea szczęścia wiecznego jako celu ludzkiego życia nabiera znaczenia moralnego, stając się głównym motywem realizacji osobowego bytu człowieka.

<sup>13</sup> CONCILE VATICAN II, Constitution Pastorale *Gaudium et Spes*, n° 36 et n° 41.

<sup>14</sup> JEAN PAUL II, Lettre encyclique *Veritatis Splendor*, n° 41.