

## POURQUOI ET COMMENT PARLER DE DIEU QUE NOS MOTS NE PEUVENT DIRE ?

Ce titre m'a été inspiré par les premières lignes du Livre V du *De Trinitate*, le traité de saint Augustin sur *la Trinité*, livre à partir duquel je devais reprendre mon commentaire de ce traité interrompu par la pandémie de la Covid19

Aujourd'hui, nous allons tenter d'entrer en dialogue avec saint Augustin à partir de ce que l'on peut considérer comme le *Préambule au Livre V*, ses trois premiers chapitres. D'où ce titre pour notre première séance :

### 1. LA PROBLÉMATIQUE DE SAINT AUGUSTIN ET LA NÔTRE (Livre V,1-3)

V,1. Entreprenant maintenant de parler de choses qui, par quiconque et certainement pas par nous-mêmes, ne peuvent absolument pas être dites comme on les pense - il est vrai que notre pensée elle-même (*cogitatio*), quand nous l'appliquons au Dieu Trinité, se pense comme étant loin de lui (*longe se illi cogitat*), se sent dissemblable (*imparem sentiat*) et ne le saisit pas tel qu'il est, mais, selon ce qui est écrit, l'Apôtre Paul étant ici tellement plus grand que tant d'autres, qu'à travers un miroir, de manière obscure (1Co 13,12) - c'est d'abord au Seigneur notre Dieu lui-même que nous devons penser sans cesse, à lui dont nous ne pouvons rien penser qui convienne, à qui en le louant doit être rendue en tout temps la bénédiction et qu'aucune énonciation ne peut égaler ; c'est lui que je prie pour qu'il m'aide dans ce que je cherche à comprendre et à expliquer, et pour qu'il me pardonne si quelque part je l'offense. Car j'ai en mémoire non seulement ce que je veux, mais ma propre infirmité. Et je demande aussi à ceux qui me liront de m'excuser s'ils s'aperçoivent que je n'ai pu exprimer aussi bien que j'aurais voulu ce qu'eux-mêmes entendent mieux que moi ou ce qu'ils ne comprennent pas à cause de la difficulté de mon langage, comme moi-même je les excuse, s'ils ne peuvent pas me comprendre en raison de leur lenteur d'esprit.

Voilà un texte apparemment bien complexe sur lequel nous allons revenir posément.

#### 1. Rappel de la conclusion du Livre IV

Les premiers mots renvoient à la conclusion d'un premier ensemble constitué des quatre premiers livres du *De Trinitate* et qui consiste en une enquête minutieuse sur ce que les Écritures nous révèlent de la Trinité, car le Dieu de notre foi n'est pas une abstraction, mais c'est un Dieu vivant dont nous n'aurions rien pu connaître par nous-mêmes s'il ne s'était pas révélé à travers certains hommes dont le témoignage nous est conservé dans les Écritures.

Or, cette première section de l'ouvrage, qui en comprend deux autres, s'achève sur une référence au langage humain qui permet de répondre de fait à l'objection logique du trois en un. En effet, non seulement les mots ne sont pas les choses, ni même jamais exactement conformes à ce que nous pensons de ces choses, mais alors qu'une idée est une, faute de quoi nous ne pourrions ni la nommer, ni la distinguer des autres idées, cette idée, pourtant une, nous ne pouvons la dire que dans une pluralité de syllabes ou de mots, et c'est exactement ce qui se passe avec la Trinité, une dans la toute-puissance de son action indivise et multiple dans les manifestations des trois Personnes, chacune « *au moyen d'une créature corporelle qui lui est en tout et au plus haut point dissemblable* » : une voix pour le Père ; des langues de feu et une colombe pour le Saint Esprit ; l'homme Jésus de Nazareth pour le Fils, avec toutefois cette

particularité tout à fait singulière et inouïe, d'avoir unifié en sa personne et sans les confondre, la divinité et l'humanité. Ainsi, « *par nos voix qui ne peuvent résonner que corporellement, Père, Fils et Saint Esprit ne peuvent être nommés sans ces intervalles de temps nettement distincts qu'occupent les syllabes de chacun de leurs noms.* » (IV, 30).

Le Livre V, par lequel nous allons commencer notre étude cette année, est le premier d'un second ensemble – les Livres V, VI et VII – dont l'objet est de réfuter « *l'argumentation artificieuse des hérétiques* » (IV,32), en l'occurrence celle des Ariens qui niaient l'égalité du Père et du Fils, sous prétexte que nécessairement, « *il fut un temps où le Fils n'était pas* ». Or, selon notre foi, le Père et le Fils sont « de même nature » ou, pour être plus proche de la formulation latine de notre *Credo*, « de même substance » : « consubstantiels ». Et nous disons « une nature (ou substance) et trois personnes ».

Ces trois livres sont proprement théologiques et mêmes philosophiques, car en dehors de son développement dans le christianisme, qui lui a ajouté la notion de Révélation, la théologie, discours rationnel sur Dieu, est une partie de la philosophie. Cependant ces trois livres ont l'intérêt de nous donner l'occasion de faire le point sur l'idée que nous nous faisons de Dieu, cet être incorporel que nous ne pouvons nous rendre présent, aussi bien pour le penser que pour le prier, qu'à travers nos paroles.

Mais, à la suite de ces trois livres, un peu ardu, arrivera la troisième section du traité, les livres VIII à XV qui sont une longue et riche méditation sur notre nature « *créée à l'image et à la ressemblance de Dieu* », avec, entre autres, cette triade de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté, dans l'unité de notre pensée.

## 2. De notre difficulté à parler de Dieu.

En fait, si ces premières lignes du livre V m'ont arrêté, c'est d'abord parce qu'elles m'ont renvoyé à la difficulté que nous avons aujourd'hui à dire notre foi chrétienne, et aussi parce qu'elles nous rappellent qu'il y a plus dans notre pensée que dans les mots par lesquels nous l'exprimons, même si nous avons du mal à voir ce que pourrait bien être une pensée en dehors de son expression. Cependant cette question n'a de sens que pour les autres, et non pour celui qui pense, surtout quand il cherche ses mots, ce qui ne manque pas de se produire quand il a du mal à se faire comprendre et est bien obligé de constater qu'il est inutile de répéter ce qu'il vient de dire, sauf pour ceux qui l'auraient mal entendu. De plus, écouter, c'est aussi penser, c'est accueillir la pensée d'un autre tout en attendant qu'elle prenne forme en nous tout en étant plus ou moins conscients du poids de notre sensibilité et de notre histoire qui sont autant de prismes à travers lesquels nous percevons les choses. Et puis, n'est-ce pas bien souvent en dépassant nos malentendus que nous progressons dans la vérité ?

Quant à notre difficulté à parler de Dieu, elle se concrétise par le fait que, selon un récent sondage de l'IFOP, 51% de Français disent ne pas croire en Dieu.

AG J'ai des doutes, car, intérieurement ils y croient...

JM Peut-être, car toute la question est de savoir ce qu'ils entendaient par « Dieu ».

En effet, selon les mises en garde répétées de la Bible et de notre foi chrétienne, il nous faut absolument distinguer Dieu des représentations que nous nous en faisons, car Dieu est toujours au-delà de ce que nous pouvons en dire. Au risque de caricaturer les choses, l'idole est un produit de l'imagination humaine, alors que Dieu, sans qui rien ne serait, précède toujours notre pensée. Il nous appartient donc d'abandonner nos représentations de Dieu qui ne seraient pas conformes à ce qu'il nous a révélé de lui-même. Car quelle image nous faisons-nous de lui quand nous en parlons ou quand nous le prions ? Il est important de se rappeler le mot des prophètes : « *Je suis Dieu et non pas homme* » (par exemple, Os 11,9), mais aussi cette fameuse phrase de la *Première lettre de saint Jean* : « *Si notre cœur nous condamne, Dieu est plus grand que notre cœur* » (1Jn 3,20).

MM. [...] « Dieu est amour et Dieu n'est pas amour », cela veut dire qu'il est au-delà de tout ce que l'on peut en dire.

JM Oui, et avec toute la question de savoir comment concilier en lui amour et miséricorde. Lorsqu'on dit « Dieu est amour », qu'est-ce qu'on veut dire ?...

Mais pourquoi dans ce qui fut « la fille aînée de l'Église » l'incroyance l'emporte-t-elle désormais (51%) sur la croyance ? La réponse qui nous vient spontanément c'est sans doute *parce que l'on a cessé de parler de Dieu*, car l'invisible ne prend *pour nous* réalité qu'à travers nos paroles. Ou plutôt *parce qu'on en a parlé mal*, juste assez pour le reléguer au rang de fable pour enfants ou pour le dire incompatible avec le sérieux du savoir scientifique et les succès de nos progrès techniques. Mais il me semble que, si le questionnaire avait distingué entre Dieu en lui-même et ce que nous en disons, le résultat n'aurait sans doute pas été le même...

De plus la question « croyez-vous en Dieu ? » semble avoir été réduite à savoir s'il existe, ce qui en fait un « phénomène » à la manière de choses visibles extérieures ou d'un fait historique, ce qu'il fut effectivement dans l'homme Jésus de Nazareth, alors que la question de sa divinité se pose en notre temps tout autant qu'à ceux qui le voyaient de leurs yeux.

MM Mais ils disent aussi que si Dieu existait le mal n'existerait pas...

JM Oui, il y a aussi cette importante question...

AG Et puis il y a ceux qui, à partir des découvertes scientifiques, disent que c'est un fait ridicule et indémontrable.

JM Oui, mais dans un livre qui vient de sortir, *Dieu, la science, les preuves*, on trouve cette remarque fort juste que si l'espace, le temps et la matière, chacun des trois étant relatif aux deux autres, ont commencé avec le Bigbang<sup>1</sup>, il faut bien leur supposer une cause antérieure qui ne soit ni matérielle, ni temporelle, ni spatiale, mais par contre très intelligente à en juger par les réglages très fins sans lesquels le monde ne pourrait s'être formé ni durer... Dieu serait ainsi le principe permanent de ce monde en évolution. Et je ne suis pas sûr que ceux qui ont posé la question aient fait la différence entre le permanent et l'impermanent, l'éternel et le temporel. Car il y a déjà un certain temps qu'on ne fait plus beaucoup de métaphysique dans les cours de philosophie... Sans doute parce que cette métaphysique « chosifiait » l'invisible, alors que le Dieu vivant qui s'est révélé à nous n'est pas un objet et qu'il nous a interdit de nous le représenter comme tel.

En fait, réduire notre interrogation sur Dieu à la question de son existence, c'est déjà, plus ou moins, y répondre par la négative, car c'est en faire un phénomène visible, comme tout ce qui existe, et comme il n'est pas visible, il n'existe pas ! Cependant, comme on peut le lire dans le livre des Psaumes, qui nourrit la foi des Juifs et des Chrétiens : « *L'insensé a dit dans son cœur : point de Dieu* » (Ps 14 (13,1)). S'agit-il d'un constat ou de la volonté qu'il en soit ainsi ? La folie, que l'on définit par opposition à la conduite raisonnable, ne commence-t-elle pas avec le manque de réflexion ? En réalité, toute la question est de savoir si nous dépendons d'un principe transcendant, qui nous est extérieur, ou si nous sommes-nous-mêmes le fondement des choses. Or un peu de réflexion devrait suffire à me faire réaliser que je ne me suis pas donné l'être, pas plus que je ne me suis donné le monde que je suis bien obligé de prendre comme il est, et moi-même comme je suis. Mais que cet être transcendant soit invisible, et donc immaîtrisable, contredit notre orgueil et notre volonté de tout contrôler. Par contre, c'est un être qui nous interpelle de l'intérieur pour nous amener à vivre d'une façon qui n'est pas la même que celle de ceux qui ne croient pas en son existence. Nous le savons par notre foi, le Dieu vivant nous veut vivants et être vivant, c'est vivre en harmonie avec la nature et avec nos frères, alors que le péché qui est refus de Dieu, nous replie sur nous-mêmes et nous fait voir les autres comme autant d'ennemis dont nous protéger, ou de moyens à utiliser au service de notre égoïsme. Mais, dans notre société dite laïque, Dieu n'est plus qu'un objet d'opinion dont il ne faut surtout pas chercher à convaincre les autres, comme si la vérité

---

<sup>1</sup> Dans *La Cité de Dieu*, Augustin dit que Dieu ne crée pas dans le temps, mais que le temps commence avec le monde.

n'était pas à reconnaître, mais à faire et à imposer. Tel est la conséquence de la perte du sens de Dieu.

### 3. L'approche chrétienne de Dieu

La foi chrétienne, dont saint Augustin est l'un des meilleurs témoins, nous dit bien autre chose. Elle nous dit que Dieu est accessible à la raison, ou plutôt à notre réflexion en quête du fondement de toutes choses et qu'on peut donc le penser sans contredire la raison. Mais elle nous dit aussi qu'il est sensible au cœur, ce qui suppose que l'on soit en relation avec lui, essentiellement par la prière, et surtout qu'il dépend de notre volonté de le reconnaître ou de le refuser, le recevoir étant proprement en nous l'effet de sa grâce et le refuser, le péché.

Mais relisons ce que nous en dit Augustin dans la longue incise contenue dans les lignes que nous avons lues. La question qu'il se pose n'est pas celle de l'existence de Dieu, mais bien plutôt celle de notre aveuglement et de notre difficulté à le reconnaître. Bien plus, il nous indique clairement que si nous voulons penser Dieu, il nous faut renverser l'ordre de nos opérations cognitives :

Notre pensée elle-même (*cogitatio*), quand nous l'appliquons au Dieu Trinité, se pense comme étant loin de lui (*longe se illi cogitat*), se sent dissemblable (*imparem sentiat*) et ne le saisit (*cipiat*) pas tel qu'il est, mais, comme cela est écrit, et l'Apôtre Paul était ici tellement plus grand que tant d'autres, « *qu'à travers un miroir, de manière obscure* ».

Donc, quand il s'agit de réfléchir sur Dieu, la pensée doit précéder le sentiment, alors que dans notre connaissance des choses extérieures, nous commençons par sentir – par percevoir par nos sens, par ressentir – avant de pouvoir penser et reconnaître ce que nous percevons. Ici, même si cela n'est indiqué que par l'ordre des propositions, le verbe *penser* précédant le verbe *sentir*, la raison doit impérativement précéder le sentiment. En effet, Dieu, qui est, ne peut être correctement pensé que dans une *cogitatio*, c'est à dire une réflexion de la pensée qui se mobilise tout entière et sans s'exclure elle-même, comme dans ce texte où « *elle se pense [comme étant] loin de lui* ». Ce qui nous conduit à distinguer deux manières de « penser » désignée par le même verbe : d'une part, le fait de penser quelque chose, c'est-à-dire de se le représenter, de l'*imaginer*, et, d'autre part, le fait de s'impliquer soi-même dans cette pensée, car c'est seulement en me pensant moi-même en train de penser cette chose, que je peux me demander si elle est réelle ou non, vraie ou fausse, avant de pouvoir prendre en toute lucidité la responsabilité de dire ce que j'en pense. Cette implication de soi-même, c'est exactement ce que nous vivons quand nous éprouvons, dans l'urgence, le besoin de nous extraire d'un rêve angoissant ou lorsque nous nous demandons si ce que nous entendons dire, ou ce qui nous vient à l'esprit, est vrai (ou réel) ou non. Tel est en tout cas ici le sens de cette *cogitatio*<sup>2</sup> que nous traduisons par « réflexion » et sans laquelle le Créateur du ciel et de la terre, du visible et d'invisible, ne pourrait pas être dit « l'unique vrai Dieu », mais seulement un dieu parmi d'autres, tous nés de l'imagination des hommes : une idole.

Il y a donc fort à parier que le « Dieu » du questionnaire sociologique dont nous parlions ne pouvait pas avoir un autre sens que celui-là. En effet, le mot grec *doxa*, que nous retrouvons dans « orthodoxie » (« foi droite ») et qui a donné le mot « dogme » est aussi celui que nous traduisons le plus souvent par « opinion ». Or la foi, cette confiance et cette fidélité, qui m'implique personnellement, ne peut se confondre avec une opinion qui se discute.

---

<sup>2</sup> De *cum agito*, ou *cum ago*, « agir avec », ce qui implique le dédoublement qui constitue la conscience...

Mais, pour mieux nous familiariser avec cette *cogitatio*, nous allons faire un petit détour par le *Cogito ergo sum* de René Descartes, apparemment plus proche de nous, mais pas toujours bien connu dans nos écoles<sup>3</sup>.

#### 4. La *Cogitatio* de Descartes

Même si, dans sa forme littérale, *Cogito ergo sum* se trouve dans la quatrième partie du *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (1637), c'est dans ses *Méditations métaphysiques* que ce *Cogito* est le mieux développée, ces *Méditations* portant sur ce qui se situe « au-delà de la physique » et dont la lecture attentive devrait faire apparaître comme un contre-sens impardonnable cette interprétation du *Cogito*, pourtant profondément enracinée dans notre culture individualiste, et selon laquelle c'est ma pensée qui me ferait être, comme si je pouvais être la cause de mon être ! En effet, même s'il est vrai que, pour un être humain, exister c'est être conscient de sa propre existence, ce n'est pas du tout la problématique de Descartes qui, dans son long et minutieux parcours, se demande si quelque chose correspond ou non à ses représentations, car, au lieu de percevoir les choses, il pourrait tout aussi bien les « imaginer », l'erreur n'étant rien d'autre que croire vrai ce que je « pense ». Mais lisons-le :

*Méditations I,1.* Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés ne pouvait être que fort douteux et incertain; de façon qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences.

Tel est le projet : « *établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences* ». Nous sommes en 1640 alors que le monde des savants a été ébranlé par les découvertes de Copernic et de Galilée. En effet, contrairement à ce que pensaient les Anciens, dont les écrivains bibliques, la terre n'est pas le centre du monde et la voute du ciel n'est qu'une illusion d'optique ; le monde n'est donc pas fini, enfermé dans une sphère, mais infini. D'où, puisque les apparences sont trompeuses, la nécessité de chercher ce qui peut bien fonder *rationnellement* les vérités scientifiques.

Or si, comme cela est montré dans la première Méditation (*Des choses que l'on peut révoquer en doute*), je peux douter de la vérité de toutes mes représentations, dans lesquelles je ne fais peut-être qu'imaginer ou répéter ce que j'entends dire, il n'en va pas de même de moi-même qui suis en train de douter de ce que je pense, car douter, c'est penser et « *pour penser, il faut être* ». D'où ce titre surprenant donné à la seconde Méditation : *De la nature de l'esprit humain et qu'il est plus aisé à connaître que le corps*. « *Plus aisé à connaître* » alors qu'il est invisible ? Oui, parce que, alors que je peux douter de la réalité de toutes les choses que je pense, je ne peux absolument pas douter du fait que je sois « *une chose qui pense* » en train de les penser. Mais ce n'est pas moi pour autant qui, par ma pensée me donne d'être !

Et comment cette certitude, qui se réduit et ne peut se réduire qu'à la proposition « *je suis, j'existe* », pourrait-elle être le fondement de toute connaissance vraie alors qu'elle n'en est que le lieu et la condition ? Et comment, alors qu'elle ne me dit rien d'assuré au sujet de ma personne historique vivant en ce monde, ce qui pourtant ne me serait pas inutile pour me bien conduire en cette vie, cette proposition « *je suis, j'existe* » pourrait-elle suffire à fonder une philosophie de l'existence, comme celle de Sartre, qui m'éclairerait sur l'aventure de ma liberté, alors que cette philosophie ne pourrait être que l'aventure d'une rêverie, dans laquelle la vie ne pourrait pas avoir d'autre sens que celui que je lui donne, ainsi que l'enseigne Sartre,

---

<sup>3</sup> Surtout quand par crainte de parler de Dieu dans un établissement public et laïc, on se limite à ses deux premières *Méditations*.

pour qui « *la vie n'a pas de sens a priori* ». En réalité, si mon existence – mot qui littéralement signifie : « se tenir hors de », « sortir » [d'un autre] – précède la conscience que j'en prends, ce n'est pas moi qui peux décider de ce qu'est l'homme, même si mes actes, que j'en sois ou non conscient, dépendent de ce que j'en pense. Et réciproquement.

Autrement dit, ce n'est certainement pas au terme de ces deux *Méditations* que l'on peut tenir pour réalisé le projet radical d' « *établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences* », et, à moins de refuser, par aveuglement et parti pris idéologique, ce projet comme inutile, aucun « cartésien » digne de ce nom ne peut s'arrêter là, ni traiter à la légère l'hypothèse d'un dieu trompeur qui réussirait à me tromper, même à propos de ce que je tiens pour évident comme les vérités mathématiques !

Ma capacité de penser juste doit donc trouver un autre fondement que moi-même et c'est ce que dévoile la *Méditation troisième* : *De Dieu qu'il existe*. En effet, parmi mes idées, il en est une qui ne peut absolument pas venir de moi-même, qui suis capable d'erreur, et sans laquelle je ne pourrais non plus me reconnaître imparfait : l'idée d'un être parfait, qui ne peut me venir que d'un être infiniment plus réel et plus parfait que je ne le suis moi-même et ce ne peut être que mon créateur qui a mis en moi cette idée « *comme la marque de l'ouvrier empreinte en son ouvrage* » (III,36). Voici donc les lignes qui suivent et que n'ont jamais dû lire, ceux qui peuvent en toute assurance se dire « cartésiens » et « athées » !

[III,22] Partant il ne reste que la seule idée de Dieu, dans laquelle il faut considérer s'il y a quelque chose qui n'ait pu venir de moi-même. Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites. Or ces avantages sont si grands et si éminents que, plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai, puisse tirer son origine de moi seul. Et par conséquent il faut nécessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant que Dieu existe ; car, encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elles n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie.

On peut toujours dire que le contenu de cette idée est culturel, hérité du christianisme de son enfance, mais ce qui lui est propre – ce que beaucoup ne font pas ! – c'est l'acte de reconnaître que cette idée, bien présente en lui, ne peut pas venir de lui.

[III, 23] Et je ne me dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par une négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière: puisque au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même. Car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature ? [...]

« *Je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie* ». Le verbe « voir » est bien évidemment utilisé ici de manière métaphorique

pour dire le constat de ma *cogitatio*<sup>4</sup>. Et c'est parce que je reconnais Dieu comme plus vrai et plus réel que je ne le suis et que je ne puis l'être en tant que « chose (ou substance) qui pense », que « *j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même* ». Mais à quel prix ? Au prix de la reconnaissance de mes limites en matière de connaissance et de celle de ma totale dépendance de créature par rapport au Créateur qui seul a pu me donner d'être et d'être un être pensant soucieux de vérité. Et je n'ai pu prendre conscience de tout cela qu'en me détachant mentalement de mon corps et du monde extérieur en les mettant en doute, et en mettant en doute de manière exagérée, « hyperbolique », la vérité de toutes mes représentations, y compris celles que je tenais pour les plus évidentes.

[III, 36] [...] Et toute la force de l'argument dont j'ai ici usé pour prouver l'existence de Dieu, consiste en ce que je reconnais qu'il ne serait pas possible que ma nature fut telle qu'elle est, c'est-à-dire que j'eusse en moi l'idée d'un Dieu, si Dieu n'existait véritablement ; ce même Dieu, dis-je, duquel l'idée est en moi, c'est-à-dire qui possède toutes ces hautes perfections, dont notre esprit peut bien avoir quelque idée sans pour autant les comprendre toutes, qui n'est sujet à aucuns défauts, et qui n'a rien de toutes les choses qui marquent de quelque imperfection. D'où il est assez évident qu'il ne peut être trompeur, puisque la lumière naturelle nous enseigne que la tromperie dépend nécessairement de quelque défaut.

Donc, je n'ai pas à craindre les maléfices de quelque esprit trompeur qui serait plus rusé que moi, car non seulement Dieu ne peut pas être trompeur, mais il m'a créé capable de vérité, ne serait-ce que par *ce sens du vrai* qui me permet de reconnaître et de dépasser mes erreurs. Toutefois, parce que j'ai aussi la capacité de me fourvoyer en ne prenant pas le temps d'examiner ce qui se présente à mon esprit, mon sens du vrai se manifeste concrètement dans ma capacité de suspendre mon jugement à propos de toutes les choses dont je n'aurais pas une idée claire et distincte. Je suis donc capable de vérité, mais je n'en suis pas le fondement et c'est en cela que Descartes pense de manière augustinienne.

## 5. Descartes et saint Augustin

Alors que par méthode, pour se dégager de l'argument d'autorité – en l'occurrence du pouvoir de l'Église et de sa censure –, Descartes, dans ses *Méditations*, ne pouvait progresser qu'en penseur solitaire, sans rien devoir à la pensée des autres, car l'expérience du *Cogito* ne peut se vivre qu'à la première personne du singulier, il n'en était pas de même pour Augustin pour qui, comme pour Platon, Dieu est l'unique source d'être et de vérité. D'où ces lignes que nous avons lues à la fin du premier chapitre de son Livre V, où il reconnaît avec sérieux et humilité que nous ne pouvons pas nous dispenser de l'aide des autres pour aller à la vérité :

Car j'ai en mémoire non seulement ce que je veux, mais ma propre infirmité. Et je demande aussi à ceux qui me liront de m'excuser s'ils s'aperçoivent que je n'ai pu exprimer aussi bien que j'aurais voulu ce qu'eux-mêmes entendent mieux que moi ou ce qu'ils ne comprennent pas à cause de la difficulté de mon langage, comme moi-même je les excuse, s'ils ne peuvent pas me comprendre en raison de leur lenteur d'esprit.

Voilà qui n'a rien d'étonnant chez cet orateur de formation et de profession, qui après avoir renoncé à enseigner dans la « chaire du mensonge »<sup>5</sup> pour servir le Christ, composa sous forme de dialogues philosophiques, à la mode cicéronienne, les premiers écrits qu'il ait choisi

<sup>4</sup> Rappelons qu'en grec, la langue mère de la philosophie, « je sais » se dit *oida*, « j'ai vu ».

<sup>5</sup> Cf. *Confessions* IX,4 : *cathedra mendacii*

de conserver et qui ne cessa par la suite de proposer et de pratiquer, chaque fois qu'il le pouvait, des débats publics avec ses adversaires, qu'ils soient manichéens, donatistes ou pélagiens<sup>6</sup>. Pour lui, comme le dira encore au XX<sup>e</sup> siècle Maurice Merleau-Ponty dans son *Éloge de la philosophie* et en référence à Socrate, « *le chemin du vrai passe par les autres. Ou nous allons au vrai avec eux, ou ce n'est pas au vrai que nous allons* ».

Mais il y a plus. Si le nom de Descartes est indéfectiblement lié au *Cogito ergo sum*, ce *cogito* n'est pas vraiment une nouveauté puisqu'on le trouve déjà, mais sous une autre forme, dans le chapitre 26 du livre XI de *La Cité de Dieu*, à propos de l'image de la Trinité en nous. On peut y lire en effet : *quia ergo sum si fallor*, « car si je suis trompé (ou si je me trompe), je suis ». Et c'est précisément ce que Descartes lui-même a reconnu en 1640, à l'époque de ses propres *Méditations*, dans un billet adressé de Leyde, à quelqu'un qui nous reste inconnu<sup>7</sup> :

Vous m'avez obligé de m'avertir du passage de saint Augustin, auquel mon *Je pense, donc je suis* a quelque rapport ; je l'ai été lire aujourd'hui en la bibliothèque de cette ville, et je trouve véritablement qu'il s'en sert pour prouver la certitude de notre être, et ensuite pour faire voir qu'il y a en nous quelque image de la Trinité, en ce que nous sommes, nous savons que nous sommes, et nous aimons cet être et cette science qui est en nous; au lieu que je m'en sers pour faire connaître que ce moi, qui pense, est une substance immatérielle, et qui n'a rien de corporel, qui sont deux choses fort différentes. Et c'est une chose qui de soi est si simple et si naturelle à inférer, qu'on est, de ce qu'on doute, qu'elle aurait pu tomber sous la plume de qui que ce soit ; mais je ne laisse pas d'être bien aise d'avoir rencontré avec saint Augustin, quand ce ne serait que pour fermer la bouche aux petits esprits qui ont tâché de regabeler sur ce principe. [...]

Ajoutons que cette apparente banalité n'a rien d'étonnant en ce XVII<sup>e</sup> siècle, qui fut aussi et entre autres celui de Pascal dont les *Pensées* sont parsemées de citations et de références à saint Augustin et celui du jansénisme, lui-même né d'une lecture malheureuse de sa doctrine de la grâce, ce siècle que l'on a appelé fort justement celui de l'augustinisme<sup>8</sup>

Mais c'est aussi saint Augustin qui, peu de temps après son baptême, entre son séjour forcé à Rome en attendant de pouvoir rentrer en Afrique (388) et son ordination épiscopale (395), dans son traité *Du Libre arbitre* – un dialogue entre lui et son ami Evodius – se fait l'intrépide défenseur de la puissance de la pensée humaine au point d'écrire : « *aucune autre chose ne peut faire de la pensée la compagne du désir* (mentem cupiditatis comitem) *en dehors de sa volonté propre et de son libre arbitre* » (L.A. I,21). Rappelons que cet ouvrage tente de répondre à la question : *Unde malum ?* – « *D'où vient le mal* [que nous commettons] ? – et qu'il se conclura, après bien des années de recherche et de labeur, sur cet « *état d'ignorance et de difficulté* » dans lequel nous naissons tous, et qui « *ne peut être que le châtement d'une faute* », cet état que, devenu évêque, il nommera le « *péché originel* »<sup>9</sup>. En effet, Dieu n'a pas pu nous donner le libre arbitre de la volonté sans la capacité d'en bien user, mais nous ne devons pas oublier non plus que bien et mal n'ont de sens que relativement à une fin qui, pour notre foi, est de vivre de la vie de Dieu. Or c'est précisément cette fin qui a été perdue de vue par la faute de nos premiers parents et c'est cette ignorance qui, comme cela éclate aujourd'hui dans notre monde qui veut se passer de Dieu, perdure de génération en

---

<sup>6</sup> Cf. tous les écrits d'Augustin qui commencent par *Contra*. Il ne s'agit pas pour lui de détruire son adversaire ni de le réduire au silence, mais de lui permettre d'avancer, avec lui, dans la vérité.

<sup>7</sup> À \*\*\*, Leyde, novembre 1640. Descartes, *Œuvres et Lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, 1966, p. 1097

<sup>8</sup> Cf. Philippe Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Albin Michel, 1970.

<sup>9</sup> Cf. L.A. III,52 ; « Péché originel » apparaît pour la première fois dans ses *Réponses à Simplicien*, I,1,10. Simplicien étant le prêtre de Milan qui l'avait préparé au baptême et qui, en 397, succéda à l'évêque Ambroise.

génération. N'étant plus sûrs du sens de la vie, de son but, chacun est censé lui donner ce sens, alors que saint Augustin pouvait écrire au début de ses *Confessions* : « *Tu nous a faits orientés vers toi (ad te) et notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi* ».

Dans ce traité *Du libre arbitre*, son raisonnement est commandé par la notion d'ordre et par le fait que « *selon la Loi éternelle gravée en nous, il est juste que toutes les choses soient les plus ordonnées possible (ordinatissima)* » (L.A.I,15), ce qui l'amène à distinguer trois niveaux dans l'être : celui des corps, y compris les corps vivants, celui de la pensée humaine, et celui de Dieu, créateur ; car c'est par la pensée (*mens*) que l'homme peut l'emporter sur le reste des créatures et on appelle raison (*ratio*) cette activité de la pensée qui lui permet de nous rendre « *comme maîtres et possesseurs de la nature* », disait Descartes qui ne négligeait pas ce petit « *comme* ». Toutefois, cette raison que nous qualifierions de technique ou d'instrumentale, ne peut suffire à rendre un homme sage par opposition au sot qui en use mal et au pervers qui en fait un usage détourné. Ce qui fait la différence entre le sage et le sot, c'est l'orientation de leur pensée (*mens*) dont ils ne sauraient manquer en tant que capables de raison (cf. L.A. I,19), toute la question étant de savoir si cette raison est orientée vers Dieu comme vers sa source, ou vers le monde dans l'oubli de Dieu, tout en se faisant le principe de toutes choses ? On retrouve ici les deux principes opposés qui commandent les deux cités : « *l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre, et l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité céleste* » (*La Cité de Dieu*, XIV,28). Mais notre société ne s'enfoncé-t-elle pas dans la violence par contestation et refus de toute autorité supérieure ?

Or, si, par ses capacités, la pensée est supérieure au corps qu'elle a pour fonction de diriger en régulant ses propres passions, elle peut aussi devenir l'esclave de ses dernières qui d'ailleurs ne seraient pas sans la pensée humaine, car un animal n'agit que par besoin, par instinct ou par habitude : il ignore le désir (*cupiditas*), lequel ne pourrait se développer sans l'imagination ni la valorisation démesurée de l'objet désiré au point de sacrifier tout le reste à sa conquête. C'est pourquoi, pour rester « esprit » et « maîtresse de son domaine », la pensée doit restée orientée vers Dieu comme vers la source de son être, de tout ordre et de toute loi. Et c'est ce qu'Augustin résume dans cette question à Évodius (L.A. I,20) :

A: Quoi? Une âme humaine juste (*animus justus*), c'est-à-dire une pensée (*mens*) veillant sur son droit propre et sur son domaine (*impérium*), peut-elle déloger de sa citadelle une autre pensée régnant avec une équité et une vertu égale, pour la soumettre à la passion (*libidini*) ?

E : En aucun cas ; non seulement parce qu'elles sont toutes deux de même excellence, mais encore parce que la première se couperait de la justice et deviendrait une pensée vicieuse (*vitiosa mens*) si elle forçait l'autre à le faire, et, par là-même, elle serait plus faible.

Nous sommes ici dans l'ordre divin selon lequel « une pensée vicieuse est plus faible » qu'une pensée juste. Ici, la différence n'est pas locale ou physique, mais morale et qualitative : la vertu est force parce qu'elle est conforme à l'ordre des choses, alors que le vice est faible du fait qu'il pervertit cet ordre et qu'il ne peut tenter de s'imposer qu'à des ignorants qui ont eux-mêmes renoncé « *à leur propre dignité et à leur empire* », en en faisant ses complices, par la démesure de ses transgressions<sup>10</sup>. C'est donc bien par son propre choix que l'homme fait son malheur, et qu'il se trompe, en détournant son regard de ce qui lui est supérieur – le juste et le vrai – vers ce qui lui est inférieur, car la perversion consiste à intervertir la valeur du bien et du mal, et déjà, à moins que ce ne soit le pire, à ne plus y faire attention.

---

<sup>10</sup> Comme de nos jours des admirateurs du marquis de Sade que seule sa démesure a pu faire qualifier de divin ?

Dernière différence : Descartes parle *de* Dieu et s'en reconnaît dépendant en tant que créature, alors qu'Augustin parle *à* Dieu, ou du moins, dans les dernières lignes que nous avons lues, nous dit qu'il le fait :

Entretenant maintenant de parler de choses [...], c'est d'abord au Seigneur notre Dieu lui-même que nous devons penser sans cesse, dont nous ne pouvons rien penser qui convienne, à qui en le louant doit être rendue en tout temps la bénédiction et qu'aucune énonciation ne peut égaler ; c'est lui que je prie pour qu'il m'aide dans ce que je cherche à comprendre et à expliquer, et pour qu'il me pardonne si quelque part je l'offense.

En effet, seul le cœur peut ressentir sa dissemblance avec Dieu (*imparem sentiat*), car il aime toujours plus ou moins par calcul alors qu'étant sans besoin, Dieu aime de manière totalement désintéressée. Mais le cœur ressent autre chose que sa dépendance radicale de créature et qu'il est né inachevé : il se sait pécheur, se cachant de Dieu, et que la mauvaise orientation de sa pensée dépend de son libre-arbitre. C'est cette réalité que Pascal exprimera en déclarant « Descartes inutile et incertain », mais surtout en opposant le Dieu des philosophes au Dieu de Jésus-Christ, ou encore l'ordre des esprits à celui de la charité.

## 6. L'idéologie du monde dans lequel il nous faut parler de Dieu

Qu'est-ce qu'une idéologie ? Une vision des choses partagée qui refuse toute remise en question, une doctrine dont la plupart du temps nous ne sommes pas conscients, mais qui imprègne nos jugements et nos actes : bref, le contraire de la *cogitatio* dont nous avons parlé.

Le projet cartésien de trouver un fondement au savoir scientifique fut une réponse à la grave crise intellectuelle provoquée par la « nouvelle science », celle de Copernic et de Galilée, qui ouvrait les Temps modernes. Auparavant, durant les siècles de chrétienté, rien, depuis qu'elle s'était imposée, ne remettait sérieusement en cause l'autorité des Écritures ni la croyance au Dieu créateur. Mais, avec la négation du géocentrisme dans le contexte duquel la Bible avait été écrite, il ne pouvait plus en aller de même. En effet, si la Terre qui porte l'homme n'est plus le centre du monde, comment comprendre l'incarnation et la révélation ? Et la chose devenait encore d'autant plus cruciale que la Bible, désormais traduite dans la langue commune, devenait accessible à tous.

Pour éviter que la foi chrétienne ne soit rejetée comme absurde, une réponse théologique s'imposait avec la nécessité d'une nouvelle exégèse. D'où deux importantes publications. D'abord, chronologiquement, celle du juif Spinoza qui, exclu de la Synagogue pour cause d'athéisme, publia en 1670, sans nom d'auteur et avec un faux nom d'éditeur, *Traité théologico-politique contenant plusieurs dissertations qui montrent que la liberté de philosopher non seulement peut être accordée sans dommage pour la piété et la paix de la République, mais aussi qu'on ne peut l'ôter sans ôter en même temps la paix de la République et de la piété*. Les quinze premiers livres étaient une lecture minutieuse de la Bible qui montrait en particulier que Moïse n'avait pas pu être l'auteur du Pentateuque, mais que ces cinq premiers livres de la Bible avaient été rédigés bien plus tard, par Esdras, après l'exil à Babylone... En bref et selon le titre de son ouvrage, Spinoza défendait à la fois l'autonomie de la raison, et la valeur pratique (morale) de la foi. Quant au second ouvrage, publié un peu plus tard et lui aussi sauvé miraculeusement du bûcher grâce à une copie manuscrite, *Histoire critique du Vieux Testament* (1685), il est du prêtre oratorien Richard Simon, qui eut à subir de nombreuses attaques, tant des jansénistes de Port Royal qui l'accusaient de jésuitisme, que de Bossuet et du pouvoir royal. Ce qui ne l'empêchera pas, mais seulement en 1993, d'être reconnu comme « le père de l'exégèse moderne » par la *Commission biblique pontificale*<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Cf. Wikipédia, article Richard Simon.

Cependant à l'angoisse de l'homme perdu dans l'univers, mélange de grandeur et de misère, admirablement mise en mots par Pascal pour tenter de ramener ses contemporains à la vraie religion et au vrai Dieu, vint s'ajouter, à la fin du siècle suivant, un autre bouleversement dont la Révolution française, régicide et anticléricale, fut l'expression la plus représentative, avec sa volonté de faire table rase du passé jusqu'à vouloir imposer un nouveau calendrier. L'autorité n'était plus seulement une idée à contester, il fallait la détruire dans ses institutions visibles ou plus précisément la faire passer dans d'autres mains qui n'auraient d'autre fondement que la volonté du peuple par le biais du suffrage universel ou, plus cyniquement, car on sait que l'opinion est changeante et manipulable, que la loi du plus fort. Ce bouleversement révolutionnaire sera plus tard théorisé par Marx dont on ne retiendra ici que cette phrase : « *Jusqu'ici les philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde : ce qui importe, c'est de le transformer* » (*Thèses sur Feuerbach*, 1845). On était passé de l'opinion à l'action : d'un athéisme de conviction à un antithéisme militant.

En fait, le premier théoricien de cette mutation, toujours active dans notre modernité, fut celui dont le titre de l'ouvrage de Marx indique le nom, Ludwig Feuerbach qui, dans *l'Essence du christianisme* (1841), procéda, dirions-nous, à la « déconstruction » de l'idée de Dieu pour ne plus y voir qu'un produit de l'imagination humaine, et ouvrir ainsi la voie à un « *antithéisme radical* »<sup>12</sup>. En effet, alors que la bonne nouvelle de l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu avait suscité un élan de libération et une immense espérance dans les premiers siècles du christianisme puis, dans l'Europe chrétienne, jusqu'au siècle de Descartes, voici que croire en Dieu était dénoncé comme une *illusion* aliénante, parce que rendant l'homme étranger à lui-même, le crime de la religion étant précisément d'avoir forgé cette idée de Dieu à partir des qualités dont elle avait dépouillé l'homme. Ainsi, pour Feuerbach, « *c'est l'essence de l'homme qui est l'être suprême* » si bien que « *le tournant de l'histoire sera le moment où l'homme prendra conscience que le seul Dieu de l'homme, c'est l'homme. Homo homini Deus*<sup>13</sup> ».

La démarche est exactement l'inverse celle de Descartes avec son « idée en moi d'un être parfait » qui ne peut me venir que d'un autre, plus réel et plus parfait que moi. Ici, loin d'être le fondement de l'ensemble de l'univers et du vrai, « Dieu » n'est plus qu'une illusion inutile, puisque c'est l'homme qui devient, enfin, le fondement de toutes choses, si bien que la formule de Protagoras, « *l'homme est la mesure de toutes choses* » qui disait en son temps, les limites de nos perceptions et donc la relativité de nos pensées, change radicalement de sens. C'est l'homme, vivant mortel, qui, dans un sentiment de toute puissance qui lui vient de son appartenance à l'espèce humaine capable, elle, d'un progrès indéfini, est devenu le fondement de toutes choses, celui qui peut décider de leur existence ou de leur inexistence. Autrement dit, ce qui était vu par les Anciens comme une limitation et une marque de finitude, est devenu affirmation de puissance et de puissance absolue. En bref, l'homme s'est donné la place de Dieu et seuls un échec ou une impossibilité technique peuvent l'arrêter dans la poursuite de sa démesure. Par conséquent, honte au christianisme d'avoir ainsi disqualifié l'homme au profit de l'illusion d'un être parfait extérieur, car aucun homme ne peut se trouver ni se réaliser en vérité en dehors de la société humaine ! C'est donc au nom de la dignité de l'homme et du progrès de l'humanité, que le Dieu chrétien, à travers son Église et ses prêtres, est devenu l'ennemi à abattre. Et tel fut le programme, parfois cruellement mis en œuvre, de cet humanisme athée né au XIX<sup>e</sup> siècle et que l'on retrouve aussi bien dans le positivisme d'Auguste Comte, que dans les pensées de Marx, de Nietzsche et de Freud, un programme qui reste toujours vivace, dans notre société, ne serait-ce que comme le feu couvant sous la cendre...

Toutefois, si, depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les progrès techniques ont totalement changé nos manières de vivre, que devons-nous penser du progrès moral de notre société ? Certes, c'est pour ne pas se laisser berner par l'abstraction de l'idée « Humanité » que l'on a voulu travailler

---

<sup>12</sup> Le mot est d'Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée* (1944), édition 10/18 (1963), p.21.

<sup>13</sup> *L'homme est Dieu pour l'homme*. Feuerbach, *l'Essence du christianisme*, cité par H. de Lubac, op.cit. p.25

à la réaliser dans un groupe humain déterminé, qu'il s'agisse du prolétariat se voulant international ou de la race aryenne<sup>14</sup>. Quel qu'il soit, la seule manière pour ce groupe de se définir comme incarnat la véritable humanité, ne pouvait être que par opposition à un autre groupe, auquel il ne pouvait laisser d'autre perspective que de se soumettre ou de disparaître. Et quand on décide qu'il est incapable de se soumettre, il ne lui reste plus qu'à disparaître comme ce fut le cas, hélas parmi bien d'autres, du peuple juif pour les nazis.

En fait, supplantée par les idéologies scientistes ou positivistes, pour qui la « Science » est devenue l'unique source de vérité – alors que, par sa méthode, elle ne peut qu'exclure la question du sens de la vie –, et malgré la résistance de la phénoménologie en quête de ce réel que nous n'avons pas inventé – « la chose même » –, c'est la philosophie elle-même qui s'est trouvée sommée pour pouvoir continuer à exister de n'être plus qu'une « réflexion critique » sur les sciences, l'histoire ou la société, mais tout en évitant la métaphysique et des références à un droit naturel<sup>15</sup> non écrit, alors que nous ne pouvons nous référer qu'à des droits de l'homme définis démocratiquement, y compris le droit d'ingérence pour le bien des hommes. La vérité n'est plus à chercher ni à accueillir, mais à faire et à imposer, car toute discussion est plus ou moins vue comme un piège possible. En bref, selon la conséquence tirée par Henri de Lubac à la fin de son chapitre sur Feuerbach : « *pour ne pas sacrifier l'amour à 'Dieu', il nous faut sacrifier 'Dieu' à l'amour* » (p.26). Reste à savoir quel « Dieu », et ce qu'il peut bien en être de cet amour qui se fonde sur l'exclusion de l'autre !

## 7. La démarche augustinienne

Reprenons notre lecture de son traité :

V,2. Et nous nous pardonnerons mutuellement d'autant plus facilement que nous aurons reconnu, ou du moins admis, en le croyant fermement, que ce qui est dit de la nature immuable et invisible, suprêmement vivante et se suffisant à elle-même, ne doit pas être mesuré à partir de notre habitude des choses visibles et muables, mortelles et indigentes. Mais si, à propos de ce qui nous advient par nos perceptions corporelles ou à propos de ce que nous sommes dans notre homme intérieur nous peinons déjà à le comprendre de manière rigoureuse (*scientia*) et butons sur nos limites (*nec sufficimus*), ce n'est pas pour autant par impudence que s'enflamme pour les choses divines et ineffables qui sont au-dessus de nous la piété du fidèle, non pas celle que gonfle l'arrogance de ses propres forces, mais celle que brûle la grâce de son Créateur et Sauveur.

Voilà deux longues phrases. La première nous demande de ne pas mesurer ce que nous pouvons dire « *de la nature immuable et invisible, suprêmement vivante et se suffisant à elle-même* » – autant de qualificatifs justement attribués à la divinité – « *à partir de notre habitude [de juger] des choses visibles et muables, mortelles et indigentes* » – des qualificatifs qui ne sont que l'exacte négation des précédents. Quant à la seconde phrase, elle nous redit la force de la prière quand elle est portée par la grâce divine<sup>16</sup>, alors que, par son autosuffisance, l'orgueil nous rend imperméables à la grâce, nous enferme dans le déni de notre besoin d'être sauvés, tout en remplaçant dans nos cœurs le vrai Dieu, « Créateur et Sauveur », par un pur produit de notre imagination, par notre créature, « *un dieu qui ne sauve pas* » (cf. Is 45,20). Nous avons donc deux voies pour aller à Dieu, celle de la réflexion qui nous fait reconnaître notre dépendance de créature par rapport à lui, et celle de la prière qui va beaucoup plus loin car en implorant l'aide de Dieu je me trouve déjà en relation avec lui.

---

<sup>14</sup> Cf. la condamnation du communisme comme « essentiellement pervers » par Pie XI dans l'encyclique *Divini Redemptoris* (19 mars 1933) et celle du nazisme par le même pape dans l'encyclique *Mit brennender Sorge* (14 mars 1937)

<sup>15</sup> Cf. dans le domaine de la sexualité, l'emprise culturelle de la théorie du genre.

<sup>16</sup> Cf. Jn 6,44 : « *Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire* »

Il est très important de commencer par reconnaître les limites de notre connaissance des choses « *visibles et muables, mortelles et indigentes* » qui constituent notre environnement quotidien, là où, bien souvent grâce aux autres, nous pouvons reconnaître nos erreurs. En effet, la perception est toujours l'acte d'un sujet singulier et fait partie de son histoire, c'est-à-dire, pour lui, en plus de son présent, de ce qui n'est plus ou n'est pas encore. C'est ce qui explique que deux individus ne perçoivent jamais une même chose ou un même événement tout à fait de la même manière, à moins d'être, pour ainsi dire, anesthésiés par une même idéologie, comme on peut le voir du fait des médias ou dans les mouvements de foule. D'autre part, à la différence du fait matériel de la perception, sa signification est toujours dépendante d'un esprit qui, invisible et immatériel, ne peut qu'échapper aux prises de la neurologie, car il ne peut être « capté », grâce au langage porteur de la pensée, que par un autre esprit.

Quant à ce que nous sommes dans notre être intérieur, même si d'autres peuvent percevoir de nous dans nos actes ce que nous ne soupçonnons même pas, nul autre que nous ne peut le connaître, et c'est ce que saint Paul a très bien dit : « *Qui sait ce qu'il y a dans l'homme sinon l'esprit de l'homme qui est en lui ?* » (1 Co 2,11). Car autre chose est l'activité de mon cerveau, autre chose le sens de ce que je pense, ma pensée....

Et la chose est d'autant plus délicate que, dotés du libre-arbitre de la volonté, nous ne pouvons nous connaître en vérité qu'à partir de nos actes, ce qui suppose une idée claire de ce à quoi nous devons tendre pour réaliser ce en vue de quoi nous avons été créés – notre essence –, sans quoi nous ne pouvons qu'errer et nous perdre. Or, en raison du péché originel, cet « *état d'ignorance et de difficulté* », dans lequel nous naissons tous, c'est précisément cette destination qui a été perdue de vue, entraînant avec elle l'effacement de la différence entre le bien et le mal, remplacée par celle du plaisir et du déplaisir, ou par ce que la loi des hommes prescrit et interdit. Dès lors, la seule morale qui parvienne à s'imposer de manière rationnelle, reconnaissable par tous, n'a plus d'autre finalité que notre bonheur *en ce monde*, tout en nous incitant à éviter les conflits entre nous en respectant la « règle d'or » de ne pas faire à autrui ce qu'il ne doit pas me faire...

Mais Dieu, notre Créateur, n'a pas voulu nous laisser sans secours et c'est pour réparer cette perte du sens de notre existence, pourtant inscrit dans notre nature, que l'Écriture, recueil des traces laissées par la Parole de Dieu dans l'histoire des hommes, nous a été donnée avec, entre autres, cette révélation contenue dans le récit de la Création : l'homme, à la différence de tous les autres vivants de cette terre, n'a pas été créé « *selon son espèce* », mais « *homme et femme* – dans une complémentarité « assortie » –, *à l'image et à la ressemblance de Dieu* ». Voilà une définition de l'homme totalement étrangère à l'esprit du monde autolimité à cette terre ! Mais la même Écriture nous révèle aussi la cause de cet oubli : la désobéissance – le manque de foi – de nos premiers parents. Or, si, en tant qu'esprits, notre vie est de « *connaître l'unique vrai Dieu et son envoyé Jésus-Christ* » (cf Jn17,3), notre mort spirituelle est de l'oublier, et tel est proprement le péché, qui nous fait manquer notre but.

Faire la vérité, c'est donc me défaire de mes certitudes qui m'empêchent de la reconnaître.

### 8. À propos de notre intellect.

Mais poursuivons notre lecture et arrêtons-nous à cette bien embarrassante question :

V.2 [...] En effet, quel est donc cet intellect par lequel (*quo intellectu*) l'homme capte (*capit*) Dieu, alors qu'il ne saisit même pas son propre intellect par lequel il veut le saisir ?

En latin, *Intellectus* signifie tout aussi bien l'acte de comprendre que la faculté qui nous en rend capables. Et le verbe capter – traduction littérale du verbe *capere*, comme lorsque nous captions des ondes radio (ce qui ne présage en rien du contenu de leur « message ») – est ici au présent de l'indicatif, ce qui indique que cette capacité est bien nôtre, même si c'est au prix de certaines conditions qu'Augustin va énumérer aussitôt après.

Augustin n'a pas inventé le mot *intellectus* : il l'a repris des philosophes qu'il a pu lire, le plus souvent « à partir de leur traduction du grec au latin », comme il le dit à propos des « livres des platoniciens », lus peu de temps avant sa conversion (cf. *Confessions* VII,13). Mais, comme les mots ne sont pas les choses, il lui arrive aussi d'utiliser d'autres mots comme *mens*, *spiritus*, *animus*, chacun chargé d'une histoire, ce qui lui permet d'introduire des nuances et des distinctions importantes qui pourraient nous échapper, car il s'agit d'une réalité invisible.

*Intellectus* traduit en latin le grec *voûç* (du verbe *noein* qui signifie « penser »), utilisé par Platon pour désigner notre ouverture à l'invisible qui est « au-dessus de nous ». *Intellectus* – que nous pouvons rendre en français par « intellect » ou « intelligence » – vient de *intuslegere*, « lire à l'intérieur », c'est-à-dire « au-delà de l'apparence », « avec intelligence », ou « d'une vue pénétrante », comme le dit aussi notre mot « intuition ». Or, de même qu'à partir du verbe grec *noein* ont été formés les mots *voûç* (ce qui pense) et *το νοητόν* (ce qui est pensé), le verbe *intelligere* a donné respectivement *Intellectus* et *intelligibilis*, « intelligible » (ce qui ne peut être saisi que par l'intellect) et pas seulement, selon notre usage habituel, ce qui est compréhensible ! Ajoutons que le *voûç* représente pour Platon « l'œil de l'âme » (*République* VII 518c), ou encore, dans le *Phèdre*, le « cocher » qui la dirige, le regard fixé sur les idées, ce qui lui donne la double fonction, que nous retrouvons dans notre notion de « raison » : connaître en vérité et choisir, en principe selon le meilleur, mais non sans courir le risque de s'égarer, en se méprenant sur le but à atteindre, c'est-à-dire en prenant le mal pour le bien ou réciproquement.

Cela dit, c'est surtout à partir de Plotin (205-270) et de son disciple et éditeur Porphyre, ces « Platoniciens » dont il a lu quelques livres, qu'Augustin a rencontré la pensée de Platon. Or, Plotin faisait de l'Intellect, la seconde hypostase de sa divinité, elle-même principe invisible du monde visible, une hypostase située entre deux autres : l'Un et l'Âme. Le grec *hypostasis*, « ce qui se tient en dessous », littéralement transcrit en latin par *substantia*, désignait dans le grec courant un sédiment ou une concrétion, avant de désigner pour les philosophes, parce que cela se tient *en dessous*, quelque chose qui puisse servir de fondement et de principe.

Bien entendu, cette triade formée de l'Un, de l'Intellect et de l'Âme, ressemble à s'y méprendre à la Trinité chrétienne, et le jeune Augustin ne manqua pas de bien marquer ce qu'il trouva et ne trouva pas quand il compara cette triade aux premières lignes de l'évangile de Jean (cf. *Confessions* VII,13sq.). D'abord, à la différence des trois personnes divines, ces trois hypostases ne sont pas égales entre elles : l'Intellect procède de l'Un, et l'Âme de l'Intellect, et chaque « procession » ne manque pas de produire une déperdition d'être. Et, d'autre part, l'abîme qui sépare cette triade invisible du monde visible dont elle est le principe, entraîne une telle disqualification de la matière qu'incarnation et résurrection en deviennent impensables, le désir d'un philosophe platonicien étant, bien au contraire, de fuir son « corps-prison », pour rejoindre, « là-bas », le divin dont son propre intellect est en lui un fragment. Et c'est précisément à propos de la résurrection et de cette incompatibilité entre le corps et l'esprit que Paul vit se retirer les philosophes athéniens qui s'étaient réunis par curiosité autour de lui sur l'Aréopage (cf. Ac 17, 18-32).

Ajoutons que cette ressemblance entre la triade néoplatonicienne et la Trinité chrétienne n'est peut-être pas fortuite quand on sait que Plotin fut, à Alexandrie, comme avant lui le chrétien Origène, l'élève d'Ammonios Saccas (175-242) qui lui-même était né dans une famille chrétienne, mais dont on ne sait pas s'il fut lui-même chrétien<sup>17</sup>.

Enfin, étant donnée la place du mot *Logos* au début du quatrième évangile pour désigner le Fils de Dieu, ajoutons que cet *Intellectus* divin, qui contient tous les principes du monde visible, occupe une fonction analogue au *Logos* des Stoïciens – pour qui ce *logos* était matériel –, un mot que nous traduisons le plus souvent par « raison ». Cependant, la

---

<sup>17</sup> D'après Porphyre, il aurait renié sa foi, mais Basile de Césarée et Jérôme de Stridon ne sont pas de cet avis.

traduction latine du *Logos* du prologue de l'évangile de Jean est *Verbum*, ce qui met l'accent sur la Parole plutôt que sur le principe organisateur, mais il est précisé aussitôt que c'est « *par lui que tout a été fait* » (cf. Jn 1,3).

Donc notre intellect est ce qui nous permet de « capter Dieu », sans toutefois nous permettre de le comprendre. Mais à quelle condition le peut-il, alors qu'il ne parvient même pas à se capter lui-même ? Cela n'est pas sans ressembler à ce qui se passe avec nos yeux de chair par lesquels nous percevons le visible à l'extérieur de nous, mais sans oublier que la connaissance de l'intellect par lui-même est entravée par notre imagination, comme cela sera montré au Livre X.

V,2 (suite). En effet, quel est donc cet intellect par lequel l'homme capte Dieu, alors qu'il ne saisit même pas (*nondum capit*) son propre intellect par lequel il veut le saisir ? Mais à supposer qu'il l'ait saisi, qu'il réalise avec attention qu'il n'a rien de meilleur dans sa nature et qu'il regarde s'il y trouve une quelconque trace de formes, le brillant des couleurs, la grandeur spatiale, la distance qui sépare, un changement de volume, des déplacements locaux, ou quoi que ce soit de ce genre. Assurément, nous ne trouvons rien de tout cela dans ce qui, dans notre nature, est tel qu'il ne s'y trouve rien de meilleur, c'est-à-dire dans notre intellect par lequel nous saisissons la sagesse pour autant que nous en soyons capables (*capaces*). Par conséquent, ce que nous ne trouvons pas dans le meilleur qui est en nous, nous ne devons pas non plus le chercher dans ce qui est et de beaucoup bien meilleur que le meilleur qui est en nous ; aussi devons-nous comprendre Dieu (*intelligamus*), si nous le pouvons et pour autant que nous le pouvons, bon sans qualité, grand sans quantité, créateur sans indigence, présent sans position (*sine situ*), contenant toutes choses sans avoir (*sine habitu*), partout tout entier sans lieu (*sine loco ubique totum*), de toujours (*sempiternum*) sans temps, faisant les choses qui changent sans changer lui-même, et ne subissant rien. Que quiconque pense Dieu ainsi, même s'il ne peut absolument pas encore découvrir ce qu'il est, veille pourtant avec piété et autant que possible, à ne pas affirmer de lui ce qu'il n'est pas.

Si nous n'avons rien de meilleur dans notre nature que notre « intellect »<sup>18</sup>, c'est que ce dernier est incorporel, comme Dieu qui lui est supérieur, et c'est en cela qu'il est « le meilleur dans notre nature », parce que supérieur à toute la nature corporelle, bien qu'il ait, par pure perversion, la capacité de se rendre pire que les bêtes. Et nous avons ici, sans les nommer, une première présentation des « catégories » d'Aristote qui énumèrent tout ce que l'on peut dire d'un individu vivant en ce monde, dans sa réalité corporelle et ses coordonnées spatio-temporelles, ce qui, bien sûr, ne convient absolument pas à Dieu, même s'il ne manque pas pour autant de qualités !

Ce sont ces *Catégories* qu'Augustin se vante d'avoir lues et comprises tout seul à l'âge de vingt ans mais sans n'y avoir alors rien trouvé qui ait pu le libérer de l'erreur des manichéens pour qui Dieu était une réalité visible, liée à la Lumière, et dans laquelle il s'était laissé prendre (cf. *Confessions* IV,28).

## 9. Du choix du mot *essentia* pour dire Dieu.

V.3. Il est cependant, sans aucun doute, substance, ou pour mieux dire, essence, ce que les Grecs nomment οὐσία. En effet, de même que du verbe *sapere* (« avoir

---

<sup>18</sup> Austin parle ici dans le langage des platoniciens, mais nous pourrions tout aussi bien avoir *mens* (pensée), *animus* (ce qui nous distingue des autres animaux), *ratio* ou *spiritus* (en langage paulinien, l'esprit (quand il est tourné vers Dieu), opposé à la chair (*sarx*, quand il s'en détourne).

du jugement ») on a tiré *sapientia* (« sagesse »), et du verbe *scire* (« savoir »), *scientia* (« science »), de même du verbe *esse* (« être ») on a tiré *essentia* (essence). Et qui donc est plus grand que celui qui a dit à son serviteur Moïse : « *Je suis qui je suis* » (Ex 3,14), et : « *Dis aux enfants d'Israël : Celui qui est m'a envoyé vers vous* » ? Mais les autres choses qui sont dites essences ou substances comprennent des accidents par lesquels arrive en elle, si grand ou si petit soit-il, du changement ; mais, à Dieu, il ne peut rien arriver de tel. Et c'est pourquoi il n'y a qu'une seule substance ou essence qui soit immuable, Dieu, auquel convient de la manière la plus grande et la plus vraie cet être même (*ipsum esse*) dont l'essence tire son nom. Car ce qui change ne conserve pas son être ; et ce qui peut changer, même s'il ne change pas, peut n'être plus ce qu'il avait été ; ce n'est donc que de ce qui, non seulement ne change pas, mais ne peut absolument pas changer, que l'on peut dire sans hésiter et en toute vérité : « être » (*esse*).

Alors que, dans le grec courant, οὐσία désignait un bien matériel, Platon a utilisé ce mot, dérivé du participe présent féminin *ousa* du verbe être (εἶναι, *einai*), pour désigner *la réalité véritable* en l'opposant aux réalités visibles, sensibles, qui ne nous sont accessibles que par leur apparence. Ici, Augustin, se fondant sur l'étymologie, « préfère » traduire οὐσία par « essence », à partir du verbe être, *esse*, plutôt que par « substance », comme cela était alors d'usage en latin, comme en témoigne le *consubstantialem Patri* du Credo de Nicée-Constantinople. Et c'est bien ce qu'il précise au livre XII de *La Cité de Dieu* : « *ce mot essentia est certes nouveau, inusité chez les anciens auteurs latins, mais désormais employé de nos jours pour que ne manque pas à notre langue ce que les Grecs appellent οὐσίαν* » (XII,2).

Compte tenu du choix que fait ici Augustin d'*essentia* au lieu de *substantia*, il ne saurait être question pour lui d'opposer « essence » à « existence » comme le fera plus tard la scolastique et la philosophie subséquente<sup>19</sup>. En effet, pour lui, comme pour Platon, *ousia* désigne l'être même, *qui ne peut pas ne pas être*, les *ousiai* (pluriel) étant les « idées », ou « formes intelligibles », archétypes des choses visibles, ces « idées » qui, dans le dialogue *La République* VI,509b, avaient pour principe « l'idée du Bien », laquelle, tel le soleil dans le monde visible, les fait être et connaître en les nourrissant et en les éclairant de sa lumière, laquelle est analogue à la vérité. L'idée du Bien étant dite de ce fait « *au-delà de l'ousia* » (*epekeina tès ousias*), nous avons là une ouverture pour penser la transcendance du divin en même temps que le progrès indéfini de chaque être pensant vers sa perfection. En fait, c'est Aristote qui, homme du concret, en distinguant entre savoir d'une chose « *ce qu'elle est* » (*to ti esti*) et savoir « *qu'elle est* » (*hoti estin*) introduisit la distinction entre l'essence – la pensée de la chose, sa nature, sa définition – et l'existence, le fait que cette chose soit !

Mais c'est aussi Aristote qui a fait de la substance (*hupostasis*, « ce qui se tient dessous ») le sujet auquel sont attribuées les neuf autres catégories, telles que nous avons tenté de les faire apparaître dans les mots soulignés du chapitre 2.

Nous voilà arrivés à la fin du préambule du Livre V.

La longueur de cette retranscription s'explique par la nécessité d'explicitier le titre général du cours de cette année. Celle des cours suivants devrait être plus brève.

---

<sup>19</sup> Cf. Sartre qui opposera l'essence, « le concept de coupe-papier » à son existence, comme Kant opposa l'idée d'une grosse somme d'argent à sa réalité sonnante et rébuchante...