

LA VÉRITÉ DE L'HOMME À LA LUMIÈRE DE LA VÉRITÉ DE DIEU

Le titre de ce cours est volontairement paradoxal. En effet, Dieu étant invisible et objectivement inconnaissable, nous serions plutôt portés à le penser à partir de ce que nous connaissons bien, ou croyons bien connaître : nous-mêmes. Et de fait, même si, selon ses propres paroles révélées à Moïse, il nous est interdit de faire des images de Dieu, nous ne pouvons guère nous empêcher, sinon de l'imaginer, du moins de nous faire une certaine idée de lui sans laquelle nous ne pourrions ni en parler – y compris pour nier son existence –, ni le prier, car c'est bien cette idée qui commande notre relation avec lui, qu'elle soit de confiance (c'est le sens du mot foi, qui vient du latin *fides*, qui a aussi donné « fidélité ») ou qu'elle soit de défiance. En effet, nous avons inévitablement des *apriori* sur Dieu et qui seront toujours actifs à notre insu, tant que nous ne les aurons pas examinés.

Cependant, plus puissante que l'imagination qui nous permet de nous représenter à partir de ce que nous connaissons ce qui ne nous est pas présent, ce qui n'est plus, ou ailleurs ou nulle part, il y a ce qu'il convient de nommer proprement la pensée (*mens*) par laquelle nous nous représentons des choses dont nous savons qu'elles nous resteront invisibles et qui ne nous sont accessibles que par des idées, ou des concepts, signifiés par des mots. Par exemple, en nous inspirant de Platon, la définition du cube ne peut être que dite, car aucun cube visible ou imaginé n'est parfaitement cube, ne serait-ce que parce que, d'un cube nous ne voyons jamais plus que trois côtés à la fois, et que ce cube-là, dans sa particularité (taille, couleurs...) est distinct de tous les autres. Pour que la définition du cube puisse valoir pour tous les cubes, il faut donc qu'elle soit invisible, « abstraite » des choses perceptibles et seulement dite.

Même si nous la négligeons bien souvent, la différence entre pensée et imagination est donc capitale et c'est elle qui a fait inscrire par Platon à l'entrée de son école, l'Académie : « *Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre* ». En effet, quelqu'un qui ne donne pas plus de valeur à l'idée de cube qu'à un cube visible, est inapte à la philosophie, car elle ne peut éviter de se détacher du visible ne serait-ce que pour le bien connaître.

Cependant Dieu est encore plus abstrait que le concept de cube, qui nous permet de reconnaître et de construire des cubes ou des formes cubiques, puisque, étant *ce sans quoi rien ne serait*, il est ce qui fait être toutes choses, les visibles et les invisibles. Tel est le sens de la « *création à partir de rien* », à distinguer d'une « fabrication » qui transforme un donné déjà là. Et cela, même si, dans le récit de la *Genèse*, Dieu est dit, de manière imagée, avoir « fait » le ciel et la terre, et même si saint Irénée a cru bon de commenter cet acte en faisant du Fils et de l'Esprit « les deux mains du Père ». Mais la *Genèse* nous dit aussi que Dieu crée par sa parole, ce qui, s'il s'agissait de nous, ne pourrait produire que des réalités imaginaires, fictives.

« *Ce sans quoi rien ne serait* », voilà une formule bien abstraite que nous ne pouvons penser qu'à partir de notre capacité à penser le rien, en niant mentalement la réalité de tout ce que nous pouvons percevoir ou imaginer. Ce qui revient à dire que, pour nous, Dieu ne peut être que pensé : pensé et non imaginé comme le produit de notre pensée, reconnu comme étant hors de nous, indépendamment de nous, comme *ce sans quoi rien ne serait*, y compris moi-même en train d'essayer de le penser. D'où, pour se faire mieux reconnaître de nous, la prescription confiée à Moïse, de ne faire de lui aucune image. Toutefois, nous ne pourrions pas le penser comme ce sans quoi rien ne serait sans penser le rien, ce qui prouve notre capacité à dépasser ce qui est pour le penser comme ayant pu ne pas être, ce qui est aussi la condition, non pas de notre liberté, qui est toujours à conquérir, mais de notre libre-arbitre, comme pouvoir de choisir entre des possibles lesquels ne peuvent être qu'imaginés.

Cependant, faute de se faire une idée juste de Dieu, les hommes l'imaginent. Le plus souvent, comme un homme tout en se donnant le droit de le juger ; ou, pour signifier qu'il n'est pas un homme, en lui donnant une figure animale, ce qui revient à le priver de ce langage qui nous permet de nous représenter mentalement les choses, de les partager entre nous et

surtout de les penser pour savoir si ce que nous en pensons est vrai, mais aussi de nous penser nous-mêmes en vérité. Quoi qu'il en soit, de telles représentations de Dieu excluent l'idée qu'il puisse entrer en dialogue avec nous, et nous avec lui, et, en le rangeant du côté de la fable, elles nous le rendent étranger à la vérité. Rien de tel pour qui cherche Dieu par la voie de l'intériorité, car rien alors ne peut mieux nous signifier sa présence que la vérité qui doit et ne peut que s'imposer à nous, car sans sa présence en nous, il nous serait impossible de penser en vérité. Dès lors, on comprend mieux que Jésus ait pu dire à ses disciples, avant de les quitter pour aller vivre sa mort, être lui-même « la voie, la vérité et la vie » (Jn 14,6).

Car que voulons-nous dire en disant que « la vérité existe » ? Certainement pas qu'elle est quelque part, comme le serait une chose visible, ni comme la propriété de quelqu'un ! Nous voulons seulement dire qu'il n'est pas absurde de la chercher, puisqu'elle est, et que, que nous le voulions ou non, elle finira inévitablement par se manifester. En effet, ce qui nous est présenté comme vrai ne l'est peut-être pas et nous n'avons guère que le dialogue avec les autres – la réflexion n'étant rien d'autre qu'un dialogue intérieur – pour nous en approcher, nous accordant grâce à elle, quel que soit l'objet de notre discussion.

SGJ Mais il y a des vérités historiques et des vérités scientifiques. Par exemple : la bataille de Waterloo a eu lieu en 1815 ; l'eau bout à 100°, voilà des vérités incontestables...

JM Oui, c'est ce qui n'est pas contredit, mais ne voit-on pas, même de nos jours, des réécritures de l'Histoire au nom d'une idéologie ? D'où la question inévitable : comment être sûr d'être dans la vérité ? Certes, les dates sont généralement universellement reconnues, mais l'interprétation des événements, et même leur récit, peuvent varier selon ce que l'on cherche à prouver. D'autre part, s'il y a des vérités objectives et des vérités subjectives, il en est d'autres, religieuses ou philosophiques auxquelles on ne peut accéder que par la foi et, de telles « vérités », on ne peut mesurer la vérité qu'à leur cohérence logique et surtout qu'à leurs conséquences pratiques dans nos actes et nos manières d'être.

Mais si Jésus a pu dire : « *Moi, je suis le chemin, la vérité et la vie* », c'est parce qu'il était Dieu, chose que ses proches n'ont pu reconnaître qu'après l'avoir vu ressuscité des morts. En effet, la divinité est invisible et ne peut être reconnue que par des signes, des signes que l'on peut très bien ne pas reconnaître comme signes. Comme pour ce qui est de nos sentiments, ce qui prouve bien que, pour nous, c'est dans l'invisible que se joue l'essentiel. Mais, parce qu'un signe peut être trompeur, tout signe doit être interprété à sa juste mesure.

Pourquoi parler de la vérité de l'homme à partir de la vérité de Dieu ? Parce que, selon notre foi, nous sommes *créés à l'image et à la ressemblance de Dieu*, avec la capacité de le rencontrer et de vivre avec lui. C'est ce qu'Augustin a merveilleusement dit dans la première page de ses *Confessions* : « *Tu nous a faits tournés vers toi (ad te) et notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi* ». C'est pourquoi, étant appelés à partager la vie de Dieu, notre pensée ne peut que grandir en s'efforçant de le connaître, c'est-à-dire en comprenant de manière plus juste ce qu'il nous a révélé de lui. Ainsi et ainsi seulement, nous pourrons nous connaître selon Dieu ce qui nous amènera certainement à dépasser la définition naturaliste de l'homme qui nous vient d'Aristote et selon laquelle, « l'homme est un animal raisonnable ». Et c'est bien le programme que s'était fixé Augustin, juste après sa conversion, en s'adressant à Dieu : « *Te connaître et me connaître, et rien d'autre* » (Soliloques I,7)

Tel est le but de ce cours.

Quant à son titre, il correspond à la lecture augustinienne du *Connais-toi toi-même* telle que nous l'avons rencontrée l'an dernier dans le livre X du *De Trinitate*. Ce thème tient une place essentielle dans ce traité de saint Augustin et c'est pourquoi il me semble bon d'y revenir, non seulement pour rafraîchir la mémoire de ceux qui l'ont découvert avec moi l'an dernier, mais pour mettre en route ceux et celles qui nous rejoignent pour la grande aventure que représente la lecture de ce traité.

Nous allons donc revenir sur cette lecture augustinienne du *Connais-toi toi-même*, puis nous parlerons de la place de ce thème dans l'ensemble du traité.

A) La lecture augustinienne du « Connais-toi toi-même ».

Lors de son inscription sur le mur du temple de Delphes cette formule signifiait : « connais tes limites », « évite la démesure » (*l'hubris*), « sache que tu n'es qu'un homme », un mortel, car les dieux, « les immortels » (qui, pour les Grecs, faisaient partie de la nature) pourraient être jaloux et chercher à se venger. Toutefois cette formule, qui nous vient du fond de la sagesse grecque, a subi plusieurs transformations.

La première s'est opérée avec Socrate qui lui a donné une dimension morale pour signifier : « prends soin de toi », c'est-à-dire de ton âme qui est immortelle et qui après ta mort devra être jugée par les dieux justes, un jugement pour lequel, selon Platon, les âmes seront pesées nues, dans l'impossibilité totale de dissimuler quoi que ce soit de leur conduite passée.

Mais Socrate, le père de la philosophie, était païen et son Dieu juge est, comme le sera celui de Kant, « un postulat de la raison pratique », sans lequel la morale n'aurait aucun sens. Cependant la diaspora des Juifs dans le monde méditerranéen, précédant et permettant les progrès du christianisme qui, après des siècles de persécutions, deviendra la religion officielle de l'empire sous le règne de Théodose et de Gratien, en 380, a fait connaître un autre Dieu, ou plutôt une tout autre manière de penser la divinité et l'on doit à saint Augustin la version proprement chrétienne du précepte de Delphes. C'est ce que l'on trouve au Livre X de son traité sur la Trinité, un texte qui m'est particulièrement cher puisque c'est en l'ayant trouvé, providentiellement, dans une édition scolaire du Livre X (Magnard, 1985), que j'ai eu accès pour la première fois à ce traité que je n'avais jamais cherché à lire auparavant, et suis revenu à saint Augustin que j'avais délaissé durant de nombreuses années.

Voici ce texte tel que j'ai lu alors :

X,7. Pourquoi, dès lors faire un devoir à l'âme de se connaître ? C'est, je crois, pour qu'elle se pense (*ut se cogitet*), et vive selon sa nature, c'est-à-dire pour qu'elle aspire à s'ordonner selon sa nature : au-dessous de celui auquel elle doit se soumettre, au-dessus des choses auxquelles elle doit se préférer ; au-dessous de celui par qui elle doit être gouvernée, au-dessus des choses qu'elle doit gouverner.

Or, c'est en relisant ce texte plus attentivement, l'an dernier, que j'ai découvert que cette traduction était fautive, mais c'est pourtant sous cette forme que ce texte m'a touché en profondeur. En effet, cette traduction parle de « l'âme », exactement comme celle de l'édition de la *Bibliothèque augustinienne* en deux volumes à laquelle, à part quelques petites retouches, elle semble avoir été empruntée. Le volume contenant les Livres VIII à XV de ce traité, que j'ai acquis par la suite, date de 1991 et, même si cela n'est pas indiqué, il s'agit très vraisemblablement d'une réédition, puisque mon volume contenant les sept premiers livres, qui date de 1997, signale une première édition de ces sept livres datant de 1955.

Bref, l'introduction ici du mot « âme » est d'autant plus étonnante que nous avons affaire à une édition savante, qui donne le texte latin en regard de sa traduction française, texte dans lequel le pronom personnel *ei* (« à lui » ou « à elle ») ne peut renvoyer qu'au mot *mens*, la pensée, dont il est question dans le chapitre qui précède. Car voici la traduction fidèle de notre première phrase, semblable à celle de Sophie Dupuy-Trudelle, dans l'édition de la Pléiade (2002) : « Pourquoi, dès lors, lui prescrire de se connaître elle-même ? ». L'étonnement que dit une telle question ne peut avoir de sens qu'à partir de ce qui la précède et doit être supposé suffisamment présent à la mémoire du lecteur pour qu'il ne soit pas nécessaire de préciser à quoi renvoie le pronom personnel. À moins que ce ne soit, pour Augustin, l'occasion de montrer que, dans ce traité, qui est en fait une longue méditation, tout est lié, « ce qui suit dépendant de ce qui précède », comme il le dit dans la Lettre-Préface à Aurelius de Carthage demandant que les quinze livres du traité ne soient pas édités séparément.

Or, dans les chapitres précédents, il n'était pas question de l'âme (*anima*) mais de la pensée (*mens*) qui ne peut pas ne pas se connaître, aussi vrai qu'on ne saurait confondre des êtres pensants avec des êtres qui ne pensent pas, soit qu'ils n'aient pas accès au langage représentatif, comme c'est le cas des animaux, soit que, enfermés dans leur erreur ou leur idéologie, ils ne peuvent ni ne veulent en sortir. En effet, comme cela est démontré par l'absurde au chapitre X,6, la pensée, pour se connaître, ne saurait ni se dédoubler afin qu'une partie connaisse l'autre, car, dans ce cas, aucune des deux parties ne pourrait être, ni se connaître, comme la pensée tout entière ; ce qui reviendrait pour la pensée à ne pas se connaître et donc à ne plus se comporter comme pensée, car la pensée ne peut pas ne pas se connaître !

Rien à voir donc avec un savoir dit objectif qui consiste, très concrètement, dans la représentation mentale de quelque chose, représentation qui peut se dire et se transmettre, mais qui, pour être vraie, doit être vérifiée par l'expérience ou le témoignage. Notons que c'est seulement à propos d'une telle représentation mentale que se pose la question de savoir si ce que l'on pense, ou croit, est vrai, une question que les animaux n'ont pas à se poser. Ce qui ne les empêche pas de connaître, mais à leur façon, puisqu'ils réagissent à ce qui leur arrive, faute de quoi ils ne pourraient pas survivre ; et ils se souviennent, faute de quoi aucun dressage ne serait possible ; et ils éprouvent des sentiments et cela sans pouvoir mentir faute de représentation mentale – le mot « mensonge » ne vient-il pas de *mens* ? – si bien que certaines personnes en sont venues à préférer leur compagnie à celle des humains.

Certes, la pensée (*mens*) n'est pas une chose distincte de l'âme (*anima*) qui se surajouterait à elle, mais un acte, une *activité* propre à l'âme humaine (*animus*) qui consiste à se demander si ce qu'elle pense est vrai et, surtout, ce qui est plus rare et plus difficile, à se penser elle-même en se distinguant de ce qu'elle pense et, par-là, de ce qui ne pense pas. D'où, notre choix de traduire *mens* par « pensée », malgré l'ambiguïté de ce mot qui n'est autre que celle de son usage courant dans lequel il signifie plus souvent « penser quelque chose » que « penser en vérité ». En effet, penser quelque chose, c'est l'imaginer, se le représenter, comme le dit ici le verbe *cogitare* qui, littéralement, signifie « agiter ensemble », « combiner des idées », comme quand on calcule la meilleure solution à apporter à un problème... Mais calculer n'est pas penser avec le souci de faire la vérité...

Dès lors, pourquoi prescrire à la pensée de se connaître, elle qui ne peut pas ne pas se connaître elle-même ? Parce que, bien souvent, elle oublie ce qu'elle est et se prend pour ce qu'elle n'est pas : une chose parmi les choses matérielles de ce monde, alors que, ne pouvant être connue qu'à travers ce qu'elle exprime ou signifie, elle est d'un tout autre ordre que ce qui peut s'observer et se connaître de l'extérieur, « objectivement ». Elle est seule à pouvoir se connaître elle-même et à se reconnaître à sa juste place : entre « *ce qui est au-dessus d'elle et à quoi elle doit se soumettre* » – à son créateur, ou à ce sans quoi elle ne serait pas, non seulement dans son être, mais dans sa capacité de penser en vérité – et, d'autre part, « *ce qui est au-dessous d'elle et à quoi elle doit se préférer* », car cela ne pense pas.

Mais reprenons notre lecture du texte :

X,7 (suite) En effet, en maintes occasions, par une convoitise perverse¹, comme oublieuse d'elle-même, elle agit ainsi : elle voit de l'intérieur quelques beautés dans la meilleure nature qui soit, c'est-à-dire en Dieu. Alors qu'elle devrait se contenter d'en jouir, voulant se les attribuer et être ce qu'il est, non pas à partir de sa similitude avec lui, mais par elle-même, elle se détourne de lui et se laisse entraîner et glisser du moins au moins alors qu'elle croit aller du mieux au mieux ; cela parce que, ni elle ne se suffit à elle-même, ni rien ne lui suffit une fois qu'elle s'est éloignée de celui qui seul suffit. Son dénuement et ses difficultés la rendent trop attentive à ses propres actions et aux

¹ Une convoitise perverse, c'est un désir passionnel qui se détourne de sa fin naturelle

plaisirs mêlés d'inquiétude qu'elle y recueille. Alors, par convoitise d'acquérir des connaissances sur les choses extérieures – choses qu'elle aime grâce à la connaissance générique² qu'elle en a et qu'elle sent pouvoir perdre si elle ne les retient à force de sollicitude – elle perd toute sécurité et pense (*cogitat*) d'autant moins à elle-même qu'elle est plus sûre de ne pouvoir s'échapper à elle-même. Ainsi, comme autre chose est de ne pas se connaître (*nosse*), autre chose de ne pas se penser (*cogitare*) – en effet, d'un homme qui possède quantité de sciences (*multarum doctrinarum*), nous ne disons pas qu'il ignore la grammaire quand il n'y pense pas et pense (*cogitat*) à la médecine – ; donc, comme une chose serait de ne pas se connaître et une autre de ne pas se penser (*non se cogitare*), la force de l'amour est telle que ces choses qu'elle a longtemps pensées (*cogitaverit*) avec amour, et auxquelles elle s'est agglutinée à force de souci, elle les emporte aussi avec elle quand elle revient à elle de quelque manière pour se penser (*ad se cogitandam*). Et parce que ce sont des corps et qu'elle s'en est éprise à l'extérieur par l'intermédiaire de ses sens charnels, elle s'est entortillée en eux par une sorte de longue familiarité ; mais comme elle ne peut les emporter à l'intérieur d'elle-même en ce qui est comme une région de la nature incorporelle, elle roule et entraîne leurs images faites en elle-même d'elle-même. En effet, elle leur donne pour les former quelque chose de sa propre substance, tout en conservant pourtant en elle quelque chose par quoi elle peut juger librement de ce que sont de telles images : ce pouvoir c'est proprement la pensée (*mens*), l'intelligence rationnelle (*rationalis intellegentia*), qui est conservée pour juger. Car ces parties de l'âme (*animae partes*) informées par la ressemblance des corps (*quae corporum similitudinibus informantur*), nous sentons qu'elles nous sont communes avec les animaux.

Autrement dit, la plupart du temps, notre pensée consiste à *imaginer*, c'est-à-dire à nous représenter mentalement les choses qui nous préoccupent, mais sans les *penser* en vérité. D'où l'importance ici de l'opposition entre les verbes *cogitare*, « se représenter mentalement quelque chose » et *nosse* qui veut dire « connaître », « *savoir* » quelque chose, « même lorsqu'on n'y pense pas ». Et quelle que soit la manière dont j'ai pu acquérir ce savoir : que ce soit de l'extérieur, à partir de mes sens – ces choses extérieures dépourvues de pensée et avec lesquelles je ne dois pas me confondre –, à partir de ce que d'autres ont pu me dire, ou, de manière immédiate, comme quand je me reconnais pensant et devant me soumettre à ce sans quoi non seulement je ne pourrais pas penser vraiment, mais déjà : être.

Que nous soyons capables de connaissance vraie, c'est ce qu'Augustin a montré dans le premier de ses écrits conservés, un dialogue scolaire composé avec ses proches, à l'automne 386, entre sa conversion et son baptême, le *Contre les Académiciens*. Il faut savoir que, bien avant Augustin, les disciples de Platon s'étaient singularisés par leur scepticisme en pratiquant le doute à propos de toutes nos connaissances, ce qui était le seul moyen pour eux de combattre les préjugés engendrés et renforcés par le dogmatisme des autres Écoles philosophiques, généralement matérialistes. En effet, la grande nouveauté de Platon et des platoniciens fut d'avoir introduit la différence entre la « science » (*épistémè*), toujours vraie, car portant sur des réalités intelligibles qui ne changent pas, et l'opinion (*doxa*), tantôt vraie, tantôt fautive, parce que relevant de nos perceptions des choses de ce monde qui ne cessent de changer au gré des circonstances et de nos états d'âme. Pour Platon, l'intelligible ne peut être perçu que par le *noûs*, en latin *intellectus*, l'Intellect, qu'il désignait comme « l'œil de

² Une connaissance par genre et espèce, par concepts.

l'âme », elle-même immatérielle et immortelle, à la différence du corps auquel elle est liée le temps de sa vie terrestre. Mais c'est l'intelligible – non seulement les objets mathématiques, mais aussi les idées, comme celle de Justice – qui donne forme à la réalité sensible, et nous permet de les connaître et de les juger. Cependant, au degré le plus haut que puisse « voir » notre intelligence, et au principe de toutes choses, est l'« idée du Bien » qui, dans l'intelligible, invisible à nos yeux de chair, joue un rôle analogue à celui du soleil dans le monde visible. Or cette idée du Bien qui donne vie et rend les choses visibles à notre intellect, Platon, à la fin du Livre VI de sa *République*, la dit « au-delà de l'essence », c'est-à-dire indéfinissable, une formule que les Pères de l'Église ne manqueront pas de reprendre pour parler de Dieu, comme Grégoire de Nazianze à propos de « l'au-delà de tout ». Voilà des choses que la plupart des autres philosophes étaient incapables d'entendre, et qui vaudra aux platoniciens, malgré leur regrettable orgueil qui leur faisait refuser le christianisme, une grande estime de la part d'Augustin, pour avoir été si proches de la vérité (cf. *La Cité de Dieu*, VIII).

Cependant, alors que Platon limitait le savoir véritable – la « science » opposée à « l'opinion » – aux seuls objets intelligibles, qu'ils soient mathématiques ou purement intelligibles, comme l'idée de Justice, Augustin étend ce savoir à quelque chose de beaucoup plus essentiel en même temps qu'accessible à tous, comme il ne manque pas de le rappeler dans le dernier livre du *De Trinitate*. En effet, si l'on fait abstraction de ce qui, dans nos esprits (*animus*), nous vient des sens, parfois trompeurs, « y a-t-il, parmi les connaissances qui nous restent, certitude plus grande que la certitude de vivre ? » (*La Trinité*, XV,21). Que nous rêvions ou soyons éveillés, voilà un savoir que nous connaissons de manière immédiate, *par science intime* (*intima scientia*), sans avoir à nous le représenter, pour la simple raison que, si je ne vivais pas, je ne pourrais absolument pas me tromper ! Voilà pourquoi dire : « je sais que je vis » est autrement plus certain que de dire : « je ne suis pas fou » !

Comme on peut le constater, un tel savoir est d'une nécessité logique et se passe de vérification, ce qui n'est pas le cas du savoir objectif qui consiste en hypothèses (imaginées) vérifiées par l'expérience, à travers laquelle nous rencontrons la *nécessité* des lois de la nature³, ni de nos connaissances d'ordre historique dont l'objet est *contingent*, car il aurait pu ne pas être, et dans lesquelles nous ne pouvons éviter la question de la fiabilité de nos sources. Qu'en est-il de la vérité révélée ? Étrangement, elle mêle contingence et nécessité. Contingence, dans sa dimension historique, car la parole de Dieu s'est inscrite dans une histoire et peut donc faire l'objet de recherches historiques et exégétiques, car cette histoire n'est pas un roman que notre imagination pourrait arranger à sa façon, comme l'ont fait ceux qui, à l'époque moderne, ont cru bon de lancer l'idée que Jésus n'aurait jamais existé, alors que la réalité et la permanence de son Église ne cessent de prouver le contraire. Mais nécessité, parce que la Révélation est parole de Dieu et que Dieu ne peut ni changer, ni se contredire. Par exemple, que l'on songe aux deux commandements dont, selon Jésus, dépendent la Loi et les Prophètes (cf. Mt 22-36-40) : même si certains n'hésitent pas à en inverser l'ordre, ni même à n'en retenir qu'un seul, l'ordre de ces deux commandements, l'amour de Dieu et celui du prochain, n'a rien d'arbitraire, car Jésus n'a pas pu nous demander d'aimer notre prochain comme s'il était Dieu, ni Dieu comme nous-mêmes, alors que notre amour pour Dieu est la condition de notre juste amour du prochain et de nous-mêmes et l'amour du prochain la vérification de la qualité de notre amour pour Dieu..

Mais revenons sur l'erreur de la pensée sur elle-même, en lisant le chapitre qui suit :

X. 8. Mais la pensée s'égaré quand elle s'unit à ces images avec un si grand amour qu'elle en vient à s'estimer elle-même être quelque chose de ce genre. Elle s'assimile alors en quelque sorte à ces images, non en étant l'une d'entre elles, mais en le croyant : non pas en croyant être une image, mais bien ce dont

³ C'est la grande nouveauté apportée par Galilée que de dire que la nature parle le langage mathématique – les lois physiques se donnent sous forme de fonctions mathématiques – si bien que Kant pourra écrire à la fin du XVIII^e siècle, après Newton, qu'il n'y a de science que pour autant qu'il s'y trouve de mathématique.

elle a l'image avec elle. Car, il est vrai, subsiste en elle le jugement qui lui permet de distinguer le corps, qui lui reste extérieur, de l'image de ce corps qu'elle porte en elle, à moins que ces images ne s'imposent comme si elles étaient perçues de l'extérieur et non comme des pensées intérieures, comme cela arrive dans le sommeil, la folie ou quelque extase.

SGJ L'extase de sainte Thérèse d'Avila est-elle une réalité ou une illusion ?

JM Ce fut une réalité pour elle. Quant à moi, je peux croire, après d'autres, que ce fut une réalité pour elle. Mais elle seule a vu alors ce qu'elle a vu et elle en était consciente. SGJ Ici l'extase est mis sur le même plan que le rêve dans le sommeil ou la folie...

JM C'est seulement pour dire que Thérèse voyait alors ce que les autres ne voyaient pas et que ce qu'elle voyait « s'imposait » à elle, comme cela se passe dans le rêve ou le délire, bien qu'alors, ni elle ne dormait, ni elle ne délirait, tout en pensant que cela venait de Dieu. Nous avons une expérience analogue chez saint Paul qui évoque ses extases. Dans ce texte, il n'y a donc rien de péjoratif. Ce que dit Augustin c'est que le jugement qui nous permet de distinguer ce que nous pensons de la chose que nous pensons, pour savoir si ce que nous pensons est vrai, est parfois neutralisé. En fait il l'est toujours au départ, car l'écart entre la pensée et la chose ne peut apparaître qu'après coup, quand nous « réalisons », ou nous représentons, ce qui nous arrive et nous demandons si c'est vrai.

Ce qui est dit de la connaissance de soi par la pensée est quelque chose d'essentiel et qui ne peut se dérouler qu'au-delà de l'imagination, dans l'invisible : c'est seulement dans cette dimension invisible que par ma pensée je peux « rencontrer » Dieu en vérité, malgré tout ce que mon imagination a pu lui rajouter pour en faire « mon Dieu », même si, en communion avec les autres, je le prie en lui disant : « Notre Père ». En effet, cette intimité qui s'est tissée entre lui et moi n'en fait pas pour autant le pur produit de mon imagination, comme peuvent le dire ceux qui ne croient pas, mais il est vrai que, parmi eux, certains ont déjà du mal à reconnaître la réalité invisible de la pensée, distincte du cerveau par lequel elle est reliée au monde extérieur pour le percevoir et s'y exprimer. Comme s'ils ne tenaient aucun compte de la résistance de certains individus d'une « force d'âme » peu commune ! Mais Dieu est encore plus invisible que ma pensée et, alors que ma pensée aurait pu ne pas être, il ne peut être contingent, lui qui est le fondement de toute nécessité. Mais, plutôt que de reconnaître ce présupposé, pourtant tout à fait rationnel, bien des hommes s'en tiennent à ce qu'ils voient et refusent de se poser la question, pour eux sans réponse, « pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien ? ». Et ils préfèrent répéter avec Marx que « l'humanité ne se pose que les questions qu'elle peut résoudre ». Pourtant, c'est bien parce qu'il pense que l'homme est capable de transformer ce qui lui est donné de manière tout à fait inédite. Mais pour le meilleur comme pour le pire, et toute la question est de savoir si ce que je veux en agissant, c'est ce qui me semble bon ou ce qui, selon sa Révélation, est bon selon Dieu. Car, comme le rappelle Augustin, en conclusion du livre XIV de *La cité de Dieu* : « Deux amours ont fondé deux cités, l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité de la terre ; et l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité du ciel » (CD XIV,28). Cependant, si nos cités terrestres sont bien visibles, celle du ciel ne l'est pas et sa logique n'est pas du même ordre que nos calculs terrestres.

SGJ Mais Pascal a dit « Dieu sensible au cœur et non à la raison »...

JM Oui, mais le cœur dont parle Pascal n'est pas le sentiment, lequel n'est jamais que l'écho en nous de ce que nous vivons au-dehors, avec les autres. Le cœur, pour Pascal, c'est, en nous, ce qui décide de l'orientation de notre existence [...]

La grandeur d'Augustin est de ne pas opposer foi et raison ou, plus exactement, foi et pensée, car, par raison, nous entendons généralement le raisonnement, ce qui, dans notre texte, correspond au verbe *cogitare*, la raison relevant de la représentation et de la pensée qui ne pense pas en vérité. D'autre part, pour Augustin, il faut « *comprendre pour croire* », savoir ce que l'on croit pour ne pas croire n'importe quoi, mais aussi « *croire pour comprendre* », s'appuyer sur les Écritures afin de ne pas remplacer la parole de Dieu par les suggestions de notre imagination. On ne peut donc atteindre Dieu, qui est invisible, que par la pensée, au

même titre que ce n'est que par la pensée que nous pouvons nous soumettre à la vérité et tendre vers elle. Autrement dit, par un travail de l'intelligence, mais dans l'humilité sans laquelle je ne pourrais pas « recevoir » la vérité comme ne dépendant pas de mon bon vouloir. Et comme nous le notions tout à l'heure, c'est par cette écoute attentive de ce qui me vient de Dieu que peut grandir en moi ma capacité de penser. Dieu est à comprendre en vérité comme le créateur de toutes choses, d'un tout autre ordre que ses créatures, et non pas imaginé à la manière des mythologies, car notre imagination ne manque pas de combler au plus vite, à partir de ce qu'elle connaît ou croit connaître, les vides de notre ignorance. C'est ainsi, par exemple, que Dieu étant tenu pour l'unique responsable du monde tel qu'il est, certains esprits de notre temps n'ont pas hésité à déclarer qu'on ne peut plus penser Dieu après Auschwitz. Or, le propre du Dieu vivant est de nous guider et non pas de servir nos quatre volontés, si bien qu'il ne peut que nous laisser à nos capacités, dont nous ignorons souvent les limites, et à nos responsabilités d'hommes, sans devoir réparer nos erreurs. En effet, ce n'est pas lui qui a pu vouloir la Shoah, mais s'il l'a « permis », c'est sans complicité et pour que nous puissions constater de quoi sont capables des hommes qui se détournent de lui pour prendre sa place, ou encore ceux qui utilisent son nom comme cri de guerre...

Cela dit, il est celui qui nous crée sans cesse et qui ne cesse de nous porter, car il n'est pas question ici de nier la grâce. Mais la grâce ne peut être que « reçue », ce qui exclut de la comprendre comme une chose, ou un pouvoir, que Dieu donnerait aux uns et refuserait à d'autres : elle ne peut être que ce qui crée et renforce ma relation avec lui, si bien qu'il m'est impossible de la trouver en la cherchant au-dehors, comme dans la magie, alors que Dieu qui m'est « plus intime que le plus intime de moi-même », ne cesse de m'appeler à faire la vérité sur moi-même et sur toutes choses. C'est ce qu'Augustin a lui-même découvert à partir de sa longue errance hors de l'Église, dans laquelle sa mère priait dans les larmes pour le voir revenir. Nous ne pouvons aller vers Dieu qu'à partir de notre petitesse : non seulement de notre faiblesse de créatures qui dépendent de lui en toutes choses, mais de notre résistance à le reconnaître, de notre péché, c'est-à-dire selon les mots d'Augustin commentant son refus du baptême, lors de son premier séjour à Rome, encore manichéen, alors qu'il était gravement malade (cf. *Confessions* V,16) en raison de « ces péchés contre Dieu, contre les autres et contre moi, nombreux et lourds, s'ajoutant au péché originel par lequel nous mourons en Adam ». Car il y a des choses que nous ne voulons pas entendre.

La connaissance de soi de la pensée est donc à bien comprendre : en-deçà de son sens psychologique et même de son sens moral, car il y a des moments de mon passé qui m'échappent et des parties de moi-même dont je n'ai même pas conscience. Ce qui m'est spirituellement essentiel c'est de me reconnaître créature et dans mon besoin d'être sauvé ! Mais, si je suis incapable de me sauver par moi-même, je peux l'être par Dieu qui vient me guérir de mon péché. Comme l'écrivait saint Paul : « *Par la foi, je suis mort à la Loi afin de vivre pour Dieu [...]. Je vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi* » (Ga, 2, 19-20) pour me donner sa vie.

Tel est le sens de ce chapitre X,8 que nous avons lu à propos de l'erreur de la pensée : « *la pensée s'égaré quand elle s'unit à ces images avec un si grand amour qu'elle en vient à s'estimer elle-même être quelque chose de ce genre* ». Son erreur consiste à se faire d'elle une image analogue à celles qu'elle se fait des choses extérieures, au point de se prendre pour l'une de ces choses au lieu de se reconnaître dans sa vérité et à sa juste place : en dessous de *ce sans quoi elle ne pourrait rien penser en vérité* et au-dessus de ce avec quoi elle ne doit pas se confondre *sans se renier comme pensée*. En effet, elle seule peut se connaître elle-même en vérité, à la différence du cerveau, chose vivante, mais matérielle, qui ne peut être connu, et parfois traité, que de l'extérieur par la médecine. Bref, la plupart du temps, nous ne faisons que calculer ce qui pourrait nous être le plus avantageux dans telle ou telle situation, pour avoir notre place dans la société. Mais calculer n'est pas penser.

C'est ce que l'on peut observer aujourd'hui dans la l'Église où certains ne semblent avoir d'autre souci que de s'ajuster aux normes de ce monde, comme à propos de l'égalité homme-femme, en oubliant que selon Dieu, ou tout simplement selon l'ordre naturel, il y a une différence entre l'homme et la femme et que c'est sans doute pour cette raison que, dans la religion catholique, à la suite du Verbe qui s'est incarné homme et non pas femme, le sacerdoce est réservé aux hommes. Que les protestants aient jugé bon de se donner des pasteurs et des évêques femmes, c'est leur affaire ; mais n'est-ce pas l'esprit du protestantisme que de préférer la raison à la tradition ? Or, dans les premiers temps de nos existences, et d'abord avant notre naissance, notre relation à notre père ne reposait que sur la parole et la confiance, alors que celle que nous avons eue avec notre mère était beaucoup plus charnelle, puisque nous avons vécu en elle tout le temps de notre gestation : ce qui n'est pas sans conséquences, non seulement dans l'éducation, mais dans l'éveil et la transmission de la foi. D'autre part, la fonction du prêtre catholique dans l'administration des sacrements étant de signifier que ces dons visibles de la grâce nous viennent de Dieu et non pas d'une communauté humaine - tel est le sens de son ordination - il me semble que cette fonction est mieux « signifiée » - je ne veux pas dire « exercée » - par un homme que par une femme. Mais une telle « subtilité » échappe à notre société, qui calcule plus qu'elle ne pense et qui, au nom d'une idée d'égalité qui neutralise les différences, ne peut voir là qu'une question de pouvoir, alors qu'il s'agit de tout autre chose puisque, selon les mots du cantique de Zacharie, l'essentiel devant Dieu est de « *le servir sans crainte, dans la sainteté et la justice, en sa présence tous les jours de notre vie* » (Luc 1,74-75). Comme si ce que peut transmettre une mère à son enfant était de moindre importance que ce que peut transmettre un prêtre à un enfant qui n'est pas le sien, et comme si, quand les circonstances le demandent, pères et mères n'étaient pas capables, l'un et l'autre, d'adopter une attitude qui semblerait mieux convenir à l'autre sexe ! Sans parler de la paternité et de la maternité exercées symboliquement au sens spirituel ! Voilà pourquoi, il me semble que cette différence entre le père et la mère est quelque chose que l'Église doit maintenir dans sa pratique et dans son enseignement, même si c'est à contre-courant de l'opinion « sociétale » majoritaire. La vérité, c'est de ne pas tricher avec la nature humaine au nom de tout ce que les progrès techniques nous rendent aujourd'hui possible. Le plus important pour un chrétien n'est pas d'exercer un pouvoir dans la société ecclésiale, mais de vivre et de transmettre sa foi.

Ainsi, ce que l'on a pu appeler « la haine de la pensée » n'est rien d'autre que le refus de penser en vérité et ce refus est à la source de tous les grands dérèglements de société.

B) La place du thème de la connaissance de soi dans le de Trinitate

Ce traité est une longue méditation (*exercitatio animi*) dans laquelle Augustin cherche à comprendre et à s'approprier la foi de l'Église, telle qu'elle a été définie avant lui dans les conciles de Nicée (325) et de Constantinople (381), contre des hérésies qui menaçaient de la ruiner, et cette longue méditation se déroule en trois étapes de longueur très inégales :

Les Livres I à IV recherchent dans les Écritures les fondements de notre foi en la Trinité, laquelle ne nous a été révélée qu'avec l'incarnation du Fils qui constitue un grand mystère, puisque Celui qui, avec le Père et l'Esprit Saint, « *a fait* le ciel et la terre », a « *été fait* homme » en prenant chair d'une fille d'Israël, la Vierge Marie. Comme l'indique l'usage du même verbe, une fois à l'actif, l'autre fois au passif, l'incarnation constitue une véritable « création » qui, bien que liée à la naissance historique de Jésus de Nazareth, ne peut être reçue que dans la foi. En effet, d'une manière qui dépasse infiniment ce que nous pouvons comprendre, le Père nous envoie son Fils avec pour mission de se faire homme et de se rendre ainsi visible et audible parmi les hommes, afin de lui ramener, à lui qui est la source de tout bien, tous ses enfants dispersés, c'est-à-dire tous ceux qui n'ont pas compris qu'ils sont appelés à partager la vie de Dieu. Et le Père nous envoie également le Saint Esprit, qui lui est égal en tant que Dieu, pour qu'il agisse en nos cœurs et nous transforme effectivement en enfants de Dieu...

C'est en introduction au livre IV, livre qui conclut cette première partie, que nous avons ce texte très remarquable sur la connaissance de soi qui annonce ce qui sera développé au livre X.

Il ne s'agit pas de s'attarder de manière narcissique sur l'image que nous nous formons de nous-mêmes, le plus souvent en réponse à celles, multiples et parfois contradictoires, que nous renvoient les autres, mais bien, pour chacun, de reconnaître sa réalité de créature, totalement dépendante, dans son être, de son Créateur, mais aussi la réalité de son péché qui se dresse en obstacle dans son chemin vers Dieu. Ce qui n'est possible, de fait, que dans la foi et la chaleur du Saint Esprit.

IV, 1. La science des choses terrestres et célestes est généralement hautement prisée par le genre humain. Et pourtant, en matière de connaissance, les meilleurs sont certainement ceux qui, à une telle science, préfèrent se connaître eux-mêmes et l'esprit (*animus*) qui connaît sa propre faiblesse est plus digne de louange que celui qui, sans en tenir compte, cherche à connaître le cours des astres ou qui, le connaissant déjà, ignore le chemin qu'il doit suivre en vue de son salut et de sa propre solidité (*firmitas*). Mais celui qui, stimulé (*excitatus*) par la chaleur du Saint Esprit, s'est déjà éveillé en Dieu et qui, dans cet amour, a perdu toute confiance en lui-même ; qui veut parvenir jusqu'à Dieu, mais ne le peut pas ; qui dans la lumière de Dieu s'est tourné vers lui-même et s'est découvert ; celui-là a fini par reconnaître que sa misère (*aegritudinem*) ne pouvait pas soutenir la comparaison avec la pureté divine, et il trouve de la douceur à pleurer et à prier pour que, encore et encore, Dieu ait pitié de lui jusqu'à ce qu'il le libère de toute sa misère. Et il lui est doux de le supplier avec confiance puisqu'il a déjà reçu le gage gratuit du salut par son Fils unique, Sauveur et Illuminateur de l'homme. Un esprit ainsi indigent et souffrant, *la science ne l'enfle pas, car la charité l'édifie* (1Co8,1). Il a en effet préféré science à science : aux *frontières du monde* (Lucrece, *De natura* II,73), et aux fondements de la terre ou aux cimes des cieux, il a préféré connaître sa propre faiblesse. Et *en développant cette science-là, il a ajouté à sa souffrance* (Qo 1,18), celle de son exil, née de la nostalgie de sa patrie et du bienheureux constructeur de celle-ci, son Dieu (cf. Hb11,10).

Cette connaissance non narcissique de nous-mêmes nous ramène à la vérité de notre condition de créature, totalement dépendante de Dieu, mais aussi à la misère de notre péché qui nous éloigne de Dieu et nous empêche donc d'être pleinement ce que nous sommes, ou appelés à être : des enfants de Dieu. En fait, ce n'est qu'à partir de la conscience de cette indigence que nous pouvons nous tourner vers Dieu en vérité et accueillir le don qu'il nous fait : non seulement notre être, mais la grâce de nous tourner vers lui au lieu de ne nous intéresser qu'aux choses de ce monde, comme beaucoup. Une telle connaissance de soi n'est rien d'autre que le chemin de l'intériorité et, une fois libérés de nos ajouts imaginaires qui nourrissent notre narcissisme, le chemin de l'humilité véritable sur lequel nous ne pouvons avancer que « dans la prière et les larmes », libres de tout ce qui nous retient loin de Dieu. On est donc assez loin des techniques de développement personnel qui se vendent assez bien de nos jours, mais sur le chemin du véritable développement personnel qui ne peut s'accomplir qu'en collaborant au don de Dieu, à sa grâce qui n'exige de nous que notre réelle acceptation. C'est parce qu'ils n'ont pas conscience de cette indigence que beaucoup de nos proches disent ne pas avoir besoin de Dieu sans compter ceux qui ne voient Dieu que comme un obstacle à leur liberté, ou comme celui qui aurait dû résoudre leurs problèmes à leur place et, comme il ne l'a pas fait, c'est la preuve qu'il n'existe pas.

Face à l'extériorité des choses de ce monde nous n'avons donc que l'intériorité de la pensée, grâce à laquelle, nous situant à notre juste place, il nous est possible de « faire la vérité », au lieu de tenter d'imposer à ceux qui veulent bien nous écouter ce que nous tenons

pour vrai. Mais ce que je sais de Dieu n'est peut-être pas aussi juste que je le pense, car, si c'était vrai, est-ce que je vivrais comme je vis ?

SGJ « Ce que je sais de Dieu » : tu parlais des Évangiles ?

JM Les Évangiles ne sont qu'un moyen pour me tourner vers Dieu. Mais il ne suffit pas de les connaître par cœur, ce qui compte, c'est d'en vivre.

SGJ Est-ce que tu penses que les Évangiles donnent la vérité ?

JM Oui, je crois profondément que Jésus est le seul homme que je puisse croire sur parole. Mais les Évangiles sont des textes qui, non lus et surtout non compris, peuvent rester « lettre morte ». Ce qui compte c'est de les entendre, de les comprendre, car Jésus parle souvent en paraboles... La « vérité », c'est la qualité de ce que je dis ou de ce que je pense par rapport à quelque chose. Elle n'a de réalité que pour un être pensant.

SGJ Est-ce que le kérygme, c'est la vérité ou non ?

JM La proclamation du Christ mort et ressuscité est le cœur de la Révélation chrétienne. Il n'y a pas de vérité plus importante pour un chrétien qui vit sa foi. Mais l'important c'est ce que je fais de cette vérité, ce qu'elle change dans ma vie, car elle n'est vérité pour moi que si j'en vis. Dans le cas contraire, cette vérité ne compte pas vraiment, ce n'est qu'un contenu culturel parmi d'autres, alors que sa raison d'être est de me donner la vie éternelle. [...]

Les livres V à VII sont une explication logique ou rationnelle du « trois en un » de la Trinité. Dieu, dans son éternité, ne peut absolument pas se comprendre à partir des choses de ce monde à propos desquelles Aristote a pu énoncer ses fameuses *Catégories* qui permettent de décrire les choses visibles de ce monde, de les connaître par genre et espèce, c'est-à-dire par concepts, en les nommant. Il s'agit d'une listes de questions : quoi ? (ou qui ?) combien ? quel ? quand ? où ? comment ? et quelques autres. Mais Dieu n'est pas matériel et, comme Augustin en a fait l'expérience dans sa jeunesse manichéenne (cf. *Confessions* IV,28-30), ces *Catégories* ne sont d'aucune utilité pour le cerner et le connaître. Pourtant il en est deux qui, à condition de les transformer radicalement, sont utilisables : la *substance* ou pour être plus près du grec *Ousia*, l'essence, correspondant à la question quoi ? ou qui ? pour dire *ce qu'il est*, mais c'est une substance sans accidents, car, dans son éternité, rien ne peut arriver à Dieu qui le modifierait, ni même l'affecterait ; et la *relation* pour distinguer entre eux le Père, le Fils et l'Esprit Saint, mais ce sont des relations sans histoire, sans commencement ni fin, bien différentes des nôtres qui ont chacune leurs péripéties.

En réalité, nous ne pouvons trouver Dieu qu'à l'intérieur de nous-mêmes, dans l'acte même de penser, à condition de ne pas l'imaginer à la manière des choses de ce monde, mais en nous disant que ne pourrons jamais le voir de nos yeux de chair durant notre vie mortelle. Maintenant, nous ne pouvons qu'en parler : non pas comme d'un absent, puisque sans lui rien ne serait, mais comme de quelqu'un qui nous est présent plus que nous ne le lui sommes, sur le mode invisible, ce qui est une manière de nous rappeler la différence infinie qui nous sépare de lui : nous vivons dans le temps et dans l'attente de ce qui peut nous arriver, alors qu'il est hors temps, éternel, et que rien ne peut lui arriver.

Il reste que ce que notre foi nous permet de dire de Dieu n'est rien de fictif, ni rêverie, ni illusion, car cela repose sur ce que lui-même, historiquement, nous a dit de lui. Et cela de deux manières : *extérieurement*, à travers son Fils – les paroles et les actes de Jésus de Nazareth tels qu'ils nous ont été conservés par ses premiers disciples et fixés dans les Écritures canoniques – et, *intérieurement*, par l'action silencieuse en nous de son Esprit qui ne cesse d'animer et de ranimer la foi de son Église, c'est-à-dire la communauté de ceux qui croient en lui afin de vivre de sa vie. C'est ce que nous appelons la Révélation, qu'Augustin définit comme « *ce que nous ne pouvons pas connaître par nous-mêmes mais que nous ne devrions pas négliger pour notre salut* » (*La Cité de Dieu*, XI,3). En fait, notre ignorance et notre négligence nous viennent non seulement des limites de notre intelligence, mais surtout, due au péché, de notre résistance à la vérité, le « péché originel » n'étant rien d'autre que cet « *état d'ignorance et de difficulté dans lequel nous naissons tous* » en raison de la faute du premier homme (cf *Du Libre-arbitre* III, 52).

Ainsi comprise, la Révélation n'a donc pas pour but de rivaliser avec la recherche scientifique, puisque, par sa méthode-même, cette recherche ne pouvant atteindre qu'un avant supposant un avant le précédent, la « Création » lui est à jamais inaccessible. D'où l'illusion de la faire coïncider, elle qui n'est accessible que par un acte de foi et d'absolue confiance en Dieu, avec le Big Bang qui n'est qu'une hypothèse scientifique reposant sur des calculs astronomiques mesurant l'expansion de l'univers, une hypothèse qui semble vraie, parce que logique, mais qui reste invérifiable expérimentalement et qui, pour nous et pour ceux qui s'y réfèrent, ne peut guère fonctionner autrement que comme un autre mythe des origines.

Car le nœud de cette difficulté, l'obstacle et la clef de la solution, réside dans le fait que Jésus soit « *vrai Dieu et vrai homme* » et qu'il n'y ait pourtant qu'un seul Dieu. Le dogme de la Trinité, défini au IV^e siècle contre les hérésies qui menaçaient l'intégrité de la foi chrétienne, n'a été nécessaire que pour rendre compte de la divinité de Jésus, sans que cette divinité ne contredise le monothéisme du peuple d'Israël, alors que, dès les origines de l'Église, et selon le commandement du Seigneur, on a baptisé « *au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit* » (cf. Mt 28,19). Ce dogme, comme l'explique Augustin dans les Livres V, VI et VII, nous dit que Dieu doit être dit de deux manières complémentaires : *selon la Substance*, le Père, le Fils et l'Esprit Saint ne sont qu'un seul Dieu, chacun étant égal aux deux autres et inséparables d'eux dans son être et dans son agir, alors que, *selon la relation*, chacun des trois est différent des deux autres. Cela ne se dira pas sans difficulté, les Grecs disant : *une essence (ousia) et trois hypostases* (le mot désignant une réalité consistante) et les Latins : *une substance et trois personnes*, alors que la transcription latine du mot « hypostase » est « substance » : ce qui se tient dessous. Preuve que ce que l'on pense et croit, est plus juste que les mots pour le dire ! Les trois sont donc dits en latin « consubstantiels », de la même substance et en grec *homoousioi*, ce qui pourrait se traduire par : « du même être », alors que la traduction qui a été récemment abandonnée, « de même nature », peut prêter à confusion, car Pierre et Paul sont « de même nature » – ce sont des hommes –, mais ils ne sont pas le même être.

Les Livres VIII à XV sont une longue méditation visant à comprendre Dieu à partir l'homme qu'il a « créé à son image et à sa ressemblance ». Cette méditation est due à une initiative d'Augustin fondée sur le fait que, s'il en est ainsi, il doit y avoir en l'homme une image de Dieu à trouver et à étudier pour mieux comprendre ce qu'est Dieu.

Commençons donc par l'introduction au livre VIII qui marque le début de cette longue méditation (*exercitatio animi*)

VIII,1. Nous avons dit ailleurs que ce qui, dans la Trinité, est dit en propre de chacune des Personnes en les différenciant les unes des autres, est dit selon leurs relations réciproques, comme Père, Fils, et Don des deux, le Saint Esprit ; car la Trinité n'est pas le Père, la Trinité n'est pas le Fils ni le Don n'est la Trinité. Mais ce que l'on dit de l'être de chacun en lui-même n'est pas dit des trois, au pluriel, mais au singulier, de la Trinité elle-même : ainsi le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint Esprit est Dieu ; le Père est bon, le Fils est bon, le Saint Esprit est bon ; le Père est tout-puissant, le Fils, tout puissant le Saint Esprit tout-puissant, mais cela ne fait pas trois dieux, ni trois bons, ni trois tout-puissants, mais un seul Dieu bon et tout-puissant, la Trinité même ; et ainsi de tout ce que l'on peut encore dire de chacun, non pas relativement aux deux autres, mais en lui-même. En effet, tout cela est dit selon l'essence, là ou être, c'est être grand, être bon, être sage et tout ce qui peut être dit de chacune des personnes, ou de la Trinité elle-même. Et c'est pourquoi si l'on dit trois « personnes » ou trois « substances », ce n'est pas pour que l'on comprenne une diversité d'essence, mais pour pouvoir répondre d'un seul mot à la question « trois qui ? » ou « trois quoi ? ».

On voit ici comment Augustin relativise les mots que nous utilisons pour parler de Dieu, ce qui est une manière de vérifier ce qu'il disait plus haut, « *Dieu est pensé de manière plus vraie que nous ne pouvons le dire et il est de manière plus vraie que nous ne pouvons le penser* » (VII,7), ces trois niveaux – les mots, la pensée, Dieu (ou la chose que nous pensons, en elle-même, en dehors de notre pensée) – ces trois niveaux sont une trouvaille, peut-être augustinienne, sans laquelle nous ne pourrions pas poser correctement le problème de la vérité. Et cela, même si nous avons besoin de mettre le réel en mots pour pouvoir nous le représenter et faire qu'il devienne réalité pour nous. Mais la transcendance de la chose par rapport à la représentation que nous nous en formons est la condition du perfectionnement de notre pensée en quête de vérité. Une telle distinction semble le plus souvent étrangère à nos débats durant lesquels, prisonniers d'une idéologie, nous ne pouvons avoir que des amis et des ennemis, ennemis avec lesquels tout dialogue est interdit, ce qui rend bien difficiles nos progrès dans et vers la vérité.

Mais lisons la suite de ce chapitre VIII,1 :

En cette Trinité, l'égalité est si grande que, non seulement le Père n'est pas plus grand que le Fils en ce qui concerne la divinité, mais que le Père et le Fils ensemble ne sont pas quelque chose de plus grand que le Saint Esprit ou que chacune des trois personnes, quelle qu'elle soit, n'est pas quelque chose de plus petit que ne l'est la Trinité elle-même. Toutes ces choses ont été dites et si souvent répétées et retournées, qu'elles en sont au moins rendues plus familières. Mais encore faut-il se poser des limites et supplier Dieu, de la piété la plus priante (*devotissima pietate*), d'ouvrir notre intelligence et de consumer en nous toute opiniâtreté afin que nous puissions reconnaître par la pensée l'essence de la vérité pure de toute matière et de tout changement. Maintenant donc, dans la mesure où le Créateur étonnamment miséricordieux nous y aidera, nous entreprenons de traiter ces choses sur un mode plus intérieur que dans ce qui précède, bien qu'il s'agisse des mêmes choses (*haec quae modo interiore quam superiora tractabimus, cum sint eadem*), étant sauve cette règle que ce qui n'aura pas encore été élucidé par notre intelligence ne soit pas rejeté [et cela] en raison de la fermeté de notre foi (*ut quod intellectui nostro nondum eluxerit a firmitate fidei non dimittatur*).

Qu'une personne ne soit pas plus petite que les deux autres ensemble alors que chacune lui est égale, ni même que les trois réunies, voilà qui dérange totalement nos habitudes de calcul et de raisonnement ! Cela nous semble même complètement irrationnel.

SGJ Les hérésies ne sont que des efforts pour rendre compréhensible ce qui ne l'est pas. Ainsi l'arianisme en répétant qu'il fut un temps où le Fils n'était pas, pour le différencier du Père et respecter le stricte monothéisme ; et le modalisme soutenant qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui se présente de différentes manières, tantôt comme Père, tantôt comme Fils quand il s'incarne et tantôt comme Esprit quand il inspire les hommes... Au départ, les hérétiques étaient de bonne foi, mais l'Église devait garder la vraie foi (« l'orthodoxie ») et ils ont été condamnés en raison de leur entêtement à persévérer dans l'erreur.

JM. Oui, tout cela est fort intéressant, mais il est très largement temps de nous arrêter

La prochaine fois nous verrons les premières étapes de cette longue méditation, qui toutes s'enchaînent minutieusement : celles qui précèdent le texte que nous avons lu sur la connaissance de soi de la pensée (X,7), avant de lire la suite, c'est-à-dire ce que nous n'avons pas eu le temps de lire l'an dernier en raison de la richesse de ce texte mais aussi de la lenteur de ma lecture.