

C) Les premières étapes de la recherche « sur un mode plus intérieur »

Nous allons terminer aujourd'hui l'introduction au cours de cette année, dont nous avons justifié le titre : *la vérité de l'homme à partir de la vérité de Dieu*, au cours de notre première séance. Et c'est pour répondre au désir de saint Augustin que ne soit pas perdu le fil de sa recherche qui se poursuit d'un livre à l'autre, raison pour laquelle il voulait que tous les livres de son traité soient édités en même temps, que nous avons jugé bon de commencer par un rappel des étapes parcourues l'an dernier avant de continuer notre lecture à partir du livre XI.

Rappelons que le but d'Augustin n'est pas de redéfinir le dogme de la Trinité, ce qui a été fait avant lui par l'Église universelle aux conciles de Nicée (325) et de Constantinople (381) mais seulement de le comprendre afin d'en éclairer et d'en nourrir sa foi et celle de ses lecteurs.

Son traité se répartit en trois étapes : la première, les livres I à IV, recherche dans les Écritures ce qui nous permet de parler de la Trinité, même si le mot ne s'y trouve pas ; la deuxième, les livres V,VI,VII, s'efforce de comprendre ce que signifie ce « trois en un » qui a donné le mot *Trinitas* ; la troisième, les livres VIII à XV, est une longue méditation personnelle qu'Augustin propose à ses lecteurs à partir du fait, connu par la Révélation, selon lequel l'homme a été « créé à l'image et à la ressemblance de Dieu ». Tout en parlant des mêmes choses, il va procéder « selon un mode plus intérieur » : celui de la pensée quand elle se distingue de ce qu'elle pense – ou se représente, c'est-à-dire « imagine » à partir du visible –, il se met en quête de ce qui pourrait être en nous l'image ou la trace, de ce Dieu-Trinité.

La pensée (*mens*), est une *activité* propre à l'âme humaine, laquelle est parfois nommée *animus* par Augustin, alors que l'âme (*anima*) désigne le principe de vie et donc la vie de tout vivant, y compris de tout homme. J'ai choisi de traduire *mens* par « pensée » en raison de l'ambiguïté même de ce mot dans la mesure où nous ne distinguons que rarement « ce que l'on pense » de « l'acte même de penser » au grand détriment de ce dernier. En effet, on peut être très préoccupé par quelque chose sans prendre pour autant le temps de penser, c'est à dire de se demander la valeur de ce que l'on pense et déjà si cela est vrai.

Ma pensée est chose immatérielle et qui n'est localisable que parce qu'elle est liée à mon corps qui lui permet de percevoir et de s'exprimer à l'attention d'autres êtres pensants qui prendront le temps de m'écouter, ce qui veut dire qu'elle peut être totalement négligée, y compris par moi-même, au profit de ce que « tout le monde » pense. Elle n'est donc pas invisible comme le serait un fantôme, mais *présente* et quand elle s'exprime ou se fait attendre, bien réelle : autrement dit, ni imaginaire, ni imaginable, même si nous ne pouvons guère nous empêcher d'imaginer pour penser, l'acte de penser étant toujours critique de ce que j'imagine. N'en déplaise donc à ceux qui la confondent avec le cerveau, elle ne peut être saisie de l'extérieur sinon que par une autre pensée et au prix d'une interprétation avec tous les risques de mauvaise foi ou de malentendu que cela comporte.

Nous nous sommes longuement arrêtés, en X,7 sur la lecture proprement augustinienne et chrétienne du *Connais-toi toi-même* en raison de la place très importante qu'elle tient dans le livre X. Elle y est, en effet, annoncée par une question très surprenante – « *pourquoi prescrire à la pensée de se connaître ?* » – alors que l'on vient de dire qu'elle ne peut pas ne pas se connaître ! La réponse ? Au lieu de se reconnaître dans sa vérité, elle s'imagine à la manière d'une chose extérieure, comme si elle était extérieure à elle-même, ce qui la conduit à se méconnaître et à ne pas s'aimer, c'est-à-dire à ne pas prendre soin d'elle en s'interrogeant sur la vérité et la valeur de ce qu'elle pense.

Étant donné l'importance de ce texte nous en avons recherché la trace dans les livres précédents ce qui nous a amenés à en rappeler l'essentiel et nous nous sommes arrêtés, avec la lecture du premier chapitre du Livre VIII au début de la troisième partie, c'est-à-dire de la « recherche » d'Augustin pour comprendre la Trinité « selon un mode plus intérieur », dont il nous faut aujourd'hui rappeler les premières étapes avant d'aborder, avec le livre XI, la suite de sa méditation.

1. Ce que nous pouvons dire de vrai à propos du Dieu Trinité (VIII,2-5)

VIII, 2. [...] Nous disons que dans cette Trinité, deux ou trois personnes ne sont pas quelque chose de plus grand qu'une seule d'entre elles. C'est ce que ne peut saisir le sens charnel pour l'unique raison que, s'il lui est possible de percevoir à sa mesure la vérité des choses créées, il ne peut voir cette vérité même par laquelle ces choses ont été créées, car, s'il le pouvait, la lumière du soleil (*lux corporea*) ne serait absolument pas plus lumineuse que ce que nous disons. [...] Et ainsi, la Trinité elle-même est quelque chose d'aussi grand que chacune des personnes. En effet, là où n'est pas plus grand ce qui n'est pas plus vrai, la grandeur est la vérité même. Parce que, dans l'essence de la vérité, être vrai c'est être, et être, c'est être grand, il s'ensuit qu'être vrai, c'est être grand, Et donc, là où il y a égalité de vérité, il y a aussi nécessairement égalité de grandeur.

La grandeur de Dieu, comme toutes les autres qualités que nous pouvons lui attribuer, n'ont de sens que pour nous, car, en lui-même, Dieu n'est pas une « substance » comme les substances finies que nous connaissons en ce monde et dont les qualités ne sont en elles que comme des « accidents » pour la simple raison qu'elles peuvent varier. Toutes ces qualités que nous attribuons à Dieu, qui est une substance infinie et par là-même unique, ne prennent donc sens qu'à partir de notre expérience terrestre et à condition, non seulement de les pousser à leur degré suprême de perfection, mais aussi de reconnaître que Dieu en est la source. Que l'on pense ici à l'immensité de l'univers qui, avant Galilée, était limité par la voûte céleste, alors que nos dernières observations du cosmos ne cessent d'aller de plus en plus loin¹ ! Or, rien de tel avec la « grandeur » de Dieu qui n'est ni visible, ni même imaginable.

De même, la vérité de Dieu est unique et incomparable : Dieu n'est pas une vérité parmi d'autres, mais la source de toute vérité (VIII,3), sa condition de possibilité. En effet, il est la référence permanente qui me permet de vérifier la vérité des choses impermanentes, car, à l'exception des vérités mathématiques, nos représentations des choses changent sans cesse. Bien évidemment, cette référence ne nous dit pas ce qu'est la vérité que nous cherchons et qui est toujours « à vérifier » ou « à faire », mais seulement qu'il nous est possible de la trouver à condition de ne pas nous en tenir à ce qui nous semble vrai, comme le prouvent toutes ces vérités vérifiées et reconnues dans la recherche scientifique. Mais la vérité de Dieu est d'un tout autre ordre : bien au-delà de toutes nos vérités, elle est ce qui les fonde sans nous les dire, en nous garantissant qu'il est possible de les trouver. Autrement dit, se tourner vers Dieu, c'est ouvrir un espace dans lequel il est possible de chercher et de trouver la vérité ensemble, une vérité qui ne peut que se dire et qui ne peut se trouver qu'en confrontant nos dire.

Cependant, selon la foi chrétienne, la vérité s'est incarnée dans un homme et a ainsi pris figure d'une vérité historique, dont témoigne, dans la foi, la juste interprétation des Écritures. Le court dialogue de Jésus avec Pilate est ici irremplaçable puisque, à la déclaration de Jésus au sujet de sa royauté qui n'est pas de ce monde – « *Moi, je suis né, je suis venu dans le monde pour ceci : rendre témoignage à la vérité. Quiconque appartient à la vérité écoute ma voix* » (Jn18,37) – Pilate n'eut d'autre réponse que cette question : « *Qu'est-ce que la vérité ?* ». Ce que nous dit cette question, c'est qu'il y a quelque chose dans la vérité qui fait que les hommes ne veulent pas en entendre parler, et cette résistance à la vérité a sa source dans notre volonté de puissance et notre désir de dominer, ce qui revient, sans qu'on ne veuille ou ne puisse le reconnaître, à prendre la place de Dieu.

MAD Il ne fallait pas nous donner la liberté...

JM Sans elle, nous n'aurions pas pu aimer, car nous n'aurions pas pu choisir librement.

SG Un cadeau magnifique, mais dangereux !

¹ Comme le résume le titre de l'ouvrage d'Alexandre Koyré qui explique ce changement, nous sommes passés « du monde clos à l'univers infini » et Pascal est un bon témoin de cette mutation.

Et il est aussi « *le bien de tout bien* » (VIII,4) : non pas un être parmi les êtres, mais l'être au-delà de tous les êtres et distinct de tous les autres : « ce sans quoi rien ne serait ». Ainsi défini, je vois mal comment se dire athée – sans Dieu – si ce n'est à partir d'une image particulièrement indigne que l'on a pu se faire de lui. À moins de considérer la Nature, c'est-à-dire l'ensemble de ce qui est, comme se suffisant à elle-même, ce qui revient à la confondre avec « ce sans quoi rien ne serait », mais au prix de la perte de ce qui fait précisément la grandeur de notre pensée, capable de se reconnaître à sa juste place, « *en dessous de ce à quoi elle doit se soumettre* », ne serait-ce qu'à la vérité, et au-dessus de « *ce à quoi elle doit se préférer* », ce qui nous amènerait effectivement à ne plus nous voir que comme « des animaux comme les autres » !

Mais poursuivons notre parcours :

VIII, 4 [...] Quand j'entends parler d'une âme pensante (*animus*) bonne, comme il y a deux mots, à partir de ces deux mots j'entends deux choses : il s'agit d'une âme pensante et elle est bonne. Bien entendu, pour être une âme pensante, elle-même n'a rien fait puisqu'elle n'était pas là pour pouvoir se donner l'être, alors que, pour être une âme pensante bonne, je vois qu'elle doit agir par volonté. [...] Si elle le néglige, c'est à bon droit qu'on lui en fera le reproche et avec raison qu'on dira qu'elle n'est pas une âme bonne. [...] Cependant, quand elle fait cela avec application et devient une âme bonne, elle ne peut y parvenir sans se tourner vers quelque chose qu'elle n'est pas elle-même. Or, vers quoi se tourne-t-elle pour devenir une âme bonne si ce n'est vers le bien puisque c'est lui qu'elle aime, qu'elle désire, qu'elle atteint ? Et si de nouveau elle s'en détourne et cesse d'être bonne du fait même de s'être détournée du bien, si ne demeurait pas en elle ce bien dont elle se détourne, elle n'aurait plus vers quoi se tourner à nouveau si elle voulait se réformer.

Ce qui suppose et que ce bien vers lequel nous nous tournons pour devenir bons, le soit toujours, alors que les biens que nous recherchons en viennent souvent à nous décevoir, et que ce bien, fondement de tout bien, laisse pour toujours en nous sa marque, sans laquelle nous ne pourrions ni discerner en vérité ce qui est bon, ni, si nous nous en étions détournés en raison de notre perversion, revenir à la source de notre être.

VIII,5 [...] Mais alors que les autres choses ne sont aimées que parce qu'elles sont bonnes, quelle honte de nous attacher à elles sans aimer le Bien lui-même par lequel elles sont bonnes ! Même l'âme humaine (*animus*) du seul fait d'être une âme humaine, avant même qu'elle ne soit devenue bonne pour s'être tournée vers le Bien immuable, mais comme je l'ai dit, en tant qu'âme humaine, quand elle nous plaît au point que, si nous comprenons bien, nous la préférons à toute lumière corporelle, [cette âme] ne nous plaît pas pour ce qu'elle est en elle-même, mais en raison de l'art par lequel elle a été faite. En effet, ce qui nous permet de l'apprécier « faite », se trouve dans le fait qu'elle nous apparaisse comme ayant dû « être faite ». Voilà la vérité et le bien dans sa simplicité, car il n'est rien d'autre que le bien lui-même, et, par là aussi le souverain bien (*summum bonum*).

Passer des choses bonnes à leur auteur. Chez Platon c'était l'idée du bien, « au-delà de l'essence », et donc indéfinissable, qui était la source de tout être, et de toute connaissance vraie, d'une manière analogue au soleil visible qui nourrit et rend visible tout ce qui vit. Car, pour pouvoir choisir entre le bien et le mal, il faut savoir ce qu'est le bien, c'est-à-dire le but de notre existence, un but auquel nous sommes « prédestinés » avant tout choix de notre part, ces choix par lesquels nous nous bonifions ou nous laissons aller à notre perte. Et c'est à ce bien, source de tout être, que faisait référence saint Paul devant les philosophes athéniens à

propos du « Dieu inconnu » auquel un autel avait été élevé dans leur ville, en citant même l'un de leurs poètes et en leur annonçant qu'il « *n'est pas loin de chacun d'entre nous, car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être* » (Ac 17, 27-28). Quant au mal, il est toujours dégradation, destruction ou dénaturation d'un bien : « ce qui ne devrait pas être », comme la guerre au lieu de la paix. Il a sa source dans un mensonge ou une tricherie par rapport à ce qui est, dans l'oubli que tout bien vient de Dieu. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas aussi, sans que nous n'y soyons pour rien, des anomalies dans la nature. Mais ne faut-il pas que la nature porte en elle quelque imperfection pour que nous puissions ne pas la confondre avec son créateur, et aussi que soit possible l'action des hommes, que ce soit pour mettre en œuvre leur intelligence ou pour exercer leur solidarité, en vue d'améliorer leurs conditions de vie ?

2. La double fonction de la foi : révéler et purifier (VIII,6-9)

VIII. 6. Mais pour jouir pleinement de la présence de celui par qui nous sommes et en l'absence de qui nous ne pourrions être, il nous faut par amour (*dilectione*) nous tenir tournés vers lui et nous attacher à lui. En effet, tant que « *nous marchons dans la foi, non dans la claire vision* » (2 Co 5, 7), nous ne voyons pas encore Dieu, selon les mots du même [Paul], « *face à face* » (1Co13, 12), ce Dieu que, cependant, si nous ne l'aimons pas déjà maintenant, nous ne verrons jamais. Mais qui peut aimer (*diligit*) ce qu'il ignore ? On peut connaître quelque chose et ne pas l'aimer, mais je me demande comment on peut aimer ce qu'on ne connaît pas. Or, si ce n'est pas possible, nul ne peut aimer Dieu avant de le connaître. Et qu'est-ce que connaître Dieu sinon l'apercevoir et le recueillir fermement par la pensée (*eum mente conspiciere, firmeque percipere*) ? En effet, Dieu n'est pas un corps que l'on pourrait chercher avec nos yeux de chair. Mais avant que nous ne soyons capables d'apercevoir Dieu et de le recueillir, comme il peut être aperçu et recueilli, ce qui n'est permis qu'à des cœurs purs - *Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu* (Mt 5,8) - si Dieu n'est pas aimé *dans la foi* (1Tm1,4)², le cœur ne pourra être purifié pour devenir capable et digne de le voir.

On ne saurait voir Dieu de nos yeux de chair puisqu'il est invisible, mais on peut l'entendre par la voix de ses prophètes puisque c'est le sens du mot Révélation. Et, avant de l'entendre dans les Écritures, déjà le penser à partir de ses créatures comme en étant leur créateur.

SG Comment aimer ce qu'on ne connaît pas ?

JM C'est là que la foi prend le relais de la connaissance sensible... *Fides ex auditu* : la foi naît de l'écoute... de ce que disent les témoins de la foi.

SG Un théologien a dit que l'homme était *capax Dei*. La girafe ne l'est pas !

JM. Précisément parce qu'elle n'a pas de pensée. C'est la pensée qui nous ouvre à l'Infini. La « pensée qui va jusqu'à », c'est l'imagination qui compare l'inconnu à ce qu'elle connaît bien, la réalité sensible. Mais la pensée est au-delà de l'imagination puisqu'elle se pose la question de la vérité de ce qu'elle pense, c'est-à-dire de ce qu'elle se représente. Ce que dit *capax Dei*, c'est ma capacité de me référer à quelque chose que je ne connais pas mais qui est le fondement de toute vérité. La foi c'est la certitude qu'il est possible de trouver la vérité.

SG Cela pourrait être posé sur un plan seulement rationnel, hors de toute idée de Dieu.

JM L'idée de Dieu c'est le fait de reconnaître la transcendance de la vérité : que nos vérités ont un principe qui les dépasse, sans lequel elles ne pourraient pas s'imposer contre ce que je pensais, ce qui prouve qu'elle n'est pas le fruit de mon imagination. Ainsi, jamais la religion chrétienne ne pourrait atteindre l'homme si elle ne parlait pas à sa pensée et ne s'appuyait pas sur ce qu'il est. Le Verbe de Dieu s'est fait homme. La Révélation ne crée pas : elle vient *réparer* notre capacité de nous référer à Dieu, qui a été blessée.

² « [...] ne point s'attacher à des récits mythologiques et à des généalogies interminables qui ne portent qu'à de vaines recherches, plutôt qu'au dessein de Dieu (*οικονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει*) qu'on accueille dans la foi. »

AK Le christianisme n'est qu'un moment de l'histoire, mais le sens du sacré est dans l'homme depuis toujours.

JM Oui. Si l'homme n'avait pas l'idée ou le besoin de se rapporter à Dieu depuis toujours, les religions, dont le judaïsme et le christianisme, n'auraient jamais pu apparaître... La Révélation n'a de sens que parce que l'homme a perdu le sens du bien, son orientation vers ce qui lui permet de se construire, de se développer, et que parce qu'il a besoin d'être « sauvé » de la perte irréparable qui le guette. Elle est une réparation, sans autre but que de nous aider à nous convertir, mais sans pouvoir le faire à notre place

C'est par la pensée (*mente*) en quête de vérité et non par l'imagination, comme s'il pouvait être visible, que nous pouvons chercher Dieu, et en prenant le risque de nous laisser instruire par sa parole consignée dans les Écritures. Quant aux verbes ici utilisés : « apercevoir » et « percevoir » – nous pourrions traduire par « entrevoir » –, ils n'ont qu'un sens métaphorique, pour évoquer ce que seul peut saisir ce que Platon nomme « l'œil de l'âme » : en grec le *nous* et en latin *mens*. Pour nous, les hommes, qui avons la capacité de penser, le propre de l'idée de Dieu, invisible et objectivement inaccessible, est de garder ouvert notre accès à la vérité, car Dieu est plus de l'ordre de la question que de la réponse. C'est pourquoi dire : « à chacun sa vérité », sous ses airs de respect de l'opinion des autres, est le plus souvent refus d'aller plus loin, en évitant le risque d'un dialogue qui nous conduirait ensemble à la vérité, et hors duquel ne peut régner que la loi du plus fort, ne serait-ce que par notre soumission à une idéologie.

VIII,7 [...] Le visage charnel du Seigneur lui-même varie à l'infini selon les diverses représentations que chacun s'en est faites, alors qu'il était unique, quel qu'il fût. Mais, dans notre foi au Seigneur Jésus-Christ, ce qui est utile à notre salut, ce n'est pas ce que notre âme se figure et qui est probablement très loin de ce que fut la réalité, mais ce que nous pensons de lui en tant qu'homme, selon notre espèce, car nous avons, gravée en nous, comme une règle, une notion de la nature humaine, selon laquelle dans tout ce que nous percevons de tel, nous reconnaissons aussitôt un homme ou la forme humaine.

C'est selon cette notion que se forme notre réflexion (*cogitatio*), lorsque nous croyons que, pour nous, Dieu s'est fait homme, en exemple d'humilité et pour nous montrer l'amour de Dieu envers nous (cf. Ph2,6-8). En effet, l'important pour nous est de croire, de maintenir en notre cœur de manière ferme et inébranlable, que cette humilité, par laquelle Dieu est né d'une femme et, par des hommes mortels, s'est laissé conduire à la mort au milieu de si grands outrages, est le suprême remède pour guérir l'enflure de notre orgueil et le grand sacrement (*altum sacramentum*) par lequel est dénoué le lien du péché.

Dieu n'a pas trouvé meilleur moyen pour nous guérir de notre orgueil que de se laisser clouer sur une croix : il lui a fallu, pour ainsi dire, se défaire jusqu'à de sa figure humaine...

Et il en va de même du visage de la Vierge Marie, que chacun se représente selon sa propre personnalité et sa propre histoire. Mais que le Christ soit né d'une femme, cela ne se discute pas : c'est le cœur de notre foi chrétienne. Autrement dit, nous ne pouvons pas nous dispenser d'imaginer, mais c'est la pensée, éclairée par la foi, qui doit avoir le dernier mot, à condition qu'elle puisse aussi se vérifier dans nos actes. Car, en ce qui concerne la Trinité, l'important, est que notre foi ne soit pas imaginaire (*ne ficta sit fides nostra*. Cf. 1Tm1,5), mais fondée sur la juste compréhension des Écritures. La foi, pour ne pas devenir idolâtrique en en restant à l'image qu'elle s'est faite de Dieu, doit donc être pensée.

VIII, 8 [...] En effet, c'est de cette Trinité qu'il nous faut jouir pour vivre heureux. Mais si nous croyons quelque chose de faux à son sujet, vaine sera notre espérance et notre charité ne sera pas chaste. Cependant, cette Trinité que nous ne connaissons pas encore, comment l'aimons-nous par la foi ?

Notre charité, qui consiste à vivre de Dieu et selon Dieu, exige donc que nous ayons une juste idée de Dieu, faute de quoi elle ne sera pas « chaste », c'est-à-dire pure, intègre, entière. Mais si nous nous faisons une fausse idée de Dieu, c'est en réalité nous qui nous condamnons en nous privant d'une relation vraie avec Dieu, c'est-à-dire en nous refusant au don qu'il nous fait, car le salut ne dépend pas d'un pouvoir extérieur, arbitraire : ce sont les hommes qui se sauvent (en acceptant le don de Dieu) ou qui se perdent. Et c'est parce qu'il est homme et Dieu que le Christ nous remet sur le chemin que nous n'aurions jamais dû perdre et que nous ne pouvons retrouver seuls. Il ne peut nous parler avec une telle autorité que parce qu'il est Dieu, ce que les apôtres n'ont pu reconnaître vraiment qu'après l'avoir vu ressuscité.

Mais comment aimer ce Dieu que nous n'avons jamais vu ?

Augustin fait un détour en demandant pourquoi nous aimons l'apôtre Paul et pour dire que ce que nous aimons de lui, ce n'est pas son visage, maintenant à jamais disparu, mais ce qui de lui est toujours vivant : son âme pensante (*animus*) juste. Ce qui suppose que nous sachions ce qu'est une âme pensante et ce qu'est être juste.

VIII, 9 [...] En effet, qu'est-ce qui est connu d'une manière aussi intime et se sent soi-même être (*sequi ipsum esse sentit*), sinon ce qui sent aussi toutes les autres choses, c'est-à-dire l'âme pensante (*animus*) elle-même ? Car, même les mouvements corporels par lesquels nous percevons d'autres vivants hors de nous, c'est à notre ressemblance que nous les reconnaissons ; car, c'est ainsi que nous, en vivant, mouvons notre corps, comme nous remarquons que se meuvent ces autres corps. Et, en effet, quand se meut un corps vivant, aucun chemin ne s'ouvre dans nos yeux pour que nous puissions voir son âme, chose que les yeux ne peuvent voir ; mais nous sentons à l'intérieur de cette masse corporelle, la présence de quelque chose de comparable à ce qui est en nous pour mouvoir de manière semblable notre propre masse corporelle, c'est-à-dire la vie et l'âme (*vita et anima*).

C'est parce que je me sens vivre que je peux reconnaître un autre vivant. Et il en va de même des animaux qui ne sentent la présence d'autres vivants que parce qu'ils se sentent vivre. En effet, l'âme ni ne se voit ni ne peut même s'imaginer. *Anima* désigne la vie dans ce qu'elle a de plus commun puisque « même les bêtes sentent qu'elles vivent, non seulement elles-mêmes, mais aussi d'autres bêtes en relation avec elles, ainsi que nous-mêmes ». Elles perçoivent donc nos âmes, non de l'extérieur, mais « par un sentir partagé, commun » (*conspiratione*), elles qui, faute de pouvoir se représenter les choses, ne sont pas plus capables de vérité que de mensonge, ni même d'absence par distraction. Mais notre âme pensante (*animus*) est capable de connaissance à partir des trois niveaux que nous avons distingués plus haut – les mots, la pensée et ce dont on parle – et c'est à partir de notre propre pensée que nous pouvons reconnaître celle de n'importe quel autre humain au point de ne pas pouvoir faire abstraction de sa présence³, alors que nous ne percevons que le corps vivant de l'autre.

On ne peut qu'être frappé ici par l'insistance, déjà phénoménologique, d'Augustin sur ce mode de connaissance qu'est le sentir, qui ne repose ni sur la vision ni sur l'écoute. D'autre part, notre âme ne pourrait pas percevoir les choses extérieures si elle ne se sentait pas elle-même. Il y a dans le sentir une sorte de réflexivité analogue à celle du *je pense* quand il s'agit de la pensée seule (*mens sola*, cf. IX, 12), quand mon attention revient sur mon acte de penser au lieu de ne se porter que sur « ce que je pense ».

Quant à ce qu'est une âme juste, la Bible nous a appris que c'est une âme qui vit selon Dieu, saintement. Et nous le savons même si nous ne sommes pas justes. De plus, la justice, qualité de l'âme d'un homme qui règle sa conduite, n'est pas chose visible comme le sont les

³ Comme dans le fait de ne pas pouvoir ne pas communiquer quand on se sait en présence de quelqu'un.

qualités de son corps. Nous ne pouvons reconnaître un homme juste qu'à partir de l'idée de justice qui est en nous et qui ne peut que se dire. C'est pourquoi aucune représentation d'un homme juste ne pourra suffire à me rendre juste, car, n'étant pas cet homme-là, je ne pourrais qu'imiter son comportement et donc que « faire semblant ». Ce qu'est la justice n'est donc pas une image, mais un *verbum* : une idée qui ne peut que se dire.

VIII,9 [...] Quand je dis à partir de mon savoir (*et sciens dico*) : « *l'âme juste est celle qui, réglant sa vie par la science et la raison, rend à chacun ce qui lui revient* », je ne pense pas alors à une réalité absente, comme Carthage ; je ne tente pas de m'en faire une image, que cette image soit conforme ou non à la réalité, comme pour Alexandrie, mais c'est au présent que je discerne quelque chose, et je le discerne en moi, bien que n'étant pas ce que je discerne ; et beaucoup, s'ils m'entendent, m'approuveront.

Augustin reprend ici une définition du juste qu'il a pu entendre de la bouche d'Ambroise ou lire chez Cicéron au cours de ses études, une formule que tout homme, tant soit peu cultivé, était censé connaître en son temps et nous retrouverons aux livres XII et XIII la question de la science et de la sagesse. Ici, l'accent est mis sur le fait que le savoir de ce qu'est une âme juste ne peut pas me venir de l'extérieur, d'un autre homme, mais que je ne peux le trouver qu'en moi-même, au présent, dans ma pensée, comme *ce qui m'oblige* et me permet de me reconnaître comme n'étant pas, ou pas tout à fait, juste. Autrement dit, ce savoir « vrai » n'a rien de conventionnel comme pourrait l'être mon admiration pour un autre homme que je voudrais imiter ou surpasser, ou même, auquel je ne voudrais surtout pas ressembler. Et c'est bien parce que ce qu'est une âme juste ne peut que se dire qu'il n'est pas nécessaire d'être juste pour le savoir. D'où cette conclusion :

VIII,9 [...] Qui donc aime les hommes doit les aimer (*debet amare*), soit parce qu'ils sont justes, soit pour qu'ils deviennent justes. Et ainsi doit-il s'aimer lui-même, soit parce qu'il est juste, soit pour devenir juste ; et c'est ainsi que, sans aucun danger, il aime *son prochain comme lui-même* (Mc 12,33). Qui s'aime lui-même autrement s'aime de manière injuste, parce qu'il s'aime pour être injuste, donc pour être mauvais, et par-là il ne s'aime pas. Car « *celui qui aime l'iniquité, hait sa propre vie* » (*odit animam suam*, Ps 10,5, LXX).

Aimer quelqu'un, c'est vouloir son bien, et son bien, c'est d'avoir une vie juste. Si on ne l'aime pas dans ce sens-là, on ne l'aime pas vraiment et même on devient son complice. D'où ce commentaire, ou ce complément, dans les *Cent vingt-quatre Traités sur l'Évangile de Jean* : « *D'où vient la mort de l'âme ? Du fait qu'il n'y a pas la foi. D'où vient la mort dans les corps ? Du fait qu'il n'y a plus l'âme. La foi est donc l'âme de ton âme* » (Traité 49,15)

C'est bien parce qu'elle se présente à moi comme exigeant ma propre conversion que la foi (*pistis*) est tout autre chose qu'une opinion (*doxa*), ou une option facultative. Et, quand on tombe, on ne peut se relever que parce que l'on a en soi l'idée de ce qui est juste.

3. La vérité de l'amour : *dilectio* et *cupiditas* (VIII,10-14)

VIII,10 C'est pourquoi il n'y a rien de plus important à examiner dans cette question de la Trinité et de la connaissance de Dieu, que de savoir ce qu'est le véritable amour (*dilectio*), ou plutôt ce qu'est l'amour, car on ne peut parler d'amour que s'il est vrai, autrement c'est de la cupidité (*cupiditas*). Et ainsi il est tout aussi abusif de dire que les cupides aiment (*diligere*) que de dire que ceux qui aiment (*diligunt*) sont des cupides. Or voici ce qu'est le véritable amour : nous attacher à la vérité pour vivre *de manière juste* (cf. Tt 2,12) : et c'est pourquoi nous méprisons toutes choses mortelles en raison de cet amour (*amore*) pour les hommes par lequel nous voulons qu'ils vivent dans la justice. C'est ainsi, en

effet, que nous pourrions nous préparer à mourir pour le bien de nos frères, comme, par son exemple, le Seigneur Jésus-Christ nous l'a enseigné.

Vivre de manière juste, c'est vivre selon Dieu qui est la vérité parce que principe de toutes choses, alors que, dans notre monde, *la plupart de nos vérités sont relative et instables*, définies le plus souvent par l'*habitude* de voir les choses ainsi. C'est en raison de ce relativisme de la vérité que, trop souvent, ce qu'on nomme « amour » n'est en réalité que *cupiditas* : nous aimons alors à partir de nos manques, en vue d'obtenir ce que nous désirons, alors que l'amour selon Dieu, *dilectio*, consiste à aimer les hommes en sorte qu'ils puissent vivre de manière juste, c'est-à-dire être capables de *dilectio*. Mais le dessein de Dieu nous est transcendant et inconnu tant que nous ne cherchons pas à nous *ajuster* à lui, en vue de nous accomplir en vérité et d'être vraiment heureux.

SGJ. Que veut dire : « Mépriser les choses mortelles » ?

JM. Cela veut dire leur préférer ce qui est immortel en le faisant passer avant elles. C'est aimer la fleur des champs parce qu'elle chante la gloire de Dieu et ne pas être désespéré quand elle se fane. C'est garder les choses mortelles à leur juste place, en sachant qu'elles sont mortelles. Il faut aimer Dieu avant tout, car lui seul peut nous permettre d'aimer les autres avec justice, non pas comme si notre amour pour lui était en concurrence avec nos autres amours, mais pour pouvoir vivre nos amours mortelles en toute justice, selon sa volonté. Je dois gérer mes amours en fonction de ce qui ne passe pas mais est essentiel.

AK Cela ne peut être vécu que par un ascète, pas par tout le monde.

SGJ Comment aimer ses enfants si on méprise toute chose mortelle ? ...

JM Il y a des gens qui, sans grandes réflexions, aiment spontanément avec justice. Ils ont le sens du bien et de ce qui va faire du bien à l'autre. En effet, quand j'aime d'un amour de *cupiditas*, je ramène l'autre à moi : je le veux pour moi ; quand je l'aime de *dilectio*, je veux qu'il soit libre et devienne lui-même en vérité, je respecte son chemin.

AK Je crois qu'on a du mal avec la formule « mépriser les choses terrestres » Ne peut-on pas vivre en chrétien tout en aimant les choses terrestres...

SGJ On nous dit dans le christianisme de nous investir auprès des autres. C'est même sur cela que ne cesse d'insister le pape François ; aider les pauvres, accueillir les migrants...

AG C'est Jésus notre prochain...

JM. C'est vrai. Ce sera même le thème de l'évangile de demain avec l'évocation du tri qui aura lieu à la fin des temps entre ceux que Jésus reconnaîtra et ceux qu'il ne pourra pas reconnaître et rejettera.

SGJ Il y a quand même le verbe « mépriser » et ce qu'il signifie dans la langue française...

JM je pense que mépriser les choses mortelles doit être compris relativement aux choses éternelles, car il y a dans tout être humain quelque chose d'éternel puisqu'il est appelé à se réaliser pour devenir enfant de Dieu, à choisir de vivre de la vie éternelle qui est le nom de la vie avec Dieu, alors que beaucoup ne s'attachent qu'aux choses mortelles et fondent tout sur elles. Or choisir la vie éternelle, c'est mettre les choses mortelles à leur juste place et en particulier les autres hommes dont nous avons besoin pour vivre en hommes et qui ont besoin de nous, car, pour pouvoir choisir, il faut être en vie. [...]

Mais dans notre difficulté à entendre le mépris des choses mortelles, je crois entendre le présupposé erroné selon lequel Dieu serait jaloux de nos amours terrestres, alors que c'est lui qui nous demande d'aimer et qui nous dit comment, en nous rappelant les deux commandements auxquels se ramènent toute la Loi et les Prophètes : « *Tu aimeras ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée* » et « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* » (Mt 22,37-40), deux commandements qui se complètent et se vérifient l'un l'autre, mais sans que l'un des deux puisse remplacer l'autre. C'est pourtant ce qui semble être le cas pour ceux qui ne veulent entendre parler que de l'amour du prochain et déclarent ce service bien plus important que de rendre un culte à Dieu. Or, quelle est la raison d'être du culte, et plus précisément du culte extérieur, physique, sinon de nous empêcher d'oublier Dieu ? Et que dire de l'ordre dans lequel Jésus a indiqué ces deux commandements, lui qui, si souvent, alors qu'il était Dieu, se retirait dans la solitude pour prier ? En effet, sans être dans l'amour qui vient de Dieu, la charité, sans « *adhérer à la vérité pour vivre de manière juste* », qui est notre

vocation d'hommes, notre amour ne peut être que *cupiditas* : nous aimons pour nous, à notre idée, au risque de négliger l'exigence, qui habite également l'autre, d'*adhérer à la vérité pour vivre de manière juste*. Dès lors, et même si cet amour altruiste peut nous donner bonne conscience, il s'arrête en chemin. Or Jésus n'a pas dit : tu aimeras ton prochain « *de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée* » et Dieu « *comme toi-même* », comme si tu étais Dieu ! Autrement dit, il doit y avoir une sorte de hiérarchie dans le choix de nos amours, et nous ne devons pas oublier la condition mais aussi le but du véritable amour : « *adhérer à la vérité pour vivre de manière juste* ». Ce qui nous est demandé par celui qui « *veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité* » (1Tm2,4), c'est ce qui est bon pour nous dans la perspective de réaliser notre vocation d'hommes ; aimer l'autre selon Dieu, c'est l'aimer en tant qu'il est appelé à vivre selon Dieu, dans la vérité qui est la sienne et en développant aux mieux ses capacités. L'essentiel, pour nous, c'est de cultiver la vie éternelle dans nos relations temporelles et cela ne diminue en rien, bien au contraire, la qualité de nos relations temporelles et temporaires, car nos corps ne sont pas éternels.

AK On comprend très bien, mais on a achoppé sur un mot : « mépriser »

JM Oui, mais ce mot est très important, même s'il va à l'encontre de nos habitudes, car « Dieu premier servi », comme disait Jeanne d'Arc, ne veut pas dire qu'il ne faut pas servir les autres, mais que cela doit éclairer notre manière de les servir. En effet, Dieu nous a aimés le premier et nous devons aimer comme lui, voir les autres comme lui les voit. Ce qui n'est pas simple, car c'est le contraire de ce que l'on fait quand on se prend pour Dieu... Il s'agit donc de savoir ce que l'on fait passer en premier, si c'est bien ce qui donne forme à tout le reste, ce qui éclaire ce qui passe...

Dieu est à chercher à l'intérieur de soi, « *en esprit et en vérité* », à partir de notre propre misère due à nos choix et qui s'ajoute à notre absolue dépendance de créatures. Car je n'ai pas d'autre moyen de m'ouvrir à celui qui m'est « *plus intérieur que l'intime de mon être et plus haut que ce qu'il y a de plus élevé en moi* » (cf. Confessions III,11 : *interior intimo meo et superior summo meo*). En bref, il s'agit de savoir par qui nous voulons nous laisser affecter : par Dieu dans sa vérité, telle qu'il nous la révèle dans les Écritures, ou, au contraire, par un rêve jamais satisfait, celui qu'Augustin nomma dans sa longue errance : « *ma liberté d'esclave fugitif* » (cf. Confessions III,5) : *Dilectio* ou *cupiditas*.

VIII,11 [...] Aucun saint ne se réjouit de son pouvoir, mais du pouvoir de celui dont il tient de pouvoir faire tout ce qui peut se faire de convenable ; il sait que c'est une plus grande puissance d'être uni au Tout-puissant par une pieuse volonté que de pouvoir, par sa volonté propre, faire trembler ceux qui ne peuvent en faire autant. C'est ainsi que le Seigneur Jésus Christ lui-même, faisant de telles choses en vue d'en enseigner de plus grandes à ceux qui s'en étonnaient et de tourner vers les choses éternelles et intérieures ceux qui n'étaient attentifs et suspendus qu'à des faits temporels inhabituels, leur disait : « *Venez à moi vous qui souffrez et peinez sous le fardeau et je vous soulagerai ; prenez sur vous mon joug* » (Mt 11,28-29). Et il ne leur a pas dit : Apprenez de moi que j'ai ressuscité des morts de trois jours, mais « *Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur* ». En effet, une très ferme humilité est plus puissante et plus sûre qu'une grandeur gonflée de vent. Et c'est pourquoi le Seigneur ajoute : « *Et vous trouverez le repos pour vos âmes* ». Car « *la charité (dilectio) n'enfle pas* » (1Co 13,4). Et : « *Dieu est amour* » (*dilectio*, 1Jn 4,8) et, une fois rappelés du tumulte étranger à la joie silencieuse, « *les fidèles se reposeront dans l'amour avec lui* » (Sg 3,9). Dieu est amour. Et pourquoi courir chercher au sommet des cieux, ou au profond de la terre, celui qui est près de nous, si nous voulons être près de lui (cf. Ps 138,8).

Voilà pourquoi, qui aime son frère est né de Dieu et connaît Dieu. S'il aime en vérité.

VIII, 12. Que personne ne dise : « je ne sais pas ce que j'aime » ! Qu'il aime son frère et qu'il aime l'amour lui-même. En effet, il connaît mieux l'amour par lequel il aime que le frère qu'il aime. Et voilà déjà pourquoi Dieu peut être mieux connu de lui que son frère : évidemment mieux connu parce que plus présent, mieux connu parce que plus intérieur, mieux connu parce que plus certain. Embrasse le Dieu amour et tu embrasseras Dieu par amour. C'est cet amour même qui associe (*consociat*) tous les bons anges et tous les serviteurs de Dieu par le lien de la sainteté, qui nous unit à eux, eux et nous entre nous (réciproquement), et qui nous soumet à lui (*nosque et illos coniungit invicem nobis, et subiungit sibi*). Donc, plus nous sommes préservés de l'enflure de l'orgueil, plus nous sommes pleins d'amour. Et, si ce n'est de Dieu, de quoi est-il plein celui qui est plein d'amour ?

On ne peut donc pas aimer en vérité sans s'être interrogé sur ce que doit être l'amour pour qu'il soit selon Dieu, ni sans se demander quelle est la qualité de l'amour que l'on porte à ce que l'on aime. Un critère de différenciation : la *dilectio* unit, alors que la *cupiditas* divise, car elle est au principe de la jalousie qui engendre la haine.

SGJ « On ne peut pas être « plein d'amour pour sa femme, ses enfants... » ? Et les athées, ne peuvent-ils pas être « pleins d'amour » ?

JM Je repose la question : qu'est-ce que c'est qu'un athée ? Quelle idée se fait-il de Dieu pour dire que Dieu n'existe pas, ou qu'il s'en passe très bien ?

SGJ Il vit sans Dieu, mais non sans amour malgré tout...

JM S'il a une femme et des enfants et reste avec eux, c'est qu'il est capable de se dépasser lui-même, de sacrifier son bon plaisir au bien de ceux qu'il aime... D'autre part, Dieu n'a pas besoin d'être nommé pour être présent pour agir, mais tout homme, qu'il nomme Dieu ou non, est plus ou moins ouvert à sa présence et à son action. En fait le *theos* de « athée » ne prend une signification concrète que par notre imagination, qu'elle soit instruite ou non en matière de théologie, car il n'est pas besoin d'être conscient d'imaginer pour imaginer surtout si imaginer consiste à se représenter les choses, la pensée proprement dite consistant à se demander si cette représentation est vraie... De ce fait il y a des gens qui ne pensent pas très souvent et se contentent de *penser* à une foule de choses. Mais sans jamais se demander si quelque chose n'existerait pas de manière invisible. Or, nos sentiments en tant que tels, indépendamment de ce qui peut les signifier, et qui peut être mensonger, sont en eux-mêmes invisibles, de l'ordre de la pensée ou de l'imagination.

AK Ils pensent qu'il n'y a plus rien après la mort.

JM Soit, mais il s'agit aussi de savoir si pour eux, durant leur vie terrestre, il y a place pour une autre dimension que le visible. Et cela nous renvoie à la grande question de l'oubli de la pensée en tant qu'acte ou produit de la pensée. De toute façon, ce n'est pas à nous de juger qui pense ou ne pense pas, car on ne peut penser qu'à la première personne ! [...] Et ce n'est pas le mot « Dieu » qui garantit la qualité de l'amour... On ne va pas dire de quelqu'un qu'il est plein d'amour, s'il parle de Dieu mais se montre un monstre d'égoïsme !

SGJ Mais il faut voir la difficulté de cette phrase du Christ quand nous avons à rendre compte de notre foi.

AK C'est parce que sa vie est vouée à ça qu'Augustin ne peut pas imaginer autre chose...

JM En réalité, le mot Dieu a été tellement chargé de sens négatifs, surtout dans notre pays, qu'il est devenu presque inaudible. Mais cela ne veut pas dire qu'il ne faille pas l'utiliser, ne serait-ce que pour le restaurer dans son véritable sens qui est d'être « ce sans quoi rien ne serait ». Voilà pourquoi celui qui est « plein d'amour » n'est pas forcément conscient d'être plein de Dieu, mais c'est ma foi qui me le fait voir comme habité d'une vie qui vient de plus loin que lui, ne serait-ce que pour que je ne le prenne pas pour un dieu ! Mais ce n'est pas non plus parce que je suis chrétien que je suis plein d'amour ! En vérité, il ne devrait pas y avoir concurrence entre l'amour pour Dieu et nos autres amours, et cela d'autant plus que ma foi me dit que « Dieu est amour », et la source de tout amour, chose dramatiquement oubliée aujourd'hui, y compris par les chrétiens qui négligent totalement de faire la différence entre *dilectio* et *cupiditas*, ce que l'on devrait faire pourtant chaque fois que l'on ressent de l'amour pour quelqu'un, car, si l'on reconnaît l'arbre à ses fruits, les conséquences ne seront pas les mêmes ni pour celui qui aime, ni pour celui qui est aimé.

4. La triade de la charité, comme trace de la Trinité ? (VIII,14)

VIII,14. Qu'est-ce donc que l'amour de dilection ou charité (*dilectio vel caritas*), tellement loué et célébré par la divine Écriture, sinon l'amour du bien (*amor boni*) ? L'amour est de quelqu'un qui aime et quelque chose qui est aimé par amour (*Amor autem alicuius amantis est et amore aliquid amatur*). Voici donc qu'ils sont trois : celui qui aime, ce qui est aimé et l'amour. Qu'est-ce donc que l'amour sinon une certaine vie unissant (*copulans*) deux êtres ou cherchant à les unir : celui qui aime et ce qui est aimé ?

On appréciera cette définition de l'amour, mais sans négliger qu'il s'agit du véritable amour (*dilectio*) et non de sa version mensongère, bien connue dans ce monde, la *cupiditas*, car fondée, non sur ce qui est juste selon Dieu, mais sur mon manque, c'est-à-dire sur moi-même. Bref, si l'on prend cette triade du véritable amour : celui qui aime, ce qui est aimé et l'amour, n'avons-nous pas là une parfaite image de la Trinité ?

Peut-être. Mais que répondre à l'objection qui surgit au début du livre IX : « *qu'en est-il si je n'aime rien d'autre que moi-même ?* ».

IX 2[...] Ne seront-ils pas [que] deux : ce que j'aime et l'amour ? Quand on s'aime soi-même l'amant et l'aimé sont le même [...] Ils ne sont donc que deux quand quelqu'un s'aime lui-même : l'amour et ce qui est aimé, puisque l'amant et l'aimé ne font qu'un. Où l'on voit qu'il n'est pas possible de conclure que partout où il y a amour, il faut comprendre qu'ils sont déjà trois.

La grande fragilité de cette « trinité » – l'amant, l'aimé, l'amour – lui vient du fait que l'aimé est un autre et que, du fait de cette altérité il ne peut être l'image du Dieu un, et d'autant plus si l'amour est *cupiditas*. En effet, une telle « trinité » est à réaliser, en aimant selon Dieu, même si nous ne sommes pas en état de le nommer, et non selon nous-mêmes. Or, bien que ternaire l'amour « à réaliser » ne peut être son image déposée en nous par le Créateur. Mais alors, l'image de la Trinité ne serait-elle pas dans la pensée seule ?

5. La trinité de la pensée seule.

IX,2 [...] En effet, écartons de cette considération ces autres multiples choses qui constituent l'homme et pour découvrir le plus clairement possible ce que nous cherchons, ne traitons que de la pensée seule (*de sola mente*).

Le texte latin est clair : il s'agit non pas de l'âme, comme le donne à lire la traduction de la *Bibliothèque augustinienne*, mais bien de la *mens*, que nous avons choisi de traduire par « pensée », le titre latin du Livre IX dans cette édition étant pourtant *Mens, notitia, amor* : « Pensée (remplacé par Âme !), Connaissance, Amour ».

[...] Donc la pensée, quand elle s'aime elle-même, montre (*ostendit*) deux choses : la pensée (*mentem*) et l'amour. Or qu'est-ce que s'aimer soi-même, sinon *vouloir être présent à soi pour jouir de soi* ? Et comme elle est autant qu'elle se veut elle-même (*tantum se vult, quantum est*), la volonté est égale à la pensée et l'amour égal à celui qui aime (*et amati amor aequalis*).

En effet, comme cela est expliqué au livre X que nous avons lu au cours de notre première séance, la pensée, qui ne peut pas ne pas se connaître (*nosse*), ne se pense pas toujours (*cogitat*), – ne se représente pas – telle qu'elle est en elle-même, mais, de manière erronée, en se prenant pour un objet qui lui serait extérieur comme le sont les corps hors d'elle-même. Cependant, si elle s'aime, il y a bien deux choses, deux « substances » à distinguer, elle et l'amour, et cet amour qu'elle se porte à elle-même, quand elle s'aime, ne peut être qu'égal à ce qu'elle est. Toutefois, en se prenant pour ce qu'elle n'est pas, elle peut ne pas s'aimer et même se négliger, car, s'aimer

elle-même, prendre soin d'elle, ne peut consister qu'à faire la vérité sur elle-même, au lieu de se contenter de s'ajuster au vraisemblable ou à ce qui, dans son entourage, est tenu pour vrai.

Ainsi dans la pensée, quand elle se pense elle-même en se dissociant de ce qu'elle pense, nous avons bien une trinité : la pensée, la connaissance et l'amour qu'elle a d'elle-même, « *et ces trois n'en font qu'une et, quand elles sont parfaites, elles sont égales entre elles* » (IX,4).

Certes, la pensée peut « s'aimer moins qu'elle n'est », par exemple à la mesure de son corps alors qu'elle lui est de beaucoup supérieure, elle qui peut ce qu'aucun corps ne peut – se connaître et connaître d'autres choses – ou « plus qu'elle n'est », comme « autant que Dieu doit être aimé ». Toutefois, lorsque la connaissance et l'amour sont parfaits, quand la pensée s'aime et se connaît elle-même en vérité, ce qui suppose un minimum de préparation ou plutôt de purification, ces trois choses sont égales et ce tout ressemble étrangement à ce que l'on trouve dans la Trinité : une selon la substance, ou l'essence, trine selon la relation :

IX,5 Nous sommes en même temps avertis, à condition que d'une façon ou d'une autre nous puissions le voir, que ces trois choses se manifestent dans l'âme (*in anima existere*) et se développent comme si elles étaient enveloppées (*tamquam involuta evolvi*), de sorte qu'elles sont ressenties et dénombrées substantiellement ou, pourrait-on dire, essentiellement, et non pas dans un sujet, comme la couleur ou la forme dans un corps ; ou quelque qualité ou quantité.

Pensée, connaissance et amour ne sont donc pas dans une substance – l'âme – comme des accidents indépendants les uns des autres, mais tout comme l'âme, qui, par eux se manifeste, ils sont d'essence spirituelle et « se développent comme s'ils étaient enveloppés ». Ils sont distincts et inséparables chacun des deux autres, comme si, à l'image du Père, la pensée « envoyait » ces deux expressions d'elle-même : la connaissance de soi et l'amour de soi.

IX,8 [...] Ainsi c'est d'une manière admirable que ces trois choses soient inséparables les unes des autres : que chacune d'elle dans sa singularité soit substance et qu'elles soient, toutes prises ensemble, une unique substance ou essence alors qu'elles sont aussi dites relativement les unes aux autres.

« L'admirable », l'étonnant ici, c'est que la pensée humaine nous mette en présence de quelque chose qui ne se trouve nulle part dans le monde matériel où le tout est toujours plus grand que la partie, alors que, dans la pensée et dans le domaine spirituel, dans ce qui est immatériel, sans temps ni lieu, il n'y a ni divisions ni parties. D'où cette particularité de notre pensée, image de la Trinité divine, de pouvoir être « trois en un », idée qui ne nous serait sans doute jamais venue si nous ne nous étions pas mis en quête d'une image de la Trinité en nous. D'où le temps mis par Augustin pour approfondir cette ressemblance en parlant de notre « verbe » mental (IX,9-16), qui exprime notre connaissance vraie de ce qui est invisible (les idées) et doit absolument être distingué de l'imagination par laquelle nous nous représentons des choses visibles ainsi que celles, selon la différence vécue par Augustin, que nous avons autrefois perçues (*phantasiae*) comme Carthage, et celles que nous ne pouvons qu'imaginer de manière fictive (*ficto phantasmate*), comme Alexandrie (IX,10). À quoi s'ajoute la différence dans notre pensée entre le « verbe » qu'elle engendre et « l'amour » qui n'est pas engendré mais par lequel elle engendre son verbe (IX,13).

IX,18 [...] Et voilà une image de la Trinité : la pensée elle-même, sa connaissance qui est son rejeton (*proles*), c'est-à-dire son verbe [parlant] d'elle (*de se ipsa Verbum*), et l'amour en tiers, et ces trois ne font qu'un (1Jn 5,7-8) et sont une unique substance. Et le rejeton n'est pas plus petit aussi longtemps que la pensée se connaît elle-même à la mesure de son être, ni l'amour plus petit aussi longtemps qu'elle s'aime autant qu'elle se connaît et qu'elle est.

De la trinité de la pensée à celle de l'âme pensante.

Cependant, selon l'Écriture, ce n'est pas la pensée (*mens*) qui est « créée à l'image et à la ressemblance de Dieu », mais l'homme, et en quittant l'abstraction que constitue la pensée pure (*mens sola*) pour porter son attention sur l'âme humaine (*anima* ou *animus*), qui, à la différence de l'abstraction de la pensée seule, est incarnée, Augustin découvre une autre trinité avec la mémoire, l'intelligence et la volonté, trois fonctions distinctes de la même âme, mais qui ne pourraient pas être en nous sans la pensée (*mens*) qui ne peut pas ne pas se connaître elle-même, car quand je me souviens de quelque chose, je sais que c'est moi qui m'en souviens. Et de même quand je comprends ou veux quelque chose.

Ces trois fonctions distinctes sont indissolublement liées l'une à l'autre, car aucune ne peut fonctionner sans les deux autres, et ce sont elles qui constituent l'âme humaine comme « chose » pensante (cf. Descartes), spirituelle et non pas matérielle, comme le corps auquel elle est liée. Mais, du fait que chacune de ces fonctions se rapporte à une réalité externe qui lui donne son contenu, il n'est plus possible de les dire égales entre elles, comme cela est possible avec la pensée pure, quand elle fait abstraction de *ce qu'elle pense* et qui n'est pas elle.

Voilà pourquoi, quand en X,7 on lit – « *pourquoi faire un devoir à l'âme de se connaître ?* » – alors qu'on devrait lire « à la pensée » (*mens*), ou à la rigueur « à l'esprit » –, la « connaissance de soi » prend un sens psychologique ou moral, qui correspond pour nous à un besoin vital, mais nous oublions la méditation d'Augustin et sa quête en nous de l'image de la Trinité, même si la pensée pure peut cesser de l'être, en s'imaginant autre qu'elle n'est, ou en cessant de s'aimer comme il convient et de prendre soin d'elle dans sa vérité. Autrement dit, loin de me renvoyer à mon développement personnel ou spirituel – à ce que je deviens – la question posée par Augustin me ramène à ma condition de créature, que je peux certes oublier, mais qui, quand je la reconnais, ne peut être pensée que comme antérieure à tout ce que j'ai pu devenir, et que rien ne pourra effacer. Ici, foi et intelligence se rencontrent. Et cette reconnaissance de ma nature profonde m'engage vers mon plus grand bonheur ou, si je la refuse, vers ma perte inéluctable, cette perte que je dois croire irréparable si je ne veux pas négliger la nécessité de me convertir pour pouvoir vivre ce à quoi je suis prédestiné : vivre de la vie de Dieu. Car comme, dans la parabole des talents, celui qui n'a pas fait fructifier le sien, n'est-ce pas selon la fausse idée que je me serais faite de Dieu que je serais alors jugé, au lieu de vivre en sa présence, dans la foi et en espérance, confiant en sa grâce et en sa miséricorde ?

Annnonce des livres suivants

X,19. Devons-nous dès maintenant, de toutes les forces de notre attention, quelles qu'elles soient, nous élever jusqu'à cette essence souveraine, suprême, dont la pensée humaine (*humana mens*) est une image imparfaite, mais une image néanmoins ? Ou devons-nous encore distinguer plus clairement ces trois puissances de l'âme, en faisant appel à la perception des corps extérieurs - domaine où la connaissance des choses corporelles, s'imprime dans le temps ?

C'est notre corps qui nous insère dans la spatialité et la temporalité du monde extérieur, ce qui ne peut manquer d'affecter nos âmes qui se manifestent, distinctes de nos corps, par la mémoire, l'intelligence et la volonté, choses dont le corps est incapable alors que c'est par lui que chacun perçoit ce qui lui est extérieur et entre en communication avec d'autres êtres pensants. Et là, nos mémoires diffèrent, ainsi que nos intelligences et nos volontés, chacune en fonction de son histoire. Et c'est tout particulièrement le cas de la volonté dont on connaît la place et l'importance qu'elle a prise dans la pensée du Docteur de la grâce depuis qu'il a découvert dans son traité sur le *Libre arbitre*, cette désorientation fondamentale dans laquelle nous naissons-tous et qui ne peut être que le châtement d'une faute.

Voilà pourquoi le livre XI commencera par l'examen de notre homme extérieur afin d'y chercher, dans notre condition temporelle, des traces de la Trinité.