

5. LA DÉCHÉANCE EN L'HOMME DE L'IMAGE DE DIEU, SAGESSE ET SCIENCE.

Dieu étant éternel et incorporel, l'image de la Trinité dans l'homme ne peut être que dans sa pensée (*mens*) qui est une activité propre à l'âme (*anima*), c'est à dire à la vie de l'homme. Or, cette pensée, quand elle se pense, ne peut pas ne pas se connaître elle-même, ce qui ne veut pas dire qu'elle ne puisse pas se méconnaître, d'où ce fameux dicton, qui ne peut s'adresser qu'à un être pensant : *Connais-toi toi-même*. Mais elle ne peut se connaître en vérité que comme dépendante de ce à quoi elle doit se soumettre : entre autres, de la vérité et de tout ce qui nous permet de faire la vérité. Car, faute de se référer à ce qui est stable, bien qu'invisible, la pensée ne serait plus pensée, c'est-à-dire capable de faire la vérité, mais seulement représentation ou imagination, comme en sont capables les animaux privés de notre langage représentatif et donc de la capacité de créer hors de soi, comme un double de sa représentation grâce auquel on peut se demander si elle est vraie. C'est par sa capacité de faire la vérité que, selon le mot de Pascal, « Pensée fait la grandeur de l'homme » et c'est en se pensant elle-même que la pensée se distingue de ce qui ne pense pas : les corps matériels, les végétaux et les animaux, et peut se les soumettre, en vue de les améliorer et d'achever ainsi le travail de la Création. En effet, telle est bien la tâche de l'homme : « travailler le sol » (Gn 2,5) afin de vivre mieux.

Mais, que la pensée puisse se méconnaître, suppose qu'il y ait aussi en elle un vouloir : qu'elle puisse s'aimer ou ne pas s'aimer, prendre soin d'elle-même ou se négliger. Et cela fait trois choses à distinguer dans l'unique pensée, trois choses « consubstantielles, du même être : son être, la connaissance et l'amour qu'elle a d'elle-même, ce qui fait d'elle une image du Dieu Trinité dans son éternité, sa vérité et sa charité, le Père étant l'être, le fondement de toutes choses, le Fils, la connaissance que le Père a de lui-même, son Verbe, et l'Esprit l'amour réciproque du Père et du Fils.

Cette image ne peut se trouver que dans « l'homme intérieur, » dans sa pensée, aussi bien chez l'homme que chez la femme. C'est ce que signifie le fait que, dans le récit biblique, la femme ait été tirée du côté de l'homme, pour qu'il ait « *une aide semblable à lui* », un vis-à-vis avec qui s'entretenir, ce qu'il ne pouvait trouver dans le monde animal. Bien évidemment, comme nous l'avons lu lors de notre séance précédente, cette image de la Trinité ne peut se trouver dans la famille humaine – le père, la mère et l'enfant – dans sa réalité corporelle, ne serait-ce que parce qu'ils ne sont pas une, mais trois substances distinctes

Or, nous l'avons vu dans notre séance précédente, cette égalité, ou similitude de nature, entre l'homme et la femme semble contredite par la phrase de saint Paul qui rappelle que « *dans les assemblées, l'homme ne doit pas se couvrir la tête parce qu'il est l'image et la gloire de Dieu, contrairement à la femme qui est la gloire de l'homme* » (cf. 1Co 11,7), une prescription qui semble tirer du récit de la *Genèse* la justification de la soumission de la femme à son « seigneur et maître », soumission considérée comme normale dans le monde romain et les sociétés patriarcales, mais en contradiction totale avec le fait que la femme ait été tirée du côté de l'homme comme « semblable à lui », et cette inégalité soutenue par saint Paul est devenue, de nos jours, tout à fait intolérable.

C'est pour surmonter cette contradiction et donner toute sa force au texte biblique, qu'Augustin propose une lecture symbolique de la création du premier couple qui va lui permettre également d'expliquer le premier péché et, à partir de lui, la déchéance en l'homme de l'image de Dieu. Il propose de voir dans l'homme et la femme les figures des deux orientations possibles de la pensée humaine, présentes en tout être humain. Comme nous venons de le dire, la pensée doit tout naturellement se tourner vers sa source, vers ces normes qu'elle n'a pas pu se donner et sans lesquelles elle serait incapable de faire la vérité, ces normes qui, quand elle les respecte, en font vraiment une pensée et non pas la simple représentation interne de la réalité extérieure, dont on ne peut priver les animaux capables

de s'orienter dans leur environnement. Cette orientation de la pensée vers ce qui lui est supérieur se nomme *sagesse*. Mais la pensée doit aussi s'occuper des réalités corporelles dans lesquelles il nous est donné de vivre sur cette terre, et cette orientation de la pensée vers les choses qui passent, se nomme *science*. Cependant, signifiées par l'indissolubilité de ce premier couple dans lequel l'homme et la femme sont une seule chair, une seule communauté de destin, ces deux orientations opposées appartiennent à la même pensée. En effet, c'est l'homme tout entier qui se tourne vers Dieu pour orienter, à sa lumière, le but de ses actes durant sa vie terrestre, et l'homme tout entier qui, dans sa convoitise pour les choses matérielles, peut se perdre en se détournant de sa source et en oubliant de penser en vérité.

Nous pouvons maintenant aborder le texte d'Augustin.

LA DÉCHÉANCE EN L'HOMME DE L'IMAGE DE DIEU

XII,13. Donc, alors que dans leurs pensées est reconnue (*cognoscitur*) leur nature commune, c'est à travers leurs corps qu'est figurée (*figuratur*) la distribution des fonctions de cette unique pensée (*mentis*). C'est pourquoi, quand on remonte, à l'intérieur de soi, comme par degrés les différentes parties de l'âme (*animae*), quand on commence à rencontrer quelque chose qui ne nous est pas commun avec les bêtes, c'est là que commence la raison (*ratio*) dans laquelle peut déjà être reconnu l'homme intérieur. Mais si ce dernier, par cette raison déléguée à l'administration des choses corporelles, est entraîné à s'avancer trop loin dans les choses extérieures, avec le consentement de sa propre tête, c'est-à-dire sans que la partie [de sa pensée] que l'on pourrait dire virile et qui préside au jugement, ne parvienne à la contraindre et à la modérer, ce dernier, dis-je, *vieillit parmi ses ennemis* (Ps 6,8), c'est-à-dire avec les démons jaloux de sa vertu, et avec leur prince, le diable. Et, quand il mange avec sa conjointe du fruit défendu, cette vision des choses éternelles se dérobe à la tête elle-même, de sorte que *la lumière de ses yeux n'est plus avec lui* (Ps 37,11). Et ainsi, dépouillés l'un et l'autre de l'illumination de la vérité, une fois ouverts les yeux de leur conscience pour voir combien ils se retrouvaient honteux et indécents, tels des feuilles de fruits délicieux elles-mêmes sans fruits, sans le bon fruit de leurs œuvres, ils se couvrent de bonnes paroles, si bien que, c'est parlant bien, mais vivant mal, qu'ils dissimulent leur laideur.

Au début de ce chapitre, Augustin rappelle que nous sommes dans une lecture symbolique et que nous n'avons donc pas affaire ici à deux personnes humaines distinctes, chacune responsable de ses actes, avec chacune une pensée orientée dans deux directions opposées, et apparemment incompatibles, mais à deux *figures* qui représentent chacune de ces deux orientations : soit vers la source invisible et les principes qui en émanent, grâce auxquels la pensée peut se constituer comme pensée capable et soucieuse de vérité, soit vers les choses corporelles de ce monde dans lesquelles il nous est donné de vivre, mais dans lesquelles nous pouvons tout aussi bien nous perdre en négligeant de « penser pour de vrai ».

Pour cela il nous faudrait retourner notre attention vers la source de toute vérité, au lieu de nous prendre nous-mêmes pour cette source ! Comme s'il nous suffisait de nous représenter les choses que nous percevons ou dont nous avons entendu parler, pour être dans le vrai, et comme si nous pouvions tout naturellement échapper à l'erreur ou à l'illusion ! Or, selon Platon, disciple de Socrate, le vrai est ce qui, après discussion ou réflexion (qui est un dialogue avec soi-même) et sans la contrainte d'un autre homme, s'impose à nous par sa nécessité et nous permet de nous accorder. En effet, sans référence à quelque chose d'immuable, ne serait-ce que la définition de la vérité comme accord de ce que je dis avec ce dont je parle, il nous est impossible d'échapper aux apparences, aussi nombreuses qu'il y a

d'humains pour en produire, de sorte que toute nouvelle « information » et les commentaires qu'elle suscite sont autant de partis pris qui sont autant de source de conflit.

Or c'est précisément ce qui s'est produit dans le péché du « premier homme », c'est-à-dire du premier couple, qui, au lieu de se maintenir entre ces deux directions opposées et ainsi de vivre en ce monde selon Dieu, s'est retrouvé privé de la lumière de la vérité. C'est alors que, se retrouvant nus, image de leur faiblesse, et pour se cacher de Dieu, ils se couvrirent de feuilles de figuier, qu'Augustin interprète comme des « *feuilles de fruits délicieux elles-mêmes sans fruits* », c'est-à-dire comme de belles paroles destinées à cacher leur absence de bonnes actions, alors que c'est par ses actes qu'un homme peut devenir ce qu'il est appelé à devenir.

Conséquence de l'indissolubilité du mariage voulue par Dieu et qui sert ici de norme, tout homme doit tenir à la fois les deux directions, la raison tournée vers les choses corporelles devant rester subordonnée à celle qui est capable de vérité et donc de discernement dans ses choix. Le fait que le « mari » mange du fruit que lui présente son « épouse » est l'expression symbolique de cette unité : elle nous dit que c'est l'homme tout entier qui a péché, comme il aurait pu tout entier ne pas céder à la tentation, si bien qu'une telle lecture de la chute nous interdit de faire d'Ève, et donc de toute femme, une tentatrice !

La faute du premier homme est donc n'avoir pas fait confiance à Dieu en ne tenant pas compte du danger duquel il l'avait averti : « *Vous pouvez manger de tous les arbres du jardin, mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, gardez-vous d'en manger, car le jour où vous en mangerez, vous mourrez* » (Gn2,17). Cette désobéissance revenait à vouloir définir par soi-même le bien et le mal, et à refuser un ordre de valeurs préexistant. De fait, c'est prendre la place du Créateur, mais en voulant décider par soi-même de la norme qui devrait guider ses choix, l'homme a perdu « *la vision de ses yeux* » (Ps 37,11). Quant à la mort annoncée comme châtement, étant donné qu'ils ne sont pas tombés raides-morts après avoir mangé du fruit défendu, elle ne peut signifier qu'une autre mort que la mort corporelle, elle, bien visible. Cette mort-châtiment est le contraire de la « vie éternelle » de laquelle le Fils est venu nous rendre de nouveau l'accès possible et qui n'est autre que la vie même de Dieu, avec Dieu. Le contraire de la foi étant la défiance, le premier péché, principe de tous les autres, est donc un manque de foi.

Quand il se détourne de sa source, l'homme, selon un psaume que cite Augustin, « *vieillit parmi ses ennemis* » (Ps 6,8). Ayant perdu la capacité de rajeunir sans cesse en vivant de la vie de Dieu, il vieillira comme tout ce qui passe dans ce monde qui, comme le montrera l'Évangile de Jean, n'a pas voulu de Dieu (Jn 1,10-11 ; 17,25). Quant aux tuniques de peau que Dieu leur donne, à la place des inconfortables feuilles de figuier qu'ils s'étaient données, elles annoncent leur mortalité corporelle, mais leur donne aussi la possibilité de vivre en société sur cette terre et donc le temps de revenir vers leur Créateur, la source de leur être. Quant au serpent, il intervient en semant le doute, en remettant en cause la parole de Dieu, et, « *meurtrier dès l'origine [...], menteur et père du mensonge* » (Jn 8,44), il nous propose l'image d'un Dieu pervers, jaloux de son pouvoir, ennemi des hommes. Et Adam et Ève se cachent de ce Dieu, comme tous ceux qui, à toute époque, en auront peur, ce « dieu » imaginé par les hommes qui justifiera tous les athéismes. Mais lisons la suite, l'explication de la chute :

XII, 14. L'âme (*anima*) dans l'amour de sa propre puissance glisse de l'universel commun à tous, à une partie privée (*ad privatam partem*) par cet orgueil apostat qui est dit *le commencement du péché* (Si 10,13)¹. Alors qu'en se laissant conduire par Dieu avec l'ensemble de la création, elle aurait pu être gouvernée pour le mieux par ses lois à lui, le désir de posséder plus que l'univers et l'intention de se gouverner selon sa propre loi l'amènèrent à se soucier du particulier et, parce qu'il n'y a rien de plus grand que l'univers, à se retrouver diminuée en convoitant (*concupiscendo*) plus. D'où vient que *l'avarice est dite la racine de tous les maux* (1Tm 6,10). Tout ce qu'elle entreprend de faire,

¹ Si 10,13 : « L'orgueil commence quand l'homme se sépare du Seigneur et quand le cœur s'éloigne de son créateur »

d'une façon qui lui soit propre, contre les lois qui règlent l'univers, elle le fait par son propre corps qui ne peut posséder que de manière partielle. Aussi se délecte-t-elle des formes et mouvements corporels, et comme elle ne les a pas à l'intérieur d'elle-même, elle se roule dans leurs images fixées dans sa mémoire et se souille honteusement par une fornication en imagination. Référant toutes ses fonctions à ces fins qui lui font rechercher avec curiosité, par ses sens, des biens corporels et temporels, elle affecte, gonflée d'orgueil, d'être supérieure aux autres âmes devenues esclaves de leurs sens corporels, ou se plonge dans le gouffre fangeux de la volupté charnelle.

La puissance de l'âme humaine, c'est-à-dire d'un homme vivant, car l'âme, c'est la vie, réside dans sa pensée qui, moyennant un certain apprentissage, a la capacité de commander tout son être tout en s'ouvrant à un « espace » immatériel dans lequel l'homme peut se situer par rapport à son Créateur et à tout ce qui l'entoure : non seulement l'immensité de l'univers qui, au lieu d'exciter ses ambitions, devrait le renvoyer en pensée à ce sans quoi rien ne serait, mais encore, dans leurs particularités qui les singularisent par rapport au tout, vers les choses corporelles ou vivantes que sa raison lui permet d'utiliser comme bon lui semble, en fonction de la représentation qu'il se fait de son propre bien, plus ou moins éloignée de ce en vue de quoi il a été créé et donc « prédestiné » avant tout choix de sa part : vivre avec Dieu de la vie même de Dieu à *l'image et à la ressemblance de qui il a été créé*. En effet tel est le bien, ou la fin qui devrait être pour lui le principe de discernement dans les choix de tous les autres biens qu'il peut faire en ce monde, mais c'est ce bien qui, le plus souvent, il néglige de rechercher.

D'où ce curieux rapprochement entre l'orgueil et l'avarice. L'orgueil, en effet, sépare de Dieu, mais aussi des autres. Tel est le sens du grec *apostasias* (« se tenir au loin ») utilisé pour dire le renoncement public à sa religion pour vivre sans le Dieu qu'elle vénère, ou en déclarant ne pas en avoir besoin. D'où le fait qu'il soit dit « *commencement du péché* », ou encore son principe. Quant à l'avarice, si elle est dite « *la racine de tous les maux* », cela lui vient des limites de notre puissance corporelle « *qui ne peut posséder que de manière partielle* ». C'est donc cette « séparation », cette apostasie, qui nous fait glisser de la considération de l'ordre de l'univers dans lequel nous sommes et aux lois duquel il nous serait bon de nous soumettre, car c'est ce sur quoi nous pouvons nous appuyer, à l'étroitesse de notre volonté propre, toujours attachée à un bien particulier, cette volonté que nous cherchons à imposer aux autres qui ne sont plus alors pour nous que des instruments ou des rivaux potentiels. C'est contre eux que nous cherchons à être les plus forts, par la séduction, par la force ou par cette réserve de force que permet l'argent accumulé, l'avarice, car c'est en raison de son abstraction que l'argent permet tous les calculs, mais au détriment de la qualité de nos relations en vérité.

SGJ Mais l'orgueil peut très bien être associé à la magnificence, à des dépenses somptueuses, le contraire de l'avarice...

JM Oui, c'est possible tant qu'on a de l'argent et qu'on est sûr de ne pas en manquer... L'orgueil sépare, particularise mon désir, et c'est à partir de cette particularité que la conscience de mes limites, la peur de manquer de puissance, me fait glisser vers l'avarice. Le « magnifique » se sépare des autres en leur montrant qu'il n'a pas peur de manquer. [...] On peut penser à la distinction que fait Rousseau entre l'amour-propre, fondé sur son apparence et sa réputation, et l'amour de soi en quête de son véritable bien, autrement dit, de son accomplissement, non pas selon moi, mais en vérité, selon Dieu. Le bien, selon Dieu et non selon mon égoïsme, c'est ce qui me permet de m'accomplir, sans léser personne relativement à son véritable bien, alors que le mal est ce qui me détruit, ou du moins me diminue, ainsi que mon entourage. Mais on a réduit le point de vue moral qui se situe dans l'universel - ce qui est bien pour tout homme - avec ce que les lois de mon pays permettent, et parfois prescrivent, ou interdisent : la peur de la sanction remplace alors la conscience individuelle que l'on s'empresse d'oublier ou de faire taire...

En fait, c'est l'imagination, ce que nous nous représentons sans nous soucier de la vérité, qui nous permet de compenser notre perte, ou nos manques, de la réalité extérieure. Au lieu

des choses et des êtres pensants bien réels qui font partie de l'univers, nous nous contentons de leurs images fixées dans notre mémoire jusqu'à nous souiller d'une « fornication en imagination » (*phantastica fornicatio*) : comme le montre, depuis l'invention des médias audiovisuels qui doublent la réalité physique, le succès de la pornographie. Mais l'orgueil veille et, plutôt que de nous plonger, comme d'autres, dans les voluptés charnelles, nous pouvons tout aussi bien regarder du haut de notre mépris ceux qui se livrent à de telles pratiques, ce qui nous renvoie à l'attitude dénoncée par Jésus chez les Pharisiens qui ont remplacé la loi de Dieu, qui veut le bien de tout homme, par leur propre loi qui leur prescrit de se séparer des « pécheurs ». Et nous pouvons aussi penser aux idéologies, quelles qu'elles soient, qui nous imposent une vision des choses au détriment de la réalité, comme cela devient criant de nos jours dans les syndicats ou les partis politiques.

AK Saint Augustin avait peut-être des problèmes avec la sexualité...

JM Il en a eu dans sa jeunesse, mais quand il écrit ce traité il n'en a plus. Ce qu'il dénonce ici, c'est le repliement sur soi, la fermeture aux autres et à la réalité : l'orgueil me séparant des autres va me conduire à me replier sur ma personne, même si ce repliement me conduit à exploiter tous les autres. Et, quand les biens extérieurs m'échappent, je peux me contenter de leurs images, aidé ou non par un média extérieur, et, dans mon isolement, je me prends pour Dieu que j'oublie totalement...

XII,15 Quand donc avec bonne volonté, en vue de percevoir des choses intérieures et supérieures qui sont possédées en un chaste embrassement, non pas en privé, mais en commun par tous ceux qui aiment de telles choses, sans étroitesse ni envie, la pensée délibère en elle-même ou avec d'autres, si, par ignorance, elle se trompe à propos de choses temporelles, parce qu'elle procède aussi temporellement, et qu'elle n'agit pas comme elle le devrait, c'est là une *humaine tentation* (1 Co10,13). Et c'est une grande chose de conduire cette vie, que nous empruntons comme une route de retour, de telle sorte que nulle tentation, autre qu'humaine, ne nous saisisse. C'est en effet, *un péché extérieur au corps* (1 Co 6,18) qui ne relève pas de la fornication, et pour cette raison très facilement pardonné.

Mais quand, en vue d'atteindre les choses qui sont senties par le corps, avec la convoitise de les expérimenter, d'y exceller et de les palper, elle agit en posant en elles la fin de son propre bien, elle fait honteusement (*turpiter*) tout ce qu'elle fait et *fornique en péchant contre son propre corps* (1Co 6,18). Emportant à l'intérieur d'elle-même les images fallacieuses (*simulacra*) des choses corporelles, les combinant dans une vaine méditation, elle en vient à ne plus voir le divin qu'en de telles choses (*ut ei nec divinum aliquid nisi tale videatur*). Avare en elle-même (*privatim*), elle se nourrit d'erreur ; prodigue en elle-même, elle se vide de ses forces. Non qu'elle tombe dès le départ, d'un coup, dans une fornication aussi honteuse et aussi misérable, mais comme le dit l'Écriture : « *Qui méprise les petites choses, peu à peu tombera* » (Si 19,1).

Voilà un chapitre qui m'a donné beaucoup de mal, car les traductions que je consulte habituellement ont choisi de découper certaines phrases pour les rendre plus lisibles. Mais après plusieurs relectures, il m'a semblé important de ne pas négliger le *Cum ergo* (« quand donc ») au début de la première phrase et le *Cum vero* (« Mais quand ») qui lui fait écho au début de la seconde partie de ce chapitre : ce que j'ai choisi de marquer par un alinéa, car ces deux parties sont portées par la phrase de saint Paul : « *La plupart des péchés que l'homme peut commettre sont hors de son corps, mais l'homme qui se livre à la fornication pêche contre son propre corps* » (1Co6,18), ce corps qui « *n'est pas pour la débauche, mais pour le Seigneur* » (1Co6,13) et qui est le « *Temple du Saint Esprit* » (1Co 6,19). Mon corps, en effet, est cette partie de moi, à la fois visible et strictement personnelle, qui représente ma personne

aux yeux des autres et dont le Droit me garantit le respect de son intégrité, ce qui a pris de nos jours une grande importance avec le féminisme et la poursuite des crimes sexuels.

D'où l'importance de la *chasteté* qui est la préservation de mon intégrité corporelle et de celle des autres. D'où, dans la première partie de ce chapitre la distinction entre les fautes commises à l'extérieur et celles qui le sont à l'intérieur, c'est-à-dire dans ou contre son propre corps – contre son intégrité - et qui sont assimilées à de la « fornication », car ces fautes m'engagent tout entier tout en me coupant du monde réel, des autres dans leur réalité concrète, et de Dieu.

En effet, les « fautes » relatives aux affaires de ce monde, relèvent de l'ignorance ou de l'inattention. D'où le dicton « *l'erreur est humaine* », fondé sur le fait que, en dehors des bons conseils qui peuvent nous être donnés – mais comment savoir qu'ils sont bons ? –, nous ne pouvons apprendre que par essais et erreurs, et cela peut concerner aussi bien notre rapport aux autres que notre rapport aux choses, car il faut du temps pour bien connaître quelqu'un.

Pendant ces fautes ne sont que des erreurs même s'il nous faut parfois douloureusement en assumer de payer le prix. Mais elles sont d'un autre ordre que notre relation à Dieu, même si elles interfèrent souvent avec la question de notre relation à Dieu, qui, quel que soit le nom qu'on lui donne, est la condition même de notre vie spirituelle, aussi bien dans sa naissance que dans son développement.

Donc « *quand, en vue de percevoir des choses intérieures et supérieures qui sont possédées en un chaste embrassement, non pas en privé, mais en commun par tous ceux qui aiment de telles choses* », choses derrière lesquelles se cache ce principe unique qu'il est convenu d'appeler Dieu, « *la pensée délibère en elle-même ou avec d'autres, sans étroitesse ni envie* », les choses corporelles sont tenues à leur juste place. Elles sont vues comme des créatures et non comme des divinités ou du moins des choses qui compteraient plus que tout. Et de ces créatures, je dois faire le meilleur usage possible en vue de réaliser ce à quoi je suis « prédestiné » avant tout choix de ma part, mais dont je peux me détourner. Mes fautes dans la gestion des réalités corporelles n'ont que des conséquences corporelles, ce qui ne veut pas dire qu'elles soient sans importance ni sans conséquences pour moi. Mais quand nous nous tournons résolument vers ce qui nous permet de faire la vérité, il n'y a plus de concurrence entre nous. Il ne s'agit plus d'avoir raison contre l'autre en y mettant son point d'honneur, mais de nous tourner vers cette lumière invisible qui ne se révèle à nous qu'à travers l'accord, la paix qu'elle établit entre nous. En effet, reconnaître la vérité nous grandit, alors que la vérité que nous cherchons à imposer et qui n'en est pas une, divise. C'est pourquoi quand l'idéologie tient lieu de pensée, quand on ne pense plus, on refuse le dialogue, par peur d'être contesté.

Mais si, dans ces péchés commis hors de notre corps, nous ne remettons pas, ou du moins pas forcément, en cause notre relation à Dieu, il n'en va pas de même dans ceux que nous commettons en nous-mêmes, dans ou contre notre propre corps, car, alors, nous nous replions sur nous-mêmes et divinisons l'objet de notre désir, comme si le plaisir que nous en attendions, qu'il soit ou non partagé avec quelqu'un, devait éclipser tout le reste – le monde, les autres et Dieu - et devenir la seule chose qui compte, au point de tenir pour nous la place de Dieu. D'où ces formules très fortes au sujet de la pensée : « *Avare en elle-même, elle se nourrit d'erreur ; prodigue en elle-même, elle se vide de ses forces* ». Mes forces, en effet, je les trouve dans ce que je reçois du monde extérieur et donc de Dieu qui en est la source... C'est la différence entre la maladie où l'on se replie pour soi-même pour se protéger, et la bonne santé où l'on s'ouvre aux autres, à tous les autres, au grand air. Opposition entre l'universel et le particulier. Qui veut se faire Dieu fait la bête.

XII,16 De même, en effet, qu'un serpent avance non pas à pas visibles, mais rampe par les mouvements infimes de ses écailles, de même le mouvement glissant du laisser-aller s'empare peu à peu des gens négligents et commençant par le désir pervers de ressembler à Dieu, ils parviennent à ressembler aux

bêtes. C'est pourquoi, dépouillés de leur première robe, ils ont mérité les tuniques de peau de la mortalité². Le véritable honneur de l'homme c'est être image et ressemblance de Dieu, image qui n'est gardée qu'en relation à celui-là même par qui elle a été imprimée. Aussi est-on d'autant plus lié à Dieu que l'on aime moins ce que l'on a en propre. Mais par le désir (*cupiditate*) d'expérimenter sa propre puissance, [l'homme] se précipite, de son propre mouvement, vers lui-même comme s'il était au milieu. Aussi, quand il veut être comme Dieu, sans rien au-dessus de lui, il est précipité par châtement de sa situation médiane vers les choses les plus basses, c'est-à-dire vers ce dont les bêtes tirent leur plaisir. C'est pourquoi, de même que son honneur était d'être semblable à Dieu, sa honte est d'être semblable aux bêtes, « *L'homme établi dans l'honneur n'a pas compris ; il est semblable aux bêtes de somme* » (Ps48,13)³. Comment franchirait-il une telle distance, du plus haut au plus bas, sans passer par ce milieu qui est lui-même ? En effet, comme, une fois que l'on a négligé la charité de la sagesse (*caritate sapientiae*), qui toujours demeure de la même manière, on recherche avec convoitise la science à partir de l'expérience des choses muables et temporelles, science qui *enfle mais n'édifie pas* (1 Co8,1)⁴, l'âme pensante (*animus*) surchargée pour ainsi dire de son propre poids est expulsée de la béatitude et par l'expérience de sa situation médiane, apprend par son châtement, ce qui sépare le bien abandonné du mal commis ; et, ayant dispersé et perdu ses forces, elle ne peut revenir en arrière si ce n'est par la grâce de son Créateur qui l'appelle à la pénitence et lui pardonne ses péchés. En effet, qui *libérera cette âme malheureuse du corps de sa mort, si ce n'est la grâce de Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur* » (Rm 7,25) ? De cette grâce nous parlerons en son temps et lieu, autant que lui-même nous le permettra.

SGJ Et là on tombe sur le problème de la grâce : est-elle ou non donnée à tout le monde ?

JM La réponse est dans la Lettre de saint Paul à Timothée : « *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité* » (1Tm2,4) Ou bien en réponse à la phrase de Caïphe qui prophétisait sans le savoir : « *il vaut mieux qu'un seul homme meure pour le peuple et que l'ensemble de la nation ne périsse pas* » (Jn11,50) : « *ce n'était pas seulement pour la nation, c'était pour rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés* » (Jn11,52). Dieu nous a dotés du libre-arbitre, du pouvoir de dire oui ou non à ce qui nous est proposé, et il ne peut, sans se renier, choisir à notre place. Il ne peut pas nous sauver malgré nous. Ce qui revient à dire que *c'est à nous de choisir*, mais à partir de situations et surtout d'histoires qui sont toutes différentes.

SGJ Mais pour que l'homme choisisse de dire oui, il lui faut la grâce et cette grâce c'est Dieu qui choisit de la donner...

JM. C'est tout le malentendu de la prédestination. L'erreur c'est de croire que Dieu choisit avant moi. La vérité c'est que la prédestination précède tout choix de ma part, et aussi que la grâce me vient de Dieu et non de moi, par mes mérites ou parce que je le décide !

SGJ Certains théologiens ont résolu la question en disant que c'est un mystère, comme il y a le mystère du mal... La grâce de Dieu ne peut pas « se refuser » puisqu'elle est parfaitement efficace...

JM Non, l'erreur est de croire que la grâce est en concurrence avec notre liberté, alors qu'elle ne peut agir qu'en collaboration avec elle.

SGJ Mais il y a des conversions foudroyantes [...] Pourquoi celui-ci a été choisi ?...

JM. C'est mystérieux, mais ce n'est pas parce qu'on ne peut pas tout comprendre qu'on ne doit pas s'entendre sur la signification globale des choses, ne serait-ce que pour savoir ce dont on parle. La foi, c'est ce qui nous permet de comprendre ce qu'on ne peut pas

² Cf. Porfirio, *Ad Aneb.*; Plotino, *Enn.* 1, 6, 7, 4-9; Origène, *Hom. in Lev.* 6, 2.

³ AELF Ps 48,13 : « L'homme comblé ne dure pas : il ressemble au bétail qu'on abat »

⁴ Sg 9,15 : car le corps corruptible appesantit l'âme et la demeure terrestre accable l'intelligence par la multiplicité de ses soucis.

voir. Ou plutôt selon la Lettre aux Hébreux : « *une façon d'espérer ce qu'on espère, un moyen de connaître des réalités qu'on ne voit pas* » (Hb11,1). C'est mystérieux, mais encore faut-il savoir de quoi il s'agit ! La vérité s'impose à nous, mais, bien souvent, nous lui résistons, parce que cela changerait trop de choses. Et, à mon sens, c'est ce qui se passe dans une conversion : le mystère porte aussi et surtout sur notre propre cheminement et la découverte est d'autant plus bouleversante que notre résistance a été plus forte. Ce n'est pas Dieu qui refuse de nous donner sa grâce, mais notre orgueil qui refuse de la recevoir. C'est pourquoi Pascal recommande de se mettre à genoux...

SGJ On ne peut pas comprendre quelqu'un qui est le Tout-Autre, l'Absolu...

JM Toutes les objections de Ratisbonne dont tu évoques la conversion fulgurante le tournaient déjà vers la question de Dieu... Sa question fut foudroyante à la mesure de sa haine contre le christianisme. Tout d'un coup, dans cette église, sous le coup de l'évidence il ne pouvait plus rien dire ! [...] À la limite, ceux qui sont contre le christianisme en sont plus proches que les indifférents. Beaucoup d'athées le sont par habitude ou par conformisme, ce qui n'est pas le cas de Ratisbonne, intellectuel rationaliste.

Mais il ne faut pas passer trop vite sur ce chapitre 16. *Créé à l'image et à la ressemblance de Dieu*, chose qu'il ne peut reconnaître qu'en se pensant lui-même, l'homme, en voulant « se faire Dieu », procède de fait à l'automutilation de sa propre pensée puisqu'il la prive de ce qui est au-dessus d'elle et la constitue comme pensée, ou encore de ce qu'Augustin nomme « *la charité de la sagesse qui toujours demeure de la même manière* », pour « *rechercher avec convoitise la science à partir de l'expérience des choses muables et temporelles* ». « Charité de la sagesse », car la foi est une question d'amour, « *l'image de Dieu ne pouvant être gardée qu'en relation à celui-là même par qui elle a été imprimée* ». Mais qu'en est-il de la sagesse aujourd'hui, et même de la philosophie qui, chez les Anciens, en était la quête ? Cherche-t-on encore sérieusement comment atteindre *la vie heureuse pour toujours* quand, en matière de vérité, on ne fait plus confiance qu'à ce que nous dit la science ? En fait nous ne pensons plus vraiment et nous n'accordons plus d'importance au souci de nous-mêmes, non pas à notre apparence, mais à ce que nous devenons et nous préparons à être pour toujours. Quant à la science par laquelle nous recherchons « *avec convoitise à partir de l'expérience des choses temporelles et muables* » à augmenter notre savoir et notre pouvoir contre des rivaux potentiels, elle serait proprement impossible si, s'ajoutant au « donné » matériel, que nous ne pouvons produire nous-mêmes à partir de rien, n'étaient pas présumés le caractère immuable des lois physiques et la *nécessité* des rapports mathématiques.

Et ce chapitre s'achève sur le caractère irréversible de la chute dont seule peut nous sauver « *la grâce du Créateur qui appelle à la pénitence et pardonne les péchés* », ce qui répond par avance à la question dont nous avons longuement débattu : c'est Dieu qui nous appelle, mais il ne peut nous sauver sans nous, sans que nous acceptions son pardon en le lui demandant ; ce qui suppose que nous reconnaissons combien, par notre faute, nous sommes loin de lui.

Interprétation du premier péché

XII,17, Maintenant, pour autant que le Seigneur nous aidera, poursuivons à propos de cette partie de la raison⁵ dont relève la science, c'est-à-dire la connaissance des choses temporelles et changeantes nécessaires pour mener à bien nos actions en cette vie. De même que comme cela est montré dans le mariage (*in illo manifesto conjugio*) de ces deux humains qui furent créés les premiers, le serpent n'a pas mangé du fruit de l'arbre défendu, mais a seulement persuadé d'en manger, alors que la femme n'en a pas mangé seule, mais en a donné à son mari et ils en ont mangé ensemble - le serpent n'a parlé qu'à elle seule et elle seule fut séduite par lui -, de même ce qui se passe et peut être distingué en un seul homme, dans une sorte de mariage mystérieux

⁵ Rappelons que le latin *ratio* qui a donné « raison » traduit le grec *logos* qui signifie d'abord la parole, et qu'il ne peut pas y avoir de pensée humaine qui ne se dise, aussi bien pour prendre conscience d'elle-même que pour se développer « en délibérant en elle-même et avec d'autres » (cf. XII,15)

et caché (*oculto secretoque conjugio*) : le mouvement charnel, ou, dirai-je, celui de l'âme sensuelle tendue vers les sens corporels, que nous partageons avec les bêtes, est séparé de la raison de la sagesse (*securus est a ratione sapientia*). De fait, les choses corporelles sont perçues par le sens corporel, alors que les choses spirituelles, éternelles et immuables sont comprises par la raison adonnée à la sagesse. Or, l'appétit pour la science est voisin (*vicinus*) de la raison puisque la science dite de l'action raisonne sur les choses corporelles perçues par le sens corporel : bien, si c'est pour rapporter cette connaissance au souverain bien pris comme fin ; mal ; si c'est pour jouir de ces choses comme de biens tels qu'elle s'y repose dans une fausse béatitude. Quant à cette intention de la pensée (*mentis*), raisonnant vivement et par besoin d'agir sur les choses temporelles et corporelles, le sens charnel ou animal insinue un certain attrait à jouir de soi, c'est-à-dire comme d'un bien propre et privé, et non comme de ce bien public et commun qu'est le bien immuable, et c'est alors comme si le serpent parlait à la femme. Consentir à cet attrait, c'est manger du fruit de l'arbre interdit. Mais si ce consentement se limite à la seule complaisance de la représentation (*cogitationis*), mais que par l'autorité d'un conseil supérieur les *membres* sont retenus de *s'offrir au péché comme des armes d'iniquité* (Rm 6,13), alors, me semble-t-il, c'est comme si la femme était seule à manger du fruit défendu. Si, au contraire, dans le consentement à mal user des choses perçues par les sens corporels, on décide d'un péché de telle manière que, si on le peut, il soit aussi accompli par le corps, il faut alors comprendre que cette femme a donné à son mari la nourriture interdite pour qu'il la mange avec elle. En effet, il n'est pas possible que soit décidé par la pensée (*mente*) non seulement de se représenter le péché avec plaisir, mais de l'accomplir avec efficacité si ce n'est parce que l'intention de la pensée qui a le suprême pouvoir de mettre les membres en mouvement ou de les empêcher d'agir ne cédait pas à cette mauvaise action et ne la servait.

Ces deux parties de la pensée, symboliquement représentées dans le récit par l'homme et par la femme, sont solidaires, comme le signifie le fait qu'ils mangent tous les deux du fruit défendu, ce qui veut dire que, dans le péché, c'est l'être humain tout entier qui se sépare de Dieu. Il ne faut donc pas confondre la « femme », au sens habituel de ce mot, avec ce qu'elle signifie dans l'interprétation, par Augustin, du récit de la *Genèse*. Dans la réalité, la femme est une personne distincte de la personne de l'homme et chacun est responsable de ses actes. Ici, la femme représente la partie de la pensée « *déleguée à la gestion des choses extérieures* » par laquelle nous vient la tentation de nous installer dans ces choses extérieures tout en oubliant Dieu. Toutefois, à cette tentation, la partie « *ournée vers ce qui lui est supérieur* » peut résister en retenant les membres par lequel nous agissons en ce monde, mais aussi en détournant notre imagination de jouir en pensée des images conservées dans notre mémoire et souvent plus désirables que ne le sont ces choses dont elles sont les images. Ce qui veut dire qu'il ne peut y avoir péché que par le consentement de la partie supérieure de la pensée et que ce n'est pas la femme, en tant que femme, qui tenterait l'homme, elle qui, bien souvent, dans la réalité, ramène ou peut ramener l'homme à la sagesse ! C'est donc la partie supérieure de notre pensée qui décide de « diviniser » les choses corporelles ou, au contraire, de nous tourner vers Dieu, absolument distinct de ces choses, pour nous demander quelle est la juste conduite à tenir en ce monde.

Le serpent ne mange pas du fruit défendu. Ce n'est donc pas par son exemple, mais par sa parole qu'il séduit la femme, ce qui veut dire que la tentation est chose mentale. Ainsi, c'est en rappelant l'interdit divin que le serpent entame la conversation : « *Pourquoi Dieu a-t-il dit :*

*ne mangez pas de tous les arbres du jardin ? » (Gn 3,1), mais pour y introduire le doute, l'idée répulsive d'un Dieu jaloux qui ne voudrait pas perdre sa puissance, ou pire, celle d'un Dieu pervers qui n'aurait d'autre but que de tenir l'homme en esclavage, ce qui n'est pas du tout le but de Dieu qui a créé l'homme « à son image et à sa ressemblance » ! Et de plus, le serpent occulte le double sens de la mort, ou plutôt le fait que, pour l'homme, il y ait deux morts : celle qui est visible, la fin de sa vie terrestre, et celle qui n'a de réalité que dans la foi, « la seconde mort » dont, à la fin de la Bible, parlera l'*Apocalypse* (2,11 ; 20,6 ; 20,14, 21 ;8) et qui n'est rien d'autre que le contraire de la « *vie éternelle* » que Jésus est venu nous rendre de nouveau accessible après le péché du premier homme. C'est cette vie que nous sommes *prédestinés* à partager avec lui, non pas seulement après notre mort, car elle ne serait pas « éternelle », mais dès maintenant en marchant humblement avec lui devant Dieu.*

XII,18 Et, quand c'est seulement en se les représentant que la pensée prend plaisir aux choses défendues, sans se décider à les faire, mais en les retenant et les retournant à volonté alors qu'elles devraient être repoussées dès qu'elles atteignent l'âme humaine, il ne serait pas juste de nier qu'il s'agisse d'un péché, même s'il est moins grave que si l'on décidait de le commettre en action. Et c'est pourquoi il faut demander pardon pour de telles représentations (*cogitationibus*), se frapper la poitrine et dire : « *Remets-nous nos dettes* » et faire ce qui suit, et doit être joint dans la prière : « *comme nous les remettons à nos débiteurs* » (Mt6,12). Mais, dans le cas de ces deux premiers hommes, ce n'est pas comme si chacun était responsable de sa personne, ni comme si, la femme ayant été seule à avoir mangé de la nourriture interdite, devait seule subir le châtement de la mort. C'est ce qu'on peut dire d'un seul et même homme (*in homine uno*) : si, de ces plaisirs interdits dont la pensée devrait se détourner dès qu'ils se présentent, il fait ses délices, décidé à ne pas accomplir de mauvaises actions, mais seulement d'en retenir et d'en savourer les images, son cas serait comparable à la femme méritant d'être punie sans son mari. Mais, ici, il faut se garder de le croire, car il s'agit d'une seule personne, d'un seul homme, et qui sera condamné tout entier, à moins que ses péchés en pensée, qu'il ne veut pas commettre en acte, mais auxquels il prend plaisir à se les représenter, ne soient remis par la grâce du Médiateur.

Autrement dit, dans la lecture symbolique que fait Augustin du récit de la *Genèse*, le premier couple représente un seul homme, mais portant en lui la dualité de la raison, qui peut être « sagesse » ou « science », mais qui doit être l'une et l'autre, car l'homme ne peut pas plus éviter de gérer au mieux sa vie matérielle que de choisir de vivre ou selon Dieu, c'est-à-dire, au minimum, selon un ordre des choses qu'il n'a pas pu se donner, ou à sa façon, selon sa propre convoitise, tout en oubliant qu'il vaut mieux « obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (Ac 5,29). En effet, sans se référer, ni se soumettre à cet ordre invisible qui le dépasse, mais qui fonde sa pensée, l'homme ne serait pas vraiment homme, en raison de ce qui ne serait que l'automutilation de sa pensée puisqu'il s'interdirait par-là de faire la vérité, c'est-à-dire de la reconnaître comme s'imposant d'elle-même, non pas parce que lui-même ou un autre en aurait ainsi décidé, mais par sa nécessité. Quant à cette nécessité, elle ne nous est accessible que par le *débat* avec nous-mêmes ou avec les autres, nous qui sommes si souvent persuadés d'être dans le vrai et d'avoir raison. Or, c'est essentiellement pour mieux penser, que l'homme avait besoin d'un semblable.

SGJ Mais comment se fait-il que le mal advienne ? Dieu n'a-t-il pas créé l'homme innocent et la nature parfaitement bonne ? D'où sort le mal ?

JM Si l'homme avait été vraiment « impeccable », incapable de pécher, Dieu ne lui aurait pas donné le conseil de ne pas manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. En effet, il ne s'agit pas de n'importe quel arbre puisque ne pas tenir compte de ce conseil

divin revient à décider par soi-même de ce qui est bien ou mal, jusqu'à prendre l'un pour l'autre ! C'est pourquoi, après ce péché, l'homme n'est plus comme avant : il sait la différence entre vivre en confiance et en amitié avec Dieu, et vivre en s'en méfiant, jusqu'à l'oublier complètement, ce qui constitue proprement le péché mortel. S'il y a un mystère du mal, il tient au caractère imprévisible ou irrationnel de nos choix : il est dans la cause du refus par l'homme de son véritable bien qui est de vivre selon Dieu.

Conclusion de cette interprétation du premier couple

XII,19. Dans cette discussion nous avons cherché dans la pensée de chaque être humain, une sorte de mariage raisonnable entre contemplation et action, les tâches étant réparties entre les deux tandis que l'unité de la pensée est conservée en chacun, la vérité historique étant respectée ; cette vérité que l'autorité divine rapporte au sujet des deux premiers êtres humains, l'homme et la femme d'où le genre humain s'est propagé. Cette discussion que nous avons menée mérite d'être entendue pour autant qu'elle permette de comprendre pourquoi l'Apôtre fait de l'homme seul l'image de Dieu et non pas également la femme ; même s'il a voulu signifier par la différence sexuelle des deux êtres humains quelque chose qui doit être recherché dans chaque être humain.

La vérité « historique » dont parle Augustin est celle qui correspond à la lecture littérale du texte biblique qui, aux yeux d'Augustin, au début du V^e siècle de notre ère, était celui qui permettait de remonter le plus haut dans le passé par rapport à toutes les « histoires » particulières qui pouvaient alors être consultées. C'est ce qu'on peut lire dans *La Cité de Dieu* où il met en parallèle les événements rapportés par la Bible avec ceux qui le sont par les histoires profanes. Et l'on trouve, au Livre XI de *La Cité de Dieu*, chapitre 3, cette importante remarque concernant les Saintes Écritures : c'est à partir d'elles que « nous croyons ce qu'il ne nous convient pas d'ignorer, mais que nous sommes incapables de connaître par nous-mêmes ». Voilà qui laisse libre cours non seulement à nos recherches historiques, mais aussi à nos interprétations des Écritures pour saisir en elles au plus juste ce qui peut nourrir notre foi. En effet, une chose est de savoir comment l'homme est apparu sur terre, autre chose ce qu'est un homme selon Dieu, c'est-à-dire pour notre foi qui devrait éclairer, mais non pas remplacer notre science. D'où la diversité des interprétations dans laquelle Augustin situe la sienne au sujet du premier couple.

XII,20 Il ne m'échappe pas qu'il y eut avant nous d'illustres défenseurs de la foi catholique et commentateurs de la parole divine qui ont considéré que toute âme bonne était une sorte de paradis et cherché dans le même homme la dualité de l'homme et de la femme en disant que l'homme était la pensée et la femme le sens du corps. Et si, dans cette distribution des rôles, l'homme représentant la pensée et la femme le sens corporel, on examine bien ce dont il s'agit, tout semble convenir excepté ce passage où il est écrit que parmi toutes les bêtes et tous les oiseaux il ne s'est pas trouvé pour l'homme l'aide semblable à lui et que la femme a dû être tirée pour lui de son côté. C'est pourquoi je n'ai jamais cru que la femme représente le sens corporel qui nous est commun avec les bêtes, mais j'ai voulu voir en elle quelque chose que les bêtes n'ont pas et j'ai estimé qu'il fallait plutôt reconnaître le sens corporel dans le serpent qui est, selon les Écritures le plus rusé de tous les animaux de la terre (Gn 3,1). [...]

Pour Augustin, ce récit imagé de sa création de la femme dans la *Genèse*, ne peut signifier que sa « similitude » avec l'homme la femme et qu'elle est donc un être pensant à part entière, au même titre que l'homme. Son interprétation a donc pour but de mettre en garde contre la confusion à laquelle peut prêter le texte de saint Paul.

Science et sagesse

La fin du Livre XII revient sur la différence entre sagesse et science, dont il nous donne une synthèse récapitulative

XII,21. Quel que soit le sens, ou la manière dont nous comprenons ce que dit l'apôtre : « *l'homme est l'image et la gloire de Dieu alors que la femme est la gloire de l'homme* » (1Co11,7), il apparaît cependant que, lorsque nous vivons selon Dieu, notre pensée, tendue vers ce qui en lui est invisible, doit avantagement être formée à partir de son éternité, de sa vérité et de sa charité ; mais que quelque chose de notre attention raisonnable, c'est-à-dire de cette même pensée, doit être dirigé vers l'usage des réalités corporelles, sans quoi nous ne pourrions pas nous conduire en cette vie, non pas pour nous conformer à ce siècle (Rm12,2), en érigeant comme fin les biens qu'il nous présente et en détournant sur eux notre appétit de béatitude, mais pour que, tout ce que nous pouvons faire de manière raisonnable dans l'usage des choses temporelles, nous le fassions par la contemplation des réalités éternelles à obtenir, passant à travers celles-ci, mais adhérant à celles-là.

Car la science est bonne à sa manière quand ce qui en elle enfle, ou tend à enfler, est vaincu par la charité des biens éternels, qui n'enfle pas, mais comme nous le savons *édifie* (1Co8,20). Sans la science en effet, impossible d'avoir ces vertus qui permettent de vivre droitement, et par lesquelles nous pouvons nous diriger dans cette vie misérable afin de parvenir à celle qui est véritablement heureuse, la vie éternelle.

Il ne s'agit pas de choisir entre science et sagesse : il nous faut tenir l'une et l'autre, une nécessité démontrée *a contrario* par le délitement de notre culture et de notre société qui ont perdu de vue l'importance de l'invisible. En effet, quand on ne garde que la science, surtout réduite à notre science expérimentale, on sombre inéluctablement dans le matérialisme dans lequel finit par régner la seule loi du plus fort, pour la simple raison que la perte du sens de la vérité engendre la violence : chacun se croyant dans la vérité, tout en étant inconscient de sa soumission à une idéologie, on ne dialogue plus et on ne s'écoute même plus.

Mais la raison déléguée aux affaires de ce monde ne porte pas seulement sur les choses, elle inclut aussi la morale, puisque, de fait, il n'est pas besoin de se référer explicitement à Dieu pour se conduire moralement. Pourtant il nous faut bien, pour le moins, suivre le principe de « *ne pas faire à autrui ce qu'il ne doit pas me faire* » et ce principe, qui relève de la pensée, ne peut être fondé que sur un ordre de choses supérieur à celui des réalités fluctuantes de ce monde et aux divers sentiments que ces dernières peuvent générer. C'est ainsi que Kant, pour fonder la morale en raison, n'a pu éviter de faire de Dieu un « postulat de la raison pratique », avec la liberté humaine et l'immortalité de l'âme. Cependant ce Dieu, juge impartial qui, après cette vie et au-delà du monde visible, rendra à chacun selon ses actes, bien qu'il soit inspiré par lui, n'est pas celui du christianisme qui, à la fois juste et miséricordieux, offre son salut à quiconque accepte d'être sauvé.

Mais, en scrutant les Écritures c'est dans le livre de Job qu'Augustin a trouvé cette définition plus complète de la sagesse et de la science : « *La piété, c'est la sagesse ; mais s'abstenir des maux est science* » (Jb 28,28).

XII, 22 [...] Cette différence nous fait entendre que la sagesse a trait à la contemplation, la science à l'action. En ce passage, Job fait de la piété le culte de Dieu qui, en grec, se dit θεοσέβειά, mot qui est utilisé dans cette phrase dans les manuscrits grecs. Et dans les choses éternelles qu'est-il de plus excellent que Dieu, qui seul possède une nature immuable ? Et quel est ce culte de Dieu, sinon

son amour qui nous fait maintenant désirer le voir, croire et espérer que nous le verrons ? Et d'ailleurs, pour autant que nous progressons, « *nous ne le voyons maintenant que dans un miroir en énigme, mais alors ce sera dans la manifestation* » et comme le dit l'Apôtre : « *face à face* » (1Co 13,12) [...] Mais s'abstenir de maux (Jb28,28), ce que Job appelle science, appartient sans aucun doute aux réalités temporelles, car c'est selon le temps que nous sommes dans les maux dont nous devons nous abstenir pour parvenir aux biens éternels. Aussi tout ce que nous faisons avec prudence, force, tempérance et justice relève-t-il de la science ou de la discipline par laquelle notre action est orientée vers l'abstention des maux et la recherche des biens ; et en relève également tout ce que, à titre d'exemples à éviter ou à imiter, et d'enseignements tirés d'événements propres à éclairer notre conduite, nous recueillons dans la connaissance historique.

Comme nous l'avons dit, la raison appliquée aux choses temporelles est concernée par nos activités techniques, mais aussi par nos actions. D'où l'apparition des quatre vertus cardinales : prudence, force, tempérance, justice, que nous acquérons en progressant vers le bien. Toutefois tout dépend de l'orientation de notre pensée, selon que nous vivons selon Dieu, ou à notre façon, selon notre convoitise quand ce n'est pas selon ce que nous inspire à notre insu, l'idéologie dominante.

XII,23. Donc lorsqu'une parole porte sur ces sujets, j'estime qu'il s'agit d'une parole de science, à distinguer d'une parole de sagesse dont relèvent les choses qui n'ont ni passé, ni futur, mais qui sont et qui en raison de leur éternité, sont dites avoir été, être et devoir être toujours sans aucun changement de temps. En effet, elles n'ont pas été pour cesser d'être, ou ne sont pas futures comme si elles n'étaient pas déjà, mais elles ont toujours le même être et l'auront toujours. Elles demeurent, en effet, non pas fixées dans l'espace comme les corps, mais dans une nature incorporelle où les intelligibles sont présents aux regards de la pensée, comme dans le lieu visible sont visibles et palpables les corps aux sens corporels. Et ce ne sont pas seulement les raisons intelligibles et incorporelles des réalités sensibles elles-mêmes situées dans l'espace, qui demeurent sans occuper d'espace, mais aussi [les raisons] des mouvements s'effectuant dans le temps, qui, elles-mêmes intelligibles et non sensibles, se tiennent sans déplacement temporel. Parvenir à les saisir par le regard de la pensée (*mentis acie*) est le fait d'un petit nombre ; et quand ils y parviennent, pour autant qu'ils le peuvent, ils ne peuvent y demeurer, comme si leur regard était repoussé par la réverbération elle-même, de sorte qu'ils ont une représentation transitoire de ce qui ne passe pas.

Quand nous pensons les réalités éternelles comme l'idée de justice, nous ne pouvons nous les représenter qu'en paroles, en énonçant leur définition. Le regard de notre pensée les perçoit « *dans une nature incorporelle* » qui n'est ni l'espace offert à notre regard de chair, ni le temps que nous retrouvons par notre mémoire. Nous ne pouvons nous les représenter – les imaginer – que de manière spatiale et-temporelle, tout en sachant, par une lumière qui nous vient de plus haut, qu'elles ne sont à chercher ni parmi les corps visibles, ni dans les mouvements perceptibles, puisqu'elles ne passent pas. Cette « *nature incorporelle* » qui n'occupe aucun espace, n'est donc un autre « *monde* », dit intelligible, ou un « *arrière-monde* » que pour notre imagination. En réalité, cette nature incorporelle est purement intelligible. D'où, au Livre V, la phrase d'Augustin au sujet de Dieu, « *plus grand que ce qui peut être pensé, et ce qui peut être pensé, plus grand que ce qui peut être dit* », ce qui, en raison de l'écart entre les mots et les choses, est déjà vrai de toute réalité corporelle.

Contre la réminiscence des platoniciens et des pythagoriciens

XII, 24 [...] Mais il faut plutôt croire que la nature de la pensée intellectuelle est constituée de telle sorte qu'elle soit naturellement ordonnée aux réalités intelligibles, par la disposition du Créateur, de telle sorte qu'elle puisse les voir dans une certaine lumière du même genre qu'elle, de la même manière que son œil de chair voit dans la lumière corporelle les réalités corporelles puisqu'il a été créé apte à les saisir et accordé à elles. Et si un homme, sans le secours d'un maître, distingue le blanc du noir, ce n'est pas parce qu'il les connaissait avant d'avoir été créé dans cette chair.

Rappelons que, pour Platon, connaître, c'est se ressouvenir, et dans dialogue du *Ménon*, si un jeune esclave sans instruction, mais habilement interrogé, sait comment construire un carré de surface double d'un carré donné, c'est qu'il l'a vu auparavant, dans une autre vie.

[...] Et il ne faut pas croire ceux qui rapportent que Pythagore de Samos se souvenait de certaines choses qu'il avait connues d'expérience pour s'être trouvé déjà ici dans un autre corps ; ni quelques autres qui racontent avoir en éprouvé de telles choses. Ce sont là de faux souvenirs, comme ceux que nous expérimentons dans le sommeil, quand il nous semble nous souvenir de ce que nous aurions fait ou vu alors que nous ne l'avons ni fait, ni vu. Et les pensées de ceux qui, à l'état de veille, peuvent être ainsi affectées, sont sous l'influence d'esprits malins et mensongers, dont tout le souci est de tromper les âmes en renforçant ou en faisant naître de fausses idées sur la migration des âmes. À partir de là, on peut conjecturer que s'ils se souvenaient vraiment de ce qu'ils avaient vu alors qu'ils étaient localisés auparavant dans d'autres corps, cela arriverait à tous ou à presque tous, puisque cette doctrine implique que les morts viennent des vivants et les vivants de morts, comme ceux qui dorment de ceux qui veillent et ceux qui veillent de ceux qui dorment, sans interruption.

Conclusion du livre

XII,25 Si telle est bien la vraie différence entre la sagesse et la science, la connaissance intellectuelle des vérités éternelles relevant de la sagesse, et la connaissance rationnelle des choses temporelles relevant de la science, il n'est pas difficile de juger à laquelle donner la première place et à laquelle la suivante. [...] Ainsi, délaissant ce qui relève de l'homme extérieur et désirant nous élever à l'intérieur de ce que nous avons de commun avec les bêtes, avant d'en venir à la connaissance des choses intelligibles et supérieures qui sont éternelles, nous trouvons la connaissance rationnelle des choses temporelles. Là aussi, si nous le pouvons, trouvons quelque trinité, tout comme nous en avons trouvé une dans les sens corporels et dans ce qui par eux est entré sur un mode imaginaire dans notre âme ou dans notre esprit, de sorte que, à la place des corps que nous atteignons à l'extérieur par le sens corporel, nous ayons à l'intérieur des images de ces corps imprimés dans la mémoire et à partir desquelles se forme la représentation, la volonté intervenant en tiers pour joindre les deux : tout comme était formé à l'extérieur le regard des yeux que la volonté appliquait à la chose sensible pour former la vision, joignant ainsi l'un à l'autre tout en s'ajoutant en troisième. Mais cela ne doit pas entrer dans ce Livre, afin que dans celui qui suit, si Dieu nous vient en aide, nous puissions poursuivre notre enquête et exposer ce que nous aurons trouvé.

Ce « troisième » est important pour que la pensée puisse être image de la Trinité divine.