

## 5. Le verbe mental et la singularité de l'amour dans notre pensée (De Trinitate IX,9-18)

Nous sommes toujours à la recherche en nous d'une image de la Trinité divine, une image qui doit s'y trouver, puisque nous avons été *créés à son image et à sa ressemblance* (Gn1,26) ; mais, cette image de Dieu en nous devant être incorporelle ne peut être que notre pensée.

Le verbe mental est en référence au Fils qui, au début de l'Évangile de Jean est présenté comme Verbe, le latin *verbum* traduisant le grec *logos* entendu comme parole. Le Fils est parole, il est ce que le Père se dit de lui-même à lui-même, mais il est aussi celui qui en ayant pris chair humaine nous révèle Dieu au mieux de ce qu'un homme peut le faire. Mais quel titre donner au Saint Esprit qui lui aussi est Dieu ? Lui et le Fils procèdent du Père, qui est principe, mais pas de la même manière puisque le Fils est engendré, le seul engendré (*Unigenitus*), alors qu'à propos du Saint Esprit on ne peut que dire : « *il procède du Père* » - à quoi les Latins ajouteront plus tard « *et du Fils* » (*Filioque*), très probablement à partir de la réflexion de saint Augustin, qui n'est pourtant pas l'auteur de cet ajout au Symbole de Nicée-Constantinople que les orthodoxes, qui se veulent les « gardiens de la vraie foi », ont eu tant de mal à leur pardonner. En fait, comme nous allons le voir, le Saint Esprit ne peut pas être engendré puisqu'il est, non pas celui qui engendre, mais ce qui permet d'engendrement.

### A. À propos de notre verbe mental (IX,9-16)

Concrètement, ce verbe mental, c'est ce que nous nous disons à nous-mêmes quand, dans la réflexion nous reconnaissons ou désirons quelque chose.

Les deux connaissances dont l'âme est capable (IX,9)

9. Mais lorsque la pensée humaine s'aime et se connaît elle-même, ce n'est pas un être immuable qu'elle aime et connaît. Et autre est ce que chacun, attentif à ce qui se passe en lui, exprime de sa pensée par la parole ; autre sa définition de la pensée humaine à partir d'une connaissance par genre ou par espèce.

La pensée humaine change, elle vit temporellement, alors que Dieu est éternel et immuable car il n'y a pas de multiplicité en lui, comme celle qui nous vient du monde extérieur et sans laquelle nous ne pourrions ni changer ni évoluer. En effet les trois personnes qui le constituent sont, chacune, divine et immuable.

Mais il y a une autre différence due au fait que la pensée humaine a deux manières de se connaître : de l'intérieur, en prenant conscience de ce qui se passe en elle, car chacun est seul à pouvoir dire ce qui lui arrive ou ce à quoi j'aspire, alors que les autres ne peuvent que le *croire* à partir de ce qu'il leur en dit ou leur en signifie ; et de l'extérieur, à partir de la définition de la pensée humaine qui précède tout ce que chaque homme peut faire de lui-même, et qui par cette antériorité devrait lui servir de norme de ce qu'une pensée doit faire pour être vraiment une pensée. Une telle définition nous précède, car elle n'est pas élaborée à partir de l'expérience, comme celle des que nous élaborons des réalités corporelles, par comparaison, en les classant *par genres et espèces*, à la manière d'Aristote dans son inventaire des espèces vivantes – ce qui en fait le grand inventeur de la biologie –, méthode qui nous permet de connaître les propriétés des choses et qui, au temps d'Augustin et jusqu'à la naissance de la physique moderne avec Galilée, constituait la grande référence en matière *scientifique*. Donc quand Augustin parle de connaissance de la pensée par genre et espèce, c'est pour la classer dans le genre incorporel, comme une *espèce* capable de se penser elle-même.

C'est pourquoi, lorsque quelqu'un me dit à propos de sa propre pensée, s'il comprend ceci ou cela, s'il veut ceci ou cela ou ne le veut pas, je le crois (*credo*) ; en revanche quand, de manière spécifique ou générique, il dit la vérité au sujet de la pensée humaine, je reconnais et j'approuve (*agnosco et approbo*). D'où il est évident que c'est une chose de voir en soi ce qu'un autre peut croire sur parole, mais sans le voir ; et une autre chose de voir dans la vérité même (*in ipsa veritate*) ce qu'un autre peut y voir lui aussi : la première de ces deux choses change dans le temps, l'autre demeure immuable dans l'éternité. En effet, ce n'est pas en voyant de multiples pensées par nos yeux corporels que nous recueillons une connaissance générale et spécifique de la pensée humaine, mais nous avons l'intuition de l'inviolable vérité à partir de laquelle, aussi parfaitement que possible, nous la définissons non pas ce qu'est la pensée de tel ou tel homme, mais ce qu'elle doit être selon les raisons éternelles.

Par son contenu ma pensée change sans cesse, alors que sa définition, celle de toute pensée, est toujours la même. En revanche, connaître ce qu'est ou doit être la pensée humaine ne me permet pas de savoir ce que toi, tu penses, et dont je ne peux que te croire sur parole.

D'autre part cette définition de la pensée n'est pas tirée de l'expérience à partir de diverses pensées, car la pensée de chacun peut être plus ou moins bonne, plus ou moins ouverte à la vérité, son contenu dépendant de ce que nous faisons nous-mêmes de ce qui nous arrive. Ce qu'est la pensée humaine, ce qu'elle doit être pour être vraiment « pensée », nous ne le connaissons que par une intuition intellectuelle, une vue de notre esprit, puisque cette chose est invisible et proprement inimaginable.

AG, Mais à échelle humaine...

JM. Oui, c'est ce qui répond à la question : Qu'est-ce que c'est que penser ? Est-ce répéter ce que j'entends dire sans me demander si c'est vrai ? La pensée est une opération dont je suis responsable. Je suis responsable de ce que je pense. Quant à la définition de la pensée, chacun est censé pouvoir la retrouver en lui, non pas en l'imaginant, mais seulement en la disant ; en la « classant » comme une réalité incorporelle capable de se penser elle-même, ce dont un corps matériel est incapable.

Ne pas confondre ce que nous imaginons avec les vérités éternelles (IX10)

10. D'où aussi, ces images (*phantasias*) de choses corporelles puisées par les sens corporels et comme versées dans la mémoire, à partir desquels nous nous représentons aussi par un phantasme fictif (*ficto phantasmate*) des choses que nous n'avons jamais vues, qu'elles soient différentes de ce qu'elles sont en réalité, ou, de manière fortuite, comme elles sont. Mais c'est selon des règles tout à fait autres et demeurant immuablement au-dessus de notre pensée que nous sommes amenés à les approuver ou à les désapprouver en nous-mêmes, quand nous approuvons ou désapprouvons quelque chose comme il convient (*recte*). En effet, lorsque je me remémore les remparts de Carthage que j'ai vus et quand j'imagine (*tingo*) ceux d'Alexandrie que je n'ai pas vus, quand je préfère certaines de ces formes imaginaires à d'autres, je les préfère en usant de ma raison (*rationabiliter*). Le jugement de vérité veille et brille au-dessus, et il est ferme dans son droit car fondé sur des règles incorruptibles ; et s'il est recouvert comme par un nuage d'images corporelles, il n'en est pas pour autant enveloppé (*involvitur*) ni confondu (*confunditur*) [avec elles]

Augustin nous invite ici à distinguer trois sortes d'idées auxquelles par la suite la tradition donnera des noms légèrement différents : 1) les *phantasia*, « images puisées dans les choses corporelles et comme versées dans notre mémoire », qui deviendront

les idées adventices, parce qu'elles nous « arrivent » du monde extérieur, comme les souvenirs de ce que nous avons réellement vécu ; 2) les *phantasmata ficta* créés à partir de ces images-souvenirs, que ce soit pour combler le vide de notre ignorance, pour apprivoiser l'inconnu quand nous cherchons à le comprendre, ou encore pour créer une fiction, présentée comme telle, dans une œuvre littéraire, picturale ou théâtrale, des choses que nous « créons » sans les avoir jamais vues, qui deviendront les idées fictives ; 3) enfin ces « règles incorruptibles », dont nous ne pouvons donner aucune image, car elles ne nous viennent pas de corps extérieurs et ne sont pas liées à notre corps, mais présentes en nous dès l'apparition de notre pensée, qui les formule pour elle-même et qui lui serviront de norme : elles deviendront les « vérités éternelles » ainsi qualifiées parce qu'immuables.

Ainsi, seule ma perception directe ou le témoignage de ceux qui les ont vues de leurs yeux, peuvent me permettre de vérifier si ce que je dis de Carthage (ou pour nous du Palais des papes) ou d'Alexandrie est vrai ou faux. Mais, outre le fait que je ne peux que croire le témoignages des témoins, ce n'est pas ce témoignage qui décidera de la vérité de ce que je dis, mais mon propre jugement ou celui d'un autre se fondant sur cette « règle incorruptible », invisible, mais accessible à tout homme, selon laquelle, pour être vrai, mon discours doit correspondre à ce dont je parle. Ni mes images-souvenirs, ni mes phantasmes qui, à la manière d'un nuage, peuvent s'inviter ou s'imposer à ma réflexion ne pourront suffire à décider de la vérité de ce que je dis, ni justifier une quelconque préférence, mais seulement la référence constante à cette règle de vérité qui se trouve « au-dessus » de notre pensée, à moins bien sûr de renoncer à penser. En effet, la vérité n'est pas écrite quelque part, mais elle est toujours « à faire », dans la confrontation de nos opinions pour atteindre la plus probable, celle que nous tiendrons provisoirement pour vraie tant que rien d'autre ne viendra la contredire ou la supplanter. Toutefois, la vérité qui donne sens à ma vie, celle qui « *nous rendra libres* » (cf. Jn 8,32) implique tout autre chose qu'un savoir vérifiable de type scientifique, elle est celle de notre désir d'être et n'est jamais sans risques.

#### Des vérités éternelles (IX 11]

IX,11. Mais il importe de savoir si je suis sous ou à l'intérieur de ce nuage, comme séparé du ciel lumineux, ou bien, comme cela peut arriver en haute montagne comme si, jouissant de l'air pur, je voyais la lumière sereine au-dessus et des nuages très épais au-dessous.

L'image est claire : dans quelle direction orientons-nous le regard de notre pensée : vers la forme qui se trouve dans la vérité éternelle et immuable, qui nous vient de Dieu, ou vers les vestiges de nos perceptions passées ou les produits de notre imagination.

Suit un exemple pour éclairer les choses

En effet, d'où vient que s'enflamme en moi l'ardeur de l'amour fraternel, lorsque j'entends qu'un homme, en raison de la beauté et de la fermeté de sa foi, a enduré de cruels tourments ? Si l'on me désigne cet homme du doigt, je m'efforce de le rencontrer (*mihi conjugere*), de faire sa connaissance et de me lier d'amitié. C'est pourquoi, si l'occasion m'en est donnée, je m'approche, je lui parle, j'entre en dialogue, je lui exprime mon affection avec les mots qui me viennent, je souhaite qu'en retour il se produise en lui ce qui se passe en moi et qu'il me l'exprime, et j'entreprends déjà de réaliser notre étreinte spirituelle à partir de ce que je crois puisque je ne puis, en si peu de temps, pousser mon investigation à son terme et voir en profondeur son intériorité. J'aime donc cet homme, pour sa foi et son courage, d'un amour chaste et vrai. Mais si, au cours de notre conversation, il m'avoue ou me signifie par mégarde

qu'il a sur Dieu des idées incongrues, ou qu'il désire obtenir de lui quelque chose de charnel, que c'est au nom d'une telle erreur qu'il a souffert, ou par cupidité en espérant de l'argent ou le vain désir d'une gloire humaine, aussitôt se retire de cet homme indigne, comme offensé et repoussé, l'amour que je lui portais, alors que demeure cette forme à partir de laquelle je l'avais aimé en le croyant tel. À moins que je ne l'aime déjà pour qu'il devienne tel que celui que, par comparaison, j'ai vu qu'il n'était pas. Dans cet homme, rien de changé, mais il peut encore changer pour devenir ce que j'avais cru qu'il était déjà. En revanche dans ma pensée, mon jugement a changé : ce que je lui attribuais n'est plus ce que lui attribue maintenant. Et pourtant c'est le même amour qui passe de l'intention de jouir [de sa présence] à celle de conseiller et ce changement de direction est commandé par la justice immuable qui est au-dessus (*desuper*). Mais c'est bien cette forme elle-même de la vérité stable et inébranlable par laquelle je pouvais jouir [de la présence] de cet homme en le croyant bon, et par laquelle je veille à ce qu'il devienne bon, qui, par la même lumière de la raison spirituelle, incorruptible et très pure, baigne de sa sereine éternité aussi bien le regard de ma pensée que ce nuage de phantasmes que je considère de dessus, quand je pense à ce même homme tel que je le voyais.

Augustin fait référence à notre admiration pour un martyr chrétien, mort en confessant sa foi. J'aime cet homme « d'un amour « chaste » parce que je le respecte dans son intégrité, et « vrai » puisque je l'aime selon Dieu et que cet homme est resté fidèle dans sa foi. Cependant, je peux avoir été ou m'être trompé à son sujet, ce qui ne peut m'apparaître qu'à partir de « *ce que doit être un martyr chrétien* ». Et ce qui me le faisait aimer avant que je ne découvre sa véritable motivation est aussi ce qui me fait espérer qu'il devienne. Ma pensée a changé à son sujet, mais pas la forme éternelle – ce que doit être un martyr chrétien – à partir de laquelle mon amour ignorant s'était enflammé pour lui, comme s'enflamme aujourd'hui mon désir de le voir changer.

De même lorsque me revient à l'esprit un bel arc à la courbe parfaitement équilibrée que j'ai vu, par exemple, à Carthage, une certaine chose annoncée par mes yeux et versée dans ma mémoire, produit une vision imaginaire. Mais c'est autre chose que je perçois par la pensée (*mente conspicio*) selon quoi cet ouvrage me plaît ou à partir de quoi, s'il me déplaisait, je le corrigerais. C'est selon cette forme que nous jugeons de toutes ces choses, mais nous la discernons par le regard de la pensée rationnelle (*cernimus rationalis mentis intuitu*). Les choses présentes, nous les touchons par nos sens corporels, les absentes, nous nous les rappelons par des images fixées dans notre mémoire, et, à partir de leur ressemblance nous en imaginons de telles que nous-mêmes, si nous le voulions et le pouvions, nous entreprendrions de réaliser (*operare*). Par conséquent, une chose est de figurer dans son âme pensante (*animus*) des images corporelles ou de voir des corps par le corps, mais autre chose est de saisir par l'intelligence pure, au-dessus de la pointe de la pensée (*acies mentis*), les raisons et l'art ineffablement beau de telles figures.

D'un côté les perceptions sensibles et les images mentales ; de l'autre les formes intelligibles qui sont au-dessus de notre pensée et à partir desquelles nous pouvons reconnaître et apprécier à leur juste valeur les unes et les autres. Seule l'idée de ce que doit être un arc parfait me permet d'apprécier la perfection de tel ou tel arc.

## Du verbe que nous engendrons en nous en parlant (IX,12)

IX,12. C'est donc dans cette vérité éternelle, à partir de laquelle sont faites toutes les choses temporelles, que nous apercevons, par une vision de la pensée, la forme selon laquelle nous sommes, et selon laquelle, en nous ou dans les corps, nous opérons quelque chose selon la vraie et droite raison. Et c'est à partir d'elle que nous concevons la connaissance vraie (*veracem*) des choses, comme un verbe auprès de nous, que nous engendrons en le disant à l'intérieur de nous sans qu'il se détache de nous en naissant. Car, quand nous nous adressons aux autres, nous mettons au service de ce verbe qui demeure intérieur, la voix ou quelque autre signe corporel afin que par cette évocation sensible, il se produise aussi dans l'âme pensante (*in animo*) de l'auditeur quelque chose de semblable à ce qui ne quitte pas l'âme pensante du locuteur. Ainsi il n'est rien parmi nos actions corporelles, actes ou paroles, par lesquelles nous approuvons ou désapprouvons les manières de vivre des hommes sans que nous l'ayons anticipé par un verbe exprimé à l'intérieur de nous. En effet, nul ne fait rien volontairement, qu'il ne l'ait d'abord dit en son cœur.

« Forme » est le mot utilisé par Platon pour désigner l'idée d'une chose : ce qui nous permet de la connaître en vérité (*verax notitia*) puisque cette forme est aussi le principe de l'être de cette chose : ce qui fait qu'elle est ce qu'elle est.

Chez Platon, cette forme est dite *intelligible* car elle ne peut être « perçue » que par la pensée, alors nommée « intelligence » : loin d'être une image que nous aurions tirée de la réalité corporelle, cette forme précède et la réalité corporelle, et nous-mêmes qui la percevons. Par exemple, seule l'idée invisible du cube - sa définition - nous permet de savoir en vérité ce qu'est un cube, alors que dans sa réalité visible, maintenant matérialisée par la photographie, il ne nous présente jamais plus que trois de ses côtés.

Chez Augustin s'ajoute la foi en la création du monde par Dieu qui rationnellement et pour pouvoir en être le principe, ne peut être qu'unique et au-delà du monde. D'où cette « création à partir de rien », *ex nihilo*, pour souligner l'absolue transcendance de Dieu, ce qui nous éloigne, telle que l'imagine Platon dans le *Timée*, de la formation des choses par un Démiurge transformant une matière déjà-là à partir de modèles intelligibles, eux aussi préexistants. À quoi s'ajoute le fait que ces formes (ou idées) sont « dans la vérité éternelle », c'est-à-dire en Dieu, plus précisément dans son Verbe - le Fils étant la parole du Père - par qui tout est créé. C'est pour accorder les doctrines de Descartes et de saint Augustin que, dans sa *Recherche de la vérité*, Nicolas Malebranche (1638-1715) parlera de la « vision en Dieu des vérités éternelles ». « En Dieu », et non dans mon esprit, comme pourraient le faire croire les « idées innées » (nées avec mon esprit), ou le fait de ne voir ces idées que comme des modifications de mon esprit. « En Dieu », c'est-à-dire dans un « lieu » non localisable, mais omniprésent et accessible à ma pensée, au-dessus des choses changeantes et au-dessus de moi qui, en me les représentant, peut me tromper.

Que cette forme soit principe de connaissance parce que principe d'être de la chose à connaître nous parlera peut-être davantage à partir d'une forme *artificielle* comme celle de l'arc de triomphe évoquée plus haut : née de l'imagination d'un architecte, cette forme n'est pas éternelle, mais elle doit respecter les lois immuables de la physique, qui elles sont éternelles, pour que l'arc ne s'écroule pas. Cette forme, bien que créée par l'homme a pourtant comme une certaine éternité puisqu'elle vaut pour tout arc.

Cependant Augustin parle ici de « la forme selon laquelle nous sommes, et selon laquelle, en nous ou dans les corps, nous opérons quelque chose selon la vraie et droite raison », autrement dit, de ce que nous sommes et devons devenir volontairement en tant que créatures spirituelles. C'est contre le caractère immuable d'une telle forme que se rebellent de nos jours tous ceux qui se laissent emporter par leur rêve

transhumaniste, en rupture totale avec la sagesse de la Grèce antique qui demandait d'éviter la démesure, *l'hubris*, ce qui était le sens primitif du « *Connais-toi toi-même* » du temple de Delphes. Mais cette immutabilité est aussi celle des valeurs comme celle de la justice qui se présente à nous comme une exigence et ne cesse de nous interpeler, et qui est irréductible à toute formulation humaine. Mais, dans leur refus de toute transcendance, cela n'a pas empêché les « modernes » de ne l'accepter que définie par la volonté du peuple, tout en confondant ainsi la morale et le droit, et en tentant de remplacer la conscience morale par une accumulation de « droits » pas toujours assortis de devoirs ! Ce qui, avec les progrès de l'intelligence artificielle, ne manquera pas de nous conduire à une automatisation de nos comportements sociaux, mais certainement pas à un progrès moral comparable à celui dont est née la civilisation occidentale, cette civilisation dont certains semblent ne plus vouloir, inconscients du fait qu'ils ne pourraient pas vouloir en finir avec elle, s'ils n'étaient pas portés par elle. Mais il semble devenu « normal » de réécrire l'histoire en gommant ce qui dérange ...

Cette forme intelligible qui n'est pas une image et je ne peux que la dire. D'où cette notion de *verbe intérieur* qui ne se confond pas avec les mots (*verba*) dont je me sers pour communiquer ce verbe aux autres comme cela est ici parfaitement décrit.

D'autre part, Augustin compare la naissance de ce verbe en moi à celle d'un être vivant qui doit être *conçu* avant de *naître*. D'où ces deux moments qui, selon les cas, seront séparés par un temps plus ou moins long. Ce verbe est dit « auprès de nous » (*apud nos*), exactement comme dans le Prologue de l'Évangile de saint Jean, « Le *Logos*, en latin *Verbum*, *était auprès de Dieu* », pour souligner que, même s'il ne se détache pas de nous, ce verbe intérieur ne se confond pas avec nous.

Quand il est dans la vérité, l'acte de penser se déploie donc en trois niveaux : 1) la vérité éternelle dans laquelle se trouve la forme de ce que je veux connaître ou aimer; 2) le verbe intérieur par lequel je me dis à moi-même ce qu'est, ou devait être, cette chose, et en particulier ma propre pensée; et 3) ce que je peux en dire aux autres, mais qu'ils ne pourront comprendre qu'à partir de leur savoir et de leurs états d'âme.

C'est exactement ce qui était dit de Dieu au livre VII : « *Dieu est pensé de manière plus vraie que nous ne pouvons le dire, et il est de manière plus vraie que nous ne pouvons le penser* » (*De Trinitate VII, 7 : Verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur*). Voilà qui relativise mon dire sur Dieu et m'ouvre aux autres qui n'en ont peut-être pas la même idée que moi ; ou qui, bien souvent, tout en en ayant la même idée, n'ont pas les mêmes mots pour le dire. Quoi qu'il en soit, c'est seulement dans le dialogue que nous pouvons affiner la formulation de notre idée de Dieu, lequel sera toujours au-delà de ce que nous pourrions en penser et, à plus forte raison, en dire.

Si, comme nous l'avons dit, le monothéisme est un progrès dans notre représentation de la divinité, le polythéisme étant la divinisation des différentes forces de la nature ou de toutes les forces qui nous dépassent, il est parfois présenté de nos jours comme le modèle de tout pouvoir tyrannique, voire de toute violence. Tout cela repose sur une fausse idée de Dieu élaborée à partir de nos expériences malheureuses, alors que, pensé dans sa transcendance par rapport à ce monde, Dieu est ce vers quoi nous cherchons à nous élever comme vers la source de toute paix et de toute unité. Car sans nous référer à plus grand que nous, nous ne pouvons plus compter que sur nos seules forces, et c'est la porte ouverte à la loi du plus fort.

Le verbe est conçu par l'amour (IX 13)

IX.13. *Ce verbe est conçu par amour, celui que nous avons pour la créature ou celui que nous avons pour le Créateur, c'est-à-dire pour la nature changeante ou pour la Vérité immuable. Donc, soit par convoitise, soit par charité ; non pas celui par lequel la créature ne devrait pas être aimée (non quo non sit amada*

*creatura*) mais cet amour qui, une fois référé au Créateur, ne sera plus convoitise mais charité. Il y a donc convoitise quand la créature est aimée pour elle-même. Alors elle n'est plus utile à qui en use, mais corrompt qui en jouit. Par conséquent si la créature nous est égale ou inférieure, il faut user de l'inférieur en vue de Dieu et jouir de l'égal, mais en Dieu. De même en effet que tu ne dois pas jouir de toi-même en toi-même mais en celui qui t'a fait, ainsi en est-il aussi de celui que tu aimes comme toi-même. De nous et de nos frères jouissons dans le Seigneur et, à partir de là, n'ayons pas l'audace de nous abandonner à nous-mêmes et de nous laisser aller vers le bas. Or, un verbe naît aussi bien quand une pensée nous incline à pécher que lorsqu'elle nous entraîne à faire le bien. Ce verbe qui est notre et la pensée de laquelle il est engendrée, l'amour qui est entre eux les unit donc, étant avec eux comme un tiers, dans une étreinte incorporelle, sans aucune confusion.

En principe et indépendamment des habitudes que nous avons contractées et qui nous prédisposent à aimer selon l'une ou l'autre formes, nous sommes capables de *dilectio* ou de *cupiditas* : d'amour de charité, selon Dieu, ou de convoitise, pris par le désir de posséder ou la peur de perdre, deux amours qui nous font « concevoir » et « enfanter » des verbes fort différents, mais dont nous ne pouvons reconnaître l'utilité ou la nocivité qu'en fonction de notre prédestination de créatures raisonnables, telle qu'elle nous a été révélée dans les Écritures et qui est de partager pour toujours la vie de Dieu : non pas cette vie terrestre vouée à la mort dont nous ne savons ni la date ni quelle en sera la modalité, mais cette vie qu'il nous appartient de choisir et qui sera, selon notre choix, avec ou sans Dieu, liberté véritable et vie heureuse, ou « liberté de quelqu'un qui s'enfuit »<sup>1</sup> et qui, pour toujours, ne sera jamais heureux. Voilà un but tout à fait étranger à l'esprit du monde, et qui lui est même diamétralement opposé, car le monde n'a pas connu Dieu, sinon à travers les images qu'il s'en est faites, que ce soit pour l'utiliser à son profit ou pour le rejeter. Mais il suffit de référer au Créateur notre amour pour les créatures, pour qu'il devienne charité, l'être aimé n'étant plus alors objet de convoitise, mais aimé et respecté dans ce qu'il est et devrait être. En fait, *cupiditas* est le nom du « péché », qui est refus de Dieu et d'un ordre que je devrais suivre sans l'avoir choisi, ni en être moi-même l'auteur, alors que, dans le domaine moral, cet ordre ne peut s'imposer à moi que si je me soumetts à lui, car, si nous n'avons pas demandé à naître, ce n'est que par choix, librement, que nous pouvons devenir enfants de Dieu.

Toutefois, que l'on aime de charité ou de convoitise, les conséquences ne sont pas les mêmes : dans le premier cas, je laisse l'autre être ce qu'il est - sans pour autant satisfaire tous ses caprices qui seraient de l'ordre de la *cupiditas* - alors que, dans le second, je l'enferme dans mon rêve jusqu'à lui fermer la possibilité de vivre en paix, de manière harmonieuse. Certes, selon l'esprit du monde, nos relations sont de fait plus ou moins « avantageuses », mais, pris au piège d'un désir formaté par l'imagination, on se retrouve vite dans ou au-dessous du nuage dont il était question en IX,11. Or, quand il est fixé au-dessus du nuage, le regard ne voit plus les choses de la même façon : l'autre n'est plus un moyen, ni un ennemi, mais, selon les mots de l'Apôtre, « *un frère pour lequel le Christ est mort* » (1Co 8,11) : Il est vu comme mon égal dans son humanité. Car comment faire la guerre sans « diaboliser » l'adversaire ? Voilà pourquoi, à partir de la distinction augustinienne entre *uti* et *frui*, « utiliser » et « jouir », *il faut user de l'inférieur en vue de Dieu et jouir de l'égal, mais en Dieu* : jouir de sa présence, le laisser être dans son altérité et sa différence.

---

<sup>1</sup> Cf. *Confessions* III,5 : « j'ai erré le front présomptueux, afin de m'en aller loin de toi, aimant mes voies et non les tiennes, aimant la liberté de quelqu'un qui s'enfuit » (*amans fugitivam libertatem*)

IX,14. Or, verbe conçu et verbe né, sont identiques, lorsque la volonté se repose dans la connaissance, ce qui se passe dans l'amour des choses spirituelles. Par exemple, celui qui connaît et aime parfaitement la justice est déjà juste, avant même d'avoir à traduire cet idéal de justice dans un acte extérieur. En revanche, dans l'amour des choses charnelles et temporelles, il en est comme dans l'enfement des animaux : autre la conception du verbe et autre son enfement. Là, en effet, ce qui est conçu dans le désir, naît dans la possession. Car il ne suffit pas à l'avarice de connaître et d'aimer l'or, si elle ne l'a pas ; et il ne suffit pas de connaître et d'aimer les plaisirs de la table ou du lit, si on ne les pratique pas ; ni de connaître et d'aimer les richesses et le pouvoir, s'ils ne viennent pas. Pourtant, même quand on les a, tous ces biens ne suffisent pas. « *Qui boira de cette eau, est-il dit, aura encore soif* » (Jean,4, 13). Et de même dans les Psaumes : « *Il a conçu la douleur et fait naître l'iniquité* » (Ps 7,15 ou, à partir de l'hébreux : « il a conçu le mal et enfante le mensonge »). Le psalmiste dit que l'on conçoit *douleur et peine*, lorsque l'on conçoit des choses qu'il ne suffit ni de connaître ni de vouloir puisque l'âme brûle et souffre d'en manquer, jusqu'à ce qu'elle obtienne ces choses et en quelque sorte les enfante. De là vient qu'en latin s'apparentent très heureusement les termes *parta* (enfantés) et *reperta, comperta* (trouvés, découverts) : mots qui, à l'oreille, semblent venir de *partu* (enfement). En effet, « *quand la concupiscence conçoit, elle enfante le péché* » (Jacques, I,15). D'où le cri du Seigneur : « *Venez à moi, vous tous qui souffrez et qui êtes chargés* » (Mt 11, 28) ; il dit encore en un autre endroit : « *Malheur à celles qui seront enceintes et allaiteront en ces jours-là* » (Mt 24,19). Et comme toute bonne action ou tout péché sont liés à la naissance d'un verbe, il est dit : « *Tu seras justifié par tes lèvres et condamné par tes lèvres* » (Mt12,37). Le Seigneur veut parler non des lèvres visibles, mais de celles, intérieures, invisibles, de la pensée et du cœur.

Notre responsabilité est liée à notre verbe intérieur. Ce verbe, c'est ce que nous nous disons à nous-mêmes au plus intime de notre cœur quand nous formulons notre désir. C'est lui qui inspire nos paroles et nos actes : nos bonnes actions ou nos péchés.

D'où cette absence de délai dont parle Augustin quand, dans le désir d'agir selon Dieu, « *la volonté se repose dans la connaissance* » - sur l'intention-, car tout se passe alors dans la pensée et dans sa relation avec ce qui est au-dessus d'elle, alors que ce délai est inévitable quand le désir exige de posséder l'objet de sa convoitise, au point de ne pas pouvoir s'en passer et de négliger tout le reste. Notre inquiétude est alors causée par le caractère changeant et incertain des choses de ce monde, en contraste avec le repos que l'on trouve dans le désir des réalités spirituelles, non pas celles que nous pouvons imaginer à partir des choses de ce monde, mais ce qui nous permet de nous tenir confiants devant Dieu, ou plutôt en lui, comme en celui de qui proviennent tous les biens et qui seul peut combler notre cœur. C'est, en effet, ce qui nous reste quand on se déleste du superflu, et, quand l'heure sera venue, en quittant notre corps pour « rendre l'esprit ».

C'est ce qu'illustre parfaitement cette parole de Jésus dans sa rencontre avec Marthe et Marie rapportée par saint Luc : « *Marthe, Marthe, tu t'inquiètes et t'agites pour beaucoup de choses ; mais une seule chose est nécessaire : Marie a choisi la meilleure part, qui ne lui sera pas enlevée* » (Lc 10, 41-42). Précisons que le texte original grec dit : τὴν ἀγαθὴν μερίδα, « la bonne part », sans indiquer de comparaison.

Nous avons deux sermons d'Augustin sur ce que représentent ces deux sœurs.

Dans le Sermon 103, Augustin insiste sur « *l'unique nécessaire* » que Jésus lui-même définit par « *ce qui ne lui sera pas enlevé* » par contraste avec ce qui n'aura plus court dans l'au-delà de la mort. « *L'unique nécessaire* », c'est de nous unir à Dieu, d'être dans la charité, faute de quoi, comme le rappelle saint Paul dans son hymne à la charité (1Co13), toutes nos bonnes œuvres ne nous servent à rien. Mais lisons le début :

1. Les paroles de Jésus-Christ Notre-Seigneur qu'on vient de nous lire dans l'Évangile, nous rappellent qu'il y a une mystérieuse unité vers laquelle nous devons tendre, pendant que nous peinons dans la multiplicité de ce siècle. Nous y tendons en marchant, mais pas encore en y demeurant, en chemin et pas encore dans la patrie, désirant mais sans encore jouir. Tendons-y toutefois, sans paresse et sans cesse pour y parvenir un jour. [...]

4. Songez à l'unité, mes frères, et demandez-vous si, dans cette multiplicité autre chose peut vous plaire. Grâce à Dieu, vous êtes nombreux à être ici, mais qui pourrait vous supporter sans votre goût de l'unité ? D'où vient ce calme dans un tel nombre ? Avec l'unité, c'est un peuple, et sans elle, une foule (*turba*). Qu'est-ce en effet qu'une foule, sinon une multitude agitée ? [...] Ainsi donc *bénissez le Seigneur avec moi et glorifions son nom dans l'unité* (Ps33,4). Car le nécessaire, c'est l'unité (*unum est necessarium*), cette unité d'en haut, celle dans laquelle sont un le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. Voyez l'unité qui nous est recommandée. Oui, notre Dieu est Trinité ; le Père n'est pas le Fils, le Fils n'est pas le Père, et l'Esprit-Saint n'est ni Père ni le Fils, mais l'Esprit des deux ; et pourtant ces trois ne sont ni trois dieux ni trois tout-puissants, mais un seul Dieu tout-puissant, et ce Dieu unique est cette Trinité même : parce que le nécessaire, c'est l'unité ; mais à cette unité nous ne parviendrons que si, bien que nombreux, nous n'avons qu'un seul cœur.

On ne peut s'unifier qu'en se tournant vers Dieu de tout son cœur, vers ce qui est au-delà de toute réalité corporelle et de toute image que nous pouvons nous en faire. Être unis dans la diversité, tel est l'enjeu de l'œcuménisme entre chrétiens et de toute paix véritable. Mais revenons à l'Évangile qui souligne que c'est Jésus et non Marie qui répond à Marthe : les soins sont nombreux, mais « *il n'y a qu'un besoin* », celui de nous unifier, ce qui ne nous est possible qu'en Dieu, à propos duquel nous lisons en VIII, 6, « *que si nous ne l'aimons pas dès maintenant, nous ne le verrons jamais* ». Dans les innombrables occasions qui nous sont données de venir en aide aux autres, il nous importe donc de choisir entre *agir selon le monde*, et *agir selon Dieu*. Mais sans oublier que la source de toute *dilectio* est en Dieu et que c'est seulement parce que nous nous savons aimés de Dieu que nous devons et pouvons aimer les autres comme il les aime.

Que dit le Seigneur à Marthe ?

5. [...] « *Marie a choisi la meilleure part.* » La tienne n'est pas mauvaise, mais la sienne est meilleure. Pourquoi meilleure ? Parce qu'« *elle ne lui sera pas ôtée.* ». On t'enlèvera un jour le poids de la nécessité, alors que les délices de la vérité sont éternels. On ne lui enlèvera pas ce qu'elle a choisi ; on ne le lui enlève pas, mais on y ajoute ; on y ajoute dans cette vie, dans l'autre ce bien sera à son comble, et jamais il ne lui sera enlevé.

C'est le passage inéluctable par la mort qui détermine les deux moments de notre vie que nous ne pouvons arrêter à notre mort corporelle sinon au prix de notre humanité. Mais cela ne nous empêche pas, dans notre orgueil autosuffisant, de négliger ce second moment qui, durant notre vie terrestre, ne peut avoir que l'importance que nous lui accordons, alors qu'il s'agit de notre éternité qui est bien autre chose que ce que nous pouvons imaginer pour après notre mort, car, hors temps, elle enveloppe le temps de notre vie terrestre commencée pour chacun dès sa conception, et elle n'est rien d'autre, pour toujours, que notre vérité devant Dieu, ou le sens de notre vie.

Ce sont ces « *deux vies* » que met en évidence le Sermon 104 :

1 [...] Marthe préparait un festin au Seigneur, et Marie jouissait des délices de son divin banquet [...] car les délices de l'âme l'emportent sur celles des sens.

3 [...] l'unité l'emporte sur la multiplicité, car l'unité ne vient pas de la multiplicité, mais la multiplicité de l'unité. Multiples sont les choses créées ; un, celui qui les a créées [...] Bonnes certes les choses qu'il a faites, mais combien meilleur celui qui les a faites. [...] Passe le travail imposé par la multiplicité, et demeure l'amour (*caritas*) de l'unité.

Nous avons besoin d'unité, car il n'y a qu'en elle que nous pouvons nous reposer, mais nous devons la conquérir à partir de la multiplicité de nos attaches en ce monde. Nous ne pouvons pas avoir de vie spirituelle sans nous tourner de tout notre cœur vers le principe<sup>2</sup> et en nous délestant de tout le superflu, de tous ces biens matériels ou charnels qui nous donnent par ailleurs tant de soucis. Quant à notre vie au-delà de notre mort corporelle, elle ne sera ni la continuation ni le recommencement de notre vie terrestre, et elle nous est proprement *inimaginable*, d'autant qu'elle est déjà dans le temps qui nous est donné et dans lequel il nous importe de nous réveiller pour, à travers nos actes corporels, nous révéler esprits. Or, seul notre verbe *intérieur* nous permet de discerner et de choisir de quel amour nous voulons procéder : de celui qui vient de Dieu ou de celui qui nous vient du monde dont le Prince est « menteur dès l'origine » (Jn 8,44) : *dilectio* et *cupiditas*

Le verbe mental serait-il réservé aux choses connues et aimées ? (IX,15)

IX, 15. C'est à bon droit que l'on se demande si toute connaissance est verbe ou seulement la connaissance aimée. En effet, nous connaissons aussi ce que nous haïssons ; mais on ne peut pas dire que l'âme conçoive et enfante ce qui lui déplaît. Toutes les choses qui nous touchent de quelque façon ne sont pas conçues : il est des choses qui sont seulement connues et qui ne sont pas dites « verbe », comme celles dont nous allons traiter maintenant. Autre chose, en effet, les paroles (*verba*) qui, par leurs syllabes, prononcées ou pensées, occupent un certain espace de temps ; autre chose tout ce qui est connu, le verbe (*verbum*) imprimé qui se dit dans l'âme aussi longtemps que, de mémoire, il peut être proféré et défini, même si la chose en elle-même déplaît ; et autre chose quand plaît ce qui est mentalement conçu. C'est selon cette dernière acception qu'il faut comprendre le mot de l'Apôtre : « Personne ne dit Jésus Seigneur, sinon dans l'Esprit Saint » (1Co, 12, 3). Mais c'est selon l'autre acception du mot *verbum* qu'il faut entendre les paroles de ceux dont le Seigneur dit : « Ce ne sont pas tous ceux qui me disent Seigneur, Seigneur, qui entreront dans le Royaume des cieux » (Mt 7,21). Cependant quand ce que nous haïssons nous inspire à juste titre de l'aversion et qu'à juste titre nous le désapprouvons, nous approuvons cette désapprobation : elle nous plaît et il y a verbe. Ce n'est pas la connaissance des vices qui nous déplaît, mais les vices eux-mêmes. Il me plaît en effet de connaître et de définir l'intempérance, et c'est là son verbe. C'est ainsi que dans la pratique (*in arte*), les défauts sont connus et leur connaissance à juste titre approuvée quand le connaisseur distingue la juste forme (*speciem*) d'une qualité ou son absence, comme on distingue affirmer et nier, ou être et ne pas être ; et pourtant il est condamnable d'être privé de qualité et d'en manquer par vice. Définir l'intempérance, dire son verbe relève de l'art des mœurs (*ad artem morum*) ; mais être intempérant, c'est ce que cet art réprouve. De même connaître et définir ce qu'est un solécisme relève de la grammaire [l'art de la parole], mais en faire est un défaut que cet art réprouve. Ce verbe donc que nous voulons distinguer et introduire (*insinuare*) est donc une

connaissance avec amour (*cum amore notitia*). C'est pourquoi, quand la pensée se connaît et s'aime, son verbe lui est uni par amour. Et parce qu'elle aime sa connaissance et connaît son amour, le verbe est dans l'amour et l'amour dans le verbe et l'un et l'autre sont en elle qui aime et qui parle.

En dehors des paroles « *prononcées ou pensées qui occupent un certain espace de temps* » - comme ces prières prononcées machinalement, sans amour-, il y a « *le verbe imprimé dans l'âme humaine* » (*in animo impressum*), autrement dit « *enfanté* » par la pensée qui l'a « *conçu* », ce qui n'a pu se faire que par amour, en vertu d'un principe, qui semble s'imposer par son évidence, selon lequel on ne peut pas faire ce qui déplaît.

Il y a donc des « *choses qui nous touchent sans être conçues* ». Cela pourrait nous faire penser aux traumatismes psychiques qui, selon la Psychanalyse, ne peuvent être guéris que par leur verbalisation, et, plus généralement, à tout ce qui nous *affecte* sans que nous en ayons conscience, de manière irréfléchie. Mais Augustin ne se préoccupe pas ici de psychologie. Son intention est de chercher en nous l'image de la Trinité et, plus précisément de trouver, dans notre pensée, l'indice de la différence en Dieu du Verbe qui est engendré et de l'Esprit Saint qui ne l'est pas, mais sans lequel le Verbe, au moins dans son incarnation terrestre, n'aurait pu être conçu. D'où la différence entre les mots prononcés par habitude, sans même nous en rendre compte, et les paroles que nous prononçons par amour, en y mettant notre cœur, comme quand nous reconnaissons la divinité de Jésus, ce qui nous serait impossible sans l'influence en nous du Saint-Esprit qui est amour.

Où se situe l'amour dans la connaissance de ce qui nous déplaît ? Essentiellement dans notre rejet que cela nous inspire, car, autre chose est de savoir ce qui est mal, ce qui est la condition requise pour choisir de ne pas le commettre, et autre chose désirer le commettre. Aussi, puisque « *toute bonne action ou tout péché sont liés à la naissance d'un verbe* » (IX,14), faire le mal ne peut être que la conséquence d'une connaissance déficiente – « *ils ne savent pas ce qu'ils font* » (cf. Luc 23,34) – ou, erronée, comme c'est le cas dans la *cupiditas*, qui consiste à ignorer le plan de Dieu, ou, le connaissant, à le refuser à la manière de Lucifer, par autosuffisance, en se posant en rival de Dieu. Toutefois ce refus de Dieu, principe de tout être et de toute vérité, n'est pas sans conséquence puisqu'on en vient à diviniser n'importe quoi, tout ce qu'on aime, ce qui reste une manière de se glorifier soi-même. Autrement dit, la foi chrétienne n'est pas seulement une affaire de connaissance, mais une histoire d'amour !

J'ai traduit *in arte*, par « *en pratique* », car il s'agit bien ici de morale, l'art de se conduire, le latin ayant lui-même l'ambiguïté du verbe français « *faire* », puisque le Créateur « *a fait le ciel et la terre* », alors qu'Aristote distinguait nettement, dans sa langue grecque, *poiësis*, production de quelque chose hors de soi, par transformation d'un donné déjà là, et *praxis*, action, le fait de se produire soi-même au sens de se faire soi-même et de se montrer à travers ses actes, même si tout acte change quelque chose hors de soi et toute production grandit ou dégrade celui qui l'accomplit.

Rappelons que le solécisme est une faute de syntaxe alors que le barbarisme est une faute de vocabulaire : l'introduction d'un mot étranger à la langue.

La connaissance de la pensée, son image et son verbe (IX,16)

IX,16 Mais toute connaissance selon la forme [intelligible] (*secundum speciem*) est semblable à celle de la chose qu'elle connaît. Il y a, en effet, une autre connaissance que nous nommons selon la privation (*secundum privationem*), lorsque nous désapprouvons [la chose]. Et cette désapprobation de la privation loue la forme et de ce fait est approuvée. L'âme possède donc quelque ressemblance de la forme connue (*speciei notae similitudinem*), soit qu'elle lui plaise, soit que sa privation lui déplaise.

Nous avons traduit *species* par forme en précisant qu'il s'agit de la forme intelligible qui, selon Platon, est le *détour* obligé pour connaître une chose en vérité, cette forme que Socrate cherchait à définir dans tout dialogue avec ses interlocuteurs, à propos de tout objet de discussion, afin de dépasser « l'apparence » et cette première forme de connaissance, tantôt vraie tantôt fausse, qu'il nommait *doxa*, l'opinion. C'est cette forme intelligible qui nous permet d'approuver et de désapprouver, car, par exemple, il faut savoir ce qu'est le vol pour pouvoir le condamner, mais aussi l'éviter.

C'est pourquoi, dans la mesure où nous connaissons Dieu, nous lui sommes semblables, mais non jusqu'à l'égalité, puisque nous ne le connaissons pas autant qu'il se connaît lui-même. Ainsi, par exemple, lorsque nous apprenons des corps par nos sens corporels, il se produit d'eux dans notre âme (*in animo nostro*) quelque ressemblance qui est une image de mémoire (*phantasia memoriae*). En effet, lorsque nous les pensons, ce ne sont absolument pas les corps eux-mêmes qui sont dans notre âme, mais leurs ressemblances ; et ainsi, lorsque nous approuvons celles-ci à leur place, nous nous trompons, l'erreur étant d'approuver, de deux choses, l'une à la place de l'autre ; pourtant l'image d'un corps dans l'âme est meilleure que son aspect corporel (*species corporis*) et cela parce qu'elle est dans une meilleure nature, c'est-à-dire dans une substance vivante comme l'est l'âme pensante (*animus*). En revanche, quand nous connaissons Dieu, même si nous devenons meilleurs que ce que nous étions avant de le connaître, et d'autant plus que cette connaissance également plaisante et digne d'être aimée est « verbe » et devient quelque ressemblance (*similitudo*) de Dieu ; elle lui est toutefois inférieure parce qu'elle est dans une nature inférieure, puisque bien évidemment l'âme est créature et Dieu Créateur.

Notons que, dans notre connaissance des choses corporelles, la ressemblance d'une chose imprimée dans notre âme pensante est une *image de mémoire* (*phantasia memoriae*), alors que dans notre connaissance de Dieu, cette similitude est *verbe* (*verbum*), parce que nous ne pouvons que la *dire* et non *l'imaginer* à la manière d'une réalité corporelle, ce qui n'est pas sans nous faire penser au Verbe de Dieu.

Mais il y a une autre idée qui doit nous étonner : « *l'image d'un corps dans l'âme est meilleure que son aspect corporel (species corporis)* ». Autrement dit, la chose pensée – son « *image de mémoire* » dans la pensée – est meilleure que sa forme corporelle hors de la pensée. Pourquoi ? Parce que la pensée est supérieure à ce corps externe qui par lui-même ne pense pas et parce que c'est par la connaissance qu'il s'en forme que l'homme peut utiliser une chose et en faire ce qu'elle n'aurait jamais pu être toute seule, comme une pierre devenir une statue, ou un chien devenir policier.

Cependant, à côté de cette dimension technique, il y a celle du sens et ce n'est que par notre pensée que les choses peuvent être reconnues comme créatures, et, elles qui ne parlent pas, seulement par nous et pour nous, chanter la gloire de Dieu... Autrement dit, toute interprétation, dans la mesure où elle dépasse ce qui est, est un acte de notre pensée, sans que pour autant cela puisse nous égaler à Dieu, ou du moins à l'image que nous pouvons nous en faire, car nous ne serions rien sans lui alors qu'il n'a absolument pas besoin de nous pour être ce qu'il est, pas plus que de dépendre lui-même d'un autre créateur qui serait distinct de lui !

D'où cette conclusion : lorsque la pensée se connaît et s'approuve elle-même, c'est alors que cette connaissance est son verbe puisqu'elle lui est égale et identique en tout : elle n'est, en effet, ni la connaissance d'une essence inférieure comme celle d'un corps, ni celle d'une essence supérieure comme celle de Dieu. Et comme la connaissance possède une ressemblance à ce qu'elle

connaît, c'est-à-dire à ce dont elle est la connaissance, elle possède égale et parfaite [cette connaissance] par laquelle la pensée (*mens*) elle-même est ce qui connaît et connue. Et la raison pour laquelle elle est à la fois image et verbe est qu'elle est exprimée à partir d'elle quand en la connaissant elle lui est égale et que ce qui est engendré est égal à ce qui l'engendre.

Quand la pensée se connaît elle-même indépendamment de ce qui n'est pas elle, qu'il s'agisse de Dieu ou des réalités corporelles, elle ne peut être qu'égale à elle-même, car ce qui, d'ordinaire, la rend plus ou moins riche, c'est la diversité de ce qu'elle pense et qui n'est pas elle. Si l'idée de Dieu me rend meilleur que lorsque je ne l'avais pas, c'est parce qu'elle me renvoie à ma réalité de créature, ce qui m'empêche de me prendre pour le créateur ; et elle est dans sa vérité quand elle se reconnaît différente des choses qui ne sont pas capables d'une pensée équivalente à la sienne, car il n'y a qu'un homme qui puisse reconnaître et dire que son espèce dévaste la nature. Cependant, d'après les Écritures, si l'homme a été mis dans le jardin « *pour y travailler et le garder* » (Gn2,15) c'est pour en être responsable et non pour le dominer et en faire n'importe quoi, ce qui est la seule manière pour lui de masquer sa fragilité et ses manques

Mais comment la pensée qui se connaît elle-même est-elle à la fois image et verbe ? Elle est image dans la mesure où elle ne peut se connaître qu'à partir d'elle-même, et verbe dans la mesure où elle se dit à elle-même ce qu'elle est et devrait être dans la lumière de la vérité. Mais on ne peut penser Dieu qu'à partir de la vérité de ce que nous sommes, et réciproquement nous penser nous-mêmes en vérité qu'à partir de Dieu. D'où ces mots au début du Psaume 13 : « *L'insensé dit dans son cœur : pas de Dieu* »

### ***B. La singularité de l'amour dans notre pensée (IX, 17-18)***

Ces deux chapitres sont directement inspirés par la théologie de la Trinité qui a dû se donner une formulation dogmatique aux conciles de Nicée et de Constantinople (325 et 381), contre les hérésies qui dénaturaient le christianisme et surtout pour éviter que la foi en la divinité de Jésus n'en fasse un autre Dieu que celui d'Israël, alors que, dès les débuts de l'Église, on a baptisé « au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit ».

Pourquoi la pensée n'engendre-t-elle pas son amour quand elle s'aime ? (IX,17)

IX,17. Alors quoi ? L'amour ne serait-il ni image, ni verbe, ni engendré ? En effet, pourquoi la pensée engendre-t-elle sa propre connaissance quand elle se connaît et n'engendre-t-elle pas son propre amour quand elle s'aime ? Car, si elle est cause de la connaissance d'elle-même, parce qu'elle est connaissable, elle est aussi la cause de l'amour d'elle-même parce qu'elle est aimable. Pourquoi donc n'engendre-t-elle pas l'un et l'autre ? Il est difficile de le dire. En effet, cette question au sujet de la Trinité souveraine, le Dieu créateur tout puissant, à l'image de qui l'homme a été créé, trouble habituellement les hommes que la vérité de Dieu à travers une parole humaine invite à la foi : pourquoi le Saint Esprit n'est-il pas lui aussi cru et compris comme engendré par le Père, de sorte qu'il puisse lui aussi être appelé « fils » ? C'est ce que maintenant nous nous efforçons de rechercher de notre mieux dans la pensée humaine afin que, partant d'une image inférieure dans laquelle notre nature elle-même, comme si elle était interrogée, répondra d'une manière plus familière, nous dirions la pointe mieux exercée de notre pensée (*mentis aciem*) à partir de la créature illuminée vers la lumière immuable, pour autant que la vérité elle-même nous persuade que le Saint Esprit est charité, de la même manière qu'aucun chrétien ne doute que le Fils est le Verbe de Dieu.

La Révélation nous dit que le Saint Esprit est charité. Mais est-il possible, à partir de l'examen de la pensée humaine qui, de nature incorporelle, est la seule chose qui, en nous, puisse être « à l'image et à la ressemblance de Dieu », de rendre compte de la différence du Saint Esprit et du Fils?

C'est pourquoi nous revenons à cette image qui est créature, c'est-à-dire à notre pensée rationnelle, pour l'interroger et l'examiner de manière plus approfondie à ce sujet. En elle, en effet, la connaissance des choses qui n'étaient pas encore connues et l'amour des choses qui n'étaient pas encore aimées s'y présentant (*existens*) temporellement, ce que nous cherchons à dire nous apparaîtra plus clairement ; car le langage qui lui aussi se déploie dans le temps rendra plus facile l'explication de ce qui s'entend selon l'ordre du temps.

La connaissance auparavant absente de notre pensée nous vient principalement du monde extérieur avec un avant et un après. Descartes parlera d'idées *adventices* (venues de l'extérieur), par opposition aux idées *innées* (nées avec nous) ou *factices* (imaginées); Kant parlera de connaissance empirique (venant de l'expérience) combinant intuitions sensibles et concepts de l'entendement, ce qui veut dire que notre connaissance des choses extérieures prend du temps, nous seulement en raison des ajustements de la perception, mais aussi par la mémoire de nos concepts acquis, laquelle suppose un passé aux limites indéterminées qui nous vient par les mots de notre langage; à quoi il convient d'ajouter la temporalité de la logique sans laquelle nous ne pourrions pas distinguer les effets de leur cause, ni les conséquences de leur principe. Et ce qui est vrai de la connaissance des choses extérieures l'est aussi de la pensée se connaissant elle-même qui a besoin de temps pour *se dire* ce qu'elle est.

Différence entre le verbe qui est engendré et l'amour qui ne l'est pas (IX,18)

IX,18 Tout d'abord, il peut se faire que quelque chose de connaissable, c'est-à-dire pouvant être connu, ne le soit pas ; mais il ne peut pas se faire que soit connu ce qui est inconnaissable. D'où il faut tenir pour certain que toute chose, quelle qu'elle soit, que nous connaissons génère en nous sa connaissance. C'est en effet des deux, du connaissant et du connu, qu'est enfantée (*paritur*) la connaissance. C'est pourquoi la pensée, lorsqu'elle se connaît elle-même, est le seul parent (*parens*) de sa connaissance, puisqu'elle est elle-même le connu et le connaissant. Elle était connaissable pour elle-même avant de se connaître ; mais il n'y avait pas en elle connaissance de soi avant qu'elle ne se soit connue.

La pensée a une connaissance implicite d'elle-même, mais elle peut aussi, comme le fera magistralement Descartes, prendre le temps de la réflexion pour découvrir ce qu'elle est : « *une chose qui pense* », distincte des choses qu'elle pense et qu'elle est là, de manière indubitable, aussi longtemps qu'elle pense. Toutefois, indépendamment de cet exercice de pensée fort peu habituel, ne faut-il pas que je sois conscient de moi-même pour pouvoir m'attribuer telle émotion ou telle connaissance ?

Du fait même de se connaître, [la pensée] engendre donc une connaissance égale à elle-même, car elle ne se connaît pas moins qu'elle n'est, et sa connaissance n'est pas non plus celle d'une autre essence, non seulement parce que c'est elle qui connaît, mais parce que c'est elle-même qu'elle connaît comme nous l'avons dit plus haut. Que faut-il donc dire de l'amour ? Pourquoi, lorsqu'elle s'aime, ne semble-t-elle pas engendrer aussi pour elle son amour ? Elle était en effet aimable pour elle-même avant de s'aimer, puisqu'elle pouvait s'aimer, de la même manière qu'elle était connaissable pour elle-même, avant de se connaître, puisqu'elle pouvait se connaître. En

effet, si elle n'était pas connaissable pour elle-même, elle n'aurait jamais pu se connaître ; de même que, si elle n'était aimable pour elle, elle n'aurait jamais pu s'aimer. Cela ne rend-il pas manifeste que ce dont il procède est le principe de l'amour ? Or, il procède de la pensée qui est aimable pour elle-même avant même qu'elle ne s'aime et qui est ainsi le principe de l'amour de soi par lequel elle s'aime.

La pensée connaissable pour elle-même avant qu'elle n'accomplisse effectivement l'acte de réflexion par lequel elle se connaît elle-même ; et aimable pour elle-même avant qu'elle ne s'aime effectivement, est donc le principe et de la connaissance par laquelle elle se connaît et de l'amour dont elle s'aime, exactement comme, dans la Trinité, le Fils et le Saint Esprit procèdent du Père, mais de manières différentes. Rappelons que c'est à partir de la haine de la pensée, qui consiste à se négliger elle-même en ne pensant pas en vérité, que nous avons compris le sens de son amour pour elle-même. Autrement dit, l'amour de la pensée pour elle-même se manifeste quand nous cessons de nous comporter comme des perroquets, ou, de nos jours, malgré sa vitesse inégalable, comme une intelligence artificielle, ne serait-ce que quand elle « corrige » ce que nous sommes en train d'écrire à partir de notre clavier !

Mais alors il n'est pas juste de dire qu'il est engendré (*genitus*) par elle comme l'est la connaissance de soi par laquelle elle se connaît, parce que c'est par la connaissance qu'est enfin découvert ce qui est dit enfanté ou reproduit (*partum vel repertum*), ce que précède souvent une recherche qui ne s'apaisera qu'à son aboutissement. En effet, la recherche est un désir de découvrir (*appetitus inveniendi*), ce qui veut dire la même chose que retrouver (*reperiendi*). Or, les choses découvertes sont comme « enfantées », et à partir de là, semblables à des rejetons. Mais où, sinon dans la connaissance elle-même ? Là, en effet, elles se forment comme exprimées (*quasi expressa*). Car, même si les choses que nous trouvons en les cherchant existaient déjà, elles n'étaient pas pour autant connues, comme avant la naissance d'un enfant. De plus, ce désir présent dans la recherche, procède de celui qui cherche et en dépend d'une certaine manière et il ne repose pas dans ce vers quoi il tend tant qu'il n'a pas, après l'avoir trouvé, uni ce qu'il cherche à celui qui cherche. Ce désir, c'est à dire cette recherche, bien qu'il ne semble pas être l'amour - ce par quoi est aimé ce qui est connu, alors qu'il ne s'agit jusqu'à maintenant que de chercher à connaître - est pourtant quelque chose du même genre. De fait, il pourrait déjà être nommé volonté, car tout homme qui cherche veut trouver ; et si ce qui est recherché relève de la connaissance, tout homme qui cherche veut connaître. Si la volonté est ardente et insistante, on dit qu'elle étudie (*studere*), un terme que l'on a l'habitude de réserver surtout dans la poursuite et l'acquisition de toutes sortes de savoirs. Un certain désir précède donc ce que la pensée enfante par lequel en cherchant et en trouvant ce que nous voulons connaître, la connaissance « naît » tel un rejeton ; et par là ce désir par lequel la connaissance est conçue et enfantée, ne peut, à proprement parler, être nommé enfantement ni enfant (*partus et proles*). Et ce même désir qui aspire à la connaissance devient amour du connu à partir du moment où il tient et embrasse la progéniture qui lui plaît, c'est-à-dire la connaissance et où il l'unit à ce qui l'a engendrée.

Il y a désir de connaître et donc « volonté » de savoir et c'est ce désir qui va finir par unir le connu au connaissant. Nous avons ici la fonction du jugement par lequel les images des choses corporelles vont recevoir leur nom, expression extérieure du verbe intérieur. L'amour n'est pas engendré mais ce qui permet l'engendrement du verbe. Il est la pensée cherchant à connaître et d'abord à se connaître elle-même et cela prend du temps. Voilà pourquoi l'amour de la pensée se connaissant elle-même ne peut correspondre au Fils, pas plus que le Saint-Esprit ne peut être le Fils. Mais, quand l'objet désiré est atteint le désir devient amour. Autrement dit, la « mise au jour » de la connaissance est comme un enfantement qui ne peut advenir que précédé d'une conception qui réside dans le désir de connaître, ce dernier ayant cependant pour condition que soit *connaissable* ce que l'on cherche à connaître.

C'est ainsi que réapparaissent ici les images éminemment temporelles de la gestation et de l'enfantement apparues au chapitre 14 de ce livre. Et ce désir de connaître peut être dit « *volonté de savoir* », ce qui nous prépare à la trinité mentale qui sera explicitée au livre suivant : mémoire, intelligence, volonté, la mémoire étant, comme nous l'avons dit dans notre commentaire, à propos de la connaissance des choses extérieures, ce qui donne à la pensée le moyen de discerner et de reconnaître ce qu'elle perçoit par ses sens corporels

Et voilà une image de la Trinité : la pensée elle-même, sa connaissance qui est son rejeton (*proles*), 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.

La pensée qui se connaît elle-même, son verbe, qui est sa connaissance, et son amour par lequel elle engendre ce verbe constituent bien une sorte de trinité, mais sous une forme qui est loin d'être évidente ni suffisante pour nous permettre de mieux entrer dans le mystère de la Trinité divine dont notre pensée est l'image. Il nous faut donc poursuivre notre recherche et ce sera l'objet du livre X.