



> Le lycée Chateaubriand

Denis KERMEN : "Augustin : le moi et le temps»Conférence prononcée au lycée Chateaubriand de Rennes le Mardi 7 octobre 2008.

Mise en ligne le 19 octobre 2008. (version corrigée en décembre 2008)

Denis Kermen est Professeur de Classes Préparatoires au Lycée Chateaubriand

© : Denis Kermen.

Augustin, le moi et le temps.

L'objet le plus général de cette communication tient en l'éclaircissement possible de la genèse de l'idée de mémoire (*memoria*), telle qu'elle est développée au livre X des Confessions de saint Augustin. En effet, on sait que cet auteur mêle volontiers plusieurs des registres de sa connaissance, par exemple théologie, philosophie, rhétorique. Plus qu'il les mêle, il les superpose sans cesse, donnant parfois priorité à l'un ou l'autre, selon les besoins propres de sa démonstration. Ce n'est pas seulement le cas des Confessions, et ce n'est pas seulement le cas à l'intérieur de chaque ouvrage ; Augustin sait organiser une intertextualité propre à ses œuvres, en particulier dans la maturité de son exercice. Ainsi, dans les mêmes années où il écrit les Confessions, il rédige un traité, décisif du point de vue de la dogmatique chrétienne, qui est le *De Trinitate* (*De la Trinité*). Or, dans ce traité, nous découvrons, précisément aux livres X et XI, bien des éléments qui, posés en regard du livre X des Confessions, jettent une certaine lumière sur celui-ci. Disons ici que la théologie et la dogmatique viennent éclairer la libre et presque rapsodique méditation que la fin des Confessions (livres X à XIII) feint d'entretenir sur la mémoire, le temps, la genèse.

Plus précisément, nous serons amenés à distinguer chez Augustin trois niveaux d'analyse, comme autant de cercles concentriques qui se referment sur le mystère de la mémoire. L'étonnement augustinien, lorsqu'il s'interroge sur la mémoire et semble en découvrir à mesure les caractères (c'est aussi le cas à propos de l'âme, du désir, de la conscience) n'est jamais naïf, mais se rapporte toujours à un horizon à la fois spirituel et philosophique qui le motive et le développe. La rhétorique propre des Confessions, et en particulier la visée apologétique du texte, oblige Augustin à feindre l'allure naïve et

presque triviale des redoutables questions qu'il propose à ses lecteurs de méditer. Ainsi pourront-ils prendre goût à ce qui fut sa propre approche du christianisme : l'attente de la révélation intérieure par l'effort intellectuel et l'humilité nouvelle du discours.

Il y a tout d'abord la théologie de la Trinité, la Trinité de Dieu, propre au christianisme parmi les autres monothéismes, dont Augustin est à la fois l'héritier et un des auteurs, puisqu'il en fit un des dogmes les plus puissants et les plus suggestifs de l'Église.

Ensuite, l'ontologie du temps : nous passons ici du Créateur à sa création, et, en elle, à ce qui exprime sans doute le mieux à la fois l'être (de) Dieu, et sa limitation même lorsqu'il crée des existences : le temps est trinitaire, à l'image de Dieu, mais cette trinité est marquée par le déficit d'être de sa substance.

Enfin, la psychologie de l'âme. Cette fois, parmi les créatures, nous nous plaçons au centre de la création et de la révélation divines : l'homme. Dieu est «en moi», ne cesse d'écrire Augustin, c'est-à-dire en mon âme, et cette présence se donne là encore nécessairement sous une forme trinitaire : d'où, en particulier pour nous, la forme triple de la présence à soi dans le temps, établie au livre X de *La Trinité*.

Ainsi le temps –au niveau ontologique-, comme l'âme –niveau psychologique-, sont trinitaires, étant des œuvres de Dieu ; «trinitaires», c'est-à-dire à la fois trois et un. Mais le temps comme l'âme ne sont que des images de la Trinité, et à ce titre des vestiges. Reste le temps dans l'âme –la mémoire- qui témoigne au plus profond en moi de la présence de Dieu.

On abordera donc chacun de ces thèmes concentriques, en examinant son propre corpus référentiel, en soulignant les implications, en déduisant d'éventuelles précisions dans l'évolution intellectuelle d'Augustin (lui n'aurait pas parlé d' «évolution intellectuelle «mais de progrès de la grâce en son âme). La question du temps chez Augustin est extrêmement classique, et très étudiée. On se bornera donc ici à en indiquer les points les plus pertinents pour notre objet, et à tracer quelques perspectives d'analyse possible.

I La théologie de la Trinité

Tout d'abord, Augustin est l'héritier du mystère de la Trinité.

Dans l'Ancien Testament, et malgré ce qu'en dit une exégèse parfois prompte à voir la prédiction du christianisme dans le judaïsme, on ne trouve pas les premières expressions de la Trinité : certes, Abraham parle (*Genèse*, 18, 1-5) de trois personnes qui incarnent la Sagesse, la Parole, et le Souffle. Mais cela ne suffit pas à y entrevoir la future doctrine de la Trinité de Dieu. Du reste, Augustin reconnaît la vision d'Abraham (*De la Trinité*, II, 19), mais c'est pour aussitôt la relativiser : «Sous le chêne de Mambré, Abraham vit, certes, trois

hommes qu'il invita chez lui et convia à sa table.» Cependant, l'Écriture n'entame pas la description de l'épisode en disant : «Trois hommes lui apparurent», mais : «le Seigneur lui apparut». En effet, avec cette métaphore d'Abraham, il s'agit d'un mouvement naturel d'une parole encore profondément lyrique qui tente de décrire l'Éternel en allant de l'apparence du Verbe à son être : «le souffle». Ce sont bien les Évangiles, et les Épîtres de Paul (Paul de Tarse, saint Paul), qui expriment clairement ce mystère : la fin, par exemple, de l'Évangile de Matthieu qui demande de baptiser «au nom du Père, du Fils, et de l'Esprit Saint» (Matthieu, 28) ; ailleurs, la deuxième *Épître aux Corinthiens* de Paul, utilise également plusieurs formules clairement trinitaires. Cette vision particulière du monothéisme suffirait à faire du christianisme une nouvelle religion, car elle se démarque très nettement des principes rigoureusement unitaires du judaïsme. C'est là une part importante de ce que Chateaubriand nommera «le génie du Christianisme», le terme «génie» étant à entendre ici au sens du caractère propre.

Avec les premiers siècles, et jusqu'au Concile de Nicée en 325, la théologie de la Trinité de Dieu va peu à peu s'éclaircir et s'imposer. C'est à travers cette lente évolution qu'Augustin s'en trouve l'héritier. Cette évolution et même cette lutte, pouvons-nous dire, car nous ne devons pas oublier les nombreuses hérésies que produit le premier christianisme ; en particulier, le christianisme de l'Église orientale, dont Augustin est également marqué puisqu'il a professé un temps le manichéisme. Tout est affaire ici du nombre de Dieu, non qu'ils soient nombreux, comme pour les païens, mais parce qu'on est tenté de poser cette question : Seigneur, quel est ton nombre ?

D'un point de vue strictement logique, face à un être qui se révèle à la fois un et trois, plusieurs «solutions» viennent à l'esprit :

1) l'Un est seul être, Dieu seul est, et le Père, le Fils et l'Esprit Saint n'en sont que des représentations, des personnes, des masques, (et non des «personnes», terme que retiendra la théologie classique). C'est l'hérésie de Sabellius, le «modalisme», moine jugé hérétique et excommunié en 217 par le pape Calixte. En effet, dans les Évangiles, le Père désigne toujours Dieu, et non une de ses représentations possibles.

2) ou bien les êtres divins sont au nombre de trois, et Dieu n'en est qu'une abstraction, une synthèse intellectuelle. C'est l'hérésie du «trithéisme», qui se manifeste régulièrement dans l'histoire du christianisme, et à l'époque même d'Augustin, par certains qui contestent le Concile de Chalcédoine en 451. C'est impossible : le christianisme est un monothéisme.

3) enfin, l'une des trois hypostases peut dominer les autres : par exemple, on peut considérer que le Père est le «vrai» Dieu, l'Éternel de l'Ancien Testament, le Fils et l'Esprit Saint n'en seraient que des circonstances. C'est la plus dangereuse hérésie que le christianisme ait eue à combattre aux quatrième et cinquième siècles. C'est l'arianisme,

l'hérésie d'Arius, prêtre d'Alexandrie qui mourut en 336, arianisme qui ébranle sérieusement les plus hauts doctes et plusieurs évêques, au point qu'il faut user pour la première fois dans l'Église de « l'anathème » pour remettre au pas les récalcitrants. (Plus tard, l'arianisme sera même la religion officielle du Royaume Wisigoth d'Espagne !) Tout cela se passe au IV^{ème} siècle, donc peu avant l'intervention augustinienne. Augustin occupe les livres V et VI de La Trinité à réfuter l'arianisme. Car le Fils EST Dieu, à part entière, tout autant que le Père, bien qu'il ne soit pas le Père. Identiquement de l'Esprit Saint. (cf. J.-M. Lamarre, in La Trinité, Magnard, 1985)

Comment Augustin va-t-il entreprendre de résoudre le problème, et donner dans le même geste à toute l'anthropologie classique du temps humain son visage trinitaire ? Car, disons-le par avance, la structure trinitaire qu'Augustin va élaborer dans sa théologie dogmatique lui servira ensuite de paradigme pour penser les œuvres de Dieu dans les êtres – comme le temps, et dans l'homme – comme l'âme. Enfin, méditant sur l'être du temps dans l'âme, il confiera à la mémoire le statut de testament trinitaire, dans les Confessions, au livre X.

Tout d'abord, Augustin fait confiance à la raison : les mystères ne doivent pas être le refuge des esprits paresseux.

«Dirigeant mon attention, autant que j'en suis capable, je t'ai cherché et j'ai désiré voir par l'intelligence ce que j'ai cru, je l'ai soumis à beaucoup de discussions, et cela m'a demandé beaucoup d'efforts » (*De la Trinité*, XV, 51)
1

L'intelligence, certes éclairée par la foi, peut accéder si ce n'est à la connaissance, du moins à l'intuition de la forme des mystères. Le rhéteur Augustin, le juriste, le logicien en lui s'attellent à la tâche. Il n'entre pas dans notre propos de suivre le cheminement très difficile de l'enquête augustinienne sur ce point. Tentons pourtant d'en résumer les aspects essentiels pour notre question : les relations du moi humain avec le temps. Grossièrement, on peut dire qu'Augustin ici utilise un outil philosophique et rhétorique classique : il va distinguer la substance de la relation.

Les trois Personnes de Dieu sont irréductibles l'une à l'autre, car ce sont précisément des substances personnelles : elles entretiennent donc, chacune avec soi, une relation de réflexivité qui n'est pas identique à celle des deux autres. Mais par ailleurs, ces trois Personnes entretiennent des relations entre elles, relations éternelles : celle de la Paternité, celle de la Filiation, celle de la Procession. Le Père est inengendré, le Fils est engendré par le Père, l'Esprit Saint n'est pas engendré mais procède du Père et du Fils, dont il personnifie l'Amour (la «Charité»). La substance divine est l'ensemble des relations que les trois

¹ (Les citations d'Augustin sont extraites de l'édition dirigée par Lucien Jerphagnon, Gallimard, collection La Pléiade, I, II, III, 1998-2002).

personnes entretiennent, pour elles, et ensemble. Ce n'est pas ici une logique quantitative de sommation, mais une logique qualitative d'engendrement de la substance. Certes, Dieu est substance, substance divine, suivant la terminologie platonicienne et néo-platonicienne (plus exactement plotinienne, tradition où Augustin a été initié par la lecture de Porphyre et par l'influence d'Ambroise), οὐσία (ousia), «essence» («essentia»). Et c'est ainsi qu'Il se nomme devant Moïse dans l'Ancien Testament («Exode», 3, 14) : «Je suis celui qui suis» - Ego sum qui sum, pour Augustin, qui préfère toujours la Bible dans la langue latine. Mais la substance que Dieu est pour lui est différente de ce que chaque personne divine est pour soi : la substance divine est l'unité des relations que chaque personne entretient avec elle et les deux autres. Imaginons trois amis (c'est Augustin lui-même qui ébauche cette comparaison audacieuse (*De la Trinité*, livre VI, chapitre 7) : chacun est ami de soi et ami des deux autres, et ami de cette amitié globale qui l'unit à soi et aux autres. Si un seul élément manque, l'amitié n'est plus : si l'un préfère un des deux autres, ou s'il ne s'aime plus soi, ou s'il n'aime plus l'amitié...

Dieu est donc à la fois parfaitement unique, puisqu'il est l'unité même des trois personnes ; et trois, puisque chacune d'entre elles, non dans sa seule substance propre mais dans les relations qu'elle entretient avec soi, les deux autres, et avec l'ensemble des relations, EST Dieu.

Il n'y a plus qu'un seul mystère : pourquoi ces trois «amis» s'aiment-ils ? Parce que Dieu est Amour : c'est le mystère de la Charité (l'amour de Dieu) auquel le dogme de la Trinité se trouve donc indissolublement rattaché, ce qui en assure la définitive pérennité. Intellectuellement, Augustin peut triompher : il pense avoir terrassé l'arianisme et en tire une gloire presque enfantine ; non pour lui bien sûr, mais pour le Seigneur !

Mais que signifie pour nous la Trinité de Dieu ? Quels en sont les apports anthropologiques ?

II L'ontologie du temps.

Le temps est-il l'œuvre de Dieu ? Ce n'est pas douteux, puisque Dieu est «le Créateur de toutes choses» (Ancien Testament, «Genèse», 3,9). Le texte de la Genèse ne laisse que peu de doute : l'Éternel crée le monde et l'homme «en six jours», les différents moments de sa création étant ponctués de la formule «ainsi il y eut un soir, et il y eut un matin» («Genèse», 1-2,3) ; ensuite, un texte des «Proverbes» dit explicitement qu'il a créé les temps, ou le temps (*Prov* ; 18, 22-23) ; enfin, Augustin à son tour le professe : «C'est toi qui as fait tous les temps» (*Confessions*, XI, 13, 16). Mais Augustin pense plutôt l'éternité de Dieu, et le temps comme sa dégradation. Examinons tout d'abord ce que signifie vraiment «éternel» : ce n'est pas «immortel», ce qui n'a pas de fin ; c'est ce qui n'a ni début ni fin, ce

qui n'est pas dans le temps, littéralement «a/temporel». Ce qu'établit le très célèbre passage du livre XI des *Confessions* :

«Qu'est-ce donc que le temps ? Qui en saurait donner facilement une brève explication ? Qui pourrait le saisir, ne serait-ce qu'en pensée, pour en dire un mot ? (...) Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me demande, je le sais. Si quelqu'un pose la question et que je veuille l'expliquer, je ne sais plus » (*Confessions*, XI, 14), c'est que le temps manifeste surtout un déficit ontologique, un manque à être flagrant.

En effet, le passé n'existe plus, l'avenir n'existe pas encore, et «quant au présent, s'il restait toujours présent sans se transformer en passé, il cesserait d'être «temps «pour être éternité. (...) son unique raison d'être, c'est de ne plus être » (Ibid.). Le temps est passage, et non être : il est le futur qui devient du passé, sans cesse ; il est ce qui devient.

Ici encore, la tradition philosophique s'exprime chez Augustin : déjà le temps platonicien qualifie l'imperfection des créations du démiurge de Timée, alors que ses modèles, eux, les Idées, sont immobiles et parfaites : le temps est donc «une certaine imitation mobile de l'éternité »(*Timée* 37d). Ensuite, sans dévalorisation ontologique cette fois, Aristote rattache également le temps au mouvement : le temps est la forme non spatiale du mouvement : le changement (*Physique*, IV, 10-14). Cependant, dans le même livre XI des *Confessions*, Augustin se démarque explicitement de la tradition aristotélicienne, lorsqu'il écrit :

«M'ordonnes-tu de donner mon assentiment à qui dirait que le temps c'est le mouvement d'un corps ? Non, certes. Qu'aucun corps ne se meut hors du temps, là, je l'entends bien ; tu le dis. Mais que le mouvement d'un corps, ce soit le temps, là, je n'entends plus : tu ne le dis pas »(*Confessions*, XI, 24, 31).

L'influence plotinienne est plus marquée encore : le temps est la déchéance de l'âme qui ne s'attache plus à l'Un, à l'unique, au principe de toutes choses ; le temps survient dans l'âme qui se disperse et se défait en s'éloignant de la contemplation intellectuelle de l'Un (*Ennéades*, III, 7, 5).

Pour Augustin, l'identité à soi du Créateur ne peut se comprendre sous les espèces de l'existence temporelle. Ce que suppose le temps, comme non-être de l'être, c'est précisément un être dont il est la dégradation. Le temps est donc à la fois la création de l'éternel, et ce qui manifeste son créateur sous la forme du manque. Ce n'est pas seulement de l'être que le temps est manifestation du manque, mais surtout d'UN être, de l'être un, unique.

Le temps est donc à la fois multiple et un : il est multiple dans toutes ses manifestations objectives, extérieures ; il est un dans ce qu'il n'est pas mais ce qu'il suppose comme être de

ce qu'il n'est pas. Dans le temps se rencontrent ainsi deux formes de réalité : le mouvement et sa composante spirituelle. Notre jugement sur le temps est donc d'abord aporétique en raison de la confusion intellectuelle qui résulte de la confusion ontologique de ces deux réalités. Derrière l'écoulement du temps on doit penser, pour Augustin, la dialectique de la présence et de l'absence. Dieu est absent de l'écoulement du temps, mais il est la présence même qui rend possible cet écoulement. Ce que le temps doit nous dire, comme condition terrestre de la dispersion des créatures, c'est la permanence de ce qu'il n'est pas, et donc l'unité dont il est le multiple, c'est-à-dire l'autre. La multiplicité du temps est son extériorité, c'est ainsi qu'il est pour nous, créatures ; c'est son objectivité mesurable, son nombre. Mais à la lumière du regard créateur, donc pour Dieu pour qui il est l'extériorité même, puisque Dieu est éternel, le temps est un : pour le créateur, tous les temps apparaissent simultanément : «tes années, justement, puisqu'elles demeurent, demeurent toutes simultanément ; elles ne s'en vont pas, chassées par les suivantes, puisqu'elles ne passent pas » (*Confessions*, XI, 13). Le temps est donc multiple et dispersion mêmes pour nous, il est un pour l'Unique, son créateur.

Mais engageons à présent la visée anthropologique de l'ontologie augustiniennne. Est-il possible pour nous, humains que nous sommes, créatures chétives du créateur tout-puissant, de plus plongés dans la mortalité du péché, nous est-il possible, depuis l'extériorité d'un temps déchiré où nous nous dispersons, d'apercevoir, ne serait-ce qu'un peu, le temps unique du regard de Dieu ?

Non, pas directement. Mais oui, indirectement. Et quelle chance ! Quelle inexprimable joie, pour Augustin, de découvrir (de feindre de découvrir) que nous ne sommes pas livrés entièrement aveugles à la dispersion des temps ! C'est peut-être sur ce point précis qu'on peut comprendre cette «confession de louange » que se veulent être les *Confessions*. En effet, le multiple par lequel nous percevons, vivons, et pensons le temps, dans son extériorité objective, se donne sous une forme qui pour nous est un signe : la trinité. Le temps est multiple, certes, mais surtout il est triple : passé, présent, futur. Et ce caractère triple, seulement apparent, extérieur, est cependant pour nous la chance d'y lire la création et le Créateur. Il est absent du temps, mais encore présent dans la forme du temps : la trace de la trinité de Dieu, il la retrouve dans sa création la plus mystérieuse, la plus opposée à son être, dans la modalité ontologique la plus éloignée de son essence. Ici, le dialogue intertextuel entre *La Trinité* et les *Confessions*, est particulièrement fécond : le parcours ardu du livre IV de *La Trinité*, qui précède la longue réfutation des arianistes, s'attache à penser ensemble l'éternité de Dieu et la mortalité de son Fils, c'est-à-dire, en termes trinitaires, la coéternité du Père et du Fils dans les personnes différentes (différentes en elles, c'est-à-dire dans le rapport que chacune entretient avec soi) de l'inengendré et de l'incarné. De là, l'engendrement du Fils n'est plus une contradiction de l'éternité du Père : Dieu tout entier est éternel, et il l'est encore dans le Fils. Le Fils n'est temporel qu'en nos yeux, dans une

extériorité que la miséricorde divine a bien voulu nous donner, la Révélation, comme signe, témoignage, testament. D'où la résurrection. La Trinité pose le modèle, les Confessions l'applique au temps : le temps n'est pas trois ; il est un mais ne nous apparaît comme triple que parce qu'il manifeste la trinité.

En fait, dans le temps extérieur, seul le présent existe vraiment : la réalité terrestre, c'est un perpétuel présent mais sous la forme ontologique de la fuite. Ainsi, le chapitre 15 du Livre XI des *Confessions* analyse-t-il ce que nous appelons «un temps long » : comment ce qui n'est pas pourrait-il être long ou court ? Donc ni le passé ni le futur ne peuvent être dit «longs». Si nous parlons d'un «temps long», il ne peut donc s'agir que du présent. Il y a donc, dans l'inanité ontologique du présent quelque chose de plus que dans le pur néant du passé comme du futur. Il y a dans le présent la trace de l'être du temps pour Dieu, son être réel : l'éternité. Du présent, le passé n'est que la trace, le futur l'anticipation. Ainsi, même dans la forme inadéquate où nous percevons le temps, l'un se manifeste dans le triple : à travers les trois «personnes «du temps, nous percevons encore l'unité du temps, qui demeure sous sa manifestation triple. Le temps n'est pas ce qui passe, mais ce qui fait que tout passe, il ne réside pas dans la phénoménalité de ses «apparaître», mais dans l'essence du présent.

Ou plutôt, pour Augustin, il faudrait parler de présence : si le présent nous apparaît comme l'essence du temps, c'est parce que Dieu est présence. Il est la présence même, l'être de tous les êtres. Mais cette présence ne nous apparaît pas comme telle : elle ne se dévoile pas à nous comme elle se donne à elle-même, éternelle ; elle ne nous apparaît que sous la forme dégradée du présent, -cette présence sans sens, si l'on peut dire-, à la fois décevant et motif de joie puisqu'il est signe de la Trinité.

Reste que nous n'avons pas fini notre parcours : le temps n'existe pas seulement pour moi, ou pour Dieu, le temps existe EN moi. L'objectivité fausse du temps, que nous avons reconnue être l'extériorité de son approche par l'impuissance de notre mortalité n'est pas le statut ontologique véritable du temps. Puisque le temps n'existe pas hors de moi, c'est qu'il existe en moi. Et le «moi», pour Augustin, ce n'est pas le corps, ce ne sont même pas les accidents de la biographie ; le «moi», c'est l'âme. Ici, Augustin pense naturellement en chrétien, mais aussi en héritier de Platon et de Plotin, en philosophe. Dans ces deux traditions, d'ailleurs proches puisque le christianisme doit beaucoup à la pensée grecque, c'est l'âme et elle seule qui est porteuse de l'identité subjective. Le temps est donc en mon âme, et non hors de moi dans une objectivité que je crois mesurer mais qui m'échappe à chaque fois que je veux la concevoir. C'est la présence à moi-même que j'appelais le présent, et le «temps long «du présent de tout à l'heure n'était autre qu'un phénomène psychologique: l'ennui, ou l'attente, ou le désir. Si la théologie de la Trinité a pu éclairer une ontologie du temps, elle doit donc pouvoir à présent informer une psychologie de l'âme, de telle sorte que le temps en moi me parle encore de Dieu.

III- La psychologie de l'âme

Le temps est donc dans l'âme.

Or l'âme aussi est trinitaire. Elle l'est même plus que le temps, car Dieu y est plus présent. Et même, radicalisons l'intuition d'Augustin : si le temps nous semble triple, c'est parce qu'il est dans l'âme qui, elle, est non seulement triple, mais encore trinitaire. C'est-à-dire qu'elle est une image de la Trinité de Dieu plus proche de l'être que le temps. Le déficit ontologique, selon la tradition platonicienne, ne s'accroît pas à mesure qu'on s'éloigne des réalités physiques: au contraire, il diminue.

En effet, dans *La Trinité*, Augustin définit l'âme humaine comme l'image la plus nette de la Trinité. Comment s'en étonner ? Le texte de la «*Genèse* » (I, 26-27, Ancien Testament) ne dit-il pas que l'homme a été créé «à l'image et la ressemblance de Dieu ? Cette image ne peut pas être de l'ordre de l'apparence physique. Il s'agit donc bien de l'âme, réalité invisible mais plus réelle que les réalités visibles puisqu'immortelle qui est dépositaire du testament de l'origine divine de l'homme. Si c'est en l'âme que Dieu a laissé le témoignage de sa création, quelle est la trinité de l'âme, image de la Trinité de Dieu, et médiation possible vers elle dans son mystère ? Ici, à nouveau, nous ne pouvons pas entrer dans les développements abondants et complexes d'Augustin, dans *La Trinité*, pour déchiffrer ce qui, en l'âme humaine, atteste de sa création divine, donc de sa structure trinitaire. Arrêtons-nous cependant au livre X de *La Trinité* : Augustin s'y emploie à définir la trinité de l'âme de «l'homme extérieur», c'est-à-dire de l'homme vu objectivement, et non dans le cadre de sa réflexivité propre. L'âme est unitaire en ses trois actes, qui sont distincts entre eux mais unis en elle, et dont les relations mutuelles en définissent l'être : la mémoire, l'intelligence, la volonté. L'âme est l'ensemble des trois, ou plutôt : son activité (son actualité serait-on tenté de dire, en termes aristotéliens, sa «vie «en termes plus augustiniens) est faite de l'unité des relations que chacune de ces facultés entretient avec les deux autres : «Donc, ces trois, mémoire, intelligence, volonté, puisqu'elles ne sont pas trois vies mais une seule vie, ni trois pensées mais une seule pensée ne sont évidemment pas en conséquence trois substances mais «une seule substance «(La Trinité, X, 18).

Pourquoi pouvons-nous dire que cette triade de l'âme est finalement plus trinitaire que la triple apparence du temps ? Parce que ce sont là trois pouvoirs de la pensée humaine qui ne doivent rien au non-être ; leur être est avéré, plus que la fuite de l'instant ou le néant du passé et de l'avenir ; ce sont trois actes bien réels de la pensée en moi, ce sont trois images de Dieu en moi. Le livre X des *Confessions* ne cesse d'y revenir, c'est en moi que Dieu peut se trouver. Certes, Dieu n'est pas mon âme, et mon âme n'est pas Dieu, il n'y a pas identité. Mais, en revanche, ce n'est pas ailleurs qu'en mon âme que je peux trouver la voie qui me mène à Dieu.

En quoi ces trois actes de la pensée sont-ils des images de la Trinité ? Parce que chacune est à la fois toute la pensée, et une figure de la pensée. Prenons la volonté : elle est toute la pensée en ce qu'elle la réalise, elle la dirige et en cela lui donne la forme de l'intention, elle la projette vers les possibles de sa réalisation ; elle la manifeste bien, en ce sens, tout entière. L'intelligence : elle est la pensée même, l'intellection de l'être des choses et des êtres ; elle dévoile les essences, découvre les significations des textes paraboliques, elle apporte à la pensée sa consistance. Mais c'est sur la mémoire qu'Augustin s'étend délibérément, dans cette Conclusion du livre X de *La Trinité*, et c'est d'ailleurs là l'origine de mon enquête : comment expliquer cet apparent privilège de la mémoire dans la trinité de l'âme de l'homme extérieur dans La Trinité, privilège dont le première partie du livre X des Confessions semble l'écho ?

Ce privilège doit tout d'abord être relativisé dans le texte augustinien lui-même, qui prend bien soin d'examiner toutes les relations dialectiques entre les trois figures de la pensée. Cependant, à chaque argument nouveau, la mémoire est citée la première, comme elle l'est dans la triade découverte au chapitre 17 (*La Trinité*, X, 17). Souvenons-nous de l'ordre des personnes de la Trinité de Dieu : le Père, le Fils, l'Esprit Saint. Certes, elles s'expriment en une parfaite égalité, elles sont parfaitement unies en la substance divine ; Il n'empêche qu'Augustin ne les cite jamais que dans cet ordre, et non en un autre, comme tout chrétien : le Père, le Fils, l'Esprit Saint. Cet ordre rhétorique n'a-t-il pas la valeur d'un impensé axiologique ? Le Père n'est-il pas la personne première de la substance divine ? Toute la théologie d'Augustin le nie, comme elle combat l'arianisme, mais sa rhétorique l'avoue : oui, le Dieu de l'Ancien Testament, l'Éternel, le Père, sans l'emporter sur aucune des deux autres personnes de Dieu, peut néanmoins lui servir de symbole plus immédiat.

Et maintenant, examinons l'énonciation de la trinité de l'âme : la mémoire, l'intelligence, la volonté. Suivons l'ordre : la mémoire = le Père, l'intelligence = le Fils, la volonté = l'Esprit Saint ? Augustin lui-même suggère ce rapprochement, lorsqu'il ne cesse, au livre XI de *La Trinité*, de considérer la mémoire comme génératrice des autres facultés : sans elle rien ne serait concevable ni désirable. Il faut ajouter ici qu'il s'agit seulement d'une ressemblance : la mémoire n'est pas le Père. Mais comment éviter de penser l'analogie, quand Augustin lui-même insiste tant sur la structure triadique de l'âme ? Du reste, deux traditions culturelles peuvent être rappelées : d'une part, la Mémoire, dans la culture latine est Mère : elle est la mère des Muses, dont le père est Apollon. D'autre part et surtout, l'Éternel de l'Ancien Testament est bien le Père dont il y a «testament», précisément, c'est-à-dire mémoire scripturaire, comme la Nouvelle Alliance est renouveau de l'Ancienne Alliance de Noé, Abraham, et Moïse. La mémoire est pour Augustin la figure même du lien du Créateur avec ses créatures, et en particulier avec l'homme. Ainsi, lorsqu'il achève, au livre IX des *Confessions*, le récit de sa vie pécheresse, Augustin entame (ajoute sans doute) une méditation sur la mémoire ; tout d'abord parce que l'autobiographie y amène naturellement,

ensuite et surtout parce que la mémoire est la plus testamentaire des facultés de l'esprit. Une formule, apparemment neutre, comme celle du livre XI, chapitre 15 de *La Trinité* : «la mémoire est la mesure de celui qui se représente «indique assez toute l'importance qu'elle revêt pour Augustin : sans mémoire, pas d'intelligence, pas de volonté, pas d'espérance. Cette faculté est féconde de toutes les autres, d'où son rapprochement avec le Père.

Mais c'est tout l'esprit qui habite le temps. Puisque celui-ci n'existe pas en dehors de l'esprit (Augustin est le premier grand théoricien de l'essence subjective du temps, théorie qui aura une postérité remarquable dans l'histoire de la Philosophie), il est dans l'esprit tout entier. Disons mieux : l'esprit est temps. La conscience est une tension triple, vers le passé, vers le présent et vers l'avenir. Là encore, nous retrouvons l'image de la Trinité, mais cette fois plus intimement encore, puisque nous nous situons à l'intérieur même de la conscience, et non plus dans les facultés diverses de l'âme. La conscience n'est rien d'autre que la tension même de l'esprit vers le passé, le présent, le futur : cette *distentio* («tension») de l'esprit se manifeste donc en trois actes qui n'en font qu'un : la *memoria* («mémoire»), le *contuitus* («intuition»), et l'*expectatio* («attente») (*Confessions*, XI, 28). Au 20ème siècle, on retrouve chez Bergson une idée du temps assez proche : le temps est la forme même de l'intuition de la durée, c'est-à-dire que le temps est, dans l'esprit, ce qui est le «sens «du passage, du «ce qui devient » (L'Énergie spirituelle). Plus encore, on trouve dans la phénoménologie husserlienne (*Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, E.Husserl) une analyse, et même des termes, très proches de ceux d'Augustin : la conscience est tension, «*protension* » pour l'appréhension du futur, «*rétenion* » pour celle du passé. Déjà chez Augustin, ces trois «intentionnalités «de la conscience ne sont pas séparables de la conscience elle-même ; si on supprime l'une d'elle, on obtient, précisément, l'inconscience. En vérité, plus nous plongerons dans l'intimité de l'âme, plus nous retrouverons la Trinité en son image, parce que Dieu est plus présent dans le cœur de l'homme que dans la nature.

«Grande puissance que celle de la mémoire ! s'écrie Augustin au chapitre 17 du livre 10 des *Confessions* (...) mystère effroyable, profondeur aux mille replis ! Et cela, c'est l'esprit ; et cela, c'est moi-même ».

L'expérience spirituelle de chaque instant, celle de la pensée, simplement, est donc déjà une prière, un acte de louange au Seigneur. Même inconsciemment, pour Augustin, nous rendons grâce à Dieu, par la forme triadique et unique de notre pensée, image de la Trinité. Cependant, en même temps que la vie de l'esprit est l'image de Dieu en moi, elle n'en est que l'image, donc la dégradation ; et l'âme a besoin de la nourriture spirituelle de la pensée de Dieu pour se rassembler. Seule, elle ne se saisit pas de sa vérité; elle a besoin de Dieu pour être son être pleinement : elle a besoin du Dieu unique pour se saisir dans sa vérité. D'où ce célèbre passage de la *confession finale* livre XI des *Confessions* :

«Meilleure est ta miséricorde que nos propres vies. Alors que ma vie n'est que «distension», voici que ta dextre m'a recueilli, en mon Seigneur, le Fils de l'Homme, Médiateur entre toi –Un-, et nous –Multiple éclaté parmi et à travers le Multiple-, pour que, par lui, je saisisse celui en qui j'ai été saisi, et que, renonçant au vieil homme, je me rassemble, Un (...)».

On est avec Augustin, face à un véritable mysticisme de la pensée : Dieu n'est pas saisi dans une extériorité exotique mais au plus profond et au plus propre de l'homme : la pensée elle-même, illuminée tout entière par la Révélation. C'est pourquoi Augustin peut être lu et compris en dehors du cadre de la foi : à tout homme, il parle de soi en parlant de lui, et de Dieu.

Pour être complet, il reste encore une trinité de l'âme, la plus profonde, qui dépasse et accomplit la trinité de l'âme de l'homme extérieur, (celle que nous avons examinée tout à l'heure : la mémoire, l'intelligence, la volonté). La trinité de l'âme en l'homme intérieur est celle de la foi, bien sûr. Disons que la foi est ici à l'image de Dieu, dont l'unité se manifeste à travers les trois «personnes «spirituelles que sont la *memoria Dei* (la mémoire de Dieu), *l'intelligentia Dei* (l'intelligence de Dieu), et *l'amor Dei*, l'amour de Dieu, qui remplace ici la volonté. La *memoria sui* (mémoire de soi) de l'homme extérieur devient mémoire de Dieu. En son essence donc, toute mémoire de la créature est mémoire de son Créateur. C'est pourquoi la mémoire est, pour Augustin, sainte en elle-même, car son exercice même tient du souvenir du bonheur, et ce bonheur est la joie de Dieu, dont nous avons la nostalgie, en nous : «cette joie, c'est toi-même «(*Confessions*, X, 22).

Conclusion

Pour conclure ce bref aperçu, je voudrais aborder un problème latent dans tout cet exposé, problème redoutable et qu'on ne peut tout à fait éviter : celui de la validité de l'analogie. En effet, j'ai dit, après Augustin, que la trinité du temps, et singulièrement la trinité de l'âme et du temps dans l'âme, étaient l'image de la Trinité de Dieu. Mais qu'est-ce qu'une image, et à quel titre Dieu serait-il présent «en image «dans ses créatures ?

Qu'est-ce qu'une analogie ? C'est une égalité de rapports : au lieu de $A=B$, on a $A/B = C/D$. Mais l'analogie ne s'arrête pas là : elle donne à penser un rapport d'identité entre des termes qui, pourtant, n'en ont pas. Ce n'est pas parce que $A/B = C/D$ que $A = C$ ou $B = D$. Le «de même que ... de même «n'a jamais constitué plus qu'une relation rhétorique habile. C'est précisément ici que nous rencontrons notre Augustin : il montre la trinité du Créateur en ses œuvres. Mais ce n'en est que l'image : «de même que «Dieu est trois et un, «de même «du temps, de l'âme, du temps dans l'âme... Son analogie de la Trinité est-elle l'œuvre du théologien ou du rhéteur ? Certes, Augustin ne cesse de le répéter, dans La Trinité, livres X et XI : la trinité de l'âme est seulement l'image de la Trinité de Dieu. Parce

que l'homme, depuis le péché originel, n'est que la dégradation de son origine divine : Dieu s'est séparé de lui, il l'a laissé en proie à ses doutes et son malheur. Dans sa volumineuse *Introduction à l'étude de saint Augustin*, en 1949, Vrin, Étienne Gilson y insiste : entre Dieu et sa créature, il y a une distance que nulle image ne peut combler ; ce sont deux réalités incommensurables. Mais le bon maître ajoute cependant : «l'univers augustinien tient (...) sa structure d'une participation complexe à la nature de l'être divin, qui se fonde elle-même sur les relations transcendantes des personnes divines entre elles. (...) En un sens donc, c'est-à-dire dans l'ordre de l'être, il n'y a rien dans l'univers ni dans aucun de ses caractères qui ne trouve en Dieu sa raison suffisante et son explication dernière (chapitre III «Les vestiges de Dieu», p. 281) (c'est nous qui soulignons). Il ne s'agit donc pas, avec la Trinité augustinienne, d'une simple analogie, ou d'une sorte de relation d'identité structurelle, une homothétie ou quelque trivial isomorphisme, du plan divin au plan humain. Il s'agit bien de la trace de Dieu en moi. Malgré le péché originel, Dieu parle encore en moi, et au-delà même du témoignage de la Révélation, non dans le contenu de mes pensées, toujours plus ou moins laborieuses et débiles, mais dans leur forme. Et la mémoire est ainsi présentée comme doublement décisive : elle permet à la pensée d'être, et elle la relie à la Trinité de Dieu. C'est ici que le théologien et le rhéteur se rencontrent en Augustin, et, malgré le charme incontestable de son écriture, qu'on pourra prendre quelque distance avec l'évidence de sa théologie.

En fait, tout se passe comme si Augustin profitait de la mémoire pour dire à ses lecteurs : souvenez-vous, et vous vous souviendrez de Dieu, non que vous l'ayez vu ou connu, mais parce que votre mémoire porte trace de son essence : sa nature trinitaire. Mais n'est-ce pas là, précisément, le projet des *Confessions* tout entières ? Faire du souvenir l'occasion de la louange et de l'appel, non que le contenu de la mémoire ne soit douloureux, mais parce que la mémoire en elle-même est joie de l'esprit, tendu en lui-même vers lui-même, donc plus proche de son essence, donc de son origine divine. Le pacte autobiographique s'en trouve sensiblement modifié, et les *Confessions* deviennent un exercice de partage de la grâce avec le lecteur.

Ainsi Augustin déploie-t-il une originale anthropologie de la temporalité, fondée sur l'approfondissement de la structure trinitaire dans le monde, le monde humain, et singulièrement l'âme. L'idée de mémoire, centrale dans le livre X des *Confessions*, en est entièrement redevable, et s'inscrit dans un long parcours qui débute aux chapitres X et XI de *La Trinité*. Augustin peut donc écrire : «Voilà donc tout l'espace parcouru dans ma mémoire, en quête de toi, Seigneur ; je ne t'ai pas trouvé en dehors d'elle «(*et non te inueni extra eam*). La mémoire n'est pas faite des marques misérables du moi, elle est le vestige de Dieu, son testament intérieur.