

Histoire de la philosophie 21

La philosophie chrétienne d'Augustin

Par le Dr Arthur Holmes du Wheaton College

La dernière fois, j'ai tenté d'expliquer à la fois sa dette envers le néoplatonisme, qui a été le catalyseur de sa compréhension de la vérité du christianisme, et sa critique des lacunes de ce courant. Aujourd'hui, je souhaite donc examiner comment il a articulé ces éléments et comment ce platonisme christianisé se présente à saint Augustin. Or, puisqu'il s'agit d'un platonisme christianisé, on peut naturellement s'attendre à ce qu'il repose en son cœur une théorie des formes.

Et c'est assurément le cas. En effet, Augustin conçoit les formes comme à la fois transcendantes dans l'esprit de Dieu et inhérentes à la création. Et bien sûr, c'est la perspective néoplatonicienne, plutôt que Platon en tant que tel, qui rend cela possible grâce à la conception platonicienne de l'émanation.

Ainsi, dans l'esprit de Dieu, les formes sont considérées comme des vérités éternelles, des rationes éternelles, des pensées éternelles, des vérités éternelles. Oui, ce sont des archétypes, des modèles, dans l'esprit de Dieu. Cette notion a été introduite pour la première fois par les platoniciens du Moyen Platonisme.

Dans le langage d'Augustin, cela revient à parler de la sagesse éternelle de Dieu, de sa prescience, de ses desseins éternels selon lesquels il a créé et œuvre à l'œuvre dans la création. Il s'agit donc des rationes éternelles. Et dans la création elle-même, des rationes seminales, c'est-à-dire la raison première, les pensées premières, les vérités premières.

En quelque sorte, les germes qui donnent à la nature la capacité de se développer. Et dans son long ouvrage sur l'interprétation littérale de la Genèse, un ouvrage passionnant, il ne se contente pas de commenter le récit de la création, mais l'intègre à sa théorie des formes. Vous voyez ? Ainsi, toutes les formes ultérieures de la création sont issues de l'acte originel de la création et se développent ensuite.

Or, ces formes primordiales sont celles qui confèrent ordre et nature aux différentes espèces. Si l'on veut connaître la nature d'une espèce, l'essence même d'une chose, il faut donc connaître ses formes. Cela nous apparaît aisément, car c'est un élément fondamental de la tradition platonicienne.

Mais cela soulève immédiatement des questions épistémologiques. Comment connaître les formes ? Platon apporte une réponse par la dialectique, nous permettant de nous souvenir de ce qui est inné. Mais pour Augustin, elles ne sont pas innées dans l'esprit humain.

Chez Aristote, on trouve une autre réponse, dans la mesure où les formes sont inhérentes aux choses, aux particuliers, en les abstrayant par la pensée à partir de notre expérience de classes entières de particuliers. Mais non, ce n'est pas Augustin non plus. Il est trop platonicien pour cela.

La question demeure donc : comment cela va-t-il se passer ? En réalité, différents interprètes d'Augustin ont élaboré différentes théories. L'un d'eux considère qu'il existe une connaissance innée, don de Dieu. Ainsi, nous venons au monde avec, en quelque sorte, ce qu'un ami appelait il y a des années un lien avec Dieu, grâce auquel ces idées peuvent être présentes dans l'esprit.

Il ne semble pas que ce soit ainsi qu'Augustin s'exprime. Selon une autre conception, l'esprit humain serait capable, d'une manière ou d'une autre, d'accéder directement à l'esprit de Dieu et de connaître ses pensées telles qu'elles sont présentes en lui, grâce à une forme d'illumination extraordinaire.

Mais cela signifierait, bien sûr, que l'âme contemple directement l'essence même de Dieu. Or, Augustin ne l'affirme certainement pas. Il perçoit un grand mystère quant à la nature de Dieu.

Et de toute façon, puisqu'il s'agit d'une connaissance humaine générale des formes, cela impliquerait que même les plus païens des incroyants, possédant cette connaissance, connaissent l'essence de Dieu. Or, cela ne semblait pas convenir non plus au chrétien Augustin. Alors, quelle est l'explication ? Stumpf la présente, bien qu'il la rende un peu proche de celle d'Aristote.

Coblestone l'explique très bien. Il ne s'agit pas d'accéder directement à la pensée de Dieu. Non, ce n'est pas ça.

L'idée est plutôt que Dieu illumine l'esprit humain. Il le met en lumière afin de nous permettre de voir, de reconnaître, les formes et la nature des choses dans le monde des particuliers. Elles y sont présentes en nous.

La différence avec Platon réside dans le fait que nous ne saisissons pas les formes dans leur état transcendant. La différence avec Aristote tient au fait que nous ne les abstraions pas, par le simple exercice naturel de l'esprit humain, de l'expérience du particulier. Cela requiert une illumination, une illumination divine, qu'Aristote n'a pas perçue.

Ainsi, Augustin affirme que tous les êtres humains ont accès à la vérité éternelle concernant la nature des choses créées grâce à une illumination générale de l'esprit humain. Et, euh, Augustin a tendance à citer des textes bibliques pour étayer ses idées. Il cite notamment Jean 1 à propos du Logos, la lumière qui éclaire tout homme venant au monde.

Une illumination générale et universelle par le Logos divin. Il est donc important de noter que la doctrine du Logos revêt une importance capitale à ce moment précis. La fonction épistémologique du Logos, qui consiste à éclairer l'esprit et qui devient également essentielle à ce stade, réside dans le fait que le Logos ordonne la création.

Le fonctionnement métaphysique et le fonctionnement épistémologique du Logos, tous deux. Ainsi, la connaissance humaine s'apparente à une sorte de concours divino-humain. Le terme « concurrence » est souvent employé par les théologiens pour désigner la manière dont l'activité divine, conjuguée à l'activité humaine, rend possible la connaissance des pensées.

Un accord divino-humain. Ce qu'Augustin veut dire, en somme, rejoint ce que certains Pères de l'Église ont affirmé au sujet du savoir que possédaient certains auteurs païens : si ces choses leur étaient connues, c'était grâce à Dieu.

En ce sens, toute vérité provient de Dieu, sans qui nous ne pourrions connaître. Ce qui me semble constituer une forme de théisme parfaitement cohérente. Si le théisme affirme la dépendance continue des créatures envers Dieu, cela devrait assurément inclure une dépendance épistémologique continue des créatures envers Dieu.

Augustin parle donc de cette dépendance épistémologique, du concours divino-humain. Dieu coopère avec l'activité humaine pour rendre possible la connaissance.

Voilà donc comment se dégage sa position sur l'épistémologie. On le constate dans plusieurs de ses écrits, notamment dans son ouvrage intitulé Contre les académiciens.

Disons plutôt contre les universitaires. Par « universitaires », il entend les sceptiques du monde académique. Vous vous souvenez sans doute que, dans l'histoire du scepticisme hellénistique, il y avait le scepticisme grec originel.

Puis, dans l'histoire ultérieure de l'académie de Platon, une période s'est tournée vers le scepticisme. C'est à ce scepticisme que Platon répond dans Contre les universitaires. Il cite notamment des figures comme Carnélius.

Il réfute le déni des sceptiques quant à l'existence de la vérité. Il soutient que tous les hommes possèdent la vérité. Parmi les exemples de vérité que nous possédons figurent les vérités logiques.

Une vérité logique est une vérité qui revêt la forme logique du principe d'identité, ou principe de non-contradiction : A est égal à A. A n'est pas non-A. Elle inclut la connaissance de l'existence par soi-même.

Sa célèbre affirmation selon laquelle, même si je me trompe ou que je suis dupé, j'existe toujours. Voir « légal ». Même un sceptique le sait.

S'il dit qu'il ne sait pas, c'est au moins qu'il existe pour ne pas savoir . Voir « légal ». Il parle du rôle de la dialectique pour faire émerger ces vérités à la lumière de la compréhension.

Et il développe même, dans un autre de ses ouvrages, la question du libre arbitre . Dans un autre de ses ouvrages, il développe un argument en faveur de l'existence de Dieu sur cette base. Son argument est que les vérités, et notamment certaines vérités, ne sont vraies que parce qu'elles participent à la vérité.

Avec un grand V. Autrement dit, ils doivent participer à ce qui constitue l'essence même et la nature de la vérité. Et par définition, l' essence et la nature de la vérité immuable, d'où toute vérité peut provenir, n'est autre que Dieu le Logos. Ainsi, il raisonne de vérité en vérité.

De Logoi à Logos, son argumentation en faveur de l'existence de Dieu. Il s'agit peut-être de la première tentative originale d'un penseur chrétien de développer une argumentation théiste. Et cette argumentation trouve des échos chez des auteurs médiévaux postérieurs.

Soyez attentif à cela. Puis, dans un autre de ses écrits sur l'enseignant, il s'interroge sur les mécanismes de l'apprentissage et sur le rôle du langage dans ce processus. Il formule alors une question, une question dont la forme n'est pas sans rappeler celle de Gorgias, le vieux sophiste sceptique.

Vous vous souvenez de Gorgias ? Il disait : « Rien n'existe, et si quelque chose existe, je ne saurais le savoir ; et si je le savais, je ne saurais le communiquer. » Eh bien, comme le formule Augustin, il en va de même. Si vous comprenez déjà le sens de mes paroles, je ne vous apprend rien.

Si vous ne comprenez pas le sens de mes mots, je ne peux rien vous apprendre de nouveau. Comment, dès lors, vous enseigner quoi que ce soit ? Certes, cette conception du langage, et de la manière dont nous l'apprenons, est terriblement simpliste. Mais c'est précisément ce genre de dilemme qu'il soulève.

Son argument est que ce n'est pas le maître extérieur qui nous instruit, mais le maître intérieur qui nous enseigne. Il illumine l'esprit à la vérité, et le maître intérieur est le Logos, qui illumine l'esprit. C'est le Christ qui enseigne en nous ; il est le maître.

Ainsi, la manière dont Augustin développe son épistémologie repose sur la fonction épistémologique du logos. Et l'on ne peut manquer de remarquer comment il

assimile sans équivoque le logos au Christ, en s'appuyant sur le prologue de l'Évangile de Jean. Des questions ? Des commentaires ? C'est fascinant de voir comment il articule tous ces éléments.

Bon, et l'âme humaine ? Eh bien, tout d'abord, l'âme n'est pas une chose matérielle, comme le pensaient les stoïciens et Tertullien. C'est, bien sûr, une substance immatérielle. De même, l'âme n'est pas une chose préexistante et éternelle, comme le pensait Platon, et comme Origène l'avait suivi.

S'il réfute cette idée, c'est parce que l'âme est sujette au changement. Elle n'est peut-être pas une entité spatiale ou matérielle, mais bien temporelle, et donc sujette à l'évolution. Par ailleurs, il explore trois conceptions de l'origine de l'âme individuelle.

L'une d'elles est la théorie de la préexistence, qu'il rejette, et que la pensée chrétienne, dans son ensemble, a rejetée au fil des siècles. Quelques exceptions, toutefois. Il examine la conception stoïcienne de Tertullien, selon laquelle l'âme se transmet par la reproduction physique, conception que Tertullien avait acceptée.

Il examine la conception créationniste selon laquelle l'âme individuelle est créée séparément par Dieu après la conception, et il n'arrive pas à trancher entre les deux dernières hypothèses. Il n'est donc pas certain de l'origine, mais il est certain qu'elle n'est pas préexistante. Autrement dit, l'être humain est une âme rationnelle incarnée dans un corps.

Et c'est une expression qu'il utilise parfois : une âme rationnelle dans un corps. Plus tard dans ses écrits, il semble penser que cela ne rend pas pleinement justice au corps. Et il tend à dire : une âme rationnelle avec un corps.

Vous êtes donc âme et corps, et non pas seulement une âme utilisant un corps. Cette idée d'une « utilisation du corps » paraît trop platonique, mais c'est bien la personne dans son ensemble qui constitue l'âme et le corps rationnels. Pourtant, il affirme simultanément que l'âme seule doit être conçue comme une substance immatérielle, et donc capable d'existence séparée.

L'immortalité de l'âme découle donc du fait qu'elle est une substance immatérielle faisant partie de la substance composée, qui est la personne entière. De ce fait, il n'hésite pas à reprendre certains arguments de Platon en faveur de l'immortalité de l'âme, comme par exemple l'argument selon lequel l'âme, étant immatérielle et non spatiale, est indivisible.

Si quelque chose est indivisible, il est indestructible, donc immortel. Vous vous souvenez de cela chez Platon. Il défend cette idée dans ses soliloques.

Mais il propose également un dialogue sur l'immortalité où il recourt à un autre argument platonicien : c'est l'âme qui donne vie au corps, et celui qui donne la vie, étant le donneur de vie, ne peut mourir. Car le corps dépend de l'âme. L'âme, elle, ne dépend pas du corps.

Et, indépendante du corps, l'âme survit à la mort de celui-ci. Ses arguments en faveur de l'immortalité sont donc, pour l'essentiel, des arguments philosophiques grecs. De même, sa conception de la manière dont l'âme gouverne le corps.

Ceux qui, comme les stoïciens, avaient une conception matérialiste de l'âme la concevaient comme spatialement diffuse dans tout le corps, animant et stimulant les sens et les fonctions corporelles. Mais Augustin était suffisamment lucide pour comprendre que si l'âme est immatérielle, elle ne peut être spatialement diffuse.

Ainsi, plutôt que de gouverner le corps par diffusion, elle le gouverne en y concentrant son attention. Elle exerce son influence sur les différentes parties du corps en focalisant l'attention sur elles. Or, il existe, je crois, un certain nombre de preuves empiriques à ce sujet.

Vous savez, si vous voulez savoir ce que vous ressentez vaguement dans votre jambe, vous l'examinez, n'est-ce pas ? Vous portez votre attention sur elle. Vous n'avez pas besoin de la regarder. Vous essayez simplement de vous concentrer sur les sensations.

Peut-être qu'en plus de le ressentir, il faut aussi le regarder. C'est donc grâce à cette attention vitale, cette attention mentale. Souvenez-vous, j'ai dit la dernière fois que ce qui l'impressionne le plus dans l'esprit ou l'âme, c'est sa capacité à s'étendre dans l'espace et à embrasser par la pensée des choses situées à des kilomètres de distance.

Vous savez, beaucoup de gens ont l'esprit tourné vers Washington et les auditions du Sénat depuis plusieurs jours. Intéressant. Tellement loin.

Mais où donc leur esprit s'est-il trouvé, comme on dit ? Son esprit était ailleurs que dans son propre corps. Ainsi, l'immortalité de l'âme et son influence sur le corps sont abordées. Mais le plus intéressant concernant l'âme humaine, du moins pour moi, chez Augustin, réside dans la manière dont il explore les notions de temps et d'éternité.

Et cela ressort de ce passage des Confessions dans l'Anthologie Kauffman, du chapitre 510 au chapitre 520. C'est un autre exemple de conversion d'une conception platonicienne apparente au christianisme. Le temps, pour Platon, comme vous vous en souvenez peut-être dans son *Timée*, est présenté comme une image changeante de l'éternel.

Car dans le monde du temps, compte tenu de la frontière temporelle, ce que l'on trouve, ce sont des particularités changeantes. Dans le domaine de l'éternel, ce que l'on trouve, ce sont des formes immuables. Et, bien sûr, les particularités ne sont alors que des copies changeantes de formes immuables.

Le temps est l'image changeante de l'éternel. C'est ainsi que Platon l'envisage. À l'inverse, Aristote conçoit le temps comme la simple mesure du mouvement physique.

Les kilomètres par heure, une façon de mesurer le mouvement, la distance parcourue. Or, la conception d'Augustin s'inspire davantage de celle de Platon. Il explore notre conscience du temps, le temps tel qu'il est inscrit dans l'âme.

Autrement dit, il s'agit d'un exercice de description psychologique introspective. Il s'agit d'examiner la psychologie de la conscience du temps, de manière introspective. Et il souligne qu'au sein de l'âme, seul le temps présent est réel.

Le passé n'est présent que dans le souvenir qu'on en a. Mais ce souvenir est présent et réel. Il est réel.

L'avenir n'est pas encore advenu, mais il est présent dans l'anticipation que l'on en a. Ainsi, dans l'expérience présente de l'âme, à cet instant précis, le passé devient présent par la grâce du souvenir. L'avenir devient présent par l'anticipation.

Mais seul le présent est réel. Cela peut paraître une façon un peu compliquée de voir les choses. Pourtant, c'est conforme à notre expérience, n'est-ce pas ? Vous pouvez désormais vous réjouir des anticipations de l'avenir.

Vous pouvez désormais vous remémorer le passé. Mais vous le savourez maintenant, voyez-vous, au présent. Ainsi, le temps s'écoule, le temps est passé, le temps est né et a disparu.

Le temps est le domaine du changement, du devenir et de la disparition. Le domaine de la génération et de la désintégration. Le temps.

Voilà la conception augustinienne du temps. Vous percevez cette résonance augustinienne dans le cantique bien connu : « Je vois partout autour de moi le changement et la dégradation » ? « Je vois partout autour de moi le changement et la dégradation » ? Soit. C'est le temps présent qui est réel, et pourtant, en même temps, tous les temps sont présents dans l'âme.

Le passé est présent, le futur est présent. Tous ces temps sont présents dans l'âme. Et l'âme les vit comme un présent perpétuel.

C'est maintenant que vous faites l'expérience du passé et du futur. Dans l'instant présent. Ainsi, tous les temps sont présents dans l'âme.

Maintenant, comprenez cela, et vous saisirez ce qu'il veut dire lorsqu'il parle de Dieu comme étant éternel, immuable et intemporel. Dieu est éternel, immuable et intemporel. Car s'il n'y a pas de changement en Dieu, selon le modèle grec, s'il n'y a pas de changement en Dieu, alors il n'y a pas de passé qui ait cessé d'exister en Dieu, ni de futur qui ne soit pas encore advenu.

Dieu est immuable, donc, en ce sens, hors du temps. Rien ne change en Dieu ni dans sa pensée. Car il possède en permanence une connaissance parfaite de notre passé et de notre avenir.

En ce sens, il est au-delà du temps. Intemporel par essence. Oui, la connaissance de Dieu porte donc sur des choses intemporelles, sur des exemples intemporels.

La connaissance divine est la connaissance des formes de ces modèles intemporels qui ne naissent ni ne disparaissent. Et il connaît les détails grâce à la connaissance de ces formes, celles qui leur confèrent leur être.

Ainsi, lorsque Dieu créa le ciel et la terre, il créa le changement et le temps, qui apparaît et disparaît. Dès lors, la vie humaine se distingue de la vie divine.

La connaissance humaine diffère de la connaissance divine. Et même notre connaissance des vérités éternelles diffère de la connaissance directe et intuitive que Dieu en a. L'âme humaine, par conséquent, est soumise au changement.

Est-ce que ça tient la route ? Tu sais, après avoir lu du Dr. Seuss hier soir, lors de cette soirée hilarante, je me demande si ce que tu entends aujourd'hui, c'est le bruit des mots ou celui des idées. Parler d'époques qui naissent et disparaissent pourrait bien n'être que le bruit des rimes chez le Dr. Seuss. Tu as saisi l'idée ? Je veux dire, l'idée d'Augustin, pas celle de Seuss.

Oui, Janelle. Répète. Comment la nature est influencée.

Ah, d'accord. La pensée de Dieu consiste en les rationes eterne, ces vérités éternelles présentes dans son esprit. Ce que Dieu pense est immuable.

Or, lorsque Dieu crée un monde de changement, voyez-vous, ce qu'il fait, c'est créer un monde qui participe à ces formes archétypales. Oui. Un monde ordonné par la présence des formes séminales, des rationes seminales.

Mais, dans un monde en perpétuelle évolution, l'incarnation de ces formes particulières est éphémère. D'accord ? Or, nous ne connaissons pas directement ces formes telles qu'elles existent dans l'esprit de Dieu. Nous n'avons pas cette compréhension de l'essence divine.

Dieu le sait. Il les connaît donc parfaitement. Mais, malgré tous nos efforts pour chercher au fond de nos âmes, nous ne trouvons que le temps.

Venir au monde. Disparaître. Notre expérience des détails.

Mais notre expérience des choses particulières est telle que, l'esprit éclairé par le logos, nous sommes capables de reconnaître les essences, les natures, la forme des choses dans le monde des choses particulières. Est-ce que cela vous aide ? Oui. Et c'est la question évidente qui a causé bien des soucis aux médiévaux.

Et, euh, il semble qu'ils veuillent le beurre et l'argent du beurre. Car d'un côté, Augustin parle d'un Dieu qui m'aime et me connaît parfaitement. De l'autre côté, il parle d'un Dieu qui connaît les formes.

Oui. Or, peut-on parler de connaissance des deux ? La question est : quel est le rapport, et il est essentiel d'aborder ce point précis, quel est le rapport de l'individu « moi » aux formes, aux modèles ? Augustin semble penser qu'il existe une variété de formes auxquelles je participe. Une variété de formes auxquelles je participe.

La forme de l'humanité. Euh, sans doute la forme de l'audace. Ceci, cela, et l'autre forme de propriétés physiques, d'autres types de qualités.

Ainsi, en connaissant une combinaison particulière de nombreuses formes, il me connaît comme la combinaison particulière de ces nombreuses formes. Or, cette lecture d'Augustin, car il s'agit bien d'une lecture d'Augustin, préfigure la manière dont certains médiévaux postérieurs l'envisagent. Cette individuation, et c'est le terme qui est au cœur de cette discussion, est assurée par une combinaison singulièrement individuelle de nombreuses formes possibles.

Cela ne satisfera pas tout le monde. C'est pourquoi, après Thomas d'Aquin, nous arrivons à Duns Scot, qui affirme qu'au-delà des diverses formes auxquelles je participe, il subsiste ma nature intrinsèque, mon essence même.

Vous voyez, hi-kay-a-tas, ceci-être. Et, un siècle plus tard, un demi-siècle plus tard, euh, Guillaume d'Ockham dit : oubliez les formes. Il n'existe que moi, et l'autre moi, et l'autre moi, des individus.

Pourquoi avons-nous besoin des formes ? Votre question est donc cruciale. En effet, il est frappant de constater que l'une des faiblesses d'une théorie des formes, à

savoir que même si elle peut rendre compte de l'individualité, distincte de la nature de l'espèce, elle semble néanmoins privilégier l'universel et accorder moins d'importance à l'individualité.

Vous comprenez ? Une valeur moindre. Et c'est implicite dans la hiérarchie des êtres, où l'individu qui participe imparfaitement à certains idéaux se situe plus bas dans la hiérarchie. Donc, de vrais problèmes se posent.

Thomas d'Aquin tente de le faire par une théorie de ce qu'on appelle les formes substantielles, les natures individuelles. Dieu connaît, d'une certaine manière, ma nature individuelle.

Mais voilà à quoi ressemblera l'avenir. Quelle est la question, David ? Eh bien, il évite en quelque sorte le problème de Platon, puisqu'il conçoit Dieu comme une cause active, efficiente et puissante, ce que Platon n'avait pas. Mais il perd peut-être l'avantage de Plotin, selon lequel l'individualité est engendrée par le processus d'émanation.

Oui. Je pense qu'on pourrait répondre que, pour Augustin, Dieu crée toujours des individus. Dieu crée des individus.

Avec des rations séminales. Avec des formes séminales. Ouais.

Oui. Oui, je suppose que c'est possible, même si Augustin ne fait pas référence à Aristote. Les écrits d'Aristote semblent avoir été perdus à cette époque.

Ils n'ont été retrouvés que plus tard. Donc, toute connaissance d'Aristote qu'il a de lui passe par les éléments aristotéliens, euh, chez Plotin. Oui, monsieur.

Vous avez donc raison de pressentir quelque chose. Bien que la conception de l'éternité comme absence d'intemporalité et d'immutabilité remonte à Platon lui-même. Oui, monsieur.

Vous savez, le débat sur l'éternité de Dieu, ou son caractère intemporel, se poursuit encore aujourd'hui en théologie philosophique. On trouve essentiellement deux conceptions différentes de l'éternité : l'une est que l'éternité est l'absence de temps .

L'autre conception de l'éternité est la perpétuité . Perpétuelle, certes, à travers le temps. De manière générale, l'influence platonicienne tend vers l'intemporalité.

Et je pense que, dans bien des cas, il s'agit de l'influence aristotélienne. Tandis que l'éternité semble relever d'une conception plus... disons, plus moderne. Bien que je pense qu'elle soit aussi plus proche de la conception hébraïque.

Mais il existe une abondante littérature sur ce sujet. Si cela vous intéresse, il y a un livre de Nelson Pike, qui enseigne, je crois, à l'Université de Californie à Irvine.

Un livre intitulé « Dieu et l'intemporalité » réfute la conception de l'intemporalité. Oui, c'est exact. Je ne suis pas certain qu'il y ait une différence. Et c'est en adhérant à la théorie des formes, immuables et éternelles, qu'Augustin adhère également à l'idée que Dieu, forme par excellence, est immuable et intemporel.

Je ne suis donc pas certain qu'il y ait une différence. La différence réside dans la formulation. Autrement dit, cette psychologie introspective du temps est l'œuvre d'Augustin.

Et bien sûr, la manière dont cela est formulé dans une doctrine de la création, plutôt que de l'émanation, est l'œuvre d'Augustin. Mais fondamentalement, la conception d'un Dieu intemporel et immuable est celle de Platon. Et je pense qu'elle pose problème.

Cela pose problème pour comprendre certains passages du langage biblique. Vous voyez ? Car si un être est immuable, au sens d'Aristote, cet être ne peut agir à un instant donné. En effet, il passerait alors de l'inaction à l'action.

Vous voyez ? Cela pose la question de ce que signifierait la joie au ciel pour les pécheurs qui se repentent. Autrement dit, la satisfaction de voir se réaliser ce qui était prévu . Il serait difficile de concevoir que Dieu ait des desseins qu'il poursuit.

Vous voyez ? Parce que les notions de finalité sont liées au temps . Il faut donc reformuler tous ces concepts dans un cadre conceptuel différent de celui que semble impliquer le langage courant. Ce qui crée le problème.

C'est précisément pourquoi certains défendent l'idée d'éternité comme permanence , plutôt que comme absence de temps. Et je préfère cette dernière conception : la permanence.

Euh... Carl. Oui. Oui.

Ouais. Ouais. Ouais.

Certes, penser, au sens de suivre un raisonnement ou une réflexion qui serpente d'un point d'intérêt à un autre, implique de changer de perspective, de porter son attention sur une étape du processus logique. D'accord ? Mais je pense que, quelle que soit notre conception de l'éternité, quand on dit que Dieu pense, on ne veut pas dire qu'il raisonne par syllogismes pour parvenir à des conclusions logiques. Voyez-vous ? Dieu n'a pas besoin de suivre ce processus.

Si votre esprit est vif, vous tirez des conclusions hâtives. Mais Dieu est là en premier, pour ainsi dire. Il perçoit intuitivement la fin du raisonnement.

Or, si l'on considère Dieu comme omniscient, comme celui qui sait tout, cela signifie-t-il que Dieu porte constamment son attention, de manière active et consciente, sur tout ce qui est, et j'ajouterai, en tout temps, pour ceux qui conçoivent l'éternité comme une permanence absolue ? Cela signifie-t-il que Dieu a tout constamment au centre de son attention, de sorte que le centre de sa pensée reste immuable ? Vous voyez ? Eh bien, c'est là que réside la difficulté d'interpréter les Écritures, par exemple, dans leur langage courant. Car que signifierait, par exemple, que Dieu dise : « Je ne me souviendrai plus de leurs péchés » ? Ou encore, que dire de l'expression « Dieu s'est repenti d'avoir fait telle ou telle chose » ? Vous voyez ? Cela semble évoquer un changement d'avis. Ainsi, je pense que le langage de l'intemporalité dans la pensée divine, bien qu'il puisse aisément intégrer l'idée que Dieu n'a pas à raisonner par syllogismes, semble créer une difficulté dans la mesure où l'attitude de Dieu face à une situation peut évoluer.

Il faudrait alors parler d'un langage phénoménal, du langage tel qu'il apparaît aux humains. Vous voyez ? Mais en réalité, qu'est-ce que c'est, au fond ? Et on se retrouve en quelque sorte coincé avec un langage métaphorique lorsqu'on parle de Dieu. On peut alors se demander si l'on fait de la théologie ou simplement de l'anthropologie quand on parle de Dieu.

Vous parlez de notre expérience, n'est-ce pas ? Vous parlez de Dieu. Vous voyez le problème ? C'est le genre de problème auquel Kant, Kierkegaard et d'autres se sont heurtés. La théologie moderne en est parfaitement consciente.

Y a-t-il un objectif chez Augustin, ou est-ce seulement par l'illumination ? Non, il y en a beaucoup. Oh, retirez ce que j'ai dit. Est-ce seulement par l'illumination ? Voyez-vous, il n'y a de connaissance de rien en dehors de l'illumination divine. C'est donc une évidence de dire que la connaissance de Dieu passe par l'illumination.

Non, voyez-vous, si la connaissance ne repose que sur l'illumination, l'esprit serait passif et vous ne connaîtriez même pas. L'illumination est un verbe d'action. Elle éclaire l'esprit afin que vous puissiez voir avec les yeux de l'esprit.

Mais vous devez Voyez dans l'illumination. Oui, d'accord. Comment connaissons-nous Dieu ? Eh bien, c'est-à-dire qu'en réfléchissant à la création, à sa beauté, à son ordre, à ses formes, on parvient à concevoir la source de la beauté, de la bonté, de l'ordre, de la forme, à laquelle participe toute la création.

En ce sens, on pourrait dire : oui, les cieux proclament la gloire de Dieu. Oui. Et cet argument en faveur de l'existence de Dieu, fondé sur la vérité elle-même, pourrait,

en ce sens, trouver un parallèle avec un argument fondé sur le bien lui-même, sur la beauté elle-même.

Vous comprenez ? Des formes à la forme, etc. Donc, oui, une certaine connaissance naturelle de Dieu est possible. Et je pense que quiconque aurait beaucoup de mal à le nier de façon cohérente, car cela signifierait que s'il n'y avait pas de connaissance naturelle de Dieu, il n'y aurait pas de concept de Dieu en dehors d'une révélation divine particulière.

Vous voyez, ce n'est tout simplement pas le cas. Il existe de nombreuses conceptions de Dieu, de toutes sortes. Mais comment dépasser cette connaissance naturelle de Dieu ? Et c'est la question que j'aimerais aborder : l'expérience religieuse.

D'accord ? Et c'est là la question, car dans la tradition platonicienne, la tradition néoplatonicienne, comme nous l'avons constaté, il existe une approche mystique de Dieu. Or, qu'en est-il d'Augustin ? Vous voyez, c'est la question qui se pose. Très bien.

Dans le livre dix de ses Confessions, il se demande : « Qu'est-ce que j'aime quand j'aime Dieu ? » Sa réflexion se déroule en plusieurs étapes. Première étape : aimer Dieu ne signifie pas aimer la beauté physique. Et il ne dénigre pas pour autant la beauté physique.

L'amour de Dieu ne se limite pas à l'amour de la beauté physique. Ce que j'aime, c'est quelque chose qui réside dans mon âme. Et pourquoi dans mon âme ? Parce que mon âme renferme des aperçus de l'éternité.

De quelle manière ? Que tous les temps sont présents et toujours présents dans mon âme. Passé, futur et présent. Voilà un aperçu de ce qu'est l'éternité.

Et toujours présent. Ainsi, lorsque j'aime Dieu, ce que j'aime est au plus profond de mon âme, et c'est donc par elle que je dois l'atteindre. Au-delà de la vie qui unit le corps et l'âme, au-delà de toutes mes perceptions sensorielles, au-delà même de mes souvenirs sensoriels passés, au-delà de tout mon savoir, des mathématiques et de tout ce qui m'initie aux formes, au-delà de la connaissance dialectique indépendante des images sensorielles, au-delà de mes sentiments.

Or, je ne trouve pas Dieu dans la perception sensorielle, ni dans les sentiments, ni dans ma connaissance des formes, ni dans ma mémoire. Vous comprenez ? Mais plutôt, quand je cherche Dieu, dit-il, je cherche ce bien, cette joie bienheureuse du bien qui se réjouit de la vérité, du bien lui-même. Vous percevez la dimension platonicienne là-dedans ? Je cherche le bien, la source de toutes les formes.

Et vous constatez donc dans les confessions qu'il parle de Dieu comme de son amour, de sa vie, du bien, de la beauté, de la vérité. Y a-t-il là une dimension mystique ?

J'aurais tendance à dire oui et non. Non, en ce sens que c'est seulement par l'œuvre de Dieu, qui s'est abaissé jusqu'à nous en Christ, que nous parvenons réellement à le connaître.

Mais oui, en ce sens qu'il existe un Dieu connaissant dans l'intimité de l'expérience religieuse, qui implique la discipline de l'esprit et de l'âme se détournant des images sensorielles et dépassant la connaissance, même des vérités immuables. Vous comprenez ? Et donc, par moments, il semble apprécier le genre d'expérience mystique dont parle Plotin. J'admets que c'est ambigu.

Oui, car je pense qu'Augustin est très ambivalent à ce sujet. Tantôt il emploie un langage néoplatonicien pour parler de l'expérience religieuse, tantôt il se limite à un langage plus biblique. Mais les deux, du moins dans les Confessions, qui traitent de l'expérience religieuse, sont si étroitement imbriqués et mêlés qu'il ne semble pas les distinguer.

Je suppose donc que la réponse est ambiguë. Or, je crois que cela sous-entend ce que nous avons dit. Il existe une connaissance naturelle accessible à tous grâce à la lumière du logos, une connaissance de la nature des choses créées.

Il existe une connaissance naturelle de l'existence de Dieu. Cela est démontré, par exemple, par son argumentation concernant l'existence de Dieu. Mais cette connaissance de Dieu dans l'expérience religieuse est rendue possible par la venue du Christ et le pardon que nous avons reçu.

Et c'est important pour lui. Car c'est par la grâce du pardon de Dieu que l'âme est purifiée de ce qui l'asservit, l'entrave et, par un sentiment de culpabilité, l'empêche de transcender les choses pour se tourner vers Dieu. Force est de constater qu'Augustin est pleinement conscient du rôle de l'Évangile dans notre connaissance de Dieu.

Oui, j'en suis parfaitement conscient.