

6. À PARTIR DE QUOI PEUT-ON VOULOIR CONNAÎTRE L'INCONNU ? (X,1-5)¹

X,1 Et maintenant, pour continuer à expliquer ces choses de manière moins noueuse (*enodatus*), que notre attention se fasse plus fine (*limatior*).

À la fin du Livre IX, Augustin a reconnu que la trinité interne à la pensée à laquelle il était parvenu – la *pensée* qui se connaît elle-même ; sa *connaissance* (ou son « verbe », c'est-à-dire la connaissance que la pensée se forme en elle-même avant de pouvoir l'exprimer par des mots et la communiquer) et son *amour* (par lequel elle engendre ce verbe) – était loin d'être évidente. En effet, elle n'a pu être trouvée qu'au prix d'un effort inhabituel de la pensée, celui de se penser elle-même alors que son habitude est toujours de penser autre chose, mais aussi à partir de la définition dogmatique de la Trinité divine : un seul Dieu en trois personnes, le Fils et le Saint Esprit procédant tous deux du Père, mais de manière différente puisque seul le Fils est engendré (en grec, *monogénès*, en latin, *unigenitus*) alors que le Saint Esprit ne l'est pas.

Or, l'intention de la troisième partie du *De Trinitate* étant de comprendre la Trinité divine, non pas comme un concept que l'on pourrait « déconstruire » pour voir comment il a été construit, mais pour mieux en vivre à partir de son image en nous, c'est le chemin inverse à celui de la fin du livre IX qu'il nous faut maintenant parcourir, ce qui suppose que nous consolidions notre point de départ : la connaissance par elle-même de notre pensée.

Introduction : Par quel amour désire-t-on connaître l'inconnu ? (X,1-4)

Ne pouvant aimer ce que nous ne connaissons pas, et toute recherche reposant sur une volonté de savoir qui elle-même ne peut naître que de l'amour de quelque chose de connu, une première question s'impose : quel est donc cet amour capable de donner à la pensée le désir et la volonté de se connaître ?

Le Livre X commence par une introduction, répartie sur quatre chapitres, qui vise à nous faire dire ce qui en nous est implicite, exactement comme est implicite en nous l'image de la Trinité divine puisque nous avons été créés à son image.

D'où nous vient notre désir de connaître ? (X,1)

X,1 En premier lieu, puisque nul ne peut aimer ce qu'il ignore totalement, il nous faut examiner avec soin quel est l'amour de ceux qui étudient (*studentium*), c'est-à-dire de ceux qui ne savent pas encore mais désirent apprendre quelque connaissance (*doctrinam*).

Nous avons choisi de traduire *doctrina* par « connaissance », même si le mot « doctrine » est habituellement réservé à ce qu'enseigne une religion. En effet ce mot peut aussi désigner une manière de voir ou d'expliquer les choses, autrement dit, quelque chose qui puisse s'enseigner et s'apprendre. Or, pourquoi et comment apprendre quelque chose que l'on ne pourra formuler qu'après l'avoir appris et compris ? Pourquoi, c'est ce qui est en question. Comment ? Non pas en se contentant de répéter des formules, mais en ayant le souci d'être dans la vérité, en étant « studieux », du verbe latin *studere*, « s'appliquer à quelque chose ».

À propos de ce qui peut nous motiver à cette « étude », Augustin propose plusieurs réponses que nous nous contenterons de résumer. Cela peut être à partir :

¹ Le titre de cette sixième séance nous a été imposé par ce que nous avons eu le temps de traiter durant cette séance au cours de laquelle nous n'avons pas dépassé le chapitre 5.

- de ce que nous avons entendu dire au sujet de ce que nous ignorons, ce qui peut conduire à une connaissance *par oui-dire* se contentant de répéter, sans examen, ce que l'on entend dire, afin de ne pas se retrouver exclu du groupe qui partage cette connaissance.

- de notre expérience, comme à propos de la beauté qui n'est pas, à proprement parler, un objet d'étude, mais quelque chose de ressenti, ce qui renvoie à une « *idée générale de la beauté corporelle* » qui se serait formée en nous par habitude, à partir de la vision de nombreuses « beautés » corporelles », mais sans qu'il soit question de vérité, car « les goûts et les couleurs ne se discutent pas » et sont propres à chacun. Or, cette « idée » générale qui nous vient de notre expérience, fonctionne en nous comme « *une règle intérieure de jugement* ». On parlera donc de connaissance *par expérience vague*, parce que non-raisonnée. Ici, c'est l'habitude, « seconde nature » qui nous fait chercher à voir d'autres beautés.

- à partir d'une forme perçue par l'intelligence « dans la lumière de la vérité ». Il convient ici de distinguer entre la forme d'un artéfact, comme celle de l'arc (en IX,11) qui, bien que créé par l'homme, doit obéir aux lois de la physique, et les « formes » des êtres naturels produits par la nature « selon leur espèce ». Cependant, Augustin parle ici de « *la connaissance des vertus que nous percevons dans la vérité même* ». Ces vertus n'ont rien de conventionnel : elles s'imposent à nous de l'intérieur comme des exigences, souvent en contradiction avec « ce qui se fait » dans la société. Elles ne peuvent donc que se dire, dans un « verbe » intérieur, comme nous l'avons vu à propos de l'apôtre Paul, « *un homme de bien dont nous n'avons jamais vu le visage* » : nous l'aimons dans la mesure où il incarne cette exigence, mais s'il s'avérait qu'il ne lui corresponde pas exactement, notre amour pour lui cesserait immédiatement. Or, cette exigence, qui s'impose à nous ne vient pas de nous.

- de l'usage qui peut être fait d'une connaissance ou d'un savoir-faire. Augustin donne un exemple :

X,1 [...] S'agit-il d'acquérir des « connaissances » (*doctrinas*) ? Le plus souvent, c'est l'autorité de ceux qui en font l'éloge et les enseignent qui nous embrase : et pourtant, si nous n'avions pas dans l'esprit, imprimée à l'état d'ébauche, une idée de chaque connaissance, nous ne brûlerions pas du désir de nous en instruire. Qui donc, par exemple, se donnerait le moindre mal, la moindre peine, pour étudier la rhétorique, s'il ne savait pas qu'elle est la science du bien dire ?

Ici, c'est l'utilité d'une « science » ou d'un savoir-faire qui peut nous donner le désir de les acquérir, comme pour un illettré l'utilité de savoir lire et écrire. Mais il n'y a d'utilité que par rapport à un but ou à un besoin, et à condition que ce besoin soit éprouvé, comme ici celui de communiquer quelque chose en silence ou à distance, ou encore de s'informer et de conserver une information à propos de ce qui n'est pas, ou n'est plus, ou n'est pas encore, présent...

Bref ces différentes situations expriment et confirment la même idée : on ne peut chercher à connaître l'inconnu qu'à partir de l'amour de quelque chose de connu.

Autour du signe et du langage (X,2)

Le chapitre 2 se fait plus précis à partir d'un exemple relatif au langage qui est, pour Aristote, ce qui distingue l'homme du reste du monde animal puisqu'il est *zoon logon échon*, « l'animal ayant le *logos* », autrement dit « le vivant qui parle ». En effet, le propre de notre langage est de rendre présent ce qui ne l'est pas, ce qui est infiniment mieux que le cri par lequel se manifestent le plaisir ou la douleur. Autrement dit, c'est le langage qui nous ouvre à une dimension qui n'est pas corporelle, mais qui aussi, pour Aristote, fait de l'homme un « animal politique » en l'ouvrant non seulement à l'utile et au nuisible, mais au juste et à l'injuste, ce sans quoi nous ne pourrions pas vivre ensemble en solidarité, comme des hommes devraient vivre. En effet, ce à quoi une chose est utile ne peut que se dire, car cela n'est pas présent ; quant au juste, il ne peut jamais être parfaitement réalisé dans les choses visibles...

Augustin donne un exemple concret : qu'est-ce qui peut provoquer chez quelqu'un le désir de connaître le sens d'un mot qu'il ne connaît pas comme celui du mot *temetum* qui, en ancien latin, signifiait « vin » ?

X,2 [...] Il faut au moins qu'il sache que ce mot est un signe, c'est-à-dire, non pas un son vide, mais un son qui signifie quelque chose. [...] Si en effet il ne connaissait que le son et ignorait que ce son signifie quelque chose, il ne chercherait plus rien, une fois l'avoir perçu, autant qu'il l'aurait pu, dans sa réalité sensible. Au contraire, parce qu'il sait que ce mot n'est pas seulement un son, mais un signe, il veut en avoir la pleine connaissance, car nul signe n'est parfaitement connu, si l'on ne sait ce dont il est le signe.

Mais qu'aime donc celui qui s'enquiert du sens d'un mot inconnu alors qu'il n'est pas possible d'aimer ce qu'on ignore avant de le connaître ?

X,2 [...] Pourquoi aime-t-il donc sinon parce qu'il connaît et voit dans les raisons des choses quelle peut être la beauté d'une connaissance (*doctrinae*) dans laquelle est contenue la signification de tous les signes ; et quelle est l'utilité de ce qui est acquis en elle et par quoi les hommes en société se communiquent leurs pensées, faute de quoi, s'ils ne pouvaient en se parlant entremêler leurs pensées, leurs réunions seraient pour eux plus dommageables que n'importe quelle solitude ? C'est cette forme belle et utile que l'âme discerne, connaît et aime ; et c'est elle que s'applique à perfectionner en lui, autant qu'il le peut, quiconque cherche la signification des mots qu'il ignore. Car autre chose ce qu'il voit de cette forme dans la lumière de la vérité, et autre chose ce qu'il désire en fonction de sa propre capacité. En effet, ce qu'il voit dans la lumière de la vérité, c'est combien il serait bon et grand de comprendre et de parler toutes les langues de tous les peuples, de n'en entendre aucune comme étrangère ni de n'être entendu par personne comme un étranger.

C'est ce rêve de parler toutes les langues qui « *enflamme d'ardeur de ceux qui se livrent à l'étude des langues* ». Cependant, « *on s'attache plus ardemment à un savoir qu'on ne désespère pas d'acquérir* » alors qu'« *un idéal que l'on n'a plus l'espoir d'atteindre, bien qu'on en voie le prix, n'excite plus qu'un amour bien tiède ou même plus d'amour du tout* ».

Souvenir de l'écolier de Thagaste qui redoutait les leçons de grec et la règle du maître.

X,2 [...] C'est pourquoi, parce que la plupart des hommes désespèrent de connaître toutes les langues, chacun s'applique de son mieux à la connaissance de celle de son peuple. Et même sans se sentir capable d'en acquérir la parfaite maîtrise, il n'est personne, si négligent soit-il, qui ne veuille, à l'audition d'un mot inconnu, en apprendre le sens, et, s'il le peut, ne s'en informe et ne l'apprenne.

Mais pourquoi veut-on savoir le sens des mots ? Pour ne pas être ni se sentir exclu. Peut-on dire que l'on aime alors ce qu'on ne connaît pas ? Non ! Mais, alors qu'on redoute d'être isolé, il faut déjà avoir une certaine culture pour avoir le souci de vérifier le sens d'un mot...

X,2 [...] Une forme (*species*) en effet, touche son âme pensante, une forme qu'il connaît et à laquelle il applique sa pensée : c'est en elle que brille la beauté pour des âmes pensantes de devoir s'unir par des mots connus entendus et rendus ; et c'est elle qui enflamme pour l'étude celui qui, tout en cherchant ce qu'il ignore, voit et aime cette forme qui donne sens à son effort.

Le mot *species*, en latin, a plusieurs sens : « vue », « aspect », « beauté », mais aussi la « forme » (en grec *morphè*), la définition d'une chose, son « idée » pas seulement imaginée, mais la forme intelligible qui s'impose à notre intelligence dans la connaissance vraie, qu'il s'agisse de celle d'un artefact, comme celle de l'arc, ou celle d'une exigence qui s'impose à nous. La vérité c'est ce qui nous amène à contester ou à examiner ce que nous entendons dire, ou ce vers quoi nous tendons quand nous tentons de nous mettre d'accord sur quelque chose. Elle est toujours au-delà de nos mots... Elle ne peut être confirmée que temporairement, jusqu'à preuve du contraire, par plusieurs avis concordants mais à condition toutefois qu'ils ne répètent pas la même chose... Faire la vérité, ce n'est pas la fabriquer comme cela se pratique dans un régime totalitaire qui ne tolère aucune contestation, mais c'est la reconnaître comme s'imposant, non seulement à soi, mais à tout autre. Il nous est donc impossible de nous en approcher, sans relativiser nos opinions ni chercher ce qui pourrait nous permettre de nous mettre d'accord, nous seulement entre nous, mais avec tout autre, et toujours sous réserve de n'être pas contredit par quelque chose de plus vrai. Dire la vérité c'est dire quelque chose qui corresponde exactement à ce que je veux dire ou à ce dont je parle et nous avons tous la capacité de juger et de douter de la vérité de ce que nous disons. Mais, bien souvent, nos dialogues s'arrêtent en chemin ou, pire, nous disqualifions celui avec qui nous ne voulons pas parler.

MF Jésus a dit : « *Je suis le chemin, la vérité, la vie* »

JM Oui, mais c'est un cas très particulier, car, si nous le croyons c'est parce que, dans notre foi, il est à la fois vrai Dieu et vrai homme : pour notre foi, il ne peut pas y avoir d'homme plus juste, ni plus véridique que lui. Surtout depuis que sa résurrection l'a libéré des limites de sa particularité qui le distinguait des autres hommes de son temps. Présent à chacun de ceux qui sont attentifs à sa présence, il est compréhensible par tous. Il est non seulement créateur mais rédempteur : il vient nous aider à voir nos erreurs et à nous en corriger. [...] Nous sommes dans un monde où la différence entre la cité de Dieu et celle de la terre est de plus en plus évidente, et cette dernière tend à être totalitaire, que ce soit ouvertement comme dans certains pays, ou de manière plus sournoise par le biais des médias qui nous habituent et nous forcent au consensus...

Studiosité et curiosité (X,3)

X,3. C'est pourquoi, tout amour d'une âme raisonnable (*animus*) qui se livre à l'étude (*studentis*), autrement dit, qui veut savoir ce qu'elle ignore, n'est pas l'amour de ce qu'elle ignore, mais d'une chose qu'elle connaît et à cause de laquelle elle veut savoir ce qu'elle ignore. Ou, si elle est curieuse (*curiosus*), au point d'être emportée non par quelque cause connue, mais par le seul amour de connaître l'inconnu, cette âme curieuse doit déjà être distinguée par son nom de l'âme studieuse. Mais elle non plus n'aime pas l'inconnu et il serait plus juste de dire : « elle hait l'inconnu », puisque en voulant que tout soit connu, elle ne veut plus d'inconnu,

Cette « chose connue » en raison de laquelle le *studieux* cherche à savoir ce qu'il ne connaît pas encore, c'est la « forme » dont nous parlions tout à l'heure et qui ne peut être perçue que dans la lumière de la vérité, alors que, par opposition, le *curieux*, dans la mesure où il ne cherche qu'à se perdre et à s'oublier dans la multiplicité que lui offre le monde, est indifférent à la vérité, comme à ce qu'il devient lui-même en passant, comme il le fait, d'une chose à une autre : ce qui ne veut pas dire que tous les voyageurs soient indifférents à la vérité, car le voyage est irremplaçable pour s'instruire des autres cultures ou manières de vivre. Mais le curieux, indifférent à la vérité, est dans ce que Pascal nommera le *divertissement*, ou dans ce dont Marthe avait tant de mal à se libérer faute d'avoir le cœur suffisamment tourné vers « l'unique nécessaire », comme l'était sa sœur Marie, ce qui aurait sans doute changé sa manière de préparer le repas et fait qu'au lieu d'en vouloir à sa sœur au point de ne pas s'adresser à elle et de prendre Jésus à témoin, elle lui aurait tout simplement demandé de l'aider. Mais l'évangéliste n'en aurait rien dit. Le danger ici, c'est de se prendre pour la source

de l'amour que l'on veut donner, au lieu de se reconnaître comme n'en étant que le serviteur en retour de ce que l'on a reçu. Le danger c'est de vouloir exercer un pouvoir sur les autres – « *avoir ses pauvres à soi* » comme le chantait Jacques Brel –, ou calculer ses mérites... Ce calcul est tout le contraire de la spontanéité de la solidarité humaine qui, elle, suppose que les hommes ne soient pas des dieux. Mais il ne peut y avoir de frères que par référence à un même père, ce qui n'est pas tout à fait la même chose que d'être les enfants de la mère Patrie.

Mais n'est-il pas aussi difficile de le haïr que de l'aimer ?

X.3 [...] Il faut comprendre qu'il très différent de dire : « il aime savoir l'inconnu » (*amat scire incognita*) et de dire « Il aime l'inconnu » (*amat incognita*). En effet, il peut se faire que quelqu'un aime savoir l'inconnu ; mais aimer l'inconnu, cela ne se peut. Le mot savoir ici n'est pas superflu, puisque celui qui aime savoir l'inconnu, ce n'est pas l'inconnu en tant que tel, mais le savoir qu'il aime, car s'il ne savait pas ce que c'est que savoir, il ne pourrait dire en toute assurance ni qu'il sait, ni qu'il ne sait pas. Mais il n'y a pas que celui qui dit vrai en disant « je sais », qui nécessairement sache ce que c'est que savoir ; il y a aussi celui qui dit « je ne sais pas » et qui, en toute assurance, dit vrai et sait qu'il dit vrai, car il sait parfaitement lui aussi ce que c'est que savoir, puisque, lorsqu'il se voit lui-même en vérité et dit : « Je ne sais pas », il distingue celui qui sait de celui qui ne sait pas. Il sait en cela qu'il dit vrai, mais d'où le saurait-il s'il ignorait ce que c'est que savoir ?

Il faut savoir ce que c'est que savoir pour pouvoir dire en vérité : je ne sais pas. Mais, compte tenu de la différence soulignée entre le studieux et le curieux, ce savoir au sujet du savoir dans la lumière de la vérité, c'est ce que le studieux a toujours à l'esprit mais non le curieux qui évite plutôt de se poser cette question. Ce qui permet de conclure

Nul n'aime l'inconnu (X,4)

X,4. Qu'il soit donc studieux ou curieux, et même s'il cherche d'un amour ardent à savoir ce qu'il ignore, nul n'aime l'inconnu

Cette proposition universelle se vérifie dans différentes situations où peuvent être repérées les choses déjà aimées à partir desquelles s'enflamme la recherche de l'inconnu. Augustin commence par examiner le cas du curieux :

En effet, ou bien on possède déjà une connaissance générale (*genere*) de ce qu'on aime et on cherche à la retrouver dans une ou plusieurs choses singulières non encore connues et fortement recommandées, et l'on s'en fait une forme imaginaire (*imaginarium formam*) par laquelle on se met à aimer. Mais à partir de quoi sinon de choses que l'on connaissait déjà ? Pourtant s'il se trouve que la chose dont on a entendu vanter les mérites ne répond pas à l'idée familière qu'en la ressassant (*in cogitatione*) on s'en était faite, il se peut qu'on ne l'aime plus. Et si on l'aime, ce sera à partir de ce à partir de quoi on l'a apprise. Un peu avant, on aimait une autre chose, celle que l'on avait l'habitude de se former mentalement (*sibi animus formans*). Mais, s'il se trouve qu'est semblable à celle-ci la chose dont on a entendu parler au point de pouvoir dire en vérité : « je t'aimais déjà », bien évidemment il ne s'agit pas de la chose auparavant inconnue mais de la forme déjà connue à laquelle ressemble cette chose.

Cette connaissance par genre (*genere*) fait penser à l'état d'esprit d'un collectionneur qui va chercher partout de quoi augmenter sa « collection », même si ce n'est que mentalement par la connaissance. C'est à quoi fait référence la « forme imaginaire » que se forme notre pensée et par laquelle elle se donne une direction de recherche, mais sans que cette image

aille jusqu'à devenir un concept, une véritable connaissance. Cette forme imaginée, distincte de celle d'un objet précis, conduit plutôt à la curiosité qu'à l'étude. C'est dans ce sens que nous avons donné la forme impersonnelle « on » aux verbes à la troisième personne du singulier.

x. Et dans le coup de foudre ?

JM. Rationnellement, à moins de croire à la réincarnation, ce qui est une autre question, « Je t'aimais déjà » ne peut pas s'adresser à celui (ou à celle) que je viens de rencontrer, mais bien à ce désir en moi qui me prédisposait à le (ou à la) rencontrer. Et cette forme imaginaire s'est formée en moi empiriquement, à partir de mon expérience

Qu'en est-il maintenant du studieux ?

Ou bien c'est dans une forme (specie) de la raison éternelle que nous voyons et aimons ce que, à partir d'éloges de connaisseurs, nous croyons et aimons, réalisé en copie (effigie) en quelque réalité temporelle : nous n'aimons pas alors quelque chose d'inconnu, comme nous l'avons suffisamment montré

Cette « forme de la raison éternelle » n'est pas une image : nous ne pouvons la connaître que dans un verbe intérieur, par ce que nous nous en disons silencieusement avant même de pouvoir le dire à d'autres dans les limites de notre capacité d'expression, mais aussi de leur compréhension. Ici, c'est le modèle et non sa copie dans le concret que nous aimons, même si c'est dans cette copie que nous l'aimons, du moins tant qu'elle correspond au modèle, car, s'il s'avérait qu'elle ne lui corresponde pas, nous cesserions de l'aimer...

Ou bien l'amour d'une chose que nous connaissons nous met en quête d'une chose que nous ignorons : ce n'est pas l'amour de la chose que nous ignorons qui est en nous, mais celui de la chose que nous connaissons ; nous savons en effet que la connaissance de celle-ci nous mènera à la connaissance de celle que nous cherchons et que nous ignorons encore : c'est le cas du mot inconnu dont j'ai parlé tout à l'heure

C'est seulement parce que je sais ce qu'est le vin que je pourrais lui attacher le mot *temetum* que je ne connaissais pas.

*Ou enfin c'est le savoir lui-même que l'on aime. Or, quiconque désire savoir ne peut ignorer ce que c'est que savoir. C'est pour cette raison que semblent aimer l'inconnu ceux qui veulent savoir quelque chose qu'ils ne connaissent pas et mettent trop d'ardeur dans leur recherche pour qu'on puisse les dire sans amour. Mais je pense avoir persuadé à ceux qui se mettent en peine de voir la vérité qu'il en va tout autrement et qu'on n'aime jamais une chose inconnue. Toutefois, comme dans les exemples allégués, on vise à acquérir la connaissance de ce qu'on n'est pas soi-même, il nous faut voir si, par hasard, n'apparaîtrait pas un autre genre de connaissance, lorsque la pensée (*mens*) cherche à se connaître elle-même.*

Ainsi se termine cette introduction destinée à montrer de manière générale qu'on ne peut absolument pas aimer ce qu'on ne connaît pas, mais qu'on ne peut l'aimer qu'à partir de quelque chose de connu et que nous aimons, sans quoi nous n'aurions jamais le désir ni la volonté de connaître ce que nous ne connaissons pas encore.

Forts de cette préparation faite à partir du désir de connaître des choses autres que soi, nous pouvons aborder la question de la première partie de ce livre X :

1. Qu'aime donc la pensée (mens) lorsque, s'ignorant elle-même, elle cherche à se connaître ? (X,5-10) ?

Dans le texte d'Augustin nous avons mens (pensée) et non pas anima (âme)

La différence n'est pas négligeable, car *mens*, la pensée, est une activité de l'âme humaine alors que celle-ci, comme toute âme qui anime un corps vivant, doit être considérée comme une chose, une substance, distincte de ce corps qu'elle quitte à la mort tout en le laissant à son état de cadavre voué à la décomposition. Et il en irait de même de l'âme proprement humaine, si elle n'avait pas la capacité de penser et de raisonner – ce qui nous la fait nommer *animus* – même s'il est tout à fait possible et même fréquent pour un homme de mal raisonner ou de ne pas « penser » du tout si l'on entend par ce mot autre chose que le simple fait d'avoir à l'esprit ou d'imaginer quelque chose, ce qui est pourtant dans notre langue le sens le plus courant du verbe « penser », comme quand on demande à quelqu'un : « à quoi penses-tu ? » ! Or du point de vue spirituel, dans notre relation à Dieu, mais déjà d'un point de vue philosophique, dans la recherche de la vie heureuse dans la vérité, il est essentiel de distinguer, dans l'usage du même verbe « penser », entre « faire la vérité » et avoir seulement à l'esprit, « se représenter », « imaginer ». En effet, dans le sens du mot *mens*, « penser » correspond à une certaine posture de l'âme humaine, celle que l'on adopte délibérément pour se détacher de ce que l'on entend dire ou de sa propre opinion afin de faire la vérité à leur sujet, alors qu'avoir à l'esprit ou « imaginer », qu'il s'agisse de se représenter des choses extérieures, de ressasser ses propres préoccupations ou de s'en évader pour s'installer dans un monde fictif, ou encore créer une fiction à l'extérieur de soi, dans une œuvre littéraire ou artistique, peut tout à fait se faire sans souci de la vérité, ou en se contentant de ce qui semble vrai, c'est-à-dire de ce qui n'est qu'un « préjugé » partagé avec les autres.

Dans la perspective ouverte dans *La Cité de Dieu*, nous pouvons retrouver ici la différence des deux amours qui ont fondé deux cités : « l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre, et l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité céleste » (*Cité de Dieu*, XIV,28) : deux directions opposées entre lesquelles, par notre libre-arbitre, il nous est donné de choisir, non pas de quitter le monde des hommes pour celui de Dieu, qui ne serait alors qu'un monde imaginaire, mais en vivant dans ce monde, parmi les hommes, selon Dieu, dans la justice et la charité, ou selon le monde, en ne pensant au bout du compte qu'à nous-mêmes.

Or, dans certaines traductions du *de Trinitate*, dont celle de la *Bibliothèque augustinienne* (1991) qui fait pourtant autorité, ne serait-ce que parce qu'elle donne le texte latin en regard, *mens* est ici traduit par « âme », ce que la traduction, plus récente, de la Pléiade (2002) se garde bien de faire, en traduisant *mens* par « pensée », ce qui me semble plus fidèle au texte et à la pensée d'Augustin qui me semble par ailleurs reprendre ici le vocabulaire de Plotin, *mens* traduisant le grec *Noûs*, l'intellect, par lequel nous percevons les formes intelligibles. Or, cette pensée (*mens*) est entièrement spirituelle, alors que l'âme, en grec *psychè*, bien qu'étant, elle-même, incorporelle, contient en elle, sur un mode incorporel, une multiplicité d'images de réalités corporelles. Ces images, elle se les est formées à travers son propre corps qu'elle anime et sans lequel elle ne pourrait s'ouvrir au monde extérieur, aussi bien pour percevoir les choses que pour s'y exprimer par la parole ou d'autres signes. C'est mon corps, en effet, qui me situe dans l'espace et dans le temps et me met en relation avec d'autres âmes, elles-mêmes situées par leur corps dans l'espace et dans le temps. Cependant, la pensée n'étant pas corporelle, il ne m'est pas possible d'accéder de l'extérieur à ce que tu imagines, en dehors de ce que tu m'en dis, ou de ce que tu m'en signifies.

Cette capacité de produire en nous, sur un mode incorporel, une multitude illimitée d'images de choses et de situations corporelles est sans doute à l'origine de la fameuse formule d'Aristote : *psychè pôs panta*, « l'âme d'une certaine manière [est] toutes choses », ce qui nous incite à ne pas confondre l'âme avec le cerveau qui, comme tout le corps dont il est une partie, lui est lié ! En effet, les localisations cérébrales, dont on peut repérer l'activité de

l'extérieur, grâce à des machines, correspondent à des mouvements corporels, mais sans pouvoir se confondre avec les « éléments » de la pensée, dans les deux sens de ce mot, qui, eux, en quelque sorte, s'interpénètrent. Autrement dit, l'âme, qui n'est pas spatiale, ne saurait être comparée à un disque dur d'ordinateur sur lequel chaque élément enregistré est localisable avec une adresse qui permet de le retrouver : cette mémoire est matérielle et limitée en Go, alors que la celle de la pensée est illimitée². En effet, notre passé ne s'efface pas, mais seulement et plus ou moins partiellement, notre capacité de l'évoquer. Et puis, il y a le paradoxe de l'oubli : on sait ce qu'on a oublié et l'on ne s'en souvient pas ! Mais où va-t-on le chercher, sinon dans sa pensée ? Cela dit, mémoire et imagination ne constituent pas deux zones de la pensée, mais, comme la pensée, deux activités distinctes de la même pensée.

Voilà pourquoi traduire *mens* par « âme » au lieu de « pensée » n'est pas sans conséquences quand il s'agit pour la pensée de se connaître elle-même, car, autre chose, selon les mots de Descartes, se reconnaître comme « *une chose qui pense* » en faisant abstraction de *ce que l'on pense*, et autre chose « *se connaître soi-même en examinant ses actes* », car il s'agit alors de l'intégralité de mon âme, c'est-à-dire de ce que je suis ou de ce que je me serais fait à travers mes actes, au jour de ma mort corporelle. En effet, l'homme n'est pas un ange et c'est tout le sens de la résurrection de la chair, qui est d'abord la transformation radicale de ma vie de baptisé – je dois, ou devrais, vivre en ressuscité –, mais aussi la promesse de retrouver mon intégrité d'homme, non pas dans un nouveau corps mortel, mais dans un « corps spirituel » (cf. 1Co 15,44)³, ce qui implique au moins, telles les plaies du Ressuscité, la mémoire de ce qu'aura été ma vie terrestre et donc mon âme comme substrat de mon identité. Mais Dieu étant incorporel, son image ne peut être recherchée en moi que dans ce qui est strictement incorporel, c'est-à-dire dans ma pensée quand je me redresse en quête de vérité. D'où vient que la pensée puisse chercher à se connaître ? (X,5)

X,5. Qu'aime donc la pensée (*mens*) lorsque, s'ignorant elle-même, elle cherche à se connaître ? Voilà en effet que la pensée cherche à se connaître et s'enflamme pour cette recherche. Elle aime donc : mais qu'aime-t-elle ? Si c'est elle-même, comment [est-ce possible] alors qu'elle ne se connaît pas encore et alors que nul ne peut aimer ce qu'il ne connaît pas ?

Nous voilà devant l'énigme du *Connais-toi toi-même*. À l'origine, dans son inscription sur le temple de Delphes, il signifiait « reconnais tes limites », « ne te prends pas pour un dieu, pour un immortel ». Reprise par Socrate, la maxime s'est mise à signifier : « prends soin de toi », c'est-à-dire de ce qui en toi est immortel et comparâtra devant des juges après ta mort⁴, autrement dit : « prends soin de ton âme ».

Mais de quel amour peut bien venir à la pensée le désir de se connaître ?

Est-ce par oui-dire (*fama*) qu'elle acquiert une connaissance d'elle-même (*speciem suam*), comme il en est des choses absentes connues habituellement pour en avoir entendu parler ? Il se pourrait alors que ce ne soit pas elle qu'elle aime, mais l'image qu'elle se fait d'elle-même, et qui est peut-être bien différente de ce qu'elle est.

On peut penser ici à la maxime *Connais-toi toi-même* qui serait reçue de l'extérieur, comme une consigne de « bien-être » ou une invitation à faire un « *travail sur soi* ». Mais comment ? En se parlant à soi-même, sur un mode imaginaire ? En se confiant à un « psy » ou à un coach ?

² Augustin parle des « *grands espaces et des grands palais de la mémoire* » (Confessions X,12).

³ « Notre corps est « semé corps animal (*sôma psuchikon*), il ressuscite corps spirituel (*sôme pneumatikon*) », non pas dans sa vie animale, mais dans sa vie transformée dans le Saint Esprit.

⁴ Cf. Platon, *Phédon*, le dialogue qui raconte la dernière journée de Socrate avant de boire la ciguë et où il reprend l'idée déjà développée devant ses juges athéniens : son espoir de trouver là-bas des juges plus justes qu'eux qui le condamnent injustement. Mais, pour eux, c'était corrompre la jeunesse que de lui apprendre à penser.

Mais lequel ? Et ce Psy va-t-il m'aider à faire la vérité sur moi-même, ou me conditionner à vivre d'une certaine manière ? Cela me fait penser à cette phrase de Pascal : « *Les hommes prennent souvent leur imagination pour leur cœur ; et ils croient être convertis, dès qu'ils pensent à se convertir* » (Brunschvicg, n°275). Conversion imaginaire ou renforcement de l'image positive ou négative que je me fais de moi-même ?

Ou bien, supposons que la pensée se fasse d'elle-même une image juste : en aimant cette image (*figmentum*), elle s'aime avant de se connaître. Elle voit ce qui lui est semblable : elle a donc connu d'autres pensées à partir desquelles elle s'imagine (*se fingat*), et se connaît elle-même à partir de l'idée générale de pensée. Mais alors pourquoi, connaissant d'autres pensées, ne se connaît-elle pas elle-même, alors que rien ne lui est plus présent que soi à soi ? On dira qu'il en est comme pour les yeux du corps qui connaissent mieux les yeux des autres qu'eux-mêmes : mais alors, qu'elle cesse de se chercher, elle qui ne se trouvera jamais ! Jamais en effet les yeux ne se verront sans recourir à un miroir. Mais n'allons pas croire que l'on puisse appliquer de tels moyens à la contemplation de réalités incorporelles, pour que la pensée puisse se connaître comme dans une sorte de miroir (cf. 1Co 13, 12) !

Platon dans le dialogue de l'*Alcibiade* parle de la connaissance de soi et dit que chacun se voit dans la pupille de l'œil de l'autre, manière imagée de dire que nous ne pouvons nous connaître que par ce que les autres nous disent ou nous signifient, ces autres qui ont bien rarement la neutralité d'un miroir matériel ! En réalité, n'étant pas corporelle, l'âme ne peut compter sur aucun miroir extérieur pour se connaître, ni même se connaître de l'extérieur à partir de ce que les autres peuvent lui dire, car ils ne peuvent que l'imaginer et encore qu'à partir de leur propre état. Or, c'est pourtant ce qui se passe quand elle se confond avec l'idée générale de la pensée, telle qu'elle se l'est formée empiriquement à partir de plusieurs pensées qu'elle n'a pas pu voir, mais seulement supposer ou imaginer.

En langage chrétien, le seul moyen d'échapper à l'imagination, c'est, de se retrouver seul, en silence, devant Dieu, non pas devant un dieu imaginaire que je me serais formé à mon image, mais devant le principe sans lequel rien ne serait. Seule, en effet, cette relation tout à fait incorporelle, qui ne peut que se dire et non s'imaginer, peut me permettre de me reconnaître esprit et distinct du monde extérieur, car si je ne suis qu'une créature, je suis une créature pensante.

MA Il faut s'effacer...

JM Il faut surtout se reconnaître dans sa totale dépendance de ce sans quoi rien ne serait, y compris moi-même. Et cet autre, infiniment plus grand que moi et dont tout dépend, n'est pas de ce monde : il est proprement inimaginable et je ne peux que le penser. Même si je ne suis pas toujours conscient de cette dépendance, je ne me suis pas donné l'être, cet être qui, un jour, me sera repris et ce n'est pas en n'y pensant pas ni même en la niant que je la ferai disparaître ! Bien plus, même si mes diverses occupations me font très souvent oublier mon statut de créature, c'est pourtant ce qui est ou devrait être pour moi la chose la plus essentielle, la seule qui restera inchangée quand la mort m'aura coupé pour toujours de toutes mes attaches terrestres. C'est ce que me dit ma foi, mais aussi ma raison, ce que je ne peux reconnaître en cette vie que dans un sentiment de gratitude, en revenant à la singularité de ma relation avec Dieu, principe de toutes choses...

Mais revenons au texte du chapitre 5. « *Qu'aime donc la pensée (mens) lorsque, s'ignorant elle-même, elle cherche à se connaître ?* » Une image qu'elle se serait faite d'elle-même ? Mais, nous venons de le voir, outre le fait que cette image aurait été formée à partir d'images de plusieurs pensées qu'elle n'a pu qu'imaginer, cela reviendrait pour la pensée à se connaître de l'extérieur. Et comment, sans se connaître, la pensée pourrait-elle savoir que cette image lui est semblable ? Elle ne pourrait que croire à la vérité de ce qu'elle imagine, jusqu'à en oublier

la différence entre cette image et ce qu'elle est en vérité. Or, ce que je suis en vérité, n'est-ce pas ce que je dois chercher à connaître devant Dieu, principe de toute vérité ?

*Serait-ce alors dans la raison de la vérité éternelle qu'elle voit combien il est beau de se connaître ? Qu'aimant ce qu'elle voit, elle s'applique à le réaliser en elle-même parce que, bien qu'elle ne se connaisse pas encore, elle voit combien il est bon (*bonum*) de se connaître ? Mais voilà qui est bien étrange : sans se connaître encore soi-même, connaître combien il est beau (*pulchrum*) de se connaître !*

Dans le texte, il n'a toujours pas été question d'*anima* ni d'*animus*, et, même si le sujet du verbe n'est pas nommé, il s'agit toujours de la *mens*, c'est-à-dire de notre âme quand elle se ressaisit pour se mettre à l'écoute de la vérité et que, loin de se contenter d'imaginer diverses choses, elle s'interroge sur la vérité ou la valeur de ce qu'elle imagine. Cependant, si *mens* est une activité de l'*anima* humaine, elle n'en est pas pour autant séparée puisque c'est elle qui la dirige et doit en prendre soin puisqu'elle en est responsable. Ici, c'est la pensée dans la lumière de la vérité éternelle qui « voit » combien il est « bon » de se connaître, car c'est aussi reconnaître Dieu de qui nous dépendons depuis toujours et pour toujours, ce qui nous met par la fait même, dans l'humilité et l'action de grâce ; et elle voit aussi combien cela est « beau » en raison de l'approbation et de l'admiration que cela suscite ou devrait susciter chez tous les autres, dans la mesure où ils sont éveillés à cette dimension de la réalité, car tous ne le sont pas. « Beau et bon », *kaloskagathos*, telle était l'excellence de l'homme grec !

*Serait-ce alors que l'excellence du but à atteindre, autrement dit sa sécurité (*securitatem*) et sa béatitude, s'offre à son regard grâce à un souvenir caché (*occultam memoriam*) qui ne l'aurait pas abandonnée en son lointain exil, et qu'elle est persuadée que, sans se connaître elle-même, elle n'atteindra jamais ce but ? Ainsi, aimant l'un, elle cherche l'autre : aimant ce connu, c'est à partir de lui qu'elle cherche l'inconnu. Mais pourquoi le souvenir de sa béatitude aurait-il pu subsister alors que, avec lui, le souvenir d'elle-même ne l'aurait pas pu ? Elle qui veut parvenir ne se connaîtrait-elle pas aussi bien que le but auquel elle veut parvenir ?*

Securitas, c'est l'assurance de ne pas disparaître, et, pour les chrétiens, le « salut », lequel ne fait que reprendre, en l'amplifiant ce que recherchaient les sages païennes : la vie heureuse pour toujours. Mais cette dernière ne peut être atteinte que par ceux qui se sont libérés de toute inquiétude face à la mort inévitable, que ce soit, à la manière de Socrate ou des stoïciens, en vivant de telle manière que l'on n'ait rien à se reprocher, ou, à la manière des épicuriens, en se persuadant que la mort n'est rien pour nous, puisque tant que nous sommes là, elle n'y est pas et que, quand elle sera là nous n'y serons plus !

Toutefois, nous savons bien que, matériellement, ni notre sécurité ni notre béatitude ne pourront être assurées en ce monde, mais seulement au-delà de la mort inévitable à travers il nous faudra passer. Telle est l'espérance que nous donne notre foi au Christ, lui qui, venu de Dieu pour nous sauver, s'est présenté comme le chemin le plus sûr pour atteindre ce but⁵.

Il reste que cette espérance ne pourrait, ni être réveillée, ni prendre racine en nous, ni nous mettre en marche, si nous n'avions pas au plus profond de nous, quelque chose comme la nostalgie de ce but. Et c'est bien de la présence en tout homme de cette nostalgie que témoignent toutes les sagesse étrangères à la Révélation biblique, quand elles nous disent que tous les hommes aspirent à la vie heureuse pour toujours, y compris, ironisera Spinoza,

⁵ Cf. *Confessions* VII,26 où Augustin rend grâce à son Dieu de lui avoir fait rencontrer les livres des platoniciens avant qu'il ne se soit livré à la méditation des Écritures grâce auxquelles il « *discernerait et distinguerait quelle différence sépare la présomption de la confession, ceux qui voient où il faut aller sans voir par où et celui qui est la voie conduisant non seulement à la vue, mais encore à l'habitation de la patrie bienheureuse* ».

celui qui va se pendre ! Et même, de nos jours, ceux qui, en vue de « mourir dans la dignité », mais au risque d'en oublier de vivre, militent en faveur du droit à l'euthanasie ou au suicide assisté ! C'est ainsi que se connaître soi-même peut être vu comme une exigence fondée en raison qui s'imposerait à tout homme cherchant à être heureux par la voie de la sagesse, voie dans laquelle nul ne peut s'engager sans partir de ce qu'il est lui-même en vérité et donc sans se connaître lui-même.

Mais qu'en est-il de ce « *souvenir caché (occulta memoria) qui n'aurait pas abandonné la pensée dans son lointain exil* » ? Pour Augustin, ce souvenir caché duquel la Révélation biblique lèvera le voile, ne peut pas ne pas évoquer l'état du premier homme quand, avant son acte de désobéissance ou plutôt de défiance envers Dieu qui l'avertissait d'un danger de mort, vivait en familiarité avec celui qu'il rencontrait « *se promenant l'après-midi dans le jardin* ». De quelle mort pouvait-il bien s'agir ? Non pas de la mort corporelle, « animale », même si elle est devenue la marque et le rappel de cette autre mort, que l'Écriture appelle la « seconde mort » (Apoc 2,19 ; 22,14⁶), et qui n'est rien d'autre que la perte de relation avec Dieu, de ce que Jésus, en vue de nous la rendre de nouveau accessible, nomme la « vie éternelle » (cf. Jn 5,38-39), vie dont nous a privés le fait d'avoir mangé du fruit de l'arbre interdit, ce qui revenait à décider par soi-même du bien du mal. Physiquement, l'homme et la femme n'en sont pas morts, mais leur vie mortelle leur est tout d'un coup apparue tout autre que ce qu'elle était : non plus comme un don qui les rendait heureux, mais comme un châtement.

Bien évidemment, ce récit poétique n'est pas le compte-rendu d'un fait historique, mais il est d'une importance décisive pour notre salut. Comme les tout premiers chapitres de la *Genèse*, il date du temps de l'exil des Juifs à Babylone (VI^e siècle avant C.), son propos étant de dire la foi d'Israël dans sa différence d'avec les mythologies des peuples voisins. Le « premier homme » dont il parle est en effet de la même espèce que nous, bien qu'à la différence des autres vivants, l'homme n'ait pas été créé « *selon son espèce* », mais « *à l'image et à la ressemblance de Dieu* », ce qui signifie que nous sommes « prédestinés » à vivre de sa vie. Mais cette vocation s'adresse à chaque être humain, car la réponse ne peut être que libre, la réponse négative définissant proprement le péché, qui en grec se dit *amartia*, du verbe *amartanô*, qui signifie « manquer la cible », rater sa vie.

Inutile de chercher les vestiges historiques de cet acte décrit à une époque où la théorie de l'évolution était absolument impensable, car, dans ce texte, la Bible a une tout autre intention que celle de nous dire comment les choses se sont passées. Elle se fonde au contraire sur la permanence de la nature humaine qui, de fait et en dehors des bouleversements apportés par les progrès techniques, n'a pas changé, y compris moralement quand on voit ce dont des hommes restent toujours capables ! C'est donc pour dire l'unité du genre humain, que l'écrivain biblique n'a pas trouvé mieux que de faire descendre tous les hommes d'un couple unique. Que cette origine unique dérange notre théorie de l'évolution ne l'empêche pas d'être la seule justification possible des droits de l'homme et du refus du racisme. Pourtant elle se trouve, de nos jours, menacée d'une manière bien plus inquiétante par le rejet d'une nature humaine qui nous servirait de norme, au nom du principe selon lequel tout ce qui est techniquement possible doit être tenté, car tout ce qui est nouveau est nécessairement bon. Et nous voilà engagés, depuis déjà quelques temps dans le chaos ouvert par la théorie du genre, exigeant pour chacun le *droit* de choisir son sexe...

Mais cette manière biblique de dire l'unité du genre humain a surtout une raison théologique : celle de dire l'universalité du besoin d'être sauvé, en raison de cette « faute » commise par un autre avant tout choix possible de notre part, mais aussi l'universalité du salut apporté par le Christ à quiconque reconnaît son besoin d'être sauvé. C'est ce qu'explique saint Paul dans son épître aux Romains en opposant le premier Adam « *par qui le péché est entré dans le monde et par le péché la mort* » (Ro 5,12) au second, le Christ, qui « *par un seul acte*

⁶ Où elle est présentée à notre imagination comme « un étang de feu »

de justification a fait qu'il y a pour tous les hommes la justification qui produit la vie » (Ro 5,18). C'est à cette faute que saint Augustin a donné le nom de « péché originel », ce que beaucoup de catholiques persistent à lui reprocher, au prétexte que cette expression n'est pas dans les Écritures, mais sans avoir vraiment réalisé de quoi il s'agissait et déjà que la vie que l'homme risque de perdre par sa désobéissance n'est pas sa vie « animale » et mortelle, mais sa relation vivante avec Dieu.

Cependant, ce n'est pas à partir des Écritures que saint Augustin a repéré ce qu'il allait nommer un peu plus tard, une fois devenu évêque, « péché originel ». C'est en se posant la question « *D'où vient le mal que nous commettons ?* ». Cette question fait l'objet de son traité *Du Libre arbitre*, qu'il commença à composer quelques mois après son baptême, surtout pour s'expliquer avec les manichéens qu'il avait quittés quelques années auparavant en revenant au christianisme de son enfance, mais après les avoir entendus répéter pendant près de dix ans que le monde est le lieu d'affrontement d'un dieu bon et d'un dieu mauvais.

Ce traité dont la rédaction fut longue et difficile cherche, « *avec l'aide de Dieu, à ramener à notre intelligence ce que nous croyons déjà en nous soumettant à l'autorité divine* », comme il l'expliquera sans la notice des *Révisions*, consacrée à ce traité (*Révisions* I,9) : à savoir que Dieu ne peut pas être l'auteur du mal que nous commettons et qui « *ne peut pas avoir d'autre origine que le libre-arbitre de la volonté* ». Son point de départ n'est autre que l'état lamentable de notre raison qui, trop souvent, se contredit elle-même, tout en ne sachant pas toujours très bien ce qu'elle veut : un dérèglement qui, en raison de la bonté de Dieu, « ne peut être que le châtement d'une faute », car les maux qui nous arrivent, sans qu'ils puissent être le juste châtement d'une faute de notre part, tiennent à l'inachèvement de la Création que l'homme est censé « *cultiver et garder* », selon l'intention du créateur avant même de le mettre dans le paradis (Gn2,15). Autrement dit, le dérèglement des choses est peut-être moins dans la réalité des choses que dans le regard que nous portons sur elles : le travail devenant une corvée pour l'homme et l'enfantement, selon certaines de nos jours, une injustice faite aux femmes ! D'où cet « *état d'ignorance et de difficulté* »⁷, qui est l'exacte définition de ce qu'il nommera « péché originel » et qui est à la base de tous nos péchés⁸. Un état qui précède nos premiers choix et qui s'étend à tous les hommes, à quelques exceptions près : le Christ « *en tout semblable à l'homme excepté le péché* » (He 4,15) et la Vierge Marie qui en aurait été préservée par avance par les mérites de son Fils : d'où le dogme de son immaculée conception qui la fait naître préservée du péché originel. Mais c'est de ce péché et de ses conséquences que sont guéris ceux qui ont foi au Christ ou, quels qu'ils soient, qui se trouvent mystérieusement soulagés par la grâce, laquelle ne peut agir en nous qu'à la mesure de l'accueil que nous lui réservons. C'est cette grâce qui nous remet dans le droit chemin pour atteindre le véritable enjeu de notre vie terrestre, alors que nous nous retrouvons incapables de connaître en vérité le bien et le mal, au point de les prendre pour purement conventionnels, alors qu'ils n'ont de sens que par rapport à ce but. En distinguant un avant et un après la Bible nous permet de distinguer le principe et ses conséquences, mais c'est ce qui se répète en chaque homme, dès sa mystérieuse origine dont l'instant de la conception n'est, pour nous, que le début chronologiquement repérable, l'entourage immédiat de l'enfant contribuant tant bien que mal à lui faire découvrir ce qui donne ou devrait donner sens à sa vie. Tout cela pour dire que la sexualité, bonne en soi comme tout ce qui nous vient de Dieu, est loin de jouer le rôle qu'on lui prête dans la transmission de cet « *état d'ignorance et de difficulté* » qui précède toute faute de notre part ! Le péché vient de notre libre-arbitre : il n'est pas d'ordre génétique.

⁷ C'est à cet « état d'ignorance et de difficulté » avec lequel se conclut le *Traité du Libre-arbitre* (III,52) et qui ne peut être que le châtement d'une faute.

⁸ Cf. V,16 à propos de son refus du baptême, à Rome en 383, quand il tomba malade alors qu'il logeait chez un manichéen. C'est l'évêque qui, une dizaine d'années plus tard, raconte ce souvenir : « Et je m'en allais déjà (=séjour des morts) chargé de tous les péchés que j'avais commis et contre toi et contre moi et contre les autres, péchés nombreux et lourds ajoutés au péché originel qui nous enchaînent et nous fait *tous mourir en Adam* ».

« Mais pourquoi le souvenir de sa béatitude aurait-il pu subsister alors que le souvenir d'elle-même avec lui ne l'aurait pas pu ? ». Comment puis-je être heureux sans savoir que c'est moi qui le suis ? La connaissance de soi est au moins implicite, aussi bien dans le souvenir de mon bonheur immémorial que dans ma volonté d'être heureux dans le futur.

X,5 [...] Ou encore, lorsqu'elle aime se connaître, ce qu'elle aime ce ne serait pas elle qu'elle ne connaît pas encore, mais le connaître lui-même, elle qui supporterait très mal d'échapper à sa propre science par laquelle elle veut comprendre toutes choses ? Elle sait ce que c'est que connaître et aimant à connaître, elle désire aussi se connaître. Mais où connaît-elle sa connaissance, si elle ne se connaît pas elle-même ? C'est pourtant en elle qu'elle connaît d'autres choses et elle ne se connaîtrait pas, alors que c'est de là (*hinc*) qu'elle connaît ce que c'est que connaître ! Comment se connaîtrait-elle connaissante sans se connaître elle-même ? Car ce n'est pas une autre pensée qu'elle connaît connaissante : c'est elle-même. Elle se connaît donc elle-même. Lorsqu'elle cherche à se connaître, elle se connaît déjà se cherchant. Elle se connaît donc déjà. Elle ne peut donc s'ignorer totalement, celle qui, alors même qu'elle se sait ignorante d'elle-même, se connaît par le fait même. En revanche, si elle ignore qu'elle s'ignore, elle ne cherche pas à se connaître. Le fait même de se chercher prouve donc qu'elle se connaît plus qu'elle ne s'ignore. En effet, durant le temps qu'elle cherche à se connaître, elle se sait se cherchant et ne se connaissant pas.

Beaucoup de mots – mais ne s'agit-il pas d'une démonstration par l'absurde ? – pour en venir à la conclusion que la pensée dès qu'elle entre en action pour connaître quelque chose, y compris elle-même, ne peut pas ne pas se connaître elle-même comme cherchant à connaître, même si c'est de manière implicite puisque si elle se connaissait de manière explicite, elle ne chercherait pas à se connaître.

Se connaître et ne pas se connaître encore, ce paradoxe ne manifeste-t-il pas quelque chose en nous comme un besoin de vérité ? Ou encore que la pensée qui se dresse pour faire la vérité puisse le faire sans commencer par se connaître elle-même ?

Ce qui rend les choses compliquées, c'est que la pensée étant incorporelle, il ne nous est pas possible d'en donner une représentation concrète qui rende visible la différence du sujet et de l'objet de la connaissance puisque, quand elle cherche à se connaître elle-même, c'est elle-même qui cherche.

La référer au cerveau ne sert à rien puisque le cerveau est corporel et que la pensée ne l'est pas. Ce qui explique en particulier que sa mémoire soit illimitée puisqu'on ne peut pas plus la comparer à un bocal, qu'à un disque dur d'ordinateur, tous deux limités dans l'espace avant de l'être dans le temps quand, pour une raison ou pour une autre, ils seront « morts » parce que saturés, brisés ou devenus inutilisables. En effet, le cerveau est essentiellement ce qui permet à la pensée de communiquer avec l'extérieur, en entrée par les perceptions, comme en sortie pour s'exprimer en paroles ou par d'autres signes. Mais la mémoire de la pensée est surprenante, que ce soit quand nous retrouvons un souvenir que nous avons cru avoir oublié ou quand un individu se réveille de son coma et raconte ce qu'il a entendu dire de lui, mais sans pouvoir réagir... La pensée que nous ne connaissons de l'extérieur que par la médiation de son cerveau est donc d'un tout autre ordre que ce cerveau. Ce qui peut plaider en faveur de son immortalité, même si les témoignages de ceux qui ont fait l'expérience d'une mort imminente, n'ont pas vraiment vécu leur propre mort.