

7. DE LA CONNAISSANCE DE SOI DE LA PENSÉE (X,6-10)

Le titre de cette séance est celui de la première partie du livre X (les chapitres 5 à 10), dont nous avons lu les cinq premiers chapitres dans notre séance précédente.

Rappelons la question de *l'Introduction* (X,1-4) : *À partir de quel amour désire-t-on connaître l'inconnu ?* En effet, ne pouvant aimer ce qu'on ne connaît pas, toute volonté de savoir ne peut naître que de l'amour de quelque chose de connu. Généralement, cette motivation nous vient de manière inconsciente, mais il n'est pas interdit de réfléchir.

La question de la première partie de ce livre (X, 5-10) est donc : *à partir de quel amour la pensée (mens) cherche-t-elle à se connaître elle-même ?* À se connaître elle-même comme pensée, car comme nous l'avons dit il ne s'agit pas ici de la totalité de l'âme, mais de son activité pensante quand, nous détachant intentionnellement de tout *ce que nous pouvons penser (cogitare)* ou imaginer, nous nous ressaisissons et nous redressons, pour faire la vérité non seulement sur ce que nous pensons, mais sur ce nous-mêmes.

Après plusieurs hypothèses, le chapitre 5 arrivait à la conclusion que la pensée, quand elle cherche à connaître quelque chose, ne peut pas ne pas déjà se connaître elle-même comme cherchant à connaître ce qu'elle cherche à connaître. Sinon, ce ne serait pas une pensée.

Et le chapitre 6 qui suit ne va faire que confirmer cette conclusion, en argumentant par l'absurde, ce qui rend sa lecture quelque peu ardue et réservée aux amateurs de rhétorique : *La pensée humaine ne peut se diviser en parties et elle se connaît tout entière* (X,6)

X,6. *Que dire ? La pensée se connaît-elle en partie, s'ignore-t-elle en partie ? Mais il est absurde de dire qu'elle n'est pas tout entière à connaître qu'elle connaît. Je ne dis pas : « Elle sait tout », mais : « Ce qu'elle sait, elle est tout entière à le savoir ». C'est pourquoi, lorsqu'elle connaît quelque chose d'elle-même, elle ne le peut qu'en étant tout entière à se connaître, elle se connaît donc tout entière.*

On peut se demander d'où vient cette étrange problématique dans laquelle la pensée serait divisée en parties. Tout simplement, d'une tentative de rendre compréhensible par une image corporelle, ce qui est invisible. Or la pensée se connaît elle-même comme pensée et c'est ce qui la différencie de ce qui ne pense pas : toute réalité corporelle, qu'elle soit inerte ou vivante, car la pensée, à ne pas confondre avec la sensibilité présente en tout vivant, est le propre de l'homme. Augustin a dû rencontrer ce problème, il est vrai assez peu commun, en lisant le *Traité 49* de Plotin, *Des hypostases qui connaissent et du principe qui est au-delà de l'être*, (= *Ennéades* V,3,1) qui commence ainsi :

Traité 49, 1. *Faut-il que ce qui se pense soi-même soit diversifié pour pouvoir contempler avec une partie de soi ses autres parties, ce qui permettrait d'affirmer qu'il se pense lui-même, alors que ce qui est absolument simple ne peut pas se tourner vers soi-même ni accéder à la compréhension de soi ? Ou plutôt peut-on dire que, même non-composé, [ce qui se pense soi-même] peut avoir l'intellection de lui-même ?*

L'alternative posée dans ces lignes vient de la différence entre une réalité spirituelle, absolument simple, non composée, mais capable de se penser elle-même et une réalité corporelle, toute en extériorité, divisible en diverses parties, mais qui, ni ne pense, ni ne peut échapper à l'espace et au temps. Autrement dit toute substance spirituelle est capable de réflexion, c'est-à-dire de se penser et de se comprendre elle-même.

SGJ Ne sommes-nous pas une réalité corporelle ? [...]

JM Entre la réalité spirituelle et le corps inerte, il y a le corps vivant capable de sensibilité et de réaction, mais pas de cette pensée qui, selon Pascal, fait la grandeur de l'homme : autrement dit, de réflexivité et de raison qui ne nous sont concrètement accessibles que par le langage qui nous permet, pour ainsi dire, de matérialiser ce qui n'est pas matériel.

C'est en négligeant cette différence qu'a pu s'imposer l'objection grossière selon laquelle l'introspection et la réflexion de la pensée seraient absolument impossibles, sous prétexte qu'on ne peut, en même temps, être à la fenêtre et se voir passer dans la rue ! Ce paralogisme, vient de ce que l'on a imaginé la pensée comme un corps, mais cette image n'est pas la pensée.

En réalité, chacun de nous peut faire l'expérience de cette réflexion sans laquelle il n'y aurait pas de pensée humaine, même s'il ne peut en prendre conscience qu'en se parlant à lui-même. En effet, à moins de la confondre avec le cerveau localisable dans l'espace et dans le temps et sans lequel elle ne serait pas en relation avec le monde extérieur, la pensée n'est pas corporelle et, même si nous ne nous représentons les choses que de manière corporelle, la diversité de la pensée ne se déploie pas dans l'espace, comme dans des « cases », à la manière d'une mémoire électronique qui, un jour ou l'autre, finit par être saturée.

La pensée n'est donc pas quelque chose qui serait *ajoutée* à l'âme humaine pour en faire une âme humaine (*animus*), mais sa fonction la plus importante, celle qui la dirige. Elle en est inséparable et c'est pourquoi nous l'avons définie comme une activité : il y a pensée quand un homme a conscience de ses actes et c'est parce qu'on le suppose capable de penser qu'on peut tenir un homme pour responsable de ses actes, ou déjà, sans nous en rendre compte, lui en vouloir ou nous mettre en colère contre lui, car un animal et, à plus forte raison une chose matérielle, n'ont pas pu « choisir », d'être là, ni d'être ce qu'ils sont.

Rappelons qu'en grec « raison » se dit *logos* qui veut dire aussi : langage. C'est uniquement par le langage que peut s'exprimer le caractère raisonnable de l'âme humaine et que l'on peut raisonner avec quelqu'un. C'est par lui que nous nous « re-présentons » quelque chose même en son absence ou pouvons le mettre à distance pour le juger, alors que l'animal ne peut que réagir à ce qu'il ressent, sans pouvoir le dépasser pour le juger ni envisager de le changer...

SGJ Les animaux n'ont certes pas de pensée, mais ont-ils une âme ?

JM Oui par définition, puisqu'ils vivent et ne sont pas « inanimés » ! Ils ont comme nous un « psychisme », nom inventé par les scientifiques pour ne pas utiliser le mot « âme » et être ainsi accusés de faire de la métaphysique. Le psychisme désigne essentiellement notre affectivité et tout ce qui relève de nos rapports avec les autres et le monde extérieur. Mais, par la pensée, l'homme est capable de reconnaître et de corriger ses habitudes : c'est ce qui le rend raisonnable, capable de raison et de déraison. Il a la capacité de juger et de dépasser ce qui est, alors que l'animal ne peut que s'adapter par instinct ou par habitude, sans pouvoir, comme nous, changer ses habitudes au nom d'une idée. C'est la pensée qui nous ouvre à la dimension du sens et à la spiritualité. Si j'ai préféré traduire *mens* par « pensée », plutôt que par « esprit », c'est pour réserver ce mot à notre ouverture à Dieu, le mot « spirituel » s'opposant chez saint Paul au mot « charnel » qui qualifie l'homme limité à lui-même, dans l'ignorance de son statut de créature.

La *mens* est donc l'attitude de l'âme humaine quand elle se tourne vers son principe et se rend ainsi capable de poser la question de la vérité, non seulement à propos de ce qu'elle pense, mais de ce qu'elle est elle-même. Faute de cet acte de penser ainsi défini, nous ne pouvons guère dépasser ce que nous pensons, ce qui nous occupe l'esprit, ni avoir d'autre principe que de faire ce qui nous plaît ou, car il faut être raisonnable, ce qui nous est utile tout en évitant ce qui nous est nuisible à plus ou moins long terme. Mais utile, reste à savoir à quoi, car, si le but n'est ni mon plaisir, ni l'ordre de la nature, ne faut-il pas qu'il me soit indiqué, voire imposé, par un autre ou par la société ? Cependant, pour calculer ce qui m'est utile en ce monde, il n'est pas besoin de transcendance. C'est même fortement déconseillé, car cela risquerait de « fausser les cartes » ! Il convient donc de ne pas confondre calculer et penser : je peux calculer sans penser, c'est-à-dire sans voir au-delà de « ce qui est » pour tendre vers « ce qui doit être » et qui donne sens, ce qui pour moi compte plus que ma vie mortelle.

Cependant, si la pensée nous permet de nous orienter dans la vérité, c'est notre âme tout entière qui est importante, c'est-à-dire ce que nous sommes et serons pour toujours. Notre âme, c'est nous-mêmes qui, de toutes nos forces, devons choisir entre les deux amours

distingués plus haut : la *dilectio*, quand, orientés vers Dieu et en relation vivante avec lui, nous reconnaissons chaque chose à sa juste place, et les autres humains, ni comme des dieux, ni comme des choses utilisables, mais comme des égaux ; et, d'autre part, la *cupiditas*, quand nous misons toute notre vie sur des biens de ce monde, qu'ils soient matériels ou « abstraits », comme le pouvoir ou la réputation ; en bref, quand nous vivons comme si Dieu n'existait pas.

C'est en vue de ce choix radical, qui engage la totalité de notre vie, que le libre-arbitre nous a été donné. C'est par lui que nous sommes responsables de ce que nous devenons et serons à notre mort. Mais ce choix ne nous apparaît que lorsque nous sommes tournés vers le principe de toutes choses. Dans le cas contraire, il nous échappe totalement, nous laissant engagés dans les affaires de ce monde, nous croyant libres que parce que nous sommes dans l'ignorance de ce qui nous détermine à choisir ceci plutôt que cela.

Pour bien comprendre la fonction de la pensée (*mens*), nous pouvons rechercher du côté des références philosophiques plus ou moins implicites d'Augustin. *Mens* est pour lui l'équivalent du *Noûs* des platoniciens, c'est-à-dire de « l'Intellect », qui, pour Platon désignait la fonction directrice de l'âme, responsable de la totalité de son être. Chez Plotin, qu'Augustin a découvert quelques semaines avant sa conversion, l'Intellect est la seconde hypostase divine, entre l'Un, qui est indicible, et l'Âme dont procèdent tous les vivants. Il comprend la totalité des idées, ou « formes » intelligibles. Découvert à partir du nôtre auquel il doit servir de modèle, ce *Noûs* n'est vraiment lui-même que tourné vers la première hypostase, l'Un, dont il reçoit son unité.

Cependant, comme le projet d'Augustin est de chercher en nous de l'image de la Trinité divine, cette image ne peut être notre âme dans sa totalité, ne serait-ce qu'en raison de ses liens avec le corps et le monde extérieur, mais seulement la pensée dans son acte, capable de se connaître elle-même et de s'aimer en prenant soin d'elle dans sa pureté, en se tenant mentalement à distance de ses attaches corporelles. D'où l'importance, dans ce livre X, de ne pas traduire *mens* par âme, puisque c'est seulement, vers la fin de ce livre, quand il sera question de la mémoire qu'il conviendra de prendre en compte la totalité de l'âme humaine.

Mais revenons au début du *Traité 49* de Plotin :

Il est absurde de ne pas accorder à l'âme (*psuchè*) la connaissance de soi et encore plus de la refuser à la nature de l'intellect ; il est tout à fait absurde qu'elle ait la connaissance des autres choses sans s'établir dans la connaissance et la science d'elle-même. Car c'est la sensation (*aisthêsis*) et, si l'on veut, le raisonnement (*dianoia*) et l'opinion (*doxa*) qui perçoivent les choses extérieures, mais non pas l'Intellect. Or, l'Intellect ne connaît-il que les intelligibles ou bien se connaît-il aussi lui-même, lui qui les connaît [...], il convient de l'examiner.

Augustin a déjà parlé de la perception sensible en IX,3 où l'on a pu lire : « *quelle que soit la manière d'opérer de cette force par laquelle nous voyons de nos yeux, qu'elle soit rayons ou autre chose, nous ne sommes pas capables de la voir de nos yeux, mais c'est par la pensée (mente) que nous la cherchons et, si cela aboutit, c'est encore par la pensée que nous le comprenons* ». Il s'agit de la force ou de la puissance (*vis*) par laquelle s'opère notre perception des choses, perception qui, pour nous, est chose mentale ou psychique et non pas corporelle ou physiologique. Autrement dit, notre perception est « imagination », puisque nous nous formons une image mentale de la chose perçue qui subsiste en nous en l'absence de cette chose, une image dont il est vain de chercher la trace corporelle et qui est elle-même destinée à être jugée, évaluée, rectifiée par l'intellect tourné vers la vérité. En effet, autre est l'*image* des choses externes que, sans même nous en rendre compte, nous formons en nous-mêmes au moment où nous les percevons, par habitude, et autre chose l'*idée*, ou la forme intelligible que, dans un acte de pensée, nous intuitionnons « au-dessus de nous », dans la lumière de la vérité et qui, à la différence d'une image, ne peut se donner à nous que dans un « verbe intérieur » antérieur à tout ce que nous pouvons en dire avec des mots. Ainsi en est-il, par exemple, de l'idée de cube

dont la définition est valable pour tous les cubes visibles ou imaginés, mais qui ne seront jamais parfaitement des cubes ; ou, de manière encore plus « inimaginable », de l'idée de justice, car aucune institution humaine, ni aucun acte humain ne sont totalement justes ou du moins reconnus comme tels, puisque le Christ lui-même s'est fait des ennemis.

Que chacune de ces idées intelligibles, non-spatiales, soit *une*, lui vient de ce que nous la reconnaissons comme principe d'une diversité sensible, ce qui, pour reprendre le texte Plotin, n'est pas le cas des multiples sensations (*aisthéseis*), qui nous viennent de nos sens corporels, ni, non plus, des multiples « images » que nous nous formons des choses, ne serait-ce qu'en les nommant, ces représentations mentales sans lesquelles nous ne pourrions ni raisonner (=calculer) à leur sujet (*dianoia*), ni les exprimer dans une opinion (*doxa*) ou dans une fiction. L'idée intelligible précède les choses qu'elle rend possibles ou compréhensible alors que nos images mentales sont secondes par rapport aux choses visibles. La pensée peut se saisir en elle-même comme pensée, en se distinguant de tout ce qu'elle pense, alors que l'imagination est toujours liée à autre chose, car il ne peut y avoir image que de quelque chose.

On peut donc penser que c'est chez Plotin qu'Augustin a trouvé la confirmation du fait que la pensée n'a rien de corporel et qu'elle ne peut pas ne pas se connaître elle-même. Mais ayant besoin de s'assurer de l'*unité* de cette pensée (*mens*), en référence à l'unité de la Trinité, il ne peut s'empêcher de se lancer ici dans un long développement dialectique :

X,6 [...] Et puis y a-t-il de mieux connu d'elle que le fait qu'elle vive ? Il ne se peut que la pensée (*mens*) existe et ne vive pas, quand elle a aussi le pouvoir de comprendre. Les âmes des bêtes (*animae bestarum*) vivent mais n'ont pas l'intelligence. Donc, de même que la pensée tout entière est pensée, elle vit tout entière. Or, elle sait qu'elle vit et elle se connaît donc tout entière.

Être, Vie, Pensée, tels sont les trois modes d'être que nous rencontrons dans le monde, par ordre de complexification croissante, le supérieur supposant le ou les modes inférieurs. C'est tout entière que la pensée sait qu'elle vit et elle se connaît donc tout entière.

La différence entre le sujet et l'objet n'existe donc pas dans la pensée qui se connaît elle-même, mais c'est la pensée qui la fait surgir en se reconnaissant distincte de ce qu'elle pense, mais sans pouvoir toutefois s'imaginer elle-même, car ce serait se confondre avec une chose.

Enfin, lorsque la pensée cherche à se connaître, elle sait déjà qu'elle est une pensée ; autrement, elle ignorerait qu'elle se cherche et risquerait de chercher une chose pour une autre. Il pourrait se faire en effet qu'elle ne soit pas une pensée : et alors qu'elle chercherait à connaître une pensée, que ce ne soit pas elle qu'elle chercherait. C'est pourquoi, parce que la pensée cherchant ce qu'est une pensée, sait qu'elle se cherche, c'est donc qu'elle sait qu'elle est elle-même une pensée. En outre, si elle sait en elle-même qu'elle est une pensée et tout entière pensée, c'est qu'elle se connaît tout entière.

La méthode d'Augustin consiste à faire apparaître des présupposés, des « ce sans quoi » il ne serait pas possible de penser ceci ou cela. Ainsi, si elle ne se connaissait pas elle-même, la pensée ne serait pas pensée. Telle sera aussi la méthode de Kant dans sa *Critique de la raison pure*, quand il mettra en évidence les conditions de possibilité *a priori* de la connaissance, même si le plus souvent nous n'y pensons pas.

Mais supposons que, lorsqu'elle se cherche, elle ne sache pas qu'elle est une pensée ; supposons qu'elle sache seulement qu'elle se cherche. Elle risque encore, dans son ignorance, de chercher une chose pour une autre. Pour ne pas chercher une chose à la place d'une autre, il est hors de doute

qu'elle connaît ce qu'elle cherche. Mais si elle connaît ce qu'elle cherche et se cherche elle-même, c'est qu'elle se connaît elle-même.

Pourquoi dès lors cherche-t-elle encore ? Dira-t-on qu'elle se connaît en partie, mais se cherche encore en partie ? Alors ce n'est pas elle qu'elle cherche, mais une partie d'elle-même. Car, quand on parle de la pensée, on parle d'elle tout entière. D'autre part, si la pensée sait qu'elle ne s'est pas trouvée tout entière, c'est qu'elle sait quelle est sa grandeur totale. Elle cherche donc ce qui manque à sa connaissance, comme on cherche couramment à faire revenir à la pensée ce qui en est sorti, sans cependant en être sorti totalement, puisqu'on peut reconnaître, à son retour que c'est bien ce que l'on cherchait. Mais comment la pensée vient-elle dans la pensée comme si la pensée pouvait ne pas être dans la pensée ?

Augustin rencontre ici le paradoxe de la mémoire qui ne pourrait chercher ce qu'elle a oublié si elle ne le connaissait pas, et qui ne le chercherait pas en elle si elle ne le savait en sa possession. C'est le problème posé par Platon au début du *Ménon* dialogue dans lequel il est question de la réminiscence ; mais aussi de la migration des âmes d'un corps dans un autre, ce que nous nommons la « réincarnation ».

Ajoutons à cela que si, une fois s'être retrouvée partiellement, la pensée ne se cherche pas tout entière, elle est du moins tout entière à se chercher. Elle est donc tout entière présente à elle-même et elle n'est pas ce qu'elle cherche encore : ce qui fait défaut c'est ce qu'elle cherche et non pas elle qui cherche. Et donc puisqu'elle est tout entière à se chercher, rien d'elle ne lui fait défaut.

Ou alors, si elle n'est pas tout entière à se chercher, mais si la partie d'elle-même qui s'est trouvée cherche la partie qui ne s'est pas encore trouvée, c'est donc que la pensée ne se cherche pas elle-même, puisqu'aucune de ses parties ne se cherche elle-même. En effet la partie qui s'est trouvée ne se cherche pas ; la partie qui ne s'est pas trouvée ne se cherche pas davantage, puisqu'elle est cherchée par la partie qui s'est déjà trouvée. Ainsi donc, ce n'est ni la pensée tout entière qui se cherche, ni une partie de la pensée qui se cherche : c'est donc que la pensée ne se cherche en aucune façon.

On peut se demander la raison d'être de ce long chapitre qui peut nous apparaître bien confus, surtout quand il va chercher des objections chez ceux qui sont dans l'erreur de croire la pensée divisible en parties, sinon la volonté de convaincre son lecteur de l'unité de la pensée, tout en montrant l'absurdité à laquelle conduit l'imagination quand on se représente la pensée divisible en partie : celle qui connaît et celle qui est connue ou à connaître.

D'où cette étrange conclusion : « *la pensée ne se cherche en aucune façon* ». Et cela pour l'unique et simple raison qu'elle n'en a pas besoin, car, si elle ne se connaissait pas elle-même elle ne serait pas une pensée (*mens*).

C'est seulement à partir de cette évidence, abondamment soulignée, que se comprend le début du chapitre suivant, infiniment plus lumineux que ce qui le précède :

Les erreurs de la pensée sur elle-même (X,7)

Pourquoi, dès lors lui prescrire de se connaître elle-même ? Je crois, pour qu'elle se pense (*ut se cogitet*), et vive selon sa nature, c'est-à-dire pour qu'elle aspire

à s'ordonner selon sa nature : au-dessous de celui auquel elle doit se soumettre, au-dessus des choses auxquelles elle doit se préférer ; au-dessous de celui par qui elle doit être gouvernée, au-dessus des choses qu'elle doit gouverner.

Celle à qui il est prescrit de « se connaître » n'est pas nommée mais, faute de n'avoir vu apparaître ni *anima* ni *animus*, il ne peut s'agir que de la pensée (*mens*), distincte mais non séparable du reste de l'âme qui anime notre corps à la manière de « l'âme des bêtes ». Et ce qui rend ce précepte étonnant c'est que, en tant que distincte de tout ce qu'elle pense, notre pensée ne peut pas ne pas se connaître.

Mais notre choix de nous connaître ou de nous ignorer en tant que pensée, et de prendre ou non soin de nous repose tout entier sur le risque que nous prenons de faire la vérité non seulement sur ce que nous pensons mais sur nous-mêmes, car nous pouvons très bien rester très longtemps sans penser entendu dans ce sens, portés par notre imaginaire, persuadés d'être dans le vrai, ou par une idéologie, partagée avec d'autres, qui ne peut que nous inciter à ne pas écouter tout ce qui pourrait venir la contredire. Mais Augustin est ici plus précis : nous penser vraiment n'est pas une affaire de connaissance, c'est pour notre pensée, qui ne peut pas ne pas se connaître comme pensée, se reconnaître à sa juste place : « *au-dessous de celui auquel elle doit se soumettre, au-dessus des choses auxquelles elle doit se préférer ; au-dessous de celui par qui elle doit être gouvernée, au-dessus des choses qu'elle doit gouverner* ». Notre pensée, c'est-à-dire nous-mêmes, *en pensant*.

Voilà quelque chose que nous avons du mal à entendre de nos jours, car, revendiquant notre liberté comme un droit, nous n'aimons pas nous soumettre ! Mais, ne pas se soumettre à qui de droit, n'est-ce pas prendre le risque de la démesure, cette *hubris* contre laquelle la sagesse antique visait à prémunir les Grecs par le *Connais-toi toi-même* ? Et n'est-ce pas précisément ce que fait ici Augustin, en nous renvoyant à notre juste place ? Et ce faisant, il parle en philosophe et non en théologien, à une époque où la distinction ne s'était pas encore imposée, comme ce sera le cas avec un Thomas d'Aquin dans l'université médiévale.

En effet celui à qui ma pensée doit se soumettre n'est pas un Dieu imaginé ou légendaire dont l'idée me serait venue, ou m'aurait été imposée, de l'extérieur, et dont la définition serait telle que ma raison serait en droit d'en douter ou de le rejeter. Ce Dieu est le principe pensable mais inconnaissable, de toutes choses et de toute vérité. Certes, pour nous chrétiens, qui n'avons jamais rencontré Jésus de Nazareth durant sa vie terrestre, mais qui en avons dû en entendre parler avant de pouvoir croire en lui, lui, son Père et l'Esprit Saint, ont bien quelque chose de légendaire, à charge pour nous de reconnaître la valeur et l'utilité de cette légende. Mais la foi nous fait sortir de l'hypothèse du « si c'était vrai » : elle nous fait entrer dans une manière de voir la vérité des choses qui dépasse ce que le monde peut nous en dire même en se revendiquant de la raison. Elle nous fait voir le monde comme créé et son créateur comme le principe invisible et inconnaissable sans lequel rien ne serait. En effet, cette création à partir de rien exclut toute comparaison avec une fabrication humaine, car nous, qui avons déjà tant de mal à penser le rien, nous ne pouvons que transformer un « donné » déjà là !

Quant à notre foi, elle n'est pas une fiction inventée par les hommes : elle repose sur des données historiques dont les plus importantes sont consignées dans les Écritures bibliques. Nous savons qu'au cours des siècles s'est constitué un peuple de Dieu duquel est né le Messie promis à ce peuple par des prophètes qui en ont annoncé la naissance d'une vierge, la mort injuste et humiliante mais aussi sa résurrection, si bien que la mission de ce Messie, en grec *Christos*, ne peut se comprendre qu'à partir des Écritures juives, comme nous l'enseigne sa rencontre avec les disciples d'Emmaüs au soir de Pâques (Lc 24,13-33). Selon la foi chrétienne, c'est ce Christ, devenu omniprésent par sa résurrection, qui, par l'Esprit Saint qu'il nous a promis et envoyé, nous « *ouvre à l'intelligence des Écritures* », si bien que la foi n'est pas seulement une lucidité qui nous fait voir le monde d'une manière qui reste cachée à ceux qui

en sont dépourvus, mais la rencontre du Vivant qui nous ramène à la vie que nous n'aurions jamais dû perdre, si nous avons su répondre avec confiance à la confiance que le Créateur nous a faite en nous donnant la pensée, par laquelle nous pouvons *choisir* de tendre vers le principe de toutes choses, ce Dieu invisible qu'Augustin a reconnu « *plus intérieur à moi-même que moi-même* » (*Confessions* III,11) car il ne peut se révéler qu'à notre pensée quand nous cherchons la vérité à propos de ce que nous pouvons dire et surtout de nous-mêmes. En effet, il ne peut y avoir de vérité qu'à propos de ce qui est dit, là où l'erreur est possible.

Et c'est bien parce que l'erreur est possible, que la vérité ne peut être reçue passivement de l'extérieur, ni à plus forte raison m'être imposée par un autre, sans autre critère que le nombre supposé de ceux qui la partagent, auquel s'ajouterait la peur de me retrouver seul à ne pas penser comme tout le monde. En effet, le seul critère acceptable ne peut être que la « nécessité » de l'évidence : le fait que telle parole s'impose à moi comme ne pouvant pas être autrement. Cela ne veut pas dire qu'il faille douter de tout, mais qu'il nous faut soumettre à l'examen toute proposition qui entraînerait la moindre raison de douter. Car une foi religieuse n'est jamais sans une prise de risque. Mais c'est une confiance paisible qui balaie le double.

Cependant, comme la vérité ne peut que se dire, faire la vérité ne peut être qu'une affaire d'hommes capables de parler et de penser, c'est-à-dire de se tenir mentalement à distance de ce qui est dit pour se demander si c'est vrai, la solution d'urgence étant de se demander si le contraire ne serait pas tout aussi vrai, sinon plus. Mais, la manière la plus normale, la plus humaine, de faire la vérité reste le dialogue avec les autres dans lequel la diversité des opinions nous conduit à chercher quelle est la bonne, ou du moins celle qui va nous permettre de nous entendre et même de nous accorder, au moins provisoirement. En tout cas, faire la vérité, ce n'est certainement pas s'en déclarer le maître, en l'imposant aux autres. C'est toujours être prêt à entendre, pour l'examiner, ce qui pourrait à l'examen s'avérer plus vrai que ce que je pensais. Or, cette ouverture à plus vrai que ce que je pense est une ouverture à quelque chose qui me dépasse, qui me transcende, au risque de me contredire. Cela peut me venir d'un autre homme, mais cela ne peut être, en dernière instance, que quelque chose qui va me parler de l'intérieur : en fait, ce à quoi je dois me soumettre, si je ne veux pas cesser de penser, ne peut être que le « verbe intérieur » dont il était question au livre IX et qui précède toute parole destinée à le communiquer. Ce verbe intérieur me vient du principe de la vérité et c'est à ce transcendant que nous donnons le nom de Dieu ou de Vérité, avec un grand V.

Ce principe supposé pour ne pas dire exigé par notre raison mais inconnu en tant que tel, est tout le contraire d'une image ou d'une idéologie qui ne pourrait en être que le simulacre, ou encore d'une religion qui remplacerait la foi vivante. En effet ce principe est tel que, non seulement il ne nous dispense pas de chercher la vérité, mais que nous ne pouvons le reconnaître, dans sa transcendance fondatrice, que dans la mesure où nous la cherchons.

MA Cela suppose de passer par une expérience...

JM Nous avons tous en nous la capacité de faire la vérité, sauf quand nous renonçons à penser, c'est-à-dire à nous interroger sur la vérité de ce que nous pensons en nous référant à ce principe invisible qui ne fait pas partie du monde des hommes, même si parfois certains hommes se signalent à nous comme en pouvant en être les porte-paroles. Toutefois je ne peux les reconnaître tels que par ce quelque chose en moi qui me dit que cela ne peut être autrement et qui n'a strictement rien à voir avec une pression extérieure qui me contraindrait à le faire. En revanche, se croire dans la vérité, c'est perdre sa vigilance, prêt à se laisser manipuler par n'importe quelle idéologie ambiante. Cela est d'un autre ordre que le savoir, car on peut très bien calculer, être un grand spécialiste en un certain domaine, sans être ouvert à la vérité. C'est toute l'ambiguïté du mot « raison » comme l'avait bien vu Rabelais, « *Science sans conscience, n'est que ruine de l'âme* ».

SGJ Peut-on enseigner sans penser ?

JM Cela semble difficile, car enseigner, c'est être attentif à la compréhension de ses élèves, ce qui suppose qu'on les écoute ; et comme disait Heidegger, on ne peut enseigner qu'à la mesure de sa capacité d'apprendre. C'est ce dont traite Augustin dans *Le Maître*,

un dialogue fictif avec son fils Adéodat qu'il venait alors de perdre : les maîtres d'école ne font que nous éveiller à quelque chose, mais celui qui nous instruit en vérité c'est un maître intérieur que nous rencontrons dans l'acte de penser, quand nous nous demandons si ce que nous pensons est vrai, ou encore en cherchant à comprendre. La vérification véritable ne peut se faire qu'à l'intérieur de soi : il s'agit de savoir pourquoi je crois ce que je crois, si bien que, quand on « pense pour de vrai », on peut être amené à remettre en question pas mal de choses.

SGJ S'il faut vérifier tout ce que dit le maître, il faut recommencer le monde à chaque fois alors que nous avons la chance de pouvoir nous appuyer sur ce que d'autres ont déjà compris : quelqu'un a trouvé la roue avant moi... J'ai beaucoup appris de mes maîtres et cela m'a fait gagner beaucoup de temps. Si on ne fait pas confiance aux maîtres, il faut tout reprendre à zéro en mathématiques ou en grammaire : quelle perte de temps !

JM Il s'agit là de savoir-faire qui se vérifient par leur efficacité ou pour la grammaire, par sa conformité à une règle, faute de quoi on ne peut se faire comprendre non sans contribuer à dégradation de la langue. En fait la nécessité de vérifier n'apparaît qu'avec le doute à propos de quelque chose.

AK Comme à propos du vaccin contre le Covid...

JM Ce que j'ai voulu dire, c'est que le critère de vérité n'est pas le nombre de ceux qui partagent une opinion ; ce qui ne veut pas dire que la minorité ait forcément raison...

SGJ La question ne se pose donc que pour des questions d'opinion ou de métaphysique...

JM Oui, essentiellement. Mais ce dont il faut se méfier, c'est du préjugé : une opinion que je fais mienne sans l'avoir examinée.

MA Il y a plusieurs vérités.

JM Bien sûr, puisque la vérité c'est toujours la qualité de ce que l'on dit à propos de quelque chose : il y a donc autant de vérités que d'objets de discussion, et de points de vue sur ces objets.

AG Il y a la vérité avec un grand V

JM Cette vérité avec un grand V, c'est l'idée de vérité, qui nous est transcendante, c'est-à-dire qui nous dépasse, mais à laquelle nous devons nous référer pour faire la vérité. En elle-même, elle est inconnaissable et, par rapport à elle, les vérités que nous formulons ne seront jamais que provisoires, mais c'est à cette Vérité avec un grand V que je dois penser pour ne pas m'enfermer dans mon préjugé.

SGJ Il y a au moins la Vérité connue par La Révélation...

JM La foi religieuse est toujours un doute surmonté, car s'il n'y avait pas de doute, il n'y aurait pas lieu de s'en tenir, avec confiance, à une croyance. Le plus souvent, on va s'y tenir, faute de mieux - croire n'est pas savoir - ou parce que cette foi porte des fruits extraordinairement bénéfiques, comme ceux de la charité, l'amour qui vient de Dieu. Mais il y aura toujours une différence entre une valeur, comme la justice, que je ne peux que définir avec des mots et qui me servira de critère pour juger des choses, et la réalité concrète qui est censée incarner cette valeur, car, par exemple, aucun acte, aucune institution humaine ne seront parfaitement justes : il pourra toujours y avoir quelqu'un de lésé et qui le vivra de manière injuste.

SG « *Ayant aimé les siens, il les aima jusqu'au bout* ». Qui est lésé ici ? Quoi d'injuste ?

JM Dans le contexte où cette parole Jésus était à la fois homme et Dieu, parfaitement l'un et l'autre, alors qu'aucun gouvernant ne peut plaire à tout le monde, ni un juge être assuré de satisfaire le sens de la justice de chacun, qui est parfois d'ailleurs fort contestable

Dans ce texte d'Augustin, c'est donc ma situation de créature que je dois reconnaître, aussi bien dans ma dépendance radicale, que dans la capacité qui m'est offerte de faire la vérité plutôt que de prendre le risque de m'installer dans le mensonge. Cette capacité repose sur mon propre choix pour la simple raison qu'il ne m'est pas possible de faire la vérité sans m'ouvrir à un autre qui puisse me contredire. Quant à ce que je dois gouverner, ce sont moins les choses matérielles, que mon attachement à elles, sans compter le fait que ces choses peuvent être la propriété d'un autre. Seules l'acceptation de cette dépendance et le fait d'assumer la maîtrise de ce que je dois gouverner peuvent me rendre responsable de ce que je deviens à travers mes actes. Le bon usage de mon libre arbitre dépend donc de la qualité de ma pensée selon qu'elle me fait me tenir ou non à ma juste place.

Mais, entre ce qui est au-dessus de moi et ce qui est en-dessous, il y a les autres humains que je dois considérer à égalité comme mes semblables : des êtres pensants qui, pour leur bien, doivent comme moi se soumettre à ce qui les dépasse et maîtriser leur attachement aux choses qui passent. Et, pour le moins, respecter le droit, faute de quoi, à moins d'être tenus en respect par plus fort que soi, on en vient inévitablement à user de violence au lieu de bâtir ensemble un monde de paix. Toutefois, pour leur laisser la possibilité de faire ce choix essentiel à une vie humaine qui ne peut être que libre, je ne peux pas faire plus que de le leur indiquer, de préférence par l'exemple, sans jamais les forcer ni faire ce choix à leur place. Ce qui implique une grande patience et une grande tolérance auquel il convient de s'entraîner.

Mais l'erreur est humaine et ce n'est certainement pas se diminuer soi-même que de se laisser guider par la vérité, ni même conduire par plus grand et plus juste que soi. Cependant, dans notre monde qui se dit et se veut postchrétien, un profond malentendu semble régner au sujet du mot « Dieu » : au lieu de le reconnaître comme la source de toute vie et de tout bien, beaucoup semblent l'imaginer, au moins implicitement, comme un tyran qui n'aurait d'autre intention que de nous humilier et de nous empêcher de vivre ; mais un tyran dont on peut heureusement se passer en le posant comme imaginaire, chacun étant libre d'y croire ou non. D'autre part, il y a vie et vie : celle qui nous a été donnée, sans que nous ayons pu en avoir le choix, et qui est mortelle ; et celle à laquelle nous sommes appelés et que nous ne pouvons choisir que librement, et qui est éternelle. Or, seule la pensée peut nous ouvrir à l'éternel et même nous le faire préférer au temporaire ; et donc nous faire accepter dans la sérénité notre mort temporelle ainsi que tous les renoncements, petits ou grands, qui nous l'annoncent.

En effet, en maintes occasions, par une convoitise perverse, comme oublieuse d'elle-même, elle agit ainsi : elle voit intérieurement la beauté de certaines choses dans la nature incomparable qui est Dieu. Alors qu'elle devrait s'en tenir à jouir de ces biens, voulant se les attribuer et être ce qu'il est, non pas à partir de sa similitude avec lui, mais par elle-même, elle se détourne de lui et se laisse entraîner et glisser du moins au moins alors qu'elle croit aller du mieux au mieux ; parce que, ni elle à elle-même, ni rien ne lui suffit une fois qu'elle s'est éloignée de celui qui seul suffit.

Rien ne peut mieux éclairer cette dernière phrase que la lecture des *Confessions* et en particulier de cette phrase de leur première page : « *Tu nous as faits tournés vers toi et notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi* ». Mais comment Dieu peut-il me suffire alors qu'il est invisible ? Essentiellement, en gardant ouvert mon désir d'infini contre la tentation de le combler avec un bien fini condamné à passer ou à m'échapper. Or, pour les êtres temporels que nous sommes, chacun étant amené à « écrire », dans un temps ouvert à l'imprévisible et à l'inconnu l'histoire de sa propre vie, ce désir d'infini ne peut s'accomplir que dans le temps, dans un cheminement avec Dieu qui seul, dans sa fidélité qui ne peut pas avoir pour nous d'autre garantie que la nôtre, celle de notre foi, peut dès maintenant, en espérance, apaiser notre cœur avant ce ne soit pour toujours.

SG Nous avons des amis qui le nient...

JM Reste à savoir ce qu'ils nient. Ce qui est visé ici, c'est l'autosuffisance et l'ingratitude. Ce n'est pas parce que des gens sont fermés à un certain discours sur Dieu, qu'ils sont fermés au don de la vie qui leur est fait... Et il me semble que, dans notre société dite « postchrétienne », le rejet de Dieu est souvent - à tort ou à raison, car cela relève la plupart du temps du préjugé - le rejet de l'Église qui a déçu ou abusé de son autorité...

SG Il y a quand même une vérité... liée à la Révélation divine fondée sur la Résurrection.

AK Mais votre vérité n'est pas forcément la vérité universelle...

SG Il y a des gens qui ne pensent rien du tout, qui sont fermés à la métaphysique et cela est pour moi un grand mystère, surtout quand je lis chez Karl Rahner que l'homme est *capax Dei*, capable de Dieu...

JM Il faut voir, s'il n'y a pas là seulement une question de mots... Je comprends que ça soit dérangeant, mais chacun est responsable de sa propre pensée.

SG Pascal parle d'une inquiétude métaphysique liée à l'homme pensant.

JM Oui, dans un but apologétique, pour ébranler l'incroyance du libertin qui nie Dieu...

AK Ta foi te permet-elle de ne pas avoir d'inquiétude métaphysique ?

SG Au contraire, c'est fondamentalement une inquiétude métaphysique...

AK Moi j'ai foi en une transcendance, mais je n'ai pas d'inquiétude métaphysique.

AG Moi [dans ma foi chrétienne], je ne me sens pas inquiète du tout.

Ce qui est dénoncé ici par Augustin, c'est la volonté de se prendre pour Dieu, ne serait-ce qu'en n'ayant pas besoin de lui, même si la plupart du temps ce « Dieu », qu'il soit affirmé ou nié, est seulement imaginé. Dans un langage non-religieux, ce qui est dénoncé ici c'est le refus d'une transcendance dont tout dépend et sans laquelle je ne puis ni me reconnaître comme un être pensant capable de vérité, ni respecter les autres en tant que tels comme étant eux aussi responsables de leur propre pensée. Car il est essentiel que la pensée soit libre.

Dans ses *Confessions*, Augustin parle en homme de foi qui, après avoir pris conscience du néant de la vie qu'il menait, a décidé, tel l'enfant prodigue de la parabole, de revenir chez son père pour y vivre même en simple serviteur. Sa décision de revenir a été prise à partir du constat de ce bien irremplaçable que représente le fait de pouvoir vivre avec ce Père qui nous dit : « *tout ce qui est à moi est à toi* », ce bien dont le fils aîné de la parabole, faute d'en avoir manqué, n'a même pas conscience. En tant qu'être pensant, j'ai besoin de croire que le monde a une certaine consistance et un certain ordre sans lequel d'ailleurs ma raison n'aurait aucun fondement. J'ai besoin de savoir aussi que les hommes, quand ils ne sont pas prisonniers d'une idéologie ou de leur imaginaire, sont capables de bonté, de solidarité et de générosité.

Mais revenons à notre texte : « *Par une convoitise perverse, comme oublieuse d'elle-même* ». Nous retrouvons ici le mot « convoitise », *cupiditatem pravam* – « perverse » parce que désordonnée jusqu'à vouloir se prendre pour Dieu –, cette *cupiditas* qu'Augustin opposait à la *dilectio* qui est l'amour selon Dieu, en respectant la place de chaque chose dans l'ordre de la création et, en particulier, en reconnaissant le semblable à sa juste place : ni comme un dieu, ni comme une chose. C'est en oubliant ce qu'elle est en vérité, créée à son image et appelée à lui ressembler, que la pensée peut se prendre pour Dieu et vouloir « *par elle-même être ce qu'il est* », ce qui ne la rend pas divine pour autant, ni ne peut éviter que ses actes puissent avoir, pour elle et pour les autres, des effets catastrophiques ! En revanche, quand on est dans la vérité au sujet de sa condition d'homme, on reconnaît tout ce qui nous est gratuitement donné, y compris, en nous, la force de combattre le mal. Cependant cette force suppose que nous ayons clairement identifié ce mal qui ne peut avoir de sens que relativement au but auquel nous sommes depuis toujours appelés. Ces conditions étant remplies, on ne peut guère que prier Dieu de nous donner la grâce de nous garder ou de nous remettre dans l'axe de sa volonté pour mener à bien notre vie d'homme. Et tout cela ne nous est possible que par la pensée qui, comme le dira admirablement Pascal, « *fait la grandeur de l'homme* » puisque « *l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien* ».

C'est donc tout naturellement que nous sommes amenés à rapprocher *dilectio* et *cupiditas* de la pensée et de l'absence de pensée, car je ne peux être dans la *dilectio* qu'à condition de penser et de me penser en vérité, c'est-à-dire de reconnaître la juste place de chaque chose, faute de quoi, mettant toute mon assurance dans les choses matérielles, mon amour est *cupiditas*, soit que j'utilise les autres comme des choses, soit que je me soumette à eux comme s'ils étaient des dieux. En effet, faute de me reconnaître comme un être pensant je me trouve condamné à compenser ce dont je me suis moi-même privé, par la quête effrénée du « toujours plus » et du « jamais assez », mes rapports avec les autres n'étant plus que des rapports de pouvoir, et cela, que je me comporte en maître ou en esclave.

Mais comment se prendre pour Dieu sinon par un mensonge ? Et y a-t-il plus grand mensonge au sujet de Dieu que de le rendre coupable de tous les maux, avant d'utiliser contre

lui cette culpabilité pour nier « rationnellement » son existence ? Telle fut l'argumentation de Camus dans *La Peste* (1947), dans la mesure où Dieu ne peut pas être à la fois bon, juste et tout-puissant. Mais on peut lui préférer, en plus subtil et plus juste, celle de Hans Jonas dans *Le concept de Dieu après Auschwitz* (1984, traduction française 1994), selon laquelle Dieu en créant l'homme s'est démis de sa toute-puissance pour laisser de la place à l'homme qu'il a voulu libre et responsable du monde et de ses actes.

Son dénuement et ses difficultés la rendent trop attentive à ses propres actions et aux plaisirs mêlés d'inquiétude qu'elle y recueille. Alors, par convoitise d'acquérir des connaissances à partir des choses extérieures - choses qu'elle aime grâce à la connaissance générique qu'elle en a et sent qu'elle peut perdre si elle ne les retient à force de sollicitude - elle perd toute sécurité et pense (*cogitat*) d'autant moins à elle-même qu'elle est plus sûre de ne pouvoir s'échapper à elle-même.

C'est faute de pouvoir trouver sa sécurité dans la présence invisible de ce sans quoi rien ne serait que, pour compenser son dénuement intérieur, la pensée se rue vers les choses extérieures, qu'elle peut prétendre maîtriser par son savoir¹ et son savoir-faire, mais non sans savoir au fond d'elle-même qu'elle peut les perdre ou qu'elles peuvent lui être prises par d'autres à tout moment. Loin de lire dans cette impermanence une invitation à miser sur ce qui ne passe pas et que rien ne peut nous ravir, elle ne fait que s'attacher davantage à ces choses qui passent, tout en se négligeant elle-même. Cette négligence n'est rien d'autre que cette « haine de la pensée » que nous avons rencontrée tentant de comprendre ce que pouvait bien signifier pour la pensée le fait de s'aimer elle-même, et non pas seulement ce qu'elle pense, ou imagine. S'aimer elle-même ne peut consister pour elle qu'à se reconnaître et à se vouloir à sa juste place de créature, soumise à un Dieu qui l'appelle à la vie et ne peut lui vouloir que du bien, même s'il ne peut la dispenser de perdre un jour sa vie mortelle.

Ainsi, comme autre chose est de ne pas se connaître (*nosse*), autre chose de ne pas se penser (*cogitare*) - en effet, nous ne disons pas d'un homme qui possède quantité de sciences (*multarum doctrinarum*) qu'il ignore la grammaire alors qu'il n'y pense pas et pense (*cogitat*) à la médecine - ; donc, comme une chose serait de ne pas se connaître et une autre de ne pas se penser, la force de l'amour est telle que ces choses qu'elle a longtemps pensées (*cogitaverit*) avec amour, et auxquelles elle s'est agglutinée à force de souci, elle les emporte aussi avec elle quand elle revient à elle de quelque manière pour se penser (*ad se cogitandam*). Et parce que ce sont des corps et qu'elle s'en est éprise à l'extérieur par l'intermédiaire des sens charnels, elle s'est entortillée en eux par une sorte de longue familiarité ; mais comme elle ne peut les emporter à l'intérieur d'elle-même en ce qui est comme une région de la nature incorporelle, elle roule et entraîne leurs images faites en elle-même d'elle-même. En effet, elle leur donne pour les former quelque chose de sa propre substance, tout en conservant pourtant en elle quelque chose par quoi elle peut juger librement de ce que sont de telles images : ce pouvoir c'est proprement la pensée (*mens*), l'intelligence rationnelle (*rationalis intellegentia*), qui est conservée pour juger. Car ces parties de l'âme (*animae partes*) informées par la ressemblance des corps (*quae corporum similitudinibus informantur*), nous sentons qu'elles nous sont communes avec les animaux.

¹ « le savoir par genre » étant celui qu'elle élabore en distinguant et comparant les choses entre elles

Nous ne sommes pas conscients de tout ce que nous savons, et heureusement, car nous avons besoin de toute notre attention pour penser à ce que nous faisons, comme un chirurgien en train d'opérer ne doit pas penser à autre chose comme par exemple, aux règles de la rhétorique ! Nous avons besoin de nous concentrer, mais, en passant ainsi d'une chose à une autre, nous pouvons très bien négliger de penser au sens propre, c'est-à-dire de faire la vérité sur les choses que nous pensons comme sur nous-mêmes. Car c'est par la pensée que nous pouvons donner sens à notre vie : ce que la mort ne pourra nous enlever. Ni corriger.

X. 8. Mais la pensée s'égaré quand elle s'unit à ces images avec un si grand amour qu'elle en vient à estimer être elle-même quelque chose de ce genre. Elle s'assimile alors en quelque sorte à ces images, non en étant une d'entre elles, mais en le croyant : non pas en croyant être une image, mais bien ce dont elle a l'image avec elle. Car, il est vrai, subsiste en elle le jugement qui lui permet de distinguer le corps, qui lui reste extérieur, de l'image de ce corps qu'elle porte en elle, à moins que ces images ne s'imposent comme si elles étaient perçues de l'extérieur et non comme des pensées intérieures, comme cela arrive dans le sommeil, la folie ou quelque extase.

Notre amour pour ce qui nous est extérieur, qu'il s'agisse de personnes ou de choses, nous a conduits à nous en former une image « à partir de notre propre substance », mentalement. En effet, loin d'être toujours créatrice, l'imagination consiste ordinairement et le plus souvent à nous représenter les choses. C'est donc par elle que nous nous attachons aux choses, en y revenant sans cesse, au point de nous soustraire au monde extérieur. Nous nous retrouvons comme empêtrés dans un filet au point de ne pas pouvoir nous en détacher, ce qui ne nous serait possible qu'en nous pensant nous-mêmes distincts de ce que nous pensons, mais cela n'est guère dans nos habitudes. Et c'est bien parce que l'imagination nous tient le plus souvent lieu de pensée que sont apparues une multitude de théories philosophiques au sujet de l'âme, comme cela est dit au chapitre 9.

Les erreurs des philosophes sur la nature de la pensée (X,9)

X, 9. Lorsqu'elle croit être quelle chose de tel, elle croit être un corps. Et puisqu'elle est bien conscience d'être le principe dominant de son corps du fait qu'elle le dirige, certains ont cherché ce qui dans le corps a plus de valeur que le corps et ont estimé que c'était la pensée (*mentem*) ou même la totalité de l'âme (*omnino totam animam*).

Jusque-là, tout va bien, ne serait-ce que pour pouvoir nous tenir pour responsables de nos actes ou de ce que nous faisons de notre corps. Mais qu'est-ce que l'âme ?

Pour les uns ce fut le sang, pour d'autres, le cerveau, pour d'autres le cœur, mais non comme l'entend l'Écriture quand elle dit : « *Je te confesse, Seigneur, de tout mon cœur* (Ps 9, 100, 137) ou *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur* » (Dt,6,5 ; Mt22,35). En effet, on utilise alors, pour l'appliquer à l'âme (*ad animam*), un mot qui parle du corps ; mais dans la pensée de ces philosophes il s'agit bien du cœur, organe corporel visible lorsqu'on met à nu les viscères. D'autres ont cru que l'âme était faite de l'assemblage et de la cohésion de corpuscules infiniment petits et distincts, que l'on appelle atomes. D'autres on dit que sa substance était l'air, d'autres le feu. D'autres, ne pouvant envisager l'existence d'une substance qui ne soit pas corporelle, ont nié qu'elle fût une substance et faute de pouvoir la trouver comme un corps, ils l'ont pensée comme l'harmonie de notre corps ou le

principe d'union des éléments dont notre corps est en quelque sorte composé. C'est pourquoi tous ceux-là ont pensé qu'elle était mortelle car, qu'elle soit corps ou un composé corporel, elle ne peut demeurer de manière immortelle.

Nous avons, ici résumées, sans les nommer, les diverses interprétations matérialistes de ce que sont la « pensée » ou « l'âme » en tentant de les réduire à des réalités visibles ou matérielles : le sang, le cerveau, le muscle cardiaque ; un composé d'atomes ; l'air, le feu, ou encore l'unité ou l'harmonie du corps, une unité vouée à se décomposer. Pour ces philosophes, ce qui n'est pas corporel n'existe pas, ou n'est qu'une pure fiction.

Mais il en est qui ont retrouvé que sa substance était une certaine vie sans rien de corporel ; ayant découvert que la vie anime et vivifie tout corps vivant, ils se sont efforcés de prouver à partir de là, chacun comme il a pu, qu'elle était immortelle, car la vie ne peut être sans vie. Quant à ceux qui ont dit que l'âme (*animam*) était dans je ne sais quel cinquième corps, ajouté aux quatre éléments les plus connus de ce monde, je ne pense pas que ce soit le moment d'en discuter longuement. En effet, ou bien ils appellent corps ce que nous appelons corps, un objet étendu dont la partie est moindre que le tout : et alors ils doivent être mis au nombre de ceux qui croient que la pensée (*mentem*) est chose corporelle ; ou bien ils appellent corps toute substance, ou du moins toute substance sujette au changement, tout en sachant que toute substance n'est pas limitée dans l'espace par une longueur, une largeur, une hauteur : alors il n'y a pas lieu de polémiquer avec eux sur une question de mots.

En effet, quel que soit le nom qu'ils lui donnent ces autres philosophes admettent la possibilité d'une substance incorporelle.

« On n'interroge plus la vie dans les laboratoires », disait François Jacob, auteur de *La Logique du vivant, une histoire de l'hérédité* (1970). En effet un biologiste moderne ne peut traiter que du visible et l'ADN est chose visible, même si c'est au microscope électronique, alors que la vie ne l'est pas : elle ne peut être que ressentie dans un être vivant, mais sans que nous puissions nous la « représenter » en tant que telle, que ce soit dans un corps vivant ou à propos d'une manière de vivre comme quand il nous arrive de dire : « ce n'est pas une vie ».

Que dire de la « vie éternelle » dont parle Jésus, c'est-à-dire de notre relation vivante avec Dieu que nous pouvons vivre maintenant dans la foi et en espérance, et qui, déjà commencée, sera au-delà notre mort corporelle, pour toujours ?

Augustin en disant que l'âme est une substance incorporelle et muable, veut dire qu'elle est tout aussi réelle, sinon plus, que les choses visibles qui, elles, sont amenées à disparaître... Et elle est muable parce que susceptible de s'améliorer ou de se détériorer, c'est-à-dire, pour Augustin, de vivre tournée vers Dieu, ou de s'en détourner, au point de connaître la « seconde mort », la coupure définitive de cette relation, qui, elle, peut commencer dès notre vie mortelle.

Notons que c'est ici, en se référant à différentes doctrines philosophiques qui toutes ne valorisent pas la pensée au sens propre, qu'Augustin en vient à parler de l'âme (*anima*) et même de la totalité de l'âme humaine (*omnino totam animam*) et non plus de la pensée (*mens*) qui n'en est qu'une partie, ou mieux que l'activité ou la manière d'être qui en font une âme humaine, capable de se tourner vers son créateur, principe de toutes choses et de la vérité. Mais, comme nous l'avons dit, c'est en raison de sa simplicité comparée à la complexité de l'âme humaine dans ses multiples liens avec le corps, que la pensée (*mens*) a été la première envisagée comme l'image en nous de l'unité de la Trinité divine.

L'erreur ne vient pas de ce que la pensée pense d'elle-même, mais de ce qu'elle s'ajoute (X,10)

X,10. Dans toutes ces opinions, quiconque voit que la nature de la pensée (*mentis naturam*) est d'être une substance et de n'être pas corporelle, c'est-à-dire de ne pas occuper un espace de lieu plus petit pour une plus petite partie, et plus grande pour une plus grande, doit voir également que l'erreur de ceux qui la croient corporelle ne vient pas de leur manque de connaissance de la pensée, mais de ce qu'ils lui ajoutent faute de quoi ils ne pourraient se représenter (*cogitare*) aucune nature. En effet, si on leur demandait de penser quelque chose sans images corporelles, ils estimeraient que cela ne pourrait être que rien. Tout cela parce que la pensée (*mens*) n'a pas à se chercher comme si elle était absente à elle-même. Qu'y a-t-il en effet de plus présent à la connaissance que ce qui est présent à la pensée ? et qu'y a-t-il de plus présent à la pensée que la pensée elle-même (*ipsa mens*) ?

Paradoxe de la pensée qui s'appauvrit de ce qu'elle s'ajoute à elle-même et en particulier de ce qui, par l'imagination, l'attache au monde extérieur et l'empêche de se tourner vers sa source qui lui permettrait de se reconnaître en vérité ! Il lui faut donc choisir entre « penser » pour faire la vérité, et « imaginer » au risque d'en oublier la vérité en se privant du seul moyen que nous ayons de la chercher : notre jugement qui est constitutif de la pensée.

De là aussi, invention (*inventio*), si l'on revient à l'origine de ce mot, signifie-t-il autre chose que « venir en ce que l'on cherche » (*in id venire quod quaeritur*) ? Voilà pourquoi les choses qui viennent d'elles-mêmes à la pensée, il n'est pas d'usage de les dire trouvées (*inventae*), bien que l'on puisse les dire connues (*cognita*), car nous ne tendions pas à venir en elles, en les cherchant, c'est-à-dire à les trouver (*invenerimus*). C'est pourquoi, de même que ce qui est recherché par les yeux ou par quelque autre sens corporel, c'est la pensée elle-même qui le cherche - en effet, c'est elle qui dirige l'attention du sens corporel et qui trouve (*invenit*) quand ce même sens tombe (*venit*) sur ce qui était cherché -, de même les autres choses qu'elle doit connaître non par l'intermédiaire d'un sens corporel, mais par elle-même, quand elle vient (*venit*) sur elles, elle les trouve (*invenit*) : soit dans une substance supérieure, c'est-à-dire en Dieu, soit dans les autres parties de l'âme (*in ceteris animae partibus*), comme quand elle juge des images des corps, parce qu'elle les trouve à l'intérieur de l'âme imprimées par l'entremise du corps.

Il convient de faire la différence entre ce qui nous vient à l'esprit spontanément et ce que nous trouvons pour l'avoir cherché, car c'est la pensée qui prend l'initiative d'une telle recherche et qui, jusqu'au bout, la dirige. C'est ce qu'Augustin explique à partir de l'étymologie du verbe *invenio* qu'il explicite en : « venir dans ce que l'on cherche », mais qu'en français, nous traduisons habituellement par « trouver ». Dans une telle recherche, on sait ce que l'on cherche, ou à quoi servira la technique que l'on aura « inventée ». Quant à ce que nous découvrons par hasard, sans l'avoir cherché, c'est encore la pensée qui décide de sa valeur dans la mesure où elle sait déjà quoi en faire.

Mais il y a des choses que la pensée est seule à pouvoir connaître « sans l'intermédiaire d'un sens corporel », qu'elles soient en Dieu, comme les vérités dites « éternelles » parce qu'elles ne changent pas – l'idée de justice, celle de vérité, etc. – qui ne se trouvent qu'en Dieu, c'est-à-dire au-dessus de nous, ou encore des images corporelles « à l'intérieur de l'âme, imprimées par l'entremise du corps », ce qui est une manière d'introduire, sans la nommer, la notion de mémoire, dont il va être question dans les chapitres suivants.