

8. DE LA TRIADE DE LA PENSÉE À CELLE DE L'ÂME HUMAINE (X,11-19)

Le titre de notre dernière séance de cette année, qui traitera de la fin du livre X de *La Trinité*, vise à rectifier le titre donné par les traducteurs de la *Bibliothèque augustinienne* à l'ensemble de ce livre X, *Mémoire, Intelligence, Volonté*, mais sans tenir compte de la différence entre *mens*, mot que nous avons traduit par « pensée », mais que nous aurions pu traduire par « esprit », et *anima* qui désigne la totalité de l'âme humaine, ce qui a pour effet, me semble-t-il, de masquer la dynamique de ce Livre. En effet la triade de la pensée – *mens, notitia, amor*, « pensée, connaissance, amour » – obtenue au prix d'un acte de réflexion peu commun puisqu'il consiste à isoler mentalement l'acte de penser de tout contenu pouvant lui venir de l'extérieur, alors que notre réflexion habituelle porte sur ce que nous pensons, nous a amenés à reconnaître au livre IX que la pensée ne pouvait se connaître et s'aimer que tout entière ce qui nous donnait une belle image de la Trinité : trois réalités distinctes l'une de l'autre, mais ne constituant qu'une seule réalité ou substance. Toutefois, puisque c'est l'homme et pas seulement sa pensée qui est *créé à l'image et à la ressemblance de Dieu*, c'est la totalité de l'âme humaine qu'il nous faut prendre en compte, elle qui en raison de la pensée qui la dirige, ne peut animer notre corps que d'une manière tout à fait singulière.

C'est ainsi que nous arrivons à une nouvelle triade, mémoire, intelligence et volonté qui chacune implique un certain contenu, si bien que, en raison de sa propre histoire, chaque âme humaine est nécessairement différente de toutes les autres et que, selon le conseil de Socrate à ses disciples, il nous faut en prendre soin. Cependant c'est de la pensée (*mens*) et non de l'âme (*anima*) que traite jusqu'ici le livre X et c'est à son propos, et non à propos de l'âme, que l'on s'étonnait au début du chapitre 7, qu'il lui soit prescrit de se connaître elle-même alors que, comme toute substance spirituelle, elle ne peut pas ne pas se connaître.

Notons que dans cette édition savante du traité de *La Trinité* qui nous donne en regard le texte latin, le chapitre 11 marque le début de la deuxième des deux sections du livre X. La première section, précédée de quatre chapitres d'introduction, avait pour titre latin *Nosse et cogitare*, la différence de ces deux infinitifs étant explicitée au chapitre 7 : « *autre chose est ne pas se connaître (non se nosse), autre chose ne pas se penser (non se cogitare)* », c'est-à-dire « ne pas se représenter soi-même », comme, dans l'exemple donné par Augustin, « *ne pas ignorer la grammaire, alors qu'on pense à la médecine* », titre maladroitement traduit par : *La double connaissance de l'âme : intuitive et réflexive*, en raison, non seulement de la traduction de *mens* par « âme », mais du double usage du mot « réflexion » que nous avons rappelé plus haut. En effet, au chapitre 7, c'est à la pensée (*mens*) et non à l'âme qu'il est prescrit de se connaître, prescription paradoxale dans la mesure où elle ne peut pas ne pas se connaître, mais dont l'enjeu est de reconnaître sa véritable place afin de « *vivre selon sa nature, c'est-à-dire s'ordonner selon sa nature, au-dessous de celui auquel elle doit se soumettre* » – son créateur, mais déjà la vérité qu'elle ne doit pas confondre avec ce qu'elle croit vrai ou ce qui l'arrange, sous peine de ne plus penser au sens propre –, et « *au-dessus des choses auxquelles elle doit se préférer* ». Voilà qui ne peut qu'échapper à quiconque ne sait réfléchir qu'à ce qu'il pense, qu'à ce qui lui est extérieur – *cogitare* signifiant « agiter ensemble », « combiner au mieux » ce que l'on pense – au risque de s'enfermer dans ses propres pensées au détriment du réel et de lui-même. « *Science sans conscience n'est que ruine de l'âme* », dira Rabelais.

Et la même ambiguïté se retrouve dans le titre donné à la seconde section : en latin, *sensibilia removendo mens se cognoscit* – littéralement, « *c'est en se dégageant des choses sensibles que la pensée se connaît* » – rendu en français par *Purification et conscience de soi*, un titre qui ne peut manquer de renvoyer quiconque néglige la présence ici du mot *mens*, à un travail de purification morale appliqué à l'âme tout entière. Or, comme nous allons le voir, *anima* n'apparaît qu'au chapitre 13 pour désigner « *l'âme humaine totale* » dont la *mens*, n'est

qu'une partie, ou plutôt la fonction essentielle sans laquelle nous n'aurions pas une âme humaine (*animus*), mais une âme seulement animale, un psychisme.

Après cette importante mise au point, nous pouvons reprendre notre lecture :

Comment la pensée se cherche-t-elle ? (X,11)

X,11. *C'est donc une bien étrange question que de savoir comment elle se cherche et se trouve, vers quoi elle tend pour se chercher, ou encore où elle parvient pour se trouver (quo veniat ut inveniat), car qu'y a-t-il qui soit plus dans la pensée que la pensée (mens) ? Mais parce qu'elle est dans ces choses qu'elle pense (cogitat) avec amour, des choses sensibles, c'est-à-dire corporelles, avec lesquelles elle s'est familiarisée par amour, elle n'est plus capable d'être en elle-même sans leurs images. De là naît son erreur humiliante : ne pas pouvoir se séparer des images des choses sensibles pour se voir seule, car elles se sont étrangement agglutinées à elle par le liant de l'amour. Et telle est son impureté (immunditia) : quand elle tente de se penser seule, elle croit être ce sans quoi elle ne pourrait pas se penser (cogitare).*

« Parce qu'elle est dans les choses qu'elle pense avec amour... » Voilà ce qu'on appellera plus tard l'intentionnalité de la conscience : être *dans* ce qu'elle pense, jusqu'au risque de négliger tout le reste. Et c'est aussi ce que disait Jésus en donnant à ces mots une dimension spirituelle : « *Là où est ton trésor, là aussi est ton cœur* » (Mt 6,21).

La pensée étant une activité intérieure, nous ne pouvons penser les choses extérieures qu'à partir de leurs images en nous : des images mentales, qui n'ont rien de matériel et ne sauraient être comparées à des impressions photographiques ou scannées, car, non seulement notre rapport au monde n'est jamais immédiat, puisqu'il passe toujours par une interprétation qui seule peut combler l'abîme qui sépare les choses et les mots, mais nous ne pouvons connaître ce que pense quelqu'un qu'à partir de ce qu'il nous en dit ou nous en signifie. À quoi il convient d'ajouter : et de ce que nous sommes en état de recevoir et de comprendre.

C'est pourquoi, lorsque la pensée se pense elle-même (*cogitat*), elle qui pourtant ne peut pas ne pas se connaître, elle ne peut guère éviter « de s'imaginer » différente de ce qu'elle est. Et il en est de même avec Dieu, avec qui notre relation dépend inévitablement de la définition et de l'image que nous nous faisons de lui, aussi bien pour le prier que pour nier son existence, et d'autant plus que l'on est sûr de soi. Pourtant, à moins de rejeter comme inutile la question du fondement de la réalité, je ne peux pas ne pas me référer à ce fondement invisible, et scientifiquement inconnaissable, sans lequel rien ne serait. C'est tout naturellement que nous recherchons la cause de tel ou tel événement, ne serait-ce que pour éviter qu'il se reproduise et nous prenne au dépourvu ; mais, si nous sommes matérialistes et persuadés comme Marx que l'humanité ne doit se poser que les questions auxquelles elle peut répondre, nous refusons de nous interroger sur la cause de l'univers et ce refus d'un ordre transcendant ne peut que nous conduire à une automutilation de la pensée qui ne se définit plus elle-même que comme fonction d'adaptation à *ce qui est*, et comme l'unique juge de *ce qui doit être*. D'autre part, portée par son habitude de se représenter les corps extérieurs, la pensée, pour se penser elle-même, ne peut guère éviter de s'imaginer à la manière dont elle imagine ces corps, tout en oubliant le savoir qu'elle a d'elle-même et qui la constitue comme pensée. D'où cette « *erreur humiliante* » qui l'amène à se faire d'elle une idée inadéquate et qui, en se cherchant comme une chose parmi les choses, la condamne à ne se trouver jamais. Telle est l'erreur de ceux qui réduisent l'âme à son psychisme et sont persuadés que ni Dieu, ni l'âme ne peuvent exister autrement que par et pour nos imaginations.

Or, cette méconnaissance n'est pas sans une désastreuse conséquence : celle d'interdire à la pensée d'exercer pleinement sa fonction propre qui est de faire la vérité non seulement sur les choses, mais sur elle-même, en se reconnaissant à sa juste place (cf. X,7) : ni comme le principe

de toutes choses, ni comme une chose qui ne pense pas, car, dans son amour des choses de ce monde, son investissement est tel qu'elle va jusqu'à leur donner la place de Dieu et en faire sa raison de vivre, le fondement de son existence, sans même soupçonner qu'elle renverse ainsi, à ses dépens, l'ordre juste des choses.

À quoi dois-je me soumettre sinon à ce qui me dépasse et, essentiellement, à la vérité qui s'impose à moi comme quelque chose qui me résiste, mais sur quoi, comme sur le sol qui me porte je peux m'appuyer ? Car, si je n'avais rien sur quoi l'appuyer, comment pourrais-je soutenir ce que j'avance ? En fait, seule ma soumission à quelque chose qui me dépasse peut me donner de la force et me tenir debout. Autrement dit, mes convictions sont vraies non pas parce que ce sont les miennes, mais parce que quelque chose en moi me dit qu'il ne peut pas en être autrement. Et parce que le propre du préjugé est de nous tenir dans une évidence semblable, celle de nous croire dans la vérité, nous n'avons pas d'autre moyen de nous en prémunir que de tenir compte de ce qui peut nous contredire : non pour nous y soumettre aveuglément, mais pour examiner lequel de ces propos est le plus juste. Faire la vérité, c'est donc accepter d'être dérangé mais dans la conviction que seule la vérité peut me donner une assurance inébranlable et me rendre libre.

Autrement dit, le précepte fait à la pensée de se connaître elle-même, alors qu'elle ne peut pas ne pas se connaître, revient pour elle à savoir auxquels de ces trois maîtres possibles elle va se soumettre. Le premier est ce qu'Augustin appelle Dieu, le principe de toutes choses et de toute vérité, à l'égard de laquelle nous ne pouvons avoir d'autre obligation que celle de toujours chercher à la faire. En effet, la vérité n'est pas une chose que l'on pourrait s'approprier de l'extérieur, pour en user comme bon nous semble, puisqu'elle ne peut que se dire dans un discours capable de rendre raison de lui-même, si bien que croire qu'elle existe ne peut être qu'une manière de dire qu'il est raisonnable de la chercher et qu'elle peut être trouvée. Et cela d'autant plus que nous la cherchons ensemble, car ce n'est qu'en confrontant nos différents points de vue que nous allons pouvoir reconnaître ce sur quoi nous allons pouvoir nous accorder.

Le second maître, c'est moi-même quand je prétends ne me soumettre à personne, la vérité se réduisant à ce que je pense. Mais il se pourrait bien que ce ne soit là que pure illusion au même titre, comme le dénoncera Spinoza, que de se croire libre pour l'unique raison que l'on ignore et que l'on ne veut surtout pas savoir ce qui nous détermine à vouloir ceci plutôt que cela. Autrement dit, il se pourrait bien que je sois, sans le savoir, soumis à une idéologie c'est-à-dire à une évidence partagée qui ne doit pas être remise en question.

La troisième possibilité n'est rien d'autre que la vérité de la seconde : je suis soumis à une idéologie, qui peut être le scientisme, une religion (ou l'athéisme), ou une doctrine politique, idéologie incarnée ou non par un maître auquel je me fie. Cela nous permet de vivre ensemble, de manière partisane, car une telle adhésion nous conduit à exclure ceux qui ne sont pas du même bord, et au prix du sacrifice de notre libre-arbitre, comme chez ceux qui ne prennent plus le temps de se soucier de la vérité et nous paraissent avoir perdu le sens du réel.

Voilà pourquoi, me soumettre à Dieu, à condition de ne pas le confondre avec une idole qui serait le pur produit de mon imagination, ne peut consister qu'à m'engager dans la recherche de la vérité. Et comme il n'y a pas de maître humain de vérité, puisque le critère ne peut se trouver qu'en quelque chose en moi qui me dépasse, ma recherche ne peut se faire ni dans l'ignorance ni dans le mépris des autres¹.

Certes, c'est bien d'un homme que je tiens cette parole qui, depuis que je l'ai entendue, ne cesse de résonner en moi : « *La vérité vous rendra libres* » (Jn 8,32), mais cette parole qu'aucun être raisonnable ne me semble pouvoir rejeter, car je ne vois pas comment l'erreur ou le mensonge pourraient me donner la même assurance que mon accord avec la réalité, cette parole est celle d'un homme qui était Dieu, et d'ailleurs l'une des marques de sa divinité.

¹ « Le chemin du vrai passe par les autres » dira Maurice Merleau-Ponty dans son *Éloge de la Philosophie*

SGJ la vérité ou la réalité ?

JM Merci de poser la question, car il faut faire en sorte que les deux coïncident. En effet, je ne peux saisir la réalité, la mettre en mots, qu'en l'interprétant, la question étant de savoir si ce que je dis correspond bien à ce dont je parle et donc à ce que d'autres peuvent en dire. Car la vérité humaine est toujours à propos de quelque chose.

L'autorité de Jésus se fonde sur sa divinité telle qu'il nous la révèle en se disant « *le chemin, la vérité et la vie* ». Ce qui veut dire que faire la vérité à la suite de Jésus, c'est accepter, comme lui, de passer par la croix, c'est-à-dire de ne pas craindre de perdre cette vie corporelle que je perdrai inévitablement un jour, au profit de cette autre vie éternelle, qui m'habite déjà maintenant (sinon elle ne serait pas éternelle), et dont Jésus nous a ouvert le chemin en nous appelant à le suivre. En effet, comme il tenta de le dire à Pilate, c'est au nom de la vérité qu'il allait mourir, accusé par ceux dont il avait dénoncé le mensonge et livré au supplice par un gouverneur romain craignant pour sa réputation. Mais sa mort, qui fut d'abord une victoire sur la peur de souffrir et de mourir fut la condition de sa résurrection. Bref, faire la vérité n'est jamais sans risque, mais y renoncer c'est renier ce qui fait la grandeur de notre humanité.

Suite de notre texte :

Aussi, quand il lui est prescrit de se connaître elle-même, qu'elle ne se cherche pas comme si elle avait été enlevée à elle-même, mais qu'elle s'enlève ce qu'elle s'est ajouté. En effet, elle est plus intérieure à elle-même, non seulement que les objets sensibles qui manifestement sont au-dehors, mais encore que leurs images qui sont dans une certaine partie de l'âme (*animae*) qu'ont aussi les bêtes, même si elles manquent de l'intelligence qui est le propre de la pensée (*mentis*). Donc, alors que la pensée est plus intérieure, elle sort d'une certaine manière d'elle-même quand elle projette sur ces images l'affection de son amour, comme des vestiges de ses multiples intentions. Ces vestiges se sont comme imprimés dans la mémoire au moment où les réalités corporelles qui sont au-dehors ont été ressenties, de sorte que, même en leur absence, leurs images restent présentes à ceux qui y pensent (*cogitantibus*). Qu'elle se connaisse donc elle-même et qu'elle ne se cherche pas comme si elle était absente, mais qu'elle fixe sur elle-même l'attention de sa volonté (*intentionem voluntatis*) qui errait à l'aventure sur d'autres choses, et qu'elle se pense (*et se cogitet*). Alors elle verra qu'elle n'a jamais cessé de s'aimer, jamais cessé de se connaître, mais qu'en aimant autre chose avec elle, elle s'y est mêlée et en quelque sorte a grandi avec (*concrevit*) ; et ainsi, embrassant cette diversité comme un tout, elle a cru qu'il n'y avait qu'une chose, là où il y en avait plusieurs.

Cette pluralité ne résulte pas seulement de la diversité des choses hors de nous, elles-mêmes distinctes de leurs représentations mentales en nous, mais de la différence entre notre pensée en elle-même et ce qu'elle pense. Or, ce sont ses attachements aux êtres ou aux choses extérieurs, c'est-à-dire à leurs images en elle, qui ont accoutumé la pensée à vivre et à grandir avec elles, au point de s'imaginer être comme ce à quoi correspondent les images de ces choses : un corps externe, car, dans son oubli de ce qu'elle est, elle ne peut se penser elle-même (*se ipsam cogitare*), sans une image d'elle-même qu'elle s'est peu à peu construite en même temps que celles des choses externes, ces images qui ne sont que par elle et que pour elle, alors qu'elle-même, malgré cette image qu'elle s'est faite d'elle-même pour se penser, n'est pas une image. Et elle passe ainsi à côté d'elle-même sans pouvoir se trouver.

AK Comment peux-tu savoir si tu passes à côté de ce que tu es réellement ?

JM Ce qui m'amène à remettre en question l'idée que je me fais de moi-même, c'est tout ce qui peut venir contredire cette idée, ce qui m'amène à me dire que ce que je suis est au-delà de ce que je pense être. Rappelons que la pensée n'est pas quelque chose qui s'ajouterait à l'âme, mais une activité propre à l'âme humaine qui ne peut s'exercer qu'à

propos de quelque chose : le plus habituellement à propos de choses externes au moyen des représentations qu'elle s'en est faites. Mais elle peut aussi se penser sans image, en reconnaissant ce qu'elle est en tant que pensée et d'abord le fait d'être radicalement dépassée par son principe ou par sa source, elle qui n'a pas pu se donner l'être. En revanche il lui revient de choisir ce qu'elle devient, en restant à sa juste place : en-dessous de Dieu et au-dessus des choses qui ne pensent pas, mais au même niveau que tout être humain avec lequel il lui est donné de faire la vérité. Ajoutons que, grâce à son langage représentatif, seul l'homme peut se situer dans une autre dimension que sa réalité physique, alors que les animaux - et l'homme quand il ne pense pas vraiment - ne font qu'imaginer (se représenter) ce qu'ils perçoivent pour réagir à ce qui leur arrive et acquérir des habitudes. En effet, faute d'avoir un langage comme le nôtre, ils ne peuvent comme nous se laisser guider par une idée ou par une idéologie et, donc, ni mentir ni se poser la question de la vérité. Mais le langage n'est pas seulement ce qui nous permet de mieux connaître ou de méconnaître le réel, il est aussi ce qui nous permet de choisir entre des possibles qui n'ont de réalité qu'imaginés. Et il ne faut pas oublier qu'en grec le même mot *logos* signifie « langage » et « raison ».

La pensée se connaît dans le fait même de comprendre le précepte de se connaître (X,12)

X,12. Qu'elle ne cherche donc pas à s'atteindre comme si elle était absente, mais qu'elle s'applique à se discerner comme présente. Ce précepte qu'elle entend : *Connais-toi toi-même*, comment se souciera-t-elle de le mettre en pratique si elle ignore que signifie *Connais* ou *toi-même* ? Dès lors qu'elle connaît ces deux mots, c'est qu'elle se connaît aussi elle-même, car on ne dit pas à la pensée *Connais-toi toi-même*, comme on lui dirait : « Connais les Chérubins ou les Séraphins » : en effet, puisqu'ils sont absents, nous croyons d'eux ce que l'on nous a enseigné, à savoir que ce sont des puissances célestes. Et on ne le lui dit pas non plus comme : « Connais la volonté de cet homme », qui ne nous est présente, ni en aucune manière par les sens, ni par l'intelligence, sinon grâce à la manifestation de signes extérieurs ; encore le croyons-nous plus que nous le comprenons ! Ni non plus comme on dirait à un homme : « Vois ton visage », ce qui ne peut se faire autrement que dans un miroir. Car notre visage lui aussi échappe à notre vue, puisqu'il ne peut pas être là où peut se diriger son regard. Mais quand on dit à la pensée (*menti*) : *Connais-toi toi-même*, dès l'instant qu'elle comprend « toi-même », elle se connaît elle-même ; et cela pour la simple raison qu'elle est présente à elle-même. En revanche si elle ne comprend pas ce qui lui est dit, elle ne peut bien sûr pas le faire. Ainsi ce qu'on lui prescrit de faire, c'est ce qu'elle fait au moment même où elle comprend ce précepte.

Le précepte *Connais-toi toi-même* n'a donc pas ici la signification morale qu'il avait chez Socrate ni dans une sagesse grecque plus ancienne, celle du précepte du temple de Delphes, nous recommandant de ne pas oublier nos limites. Il n'a pas non plus le sens psychologique qu'aurait de nos jours une invitation à l'introspection, ce qui supposerait précisément de « visiter » ces images mentales dont il s'agit précisément ici de faire abstraction pour dégager la pensée seule. Son sens est métaphysique au sens qu'auront les *Méditations métaphysiques* de Descartes, puisqu'il s'agit de se reconnaître, dans l'anonymat universel du « je pense », comme « substance pensante », ou « chose qui pense », avec le devoir de faire la vérité faute de quoi la pensée se renierait comme pensée, et ne serait plus qu'un automate...

Pour la pensée, se connaître soi-même, c'est donc se tourner vers ce dont elle dépend mais qui ne dépend pas d'elle, vers ce sans quoi elle ne pourrait pas faire la vérité, mais seulement, selon les mots de la *Lettre aux Éphésiens*, errer « *comme des petits enfant, flottants et emportés à tout vent de doctrine, par la tromperie des hommes, par leur ruse et leur séduction* » (Ep.4,14). Il nous faut donc revenir aux paroles de Jésus : « *Si vous demeurez dans*

ma parole (qui n'est autre que celle de Celui qui l'a envoyé), *vous êtes vraiment mes disciples ; vous connaîtrez la vérité et la vérité vous rendra libres* » (Jn8,32). Quant à ceux qui voulaient le faire périr, tout en se disant « fils d'Abraham », ils ne faisaient que chercher à accomplir les désirs de leur père, le diable, « *meurtrier dès le commencement – en arché, « dès le principe* » – *lui qui ne s'est pas tenu dans la vérité parce qu'il n'y a pas de vérité en lui : quand il profère le mensonge, il parle de son propre fonds, car il est menteur et le père du mensonge* » (Jn 8,44)². Ces paroles « révélées » ne sont ni contraires ni étrangères à la raison, mais elles ne peuvent être reçues que par qui en comprend le sens. En effet, la finalité de la raison humaine, sa raison d'être, est de « faire la vérité » jusqu'à ce qu'elle s'impose de manière incontestable, et toujours en se soumettant à sa source dont aucun être humain ne peut se dire le maître.

SGJ La vérité est toujours à chercher, même pour un chrétien qui rencontre la Révélation ?
JM Le problème, c'est qu'entre la Révélation et moi, il y a ma compréhension et je ne suis jamais à l'abri d'une erreur d'interprétation, ni d'une illusion.

SGJ Tout est donc à remettre en cause ? ...

JM Non et il y a là un profond malentendu. En effet, dire que tout est à remettre en cause, revient à se soumettre à un principe fort dogmatique et non critiqué selon lequel il n'y a pas de vérité accessible possible. Or, quand on doute, c'est pour trouver de l'indubitable : une vérité qui résistera au doute. Et, pour cela il nous faut être attentifs à ce que disent les autres tout en les considérant, quand ils ne sont pas enfermés dans leurs certitudes, comme des êtres pensants avec qui il m'est donné de faire la vérité. Et il s'agit aussi, à propos de la foi chrétienne, de ne pas confondre ce qui est historiquement vérifiable, la « lettre » des textes, et ce qui relève de la foi ou d'un engagement personnel, ce par quoi chacun donne sens à sa vie, sans oublier que des conversions sont toujours possibles.

SGJ Je pense que la vérité scientifique est toujours à chercher, par exemple au sujet des trous noirs, mais dans le domaine spirituel quand tu rencontres le Christ, il n'y a plus de doute... Je suis dans la vérité. Je ne l'impose à personne, mais je ne doute pas.

AK Tu as la foi, tu acceptes la révélation, mais pour toi, il n'y a rien d'autre et la question que je me pose, c'est que tu ne dis jamais : « peut-être » ... Or il y a des gens qui ont la foi et qui doutent de temps en temps.

SGJ S'il y a quelqu'un qui pourrait douter par la vie de souffrance qu'elle mène, c'est bien moi, mais dans la foi en Christ, ou c'est Oui ou c'est Non. Saint Paul dit : si vous ne croyez pas que Jésus est ressuscité, votre foi est vaine. Si vous croyez vraiment que Jésus est Dieu et qu'il est ressuscité, votre foi peut vous conduire jusqu'au martyre.

AK Certes, saint Paul a mis la divinité et la résurrection de Jésus au centre du christianisme, mais ce n'est peut-être pas ça la vérité...

JM Pardonnez-moi de vous interrompre, mais je vais faire une distinction qui me paraît capitale à propos du mot « foi ». En grec, nous pouvons distinguer deux mots : *doxa* et *pistis*. *Doxa*, vient de l'expression verbale *dokei moi*, « il me semble que » et désigne l'opinion, la doctrine, « ce que je crois »

SGJ Le mot *doxa* est rentré dans notre langue pour dire la vérité de l'idéologie...

JM Mais, en tant que telle et faute d'être fondée sur quelque chose de ferme ou au moins sur un raisonnement, aucune opinion n'a de quoi se présenter comme un véritable savoir, ce qui ne veut pas dire que toutes les opinions se valent, car ce serait nier non seulement la diversité de nos convictions mais surtout les conflits qui peuvent nous opposer. *Pistis* signifie avoir confiance, s'appuyer sur quelque chose de sûr, comme le sol qui me porte : des philosophes ont parlé de « foi perceptive ». Or la foi chrétienne vécue est *pistis* : elle est confiance et fidélité (mot qui vient de *fides*) ; elle n'est *doxa* que pour les incroyants, ou encore pour le croyant qui tente d'en rendre raison en exprimant le dogme.

SGJ Tu n'as pas découvert l'Amérique, c'est simple, un *distingo* fondamental.

JM C'est simple, mais il faut en tirer les conséquences. La *pistis*, on ne peut l'avoir qu'en première personne. Ou alors tu imposes une vérité aux autres. [...] Il y a une différence entre avoir la foi et ne pas l'avoir. Or la foi est un don de Dieu ce qui nous oblige à respecter les convictions de chacun, ce qui ne veut pas dire y adhérer.

² Je dois cette référence à Emmanuel Bermon, *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, Vrin, 2001, p.196. qui traduit *mens* par « esprit », et non par « âme », ce qui, selon notre commentaire, dénaturerait le sens de ce livre X.

Mais reprenons notre lecture : si la pensée est le propre de l'homme et ce qui donne forme à la totalité de son âme pour en faire une âme humaine (*animus*), elle n'est pas tout l'homme. Or, c'est l'homme tout entier et pas seulement sa pensée qui est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. D'où le passage à une triade plus concrète :

Passage à une nouvelle triade : mémoire, intelligence et volonté (X, 13)

X,13. Qu'elle n'ajoute donc rien à ce qu'elle connaît d'elle-même lorsqu'il lui est demandé de se connaître. Elle sait avec certitude que ce précepte s'adresse à elle, à elle qui est, vit et comprend. Certes, le cadavre aussi est, la bête aussi vit, mais, ni le cadavre ni la bête ne comprennent (*intelligit*). Ainsi elle sait qu'elle est et qu'elle vit, comme est et vit l'intelligence. Par conséquent quand, par exemple, la pensée croit (*putat*) être de l'air, elle croit que l'air comprend, mais elle sait qu'elle comprend ; qu'elle soit de l'air, elle ne le sait pas, elle le croit. Qu'elle écarte ce qu'elle croit, qu'elle reconnaisse ce qu'elle sait ; qu'elle s'en tienne à cette certitude que n'ont jamais mise en doute ceux-là même qui croient que la pensée (*mentem*) est tel ou tel corps. En effet, toute pensée n'estime pas qu'elle soit air, puisque d'autres se croient feu, d'autres cerveau, d'autres un autre corps et d'autres choses encore comme nous l'avons évoqué plus haut. Toutefois toutes savent qu'elles comprennent, qu'elles sont et qu'elles vivent ; mais elles réfèrent l'acte de comprendre à ce qu'elles comprennent, et l'acte d'être et celui de vivre à elles-mêmes. Et il ne fait de doute pour personne ni que l'on puisse comprendre sans vivre, ni vivre sans être. Par conséquent, contrairement au cadavre qui ne vit pas, ou à une âme (*anima*) qui ne comprend pas, ce qui comprend (*id quod intelligit*) est et vit, mais d'une manière qui lui est propre et bien supérieure.

Autrement dit, tout ce qui comprend vit et tout ce qui vit existe. Mais, pour comprendre, la pensée ne peut pas s'empêcher d'imaginer et donc, quand elle cherche à se comprendre, elle ne peut guère s'empêcher de s'imaginer être ceci ou cela ; d'où cette pluralité de théories à propos de l'âme. Généralement, ce sont des représentations corporelles et qui font écran à ce que la pensée sait d'elle-même. D'où la prescription qui lui est faite de faire la vérité.

SGJ Qui peut s'imaginer que la pensée soit de l'air ?

JM. Certains l'ont affirmé. Ainsi, Anaximène de Milet, un « physiciens » de la Grèce antique en a fait le principe de toutes choses. D'autre part, dans la Bible, il est écrit qu'au moment de la création de l'homme, Dieu « insuffla dans ses narines le souffle de vie » (Gn2,7) et certains ont pu prendre à la lettre ce récit qui pourtant relève du mythe. Enfin, ce n'est pas sans raison qu'en latin *spiritus* veut dire « souffle » et « esprit ». Et combien, de nos jours, ne confondent-ils pas la pensée et le cerveau ?

En nous amenant à nous comparer à ce qui nous est extérieur, ne serait-ce que pour en expliciter la signification, ces trois verbes – être, vivre, penser – nous font sortir de l'abstraction de la triade penser-connaissance-amour (*mens, notitia, amor*) – conquise au prix d'une délicate opération consistant à distinguer l'acte de penser de ce qui est pensé, et cela dans le seul but de montrer comment, en nous, ces trois « réalités », distinctes l'une de l'autre – pensée, connaissance et amour de soi – peuvent à l'instar des trois « hypostases » divines, ne former qu'un seul être.

Paradoxalement, c'est à partir de ce que nous comprenons du comportement animal que nous imaginons notre pensée pour pouvoir la penser, mais sans voir que cela nous amène à la réduire au simple fait de nous représenter les choses – les imaginer –, ce dont les animaux sans raison sont forcément capables puisqu'ils réagissent à ce qu'ils perçoivent à l'extérieur.

Or, pour nous, penser au sens propre, ou « pour de vrai », ne se réduit pas plus à « imaginer », qu'à rêver ou à calculer, puisque c'est s'interroger sur la vérité de ce que l'on pense.

D'où, dans ces lignes, l'opposition entre « croire » (*putare*) à partir de ce qu'on imagine et « savoir » (*scire*), un savoir qui ne peut que se dire et qui, le plus souvent, reste implicite. En effet, c'est en tant que substance spirituelle, ou plus exactement en tant qu'activité de cette substance spirituelle qu'est l'âme humaine, que la pensée (*mens*) ne peut pas ne pas se connaître, quelle que soit par ailleurs l'image qu'elle peut se faire d'elle-même quand elle se pense (*se cogitat*). Ce savoir d'elle-même – savoir qu'elle est, vit et comprend – ne saurait lui venir du monde extérieur où aucun être seulement corporel ne vit ni ne pense, ni aucun être vivant ne peut vivre à la place d'un autre, ni aucun être pensant penser à la place d'un autre. Ce n'est donc pas du monde extérieur que la pensée apprend ce qu'elle est, ni ce dont elle est capable, mais c'est à partir de ce qu'elle est et de ses propres capacités qu'elle reconnaît en dehors d'elle-même des êtres inertes, et d'autres qui sont vivants et d'autres pensants.

D'autre part, ce savoir, le plus souvent implicite, que la pensée a d'elle-même et sans lequel elle ne pourrait pas même entendre le précepte : « *connais-toi toi-même* », nous ne pouvons le saisir qu'au-delà des mots sans lesquels nous ne pourrions ni imaginer, ni nous dire ce que nous imaginons, ni non plus nous demander si ce que nous pensons correspond bien à ce dont nous parlons, ce qui est proprement la question de la vérité, une question qui ne se poserait pas si nous n'avions pas toujours à interpréter ce que nous savons ou percevons.

Mais, si c'est en et par elle-même que la pensée *sait* qu'elle est et qu'elle vit, elle ne peut *comprendre* que quelque chose qui soit distinct d'elle – en « *référant son acte de comprendre à ce qu'elle comprend* » – à quelque chose qui est, a été ou sera, et qui peut être vivant ou non, ou encore à une autre pensée pour autant qu'elle veuille entrer en dialogue avec elle.

De même, [toutes les pensées] savent qu'elles veulent et savent également que personne ne le peut sans être ni vivre. De même elles rapportent cette volonté à quelque chose : à ce qu'elles veulent par cette volonté. Et elles savent aussi qu'elles se souviennent, tout en sachant que personne ne se souvient sans être ni vivre ; et nous référons cette mémoire aussi à quelque chose : à ce dont nous nous souvenons grâce à elle. De ces trois il en est donc deux, la mémoire et l'intelligence, qui contiennent la connaissance et la science d'une multitude de choses, alors que la volonté est présente (*adest*), par laquelle nous jouissons de ces choses et les utilisons. Nous jouissons de ce que nous connaissons quand la volonté s'y repose en en ayant tiré un plaisir qui lui est propre ; mais nous utilisons ces choses quand nous les référons à une autre fin dont nous jouirons. Et rien ne fait que la vie des hommes soit vicieuse ou coupable, sinon un mauvais usage ou une mauvaise jouissance. Mais ce n'est pas le moment d'en parler.

On ne peut pas se souvenir sans penser, ni penser sans vivre, ni vivre sans être, mais on ne peut pas non plus se souvenir sans se souvenir de quelque chose. C'est pourquoi la grande différence entre la pensée pure (*mens*) dont parlait jusqu'ici ce Livre X et la pensée humaine concrète, c'est le contenu de ses différentes opérations, toutes liées à notre incarnation. Ce contenu, qui habite et constitue l'âme humaine (*anima humana*), ne peut donc qu'être différent d'un individu à l'autre, au point, comme l'écrira Descartes en usant des mots de Montaigne, « *qu'il y a plus de différences d'homme à homme que d'homme à bête* »³.

C'est donc de notre incarnation dans un monde qui ne cesse de passer que nous vient la triade : mémoire, intelligence, volonté, qui, dans la *Bibliothèque augustinienne*, donne son titre au Livre X, bien qu'elle ne fasse son apparition que dans ce chapitre 13. On peut penser que le choix de ces éditeurs visait à souligner le résultat auquel parvient ce livre, mais il est

³ Descartes, *Lettre du 23 novembre 1646 au Marquis de Newcastle*.

vrai aussi que cette nouvelle triade est bien plus facile à reconnaître que celle de la pensée pure qui seule pouvait nous permettre de dire que la pensée se connaît et s'aime tout entière, de manière analogue à chacune des personnes de la Trinité. Toutefois, c'est l'homme et non la pensée pure qui est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, capable de penser, comme l'est toute substance spirituelle, et ayant, par ses actes et par ses choix, à devenir parfait comme son Père céleste est parfait (cf. Mt5,48), mais en s'accomplissant dans son humanité. Et, dans ces conditions, chacun ne peut avoir que du mal à se connaître tout entier, que ce soit dans son présent, dans son passé et encore plus dans son avenir.

Et cela est d'autant plus vrai depuis la mise en évidence d'un inconscient psychique qui s'oppose, au moins en partie, à cette connaissance. Ce qui n'est pas sans quelque ressemblance avec les effets du péché originel que certains chrétiens ont tant de mal à admettre, mais par lequel nous avons perdu de vue notre orientation originelle, telle que le Christ est venu nous la rappeler en nous révélant combien nous étions, selon les mots de Pascal « dans les ténèbres et dans l'éloignement de Dieu » (cf. *Pensées*, Lafuma n°427).

Car c'est de notre incarnation que nous vient la dualité du sujet et de l'objet, ou plus exactement, du subjectif et de l'objectif. En effet, si, en elle-même, la pensée est dotée d'une réflexivité immédiate propre aux êtres spirituels qui lui permet de se connaître en vérité, elle ne peut penser les choses externes qu'en se les représentant mentalement et donc, à défaut d'hypothèses tenues pour des hypothèses, que par son imagination, que Blaise Pascal définira avec raison comme « *cette partie dominante dans l'homme et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours* » (*Pensées*, Lafuma n°44). Dans une telle situation, et à moins de se renier elle-même, la pensée ne peut éviter de se poser la question de la vérité de ses représentations, sans lesquelles elle ne pourrait ni connaître, ni vouloir, ni se souvenir.

En effet, si le monde en lui-même est ce qu'il est, la connaissance que nous en prenons est inévitablement médiatisée par les multiples interprétations sociales ou individuelles, comme cela vient d'être dit à propos de l'image que notre pensée se fait d'elle-même et qui viennent inévitablement perturber la juste connaissance qu'elle a pourtant d'elle-même. Or, c'est toujours l'idée que nous nous faisons des choses ou des autres hommes, de nous-mêmes ou de Dieu, qui conditionne nos actes et notre relation avec eux. Et, de même que notre pensée peut se méprendre sur elle-même à partir de ce qu'elle croit être, il en va bien davantage de même de notre âme tout entière alors que, à moins de nous en tenir à l'idée que nous nous faisons de notre visage, nous n'hésitons pas à recourir à un miroir pour le voir dans sa réalité.

Faire la vérité, c'est donc me demander si ma représentation des choses, ce que j'en dis, correspond bien à ces choses, sans négliger le fait que je ne peux les connaître qu'en me les représentant. Faire la vérité, c'est donc comparer des représentations tout en cherchant celle qui se révélera la plus vraisemblable, et, en cela, la collaboration d'autres êtres pensants devrait nous apparaître comme la chose la plus naturelle et la plus précieuse qui soit, nos raisonnements personnels n'étant en fait qu'une version intériorisée du dialogue que nous devrions avoir avec eux pour aller au vrai. Et cela, sans jamais nous soumettre à un plus fort qui serait de ce monde – dans lequel d'ailleurs le plus fort n'est jamais le plus fort pour toujours –, mais seulement à ce qui, de l'intérieur, s'impose à notre propre jugement. En effet, si l'expérimentation objective et anonyme suffit à vérifier ce que nous croyons des choses matérielles, il n'en va pas de même de nos opinions à propos desquelles le vrai doit céder la place au vraisemblable, à quelque chose qui ne peut que ressembler à un pari ou à un risque à courir, puisque ce que nous tenons pour vrai ne peut être vérifié, à moins d'un miracle, que par sa cohérence logique et surtout par ses conséquences pratiques dans notre manière de vivre. Quoi qu'il en soit, ce que nous allons tenir pour vrai doit résister au doute, c'est-à-dire à une autre représentation, car, pour tenir contre l'erreur et le mensonge, qui toujours peuvent me submerger, je ne peux m'appuyer que sur ce qui me résiste.

Des opérations et de la réalité substantielle de la pensée

X,14. Mais puisqu'il s'agit de la nature de la pensée (*de natura mentis*), écartons de nos considérations toutes les connaissances qui nous viennent de l'extérieur par l'intermédiaire des sens corporels et considérons avec plus d'attention ce que nous avons établi : que toutes les pensées se connaissent elles-mêmes et en sont certaines. En effet, l'air aurait-il le pouvoir de vivre, de se souvenir, de comprendre, de vouloir, de penser, de savoir, de juger ; ou le feu, ou le cerveau, ou le sang ou les atomes, ou je ne sais quel cinquième corps en dehors des quatre éléments bien connus, ou encore la cohésion et l'harmonie du corps en sont-ils capables ? Les hommes en ont douté, et l'un s'est efforcé d'affirmer ceci et l'autre cela. En revanche, qui douterait qu'il vit, qu'il se souvient, qu'il comprend, qu'il veut, qu'il pense, qu'il sait et qu'il juge ? Bien plus, s'il doute, il vit ; s'il doute, il se souvient d'où vient son doute ; s'il doute, il comprend qu'il doute ; s'il doute, il veut être certain ; s'il doute, il pense ; s'il doute, il sait qu'il ne sait pas ; s'il doute il juge qu'il ne convient pas de donner son assentiment de manière téméraire. On peut donc douter de tout le reste, mais de tous ces actes on ne doit pas douter ; et si ces actes n'étaient pas il serait impossible de douter de quoi que ce soit.

Aucune des réalités corporelles utilisées pour définir ou se représenter la pensée ne peut penser. Et, bien avant Descartes, Augustin voit dans le doute et toutes les opérations mentales qu'il présuppose la preuve de l'existence de la pensée, de sa réalité substantielle. Seule une pensée peut douter et le simple fait qu'elle doute ne fait que confirmer sa propre réalité. Si je n'ai pas retenu le titre donné à ce chapitre dans la *Bibliothèque augustinienne* – le « cogito » augustinien – c'est parce qu'il incite à voir les choses à partir de Descartes alors que si l'on compare son *cogito* à celui d'Augustin, on ne peut qu'être saisi par la richesse de la réflexion de cet homme du cinquième siècle qui met en évidence toutes les implications de l'acte de douter et l'intrication des différentes opérations de la pensée que sont « *vivre, se souvenir, comprendre, vouloir, penser, savoir, juger* ».

Le projet de Descartes sera de trouver un fondement indubitable au savoir scientifique, ce qui le distingue des opinions tantôt vraies, tantôt fausses, et sa première découverte, sera le caractère indubitable pour lui-même de son acte de penser. Mais il ne faut pas oublier le prix à payer pour cette certitude : rien de moins que la mise entre parenthèse de la vérité de tout ce que je pense. Voilà pourquoi vouloir fonder la science sur le *cogito* est le comble de l'irrationalité et pourquoi sa *Méditation seconde*, celle du « *je suis, j'existe* », ne doit pas être séparée des quatre suivantes et en particulier de la troisième qui commence d'une manière très augustinienne, par la « considération de son intérieur » dans lequel Descartes découvre l'idée d'infini, qu'il nomme Dieu comme tous les philosophes de son temps, idée dont il reconnaît ne pouvoir être l'auteur, mais sans laquelle il ne pourrait pas se reconnaître fini. Occasion de constater que Descartes est tributaire de ce dix-septième siècle français, celui de l'augustinisme dont se réclama entre autres, en dehors de Nicolas Malebranche, le jansénisme inspiré par l'*Augustinus* de Cornélius Jansen, même si ce fut au prix d'un profond contresens à propos de la prédestination. En effet, c'est du jansénisme que nous vient l'idée ruineuse selon laquelle la grâce serait en rivalité avec notre libre arbitre, alors que sa fonction est de le guérir pour autant qu'il s'y prête. Mais Descartes qui voulait « *commencer tout de nouveau dès les fondements* », ne s'est jamais réclamé d'Augustin.

Ce qui est frappant dans ces lignes d'Augustin, c'est que la pensée ne peut pas, sans incohérence, douter de sa propre réalité. Et c'est aussi une argumentation qui n'a d'autre fondement que la nécessité du présupposé. C'est à partir d'une telle argumentation que Dieu n'est rien d'autre dans tout ce qui est, que le *ce sans quoi* invisible et mystérieux,

inconnaissable et incompréhensible parce qu'incomparable à aucune réalité terrestre, de tout ce qui est. Or le monde existe et l'on ne peut nier son ordre qui lui vaut son nom grec : *cosmos*.

X.15 Toutes ces opérations, ceux qui croient que la pensée est soit le corps, soit la cohésion et l'harmonie du corps, veulent les voir dans un sujet, comme si l'air était substance, ou le feu, ou quelque autre corps qu'ils croient être la pensée. Ainsi l'intelligence serait dans ce corps comme sa qualité, le corps étant le sujet, et ces opérations dans le sujet ; la pensée (*mens*) qu'ils croient être un corps, serait bien le sujet, et l'intelligence dans ce sujet, ainsi que n'importe quelle autre des opérations que nous venons de rappeler comme étant pour nous certaines. Voisine est l'opinion de ceux qui nient que la pensée soit un corps, mais la cohésion ou l'harmonie du corps. La différence, c'est que les premiers disent que la pensée est une substance, dans laquelle l'intelligence serait comme dans un sujet ; les seconds disent que c'est la pensée elle-même qui est dans un sujet, le corps étant la substance dont elle est la cohésion ou l'harmonie. En conséquence, peuvent-ils eux aussi faire autrement que de penser que l'intelligence est dans ce même sujet, le corps ?

Le mot « sujet » ici est à rapprocher de son usage grammatical quand on le distingue de ses attributs ou de ses prédicats, distinction qui est celle que fait Aristote entre la substance, qui est *en elle-même*, et ses accidents qui sont *dans la substance*, ce qui a donné à Nietzsche l'occasion de dire que la métaphysique était une affaire de grammaire, c'est-à-dire qu'on donnait une réalité aux choses rien qu'en les nommant. La pensée est donc le « sujet », le substrat, de ses différentes opérations dont on peut dire qu'elles sont « en elle ». Bien qu'invisible et ne pouvant nous être accessible qu'à travers une expression corporelle, la pensée est donc une réalité avec laquelle il nous faut compter et l'on aimerait bien savoir comment ceux qui en nient l'existence peuvent expliquer la pratique de la torture qui agit sur le corps en vue de faire dire à quelqu'un ce qu'il ne veut pas dire : c'est bien la pensée qui est alors visée, car il n'y a pas de volonté sans pensée.

Or, quelle que soit l'image qu'elle puisse se faire d'elle-même pour se penser, (*cogitare*) la pensée ne peut pas ne pas se connaître (*nosse*) elle-même. D'où la suite :

X.16. Leur commune méprise, c'est de ne pas remarquer, comme nous l'avons montré, que la pensée se connaît elle-même, même lorsqu'elle se cherche, Car, en aucune manière, on ne peut dire qu'une chose est connue quand sa substance est ignorée. Et c'est pourquoi, dès que la pensée se connaît, elle connaît sa substance ; et lorsqu'elle est certaine d'elle-même, elle est certaine de sa substance. Or, elle est certaine d'elle-même comme en témoigne ce qui a été dit plus haut. Mais elle n'est absolument pas certaine d'être air, feu, quelque corps, ou quelque chose d'un corps. Elle n'est rien de tout cela et qu'il lui soit ordonné de se connaître revient tout entier à ceci : être certaine de n'être aucune des choses dont elle est incertaine et d'être seulement certaine d'être ce qu'elle est certaine d'être. Ainsi elle pense (*cogitat*) être feu ou air, ou elle pense être quelque autre réalité corporelle, mais elle ne peut absolument pas penser ce qu'elle est comme elle pense ce qu'elle n'est pas. C'est assurément par son imagination (*per phantasiam imaginariam*) qu'elle pense (*cogitat*) toutes ces choses : le feu, l'air, tel ou tel corps, ou telle partie, cohésion ou harmonie du corps, sans dire qu'elle soit toutes ces choses, mais seulement l'une d'elles. Or, si elle était l'une de ces choses, elle la penserait autrement que toutes les autres : c'est-à-dire qu'elle ne s'en ferait pas une représentation imaginative

comme quand elle pense des choses absentes perceptibles par les sens, qu'il s'agisse de ces choses-mêmes ou d'autres de même genre, mais par une certaine présence intérieure, non pas ressemblante mais véritable (*non simulata sed vera*), car rien ne lui est plus présent qu'elle-même, comme quand elle pense (*cogitat*) qu'elle vit, qu'elle se souvient, qu'elle comprend et qu'elle veut. Elle connaît (*novit*) ces opérations en elle-même sans les avoir imaginées comme si elle les avait atteintes hors d'elle-même par les sens, comme sont atteints des objets corporels. Et si parmi les représentations (*cogitationibus*) de ces corps, elle ne s'assimile à rien qui lui permette de se prendre pour quelque chose de tel, ce qui lui reste d'elle-même, c'est seulement ce qu'elle est elle-même.

La pensée se connaît elle-même immédiatement et en vérité, dans sa réalité même, c'est-à-dire dans son être ou dans sa substance, substance étant ici synonyme de « quelque chose qui est en elle-même » et non pas seulement comme pensé. En revanche, ce n'est qu'à partir de leur image mentale, et donc sur un mode imaginaire, qu'elle peut connaître les corps extérieurs parmi lesquels elle choisit celui qui pourrait le mieux lui correspondre pour pouvoir se représenter elle-même et se penser.

Mémoire intelligence volonté. 1 :21 :32

X,17. Laissant donc pour un moment toutes les autres choses dont la pensée (*mens*) est certaine à son propre sujet, attachons-nous à en considérer seulement trois : la mémoire, l'intelligence, la volonté.

Ce début du chapitre 17 marque une rupture avec ce qui précède et sonne pour nous comme le début de la conclusion de ce Livre X dans lequel nous sommes passés, mais seulement à partir du chapitre 13, de la triade « pensée, connaissance, amour » (*mens, notitia, amor*), à la triade « mémoire, intelligence, volonté ». La première triade ne concernait que la pensée pure, l'activité spécifique de l'âme humaine qui la différencie de toutes les autres âmes *animant* un corps, végétal ou animal, puisqu'elle en est la vie. La substantialité de l'âme humaine en tant que distincte de celle du corps se manifeste à nous dans nos conflits ou dans nos attachements réciproques, mais aussi par ce que nous ressentons à la mort d'un proche : une absence ou comme une désertion du corps que cette âme habitait et dans lequel nous avons l'habitude de la rencontrer. D'où l'idée d'une dualité de l'âme et du corps, une dualité bien particulière, il est vrai, puisque l'une des deux substances est visible et l'autre non, l'une corporelle et localisable, l'autre non, au point que certains n'ont pas hésité à en nier la réalité substantielle. Telle est la thèse des matérialistes qui, bien que ne pouvant nier la réalité de la pensée d'un être humain – sinon ils ne chercheraient ni à la séduire, ni à la maîtriser ni à la faire taire –, ne peuvent lui reconnaître une possibilité de survie, car pour eux une existence, pour être, a besoin d'être rencontrée, ou perçue, hors de nous. Et, il faut bien le dire, ce n'est pas survivre que de ne rester présent qu'à la mémoire de ses amis, comme si c'était un autre homme qui pouvait me donner d'exister alors que, pour un spiritualiste, chacun a une existence qui lui est propre et distincte de son héritage génétique, puisqu'elle lui vient de ce « *ce sans quoi rien ne serait* » que, dans notre culture, nous nommons Dieu, le principe de toutes choses.

Pourquoi Augustin a-t-il commencé par la triade de la pensée ? Ce que nous avons lu nous permet de répondre. Parce que la pensée est, en nous, la plus pure image de la Trinité, elle qui ne peut être, se connaître et s'aimer que tout entière, ce qui fait trois en un, *dans l'égalité*. Mais ce n'est qu'une image, parce que la pensée humaine, qui vit dans le temps, ne saurait être *sans libre arbitre*, sans le pouvoir de choisir, ce qui veut dire que sa pensée peut tout aussi bien se méconnaître, comme quand elle se prend pour un corps, ou ne pas s'aimer, comme quand elle se néglige dans son rapport à la vérité, en oubliant sa juste place, entre son créateur,

la source de son être et de tout être, et les créatures, celles qui pensent et qu'elle doit tenir et respecter comme ses égales, et celles qui ne pensent pas auxquelles elles ne doit pas s'attacher au point de se laisser passionnellement dominer par elles.

Voilà pourquoi, si la pensée est une et simple dans sa nature, il n'est pas simple pour elle de se chercher et de se trouver, puisqu'il lui faut pour cela se distinguer de ce qu'elle pense et qui très généralement lui vient du monde extérieur par l'intermédiaire de son corps, c'est-à-dire de ces contenus mémoriels ou affectifs qui constituent proprement cette âme dont elle est responsable. C'est ce que, depuis le XIX^e siècle et pour ne pas déranger ceux qui, au nom de ce qu'ils appellent la raison, ne croient pas en l'immortalité de l'âme, nous appelons le psychisme. Or, à la différence de la pensée pure, non encore recouverte par la représentation imaginaire que chacun de nous s'en fait, nos âmes humaines, en raison de la diversité de leur contenu et de l'ordre ou du désordre qui règnent en elles, ne peuvent que différer les unes des autres, de sorte que, contrairement à ce qui était dit de la pensée pure au début de X,7, il n'est pas du tout étonnant de lui prescrire de se connaître elle-même, car il en va pour chacun de sa propre vie et, aux yeux des croyants, de sa vie éternelle. Quittant l'abstraction, difficilement conquise, de la pensée pure, c'est donc dans notre âme, où nous trouvons mémoire, intelligence et volonté, trois opérations distinctes d'une même pensée, qu'il nous faut désormais chercher l'image de la Trinité.

*C'est en effet à partir de ces trois critères que l'on a l'habitude d'examiner le naturel des petits enfants pour se faire une idée de leurs dispositions. Plus la mémoire d'un enfant est fidèle et facile, plus son intelligence est pénétrante, plus est ardent son goût de l'étude, et plus son naturel est digne d'éloge. Mais, quand on s'enquiert du savoir (*doctrina*) de quelqu'un, on n'examine pas la fidélité et la facilité de sa mémoire, ni la pénétration de son intelligence, mais ce dont il se souvient et ce qu'il comprend. Et comme la valeur d'une âme humaine (*animi*) ne se juge pas seulement à son savoir, mais aussi à sa bonté, il faut être attentif non seulement à ce dont elle se souvient et à ce qu'elle comprend, mais à ce qu'elle veut : non pas tant à l'ardeur de son vouloir, que d'abord à ce qu'elle veut et ensuite à l'énergie qu'elle met à ce vouloir. Car pour louer l'âme humaine de l'ardeur de son amour, il faut que ce qu'elle aime soit digne d'être aimé avec ardeur.*

Outre le parallélisme que ces trois fonctions de l'âme humaine – mémoire, intelligence et volonté – présentent avec la Trinité chrétienne, elles pourraient aussi fonder la tripartition de la philosophie faite par les Stoïciens et résumée dans leur formule : « *Vivre conformément à la nature* » : la Physique ou science de la nature, *phusis* étant le nom donné à l'être par les Présocratiques et l'être ce dont on peut se souvenir ; la Logique, ou théorie de la connaissance correspondant à l'intelligence ; et l'Éthique, ou art de se bien conduire, le choix du bien contre le mal relevant du libre-arbitre de la volonté. Mais Augustin se contente ici de faire appel à ce par quoi on juge habituellement des chances d'un enfant. Ajoutons que la volonté tient une place particulière dans la doctrine d'Augustin depuis sa découverte du libre arbitre – son *De libero arbitrio* fut composé entre 388 et 395 – puisque, selon lui, la grâce ne peut choisir à notre place et que l'orientation que nous donnons à notre existence est de notre entière responsabilité.

*Lors donc que l'on parle de ces trois choses : le naturel, le savoir et l'usage (*ingenium, doctrina, usus*), le premier point à considérer dans ces trois choses, c'est ce que chacun peut par sa mémoire, son intelligence et sa volonté. En second lieu il faut examiner ce que chacun a dans sa mémoire, dans son intelligence et où il est parvenu à force de volonté. Et en troisième lieu, l'usage*

qu'en fait la volonté : passant en revue ce qui est contenu dans la mémoire et l'intelligence, soit elle le rapporte à autre chose, soit elle s'y repose comme en une fin où elle se délecte. En effet, user d'une chose, c'est en disposer au gré de sa volonté ; mais en jouir, c'est en user avec joie, non pas en espérance, mais comme d'une réalité déjà là. Par conséquent celui qui jouit d'une chose en use ; il en dispose au gré de sa volonté afin de s'en délecter. Mais celui qui use d'une chose n'en jouit pas dans la mesure où cette chose dont il a la libre disposition, il ne l'a pas recherchée pour elle-même, mais pour autre chose.

L'important est toujours la fin dernière recherchée et dont les autres fins ne sont que les moyens : on peut penser au *Psaume 62,11* : « *Si vos richesses s'accroissent, n'y attachez pas votre cœur* », le risque pour la pensée étant de s'attacher aux choses qui ne pensent pas au point d'en oublier sa dignité spirituelle. En effet, l'important pour elle est de ne se fier qu'à Dieu et à sa grâce qui nous vient par différentes méditations, mais dans la vérité et non pas dans le délire qui conduit des fanatiques à faire n'importe quoi au nom de Dieu.

Immanence mutuelle de ces trois fonctions.

X, 18. Ces trois choses, mémoire, intelligence, volonté, parce qu'elles ne sont pas trois vies, mais une seule vie ; non pas trois pensées (*mentes*), mais une seule pensée, ne sont, par conséquent, pas trois substances, mais une seule substance. Lorsqu'on dit que la mémoire est vie, pensée, substance, on en parle en elle-même ; mais lorsqu'on l'appelle proprement mémoire, on en parle relativement à quelque chose. Et je dirai aussi cela de l'intelligence et de la volonté : assurément intelligence et volonté sont dites relativement à quelque chose. En revanche, vie, pensée et essence, chacune est dite en elle-même (*ad se*). Ces trois sont un, en tant qu'elles sont une seule vie, une seule pensée, une seule essence ; et tout ce qu'on peut dire d'autre à propos de chacune et de leur ensemble en elle-même (*ad se*) est dit non au pluriel mais au singulier.

On ne peut se souvenir que de quelque chose et, de même, on ne peut comprendre et vouloir que quelque chose, et l'on n'en parle donc que *relativement à quelque chose (ad aliquid)*. Mais mémoire, intelligence, volonté sont « *une seule vie, une seule pensée, une seule substance* », ou « *une seule « essence »* », mot qu'Augustin préfère à « *substance* » pour parler de la Trinité, non seulement pour être plus proche du grec des conciles qui dit *mia ousia*, « *une seule essence* », mais aussi pour éviter la référence à la substance aristotélicienne qui convient parfaitement à la description des choses corporelles avec leurs « *accidents* » qui sont « *dans la substance* », mais absolument pas aux substances spirituelles comme Dieu ou l'âme. En effet, en elles-mêmes, (*ad se*), « *ces trois sont un en tant qu'elles sont une seule vie, une seule pensée, une seule essence* » : il s'agit de la même pensée, de la même vie et donc du même être. Mais c'est relativement, en les distinguant des deux autres, qu'on identifie chacune et qu'elles sont trois, et seulement en faisant abstraction de leurs objets externes, qu'on peut les dire égales et « *se contenir mutuellement* », puisque chacune ne peut s'exercer indépendamment des deux autres, comme cela est expliqué dans les lignes qui suivent :

Mais elles sont trois du fait qu'elles sont en relations mutuelles. Et si elles n'étaient pas égales, non seulement chacune à chacune, mais chacune à toutes, elles ne se contiendraient pas mutuellement. Or, non seulement chacune est contenue en chacune, mais toutes le sont en chacune. Car je me souviens que j'ai une mémoire, une intelligence et une volonté ; et je comprends que je comprends, que je veux et que je me souviens ; et je me

veux vouloir, me souvenir et comprendre, et je me souviens en même temps de toute ma mémoire, de toute mon intelligence et de toute ma volonté. Ce dont, de ma mémoire, je ne me souviens pas n'est pas de ma mémoire. Or rien n'est autant dans ma mémoire que ma mémoire elle-même. Je me souviens donc de ma mémoire tout entière. De même je sais que je comprends ce que je comprends, et je sais que je veux ce que je veux ; or, ce que je sais, je m'en souviens. Je me souviens donc de la totalité de mon intelligence et de la totalité de ma volonté. De même quand je comprends ces trois choses, je les comprends tout entières toutes ensemble. En effet il n'est pas d'intelligible que je ne comprenne, ni que j'ignore. Ce que j'ignore, ni je ne m'en souviens ni je ne le veux. Quel que soit l'intelligible dont je me souviens et que je veux, de ce fait même je le comprends. Ma volonté comprend aussi toute mon intelligence et toute ma mémoire quand j'utilise tout ce que je comprends et tout ce dont je me souviens. C'est pourquoi quand elles se comprennent mutuellement, toutes en chacune et toutes tout entières, elles sont égales : chacune en sa totalité est égale à chacune des [deux] autres en sa totalité, et chacune d'elles en sa totalité est égale à toutes prises ensemble et dans leur totalité. Et toutes trois ne font qu'un : une seule vie, une seule pensée, une seule essence.

Bien entendu il n'en va plus de même lorsque, ne parlant pas de ces trois facultés en elles-mêmes, on prend en compte leurs objets externes à la pensée. Nous passons alors de la pensée (*mens*) dans sa pureté, à l'âme (*anima*) dans sa totalité et plus précisément à l'âme humaine (*animus*) que la *mens* différencie de toutes les autres âmes. Et ce sont ces trois facultés qui s'impliquent mutuellement l'une l'autre qui constituent la pensée

Annnonce des livres suivants

X,19. Devons-nous dès maintenant, de toutes les forces de notre attention, quelles qu'elles soient, nous élever jusqu'à cette essence souveraine, suprême, dont la pensée humaine (*humana mens*) est une image imparfaite, mais une image néanmoins ? Ou devons-nous encore distinguer plus clairement ces trois puissances de l'âme, en faisant appel à la perception des corps extérieurs, - domaine où la connaissance des choses corporelles, s'imprime dans le temps ?

Le but de ce traité est de mieux comprendre la Trinité à partir de cette pensée qui fait toute l'originalité de l'âme humaine et qui ne devrait pas être pour nous une réalité étrangère. Certes, nous ne nous sommes pas donné l'être et chacun est appelé à vivre une destinée singulière, mais, au lieu d'être régulé par la nature, chacun, avec la charge de se réguler lui-même, à ses risques et périls, conformément ou contrairement à sa nature.

Nous avons trouvé que la pensée elle-même n'est telle dans la mémoire, l'intelligence et la volonté que parce qu'elle est comprise comme se connaissant toujours et toujours se voulant elle-même, elle doit également être comprise comme toujours se souvenant d'elle-même, et toujours se comprenant et s'aimant elle-même, même si elle ne se pense (*cogitare*) pas toujours, en se distinguant de ce qu'elle n'est pas, comme ce qu'elle est elle-même. Et c'est pourquoi il est difficile de distinguer en elle mémoire de soi et intelligence de soi. En effet, c'est comme si elles n'étaient pas deux, mais une seule chose sous des noms différents, ainsi que cela apparaît là où ces deux choses sont fortement unies et quand l'une ne précède pas l'autre dans le temps ; et l'existence de l'amour lui-même n'est pas vraiment perceptible s'il ne se trahit

pas par son manque quand ce qu'il aime est toujours présent. Aussi est-il possible d'élucider tout cela même pour des esprits un peu lents en traitant de ces connaissances qui adviennent dans le temps à l'âme humaine (*ad animam*) et qui lui arrivent temporellement, quand elle se souvient de ce dont elle ne se souvenait pas auparavant, ou voit quelque chose qu'elle ne voyait pas auparavant, ou aime ce qu'elle n'aimait pas auparavant. Mais ce développement exige que l'on en commence un autre en raison de la longueur de ce livre.

Tel est le bilan de nos découvertes et l'annonce de la suite de l'entreprise. Mémoire, intelligence et volonté, considérées en elles-mêmes, sont tellement liées et interdépendantes l'une de l'autre que l'on ne pourrait voir en elles qu'une seule chose comme quand il s'agit de « distinguer mémoire de soi et intelligence de soi ». C'est afin de mieux distinguer ces trois fonctions que l'on va les observer à l'œuvre sur le mode temporel, comme quand on se souvient de ce dont on ne se souvenait pas, ou voit ce qu'on ne voyait pas, ou aime ce qu'on n'aimait pas. Cela fera l'objet du livre suivant, cet approfondissement de la compréhension de la Trinité divine nous fournissant l'occasion de mieux réaliser ce que nous sommes en tant qu'hommes, *créés à l'image et à la ressemblance de Dieu*, et comment se retrouve en nous le trois de la Trinité, jusque dans ce que saint Paul appelait « l'homme extérieur. »