

# Philippe Touchet, Saint Augustin, *La Trinité*

## Le cogito augustinien

« *De exterioribus ad interiora* »

### Le texte

*Expliquez le texte suivant :*

14. Puisqu'il s'agit de la nature de l'âme, écartons de nos considérations toutes ces connaissances qui nous viennent de l'extérieur par l'intermédiaire des sens et considérons avec plus d'attention ce que nous avons établi : que toute âme se connaît elle-même avec certitude. L'air a-t-il le pouvoir de vivre, de se souvenir, de comprendre, de vouloir, de penser, de savoir, de juger ? Le feu a-t-il ce pouvoir, ou le cerveau, ou le sang, ou les atomes, ou je ne sais quel cinquième corps en marge des quatre éléments classiques, ou la cohésion et l'équilibre de notre corps ? Les hommes ont eu des doutes à cet égard : l'un s'est efforcé d'affirmer ceci, l'autre cela. Par contre, nul ne doute qu'il ne se souvienne, qu'il ne comprenne, qu'il ne veuille, qu'il ne pense, qu'il ne sache, qu'il ne juge. Puisque, même s'il doute, il vit ; s'il doute d'où vient son doute, il se souvient ; s'il doute, il comprend qu'il doute ; s'il doute, il veut arriver à la certitude ; s'il doute, il pense ; s'il doute, il sait qu'il ne sait pas ; s'il doute, il sait qu'il ne faut pas donner son assentiment à la légère. On peut donc douter du reste, mais de tous ces actes de l'esprit, on ne doit pas douter ; si ces actes n'étaient pas, impossible de douter de quoi que ce soit.

15. Ceux qui se figurent que l'âme est ou un corps, ou la cohésion et l'équilibre d'un corps veulent que tous ces actes de l'âme soient des accidents dont la substance serait l'air, le feu, ou quelque autre corps qu'ils identifient à l'âme. L'intelligence se trouverait donc dans le corps comme un de ses attributs : le corps serait le sujet, ces actes les accidents du sujet ; le sujet serait bien l'âme, mais une âme qu'ils identifient au corps ; l'intelligence serait un accident du sujet, ainsi que tout autre de ces actes dont nous avons la certitude, comme nous venons de le dire. Voisine est l'opinion de ceux qui nient que l'âme soit un corps, mais qui en font la cohésion et l'harmonie d'un corps. La différence, c'est que les premiers disent que l'âme est une substance dans laquelle l'intelligence est un accident ; les seconds, que l'âme elle-même est un accident, le corps étant la substance dont elle fait la cohésion et l'harmonie. En conséquence, peuvent-ils eux aussi faire autrement que de penser que l'intelligence est un accident de ce même corps ?

16. Leur commune méprise, c'est de ne pas remarquer que l'âme se connaît, lors même qu'elle se cherche, comme nous l'avons montré. Or, il est illogique de dire qu'on a la connaissance d'une chose dont on ignore la substance. Si l'âme se connaît, c'est qu'elle connaît sa substance ; si elle se connaît avec certitude, c'est qu'elle connaît sa substance avec certitude. Or, elle se connaît avec certitude, comme en témoignent les actes ci-dessus mentionnés. Par contre, elle n'a aucunement la certitude qu'elle soit air, feu, corps, ou quelque chose de corporel. Elle n'est donc rien de tout cela ; et le précepte de se connaître se ramène à ceci : qu'elle soit certaine de n'être aucune des choses dont elle n'est pas certaine, et qu'elle soit seulement certaine d'être ce qu'elle est certaine d'être. Ainsi elle pense au feu, à l'air, elle pense à quelque autre réalité corporelle. Mais il est absolument impossible qu'elle pense ce qu'elle est comme elle pense ce qu'elle n'est pas. C'est en faisant appel à une représentation imaginative qu'elle pense toutes ces choses, le feu, l'air, tel ou tel corps, telle partie, cohésion ou harmonie du corps : car, c'est bien clair, on ne dit pas que l'âme est toutes ces choses à la fois, mais l'une d'entre elles. Or, si elle était l'une d'entre elles, l'âme penserait cette chose autrement qu'elle ne pense les autres, c'est-à-dire qu'elle ne s'en ferait pas une représentation imaginative, à la façon dont elle pense les objets absents perçus par les sens, qu'il s'agisse de ces objets eux-mêmes ou d'autres du même genre ; mais il y aurait présence intérieure, non pas représentée par l'imagination, mais réelle (car il n'est rien de plus présent à l'âme qu'elle-même), comme celle que l'âme éprouve lorsqu'elle pense qu'elle vit, qu'elle se souvient, qu'elle comprend, qu'elle veut. Elle connaît ces actes en elle-même ; elle ne les représente pas par l'imagination, comme si elle les atteignait hors d'elle-même par les sens, à la manière dont elle atteint les objets corporels. Si, parmi ces corps qu'elle se représente, elle ne s'assimile mensongèrement à aucun au point de se prendre pour quelque chose de tel, alors, ce qui lui reste en propre, cela, et cela seulement, c'est elle-même.

Saint Augustin, *De Trinitate*, Livre X, paragraphes 14 à 16.  
Bibliothèque augustinienne, tome 16, Paris, 1997, page 149.

## Introduction.

### a) Métaphysique et théologie

Chacun connaît la fameuse remarque de Pascal dans la seconde partie de *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*.

« Tous ceux qui disent les mêmes choses ne les possèdent pas de la même sorte (...) »

Je voudrais demander à des personnes équitables si ce principe : « La matière est dans une incapacité naturelle, invincible de penser », et celui-ci : « Je pense, donc je suis », sont en effet les mêmes dans l'esprit de Descartes et dans l'esprit de Saint Augustin, qui a dit la même chose douze cents ans auparavant. »

En vérité, je suis bien éloigné de dire que Descartes n'en soit pas le véritable auteur, quand même il ne l'aurait appris que dans la lecture de ce grand saint ; car je sais combien il y a de différence entre écrire un mot à l'aventure, sans y faire une réflexion plus longue et plus étendue, et apercevoir dans ce mot une suite admirable de conséquences, qui prouve la distinction des natures matérielle et spirituelle, et en faire un principe ferme et soutenu d'une physique entière, comme Descartes a prétendu faire. Car, sans examiner s'il a réussi efficacement dans sa prétention, je suppose qu'il l'ait fait, et c'est dans cette supposition que je dis que ce mot est aussi différent dans ses écrits d'avec le même mot dans les autres qui l'ont dit en passant, qu'un homme plein de vie et de force d'avec un homme mort.

Pascal, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, seconde partie, de l'art de persuader.

Cette critique de Pascal est d'une violence assez terrible. Saint Augustin, en donnant pour la première fois – mais est-ce seulement vraiment la première ? - la formule du cogito, aurait parlé « à l'aventure », en passant, comme s'il avait dit là des choses sans vraiment les penser, et sans en tirer cette « suite merveilleuse de conséquences » que Descartes a su tirer de la sienne. En somme, le cogito aurait été, chez Saint Augustin, une proposition, mais jamais un principe, et encore moins un fondement de la philosophie. Pascal rappelle que la philosophie elle-même n'échappe pas à la rhétorique, et qu'elle peut parfois, chez les plus grands auteurs mêmes, dire des choses sans en posséder le sens, ou du moins sans y attribuer toute la profondeur qu'elle pourrait requérir. Ce jugement ne laisse pourtant pas de surprendre chez Pascal, dont on sait en quelle considération il pourra tenir ensuite Descartes (« Descartes inutile et incertain »).

Toujours est-il que ce jugement de Pascal a contribué considérablement à forger l'opinion que l'on a pu se faire, par la suite, de la place et de l'importance du cogito chez Saint Augustin. Même si nul ne discute que sa formule se trouve, et dans une forme très proche de celle de Descartes, précisément dans notre texte, il est généralement admis qu'elle n'y a pas la même importance, qu'elle jouerait un rôle secondaire et voire instrumental dans l'équilibre de la pensée augustienne. Descartes lui-même, à qui ses objectants et correspondants -Arnault et Le père Mersenne- ont signalé la parenté de son texte avec celui d'Augustin, rejette radicalement ce rapprochement. Pour lui, les thèses de Saint Augustin sont des thèses théologiques, et c'est dans ce cadre qu'une formulation du cogito est donnée. Elle n'a pas d'autonomie philosophique, c'est-à-dire qu'elle ne saurait être entièrement posée par l'ordre des raisons. Elle ne s'instaure que pour une pensée qui a trouvé son fondement en dehors de la philosophie.

Dans cette querelle, nous avons un bon moyen d'aborder notre texte. Le texte porte, comme il le dit lui-même, sur la nature de l'âme, et il s'inscrit dans une étude sur la Trinité. Nous y reviendrons : l'âme est considérée comme une image de Dieu en nous, et c'est dans les trinités intérieures de l'esprit humain qu'Augustin trouve le moyen de rendre raison de la présence de Dieu en nous, en même temps que de notre présence en lui. Le lien entre la théorie de l'âme et la connaissance de Dieu est clairement affirmé. L'homme est une image inadéquate de Dieu en nous, mais une image tout de même. Et l'âme, qui en est la partie la plus pure, l'est encore davantage. Il y aurait donc une étroite dépendance entre la posture théologique, ce qu'est Dieu dans sa trinité, et la psychologie d'Augustin, ce qu'est l'homme

dans les trinités intérieures que sont ses activités spirituelles. Le cogito augustinien n'aurait donc pas d'autonomie propre en matière de fondement. Ce ne serait pas une vérité première et naturelle, mais, indirectement et par analogie, une vérité révélée, mais comme image.

C'est au nom de cette distinction entre la dimension métaphysique et rationnelle de son cogito et la dimension supposée théologique du cogito de Saint Augustin que Descartes, dans une lettre à Clovins de 1640, prétend départager nettement son texte de celui du père de l'Eglise :

« Vous m'avez obligé de m'avertir du passage de Saint Augustin auquel mon « Je pense donc je suis » a quelque rapport. Je l'ai été aujourd'hui lire en la bibliothèque de cette ville et je trouve véritablement qu'il s'en sert pour prouver la certitude de notre être et ensuite, pour faire voir qu'il y a en nous quelque image de la Trinité. En ce que nous sommes, nous savons que nous sommes, et nous aimons cet être et cette science qui est en nous ; au lieu que je m'en sers pour faire connaître que ce moi qui pense est une substance immatérielle et qui n'a rien de corporel, ce qui sont deux choses différentes ».

Descartes, lettre à Clovins, 1 novembre 1640, in *Pléiade*, p. 1057.

Ainsi, pour Descartes, la distinction de l'âme et du corps, et la mise au jour de la substance pensante serait des vérités de la raison, accessibles à la méditation indépendamment d'une croyance ou d'une révélation. Ce serait des vérités du « moi qui pense ». Inversement, le fait que nous ayons en nous l'image de la Trinité, c'est-à-dire de Dieu même, et que la trinité intérieure, *Ame, connaissance, amour* me permette de rendre raison de la connaissance nécessaire de l'âme par soi même, relèverait de la théologie, et serait en tout cas un problème d'une nature toute différente. Descartes dit plus loin, dans la même lettre, que cette inférence, « je suis si je doute », est très naturelle, et aurait pu tomber « sous la plume de qui que ce soit ». Indépendamment de l'insolence supposée de Descartes à l'égard de Saint Augustin, ce qui importe, c'est la prétention de Descartes à faire, contre son illustre prédécesseur, du cogito d'abord une vérité naturelle et non surnaturelle ou théologique.

Cette fin de non-recevoir de Descartes lui-même semble confirmer le jugement de Pascal. Le cogito est présent littéralement parlant dans les deux oeuvres, mais il ne reposerait pas sur la même problématique, et ne répondrait pas non plus de la même méthode.

## **b) La réalité du texte contribue à poser le problème.**

Or, si nous nous rapprochons de notre texte, force est de constater que si Descartes avait eu à connaître le *De Trinitate*, - on sait que ce qu'il est allé lire à la Bibliothèque était le texte sur le cogito de *la Cité de Dieu*- il n'aurait sans doute pas été si péremptoire : d'abord parce que ce texte inscrit bien la constitution du cogito dans une démarche visant à séparer l'âme d'avec le corps – et ce contre les philosophes matérialistes. Ensuite parce qu'on y trouve une vraie théorie de la substantialité de l'âme, au point que cette substantialité va permettre, partiellement de mettre en pièce les allégations des matérialistes. Ajoutons que, dans l'équilibre du livre X *de la Trinité*, la référence à la trinité de Dieu n'intervient qu'à la fin du passage, au paragraphe 19, et encore seulement sous forme d'une question :

Devons-nous dès maintenant, de toutes les forces de notre attention, quelles qu'elles soient, nous élever jusqu'à cette essence souveraine, suprême, dont l'âme humaine est une image imparfaite, 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, issue de l'impression d'objets corporels, se développe dans le temps et l'espace ?

Saint Augustin, *De Trinitate*, Bibliothèque augustinienne, Tome 2, page 157.

Ainsi tout se passe comme si, dans ce livre X, la position d'un cogito précédait et déterminait celle des images de Dieu, comme si l'âme devait d'abord être pensée comme telle dans sa séparation d'avec le corps avant d'aborder la connaissance de Dieu dont elle est pourtant l'image, comme l'a affirmé par révélation le texte du livre IX qui précède.

Irons-nous donc jusqu'à affirmer, comme le fera un commentateur de Saint Augustin du 20<sup>ème</sup> siècle, Charles Boyer, que le cogito joue chez Saint Augustin le même rôle métaphysique que chez Descartes, et qu'en somme ce dernier n'aurait pas seulement repris une formule, mais construit une philosophie toute entière de la subjectivité ?

« Saint Augustin est en fait parti du *cogito* pour prouver, non seulement l'existence de la certitude et de la vérité, mais encore l'existence de Dieu, l'immatérialité de l'âme, la distinction de l'homme et de l'animal, l'image de la Trinité *en nous* » (...) « De plus, si parlant du cogito comme principe de la philosophie, on entendait non pas la seule constatation de l'existence propre, mais le fait de la pensée humaine *en général*, il faudrait dire alors qu'il est vraiment le principe de la philosophie augustinienne »

Charles Boyer, *L'idée de vérité dans la Philosophie de Saint Augustin*, Paris Beauchesne, 1920, page 32-41.

Notre question, à travers l'étude de ce texte, devient donc précisément celle-ci : peut-on assimiler la philosophie de Saint Augustin à une philosophie de la subjectivité ? Est-ce une philosophie du cogito, et peut-on affirmer, contre le jugement péremptoire de Descartes, que le texte se soutient lui-même, sans aucun préalable théologique, que l'insertion du texte dans le *De Trinitate* n'enlève rien à sa puissance purement rationnelle ?

Pour répondre adéquatement à cette question, il est cependant nécessaire de replacer le texte dans le contexte plus général du *De Trinitate*, et c'est ce détour que nous nous permettrons avant de revenir à l'immanence de ses arguments.

Chacun aura en effet remarqué que le texte du paragraphe 14 commence par un préalable qui « a déjà été établi » : « que tout âme se connaît elle-même avec certitude ».

Tout se passe comme si, ici, le cogito (dont la formule dans le texte est « on peut donc douter du reste, mais de tous ces actes de l'esprit, on ne doit pas douter » était déjà posé comme un pouvoir essentiel de l'âme avant même la démonstration. Tout se passe comme si le cogito augustinien était déjà donné à lui-même dans sa recherche, comme si l'âme, se cherchant, s'était déjà trouvée.

Ce cercle, nous allons en retrouver les éléments dans les textes antérieurs du livre X, qui contribueront peut-être à donner au « cogito augustinien » le statut qui est le sien.

### **c) Le nouvel Oracle delphique.**

Il est nécessaire de remarquer que, dans le paragraphe 12 du livre X, Augustin a rappelé l'oracle delphique rapporté par Socrate : « Connais-toi toi-même ». Rappelons que, dans *l'Apologie de Socrate*, ce travail de conscience de ses propres ignorances constituait une des définitions socratiques de la sagesse. Nous sommes donc ici, en quelque sorte, pour Augustin lui-même, face à une figure centrale de ce qui définissait jusqu'alors la philosophie antique.

Cependant, par delà ce caractère anecdotique, Augustin a montré, dans le début du livre X, que cet oracle débouchait sur une double aporie. La première difficulté est le cercle suivant : comment l'âme peut-elle prétendre se chercher si elle ne sait pas ce qu'elle cherche ? Or, se cherchant, elle s'aime, puisqu'elle désire ce qu'elle n'a pas encore, c'est-à-dire la connaissance de soi. Mais comment, dès lors, peut-elle s'aimer sans se connaître, sachant qu'elle ne peut désirer connaître ce qu'elle est sans s'aimer et s'attacher à ce qu'elle est. L'âme s'aime puisqu'elle se cherche, mais si elle se cherche, elle ne se connaît pas. Dès lors, comment peut-elle aimer ce qui lui est inconnu ? C'est impossible, et on doit déduire de cette première aporie que l'âme se connaît déjà en un certain sens au moment où elle se cherche, puisqu'elle s'aime au point de désirer absolument la connaissance de soi. Nous voyons ici émerger, mais sous une forme problématique, une première image de la Trinité, celle qui était l'objet du livre IX précédent : âme, connaissance, amour. L'amour est le mouvement qui engendre en l'âme la recherche de soi, c'est-à-dire la connaissance de soi. Mais nous nous apercevons que, au cœur de cette trinité, lorsque nous cherchons à notre tour à la comprendre, c'est-à-dire à la saisir dynamiquement comme s'effectuant dans l'âme, les apories se

multiplient. L'âme ne peut se chercher comme inconnue à soi que parce qu'elle s'aime, et elle ne peut s'aimer s'ignorant que parce qu'elle se connaît, en un sens.

A cette première aporie s'en ajoute donc une autre, qu'Augustin repère au coeur même de l'oracle delphique et partant, au coeur de la philosophie.

« C'est donc un étrange problème de savoir comment l'âme se cherche et se trouve, vers quoi elle tend pour se chercher, où elle va (veniat) pour se trouver (inveniat). Qu'y a-t-il qui soit plus dans l'âme que l'âme ? »

Ibidem, Tome 2, page 141, 8-11

L'oracle delphique formule une exigence qui pourrait être compatible avec la découverte des choses extérieures - l'invention-, mais incompatible avec la connaissance de l'âme. Dans le cas des objets extérieurs, il est clair que si nous ne connaissons pas ces objets, c'est parce qu'ils nous sont distincts, qu'ils sont absents à notre connaissance. Les objets nous sont d'autant plus inconnus – et partant à connaître – qu'ils sont hors de l'âme qui a à les connaître. En revanche, pour ce qui est de l'âme elle-même, l'objet, la chose à connaître est l'âme elle-même ; donc le sujet connaissant. Elle a à connaître une chose qui lui est déjà présente, intime et intérieure. Elle n'a pas, se cherchant, à inventer ce qu'elle est déjà, ni même à le trouver ou à le découvrir. L'oracle delphique ne saurait être ni une découverte ni une invention, car l'âme est toujours déjà présente à elle-même. Seules les choses extérieures sont l'objet d'une découverte, d'une invention, au sens propre d'un dévoilement.

Qu'y a-t-il en effet d'aussi présent à la connaissance que ce qui est présent à l'âme ? Et qu'y a-t-il de plus présent à l'âme que l'âme elle-même ! Aussi bien le mot invention (inventio), si nous recourons à l'étymologie, signifie-t-il autre chose que « venir en ce qu'on cherche » (in venire) ? Voilà pourquoi les idées qui viennent comme d'elles-mêmes dans l'âme, nous ne disons pas d'ordinaire qu'elles sont trouvées (inventae), encore qu'on puisse dire qu'elles sont connues ; car nous ne tendions pas vers elles dans notre recherche pour venir en elles, c'est-à-dire pour les trouver (invenire). De même que ce que recherchent les yeux ou les autres sens corporels, l'âme le recherche aussi (c'est elle qui dirige l'attention des sens corporels et elle trouve (invenit) quand les sens viennent sur les objets cherchés) : de même pour les réalités que l'âme connaît sans l'intervention des sens, par elle-même, elle les trouve (invenit) lorsqu'elle vient en elles, qu'il s'agisse de la substance supérieure, Dieu, ou des autres parties de l'âme, lorsqu'elle juge par exemple des images corporelles : elle les trouve en effet à l'intérieur de l'âme où les corps les ont imprimées.

Ibidem, 7-10

Nous voyons, dans ce passage, que l'invention et la découverte caractérisent les objets qui sont autres que nous, à savoir les choses corporelles. Notre connaissance est bien de l'ordre de la découverte et de l'invention, et partant, nous comprenons qu'il faille chercher hors de soi. Mais pour l'âme toujours présente à elle-même, point d'invention, comme si il n'y avait plus, en elle, de distinction entre l'intérieur et l'extérieur, comme si la vérité était pour elle, et pour elle seule, toujours déjà là. N'y a-t-il pas, en elle, une vérité plus forte et plus grande que toutes les vérités révélées, qui fait qu'elle ne pourrait jamais se tromper sur elle-même ? L'âme serait-elle, dans l'ordre entier de la création, la chose la plus claire et la plus vraie, parce qu'échappant à la distance et à l'extériorité du sujet et de l'objet ? Etant immédiatement présente à soi, elle serait toujours dévoilée à soi et toujours vraie ?

Et pourtant, troisième aporie, elle se trompe, elle se cherche, et s'ignore même la plupart du temps, car tel est le problème fondamental du texte que nous avons choisi. Certes, il consiste à dénoncer les erreurs des matérialistes qui prennent l'âme pour une chose matérielle. « Ceux qui se figurent que l'âme est un corps, ou la cohésion et l'équilibre d'un corps ». Mais les matérialistes ne peuvent pas ne pas se connaître immédiatement eux-mêmes, étant eux-mêmes des âmes qui pensent que « l'âme est un corps ». Le problème d'Augustin est moins de dénoncer la philosophie des matérialistes que d'expliquer leur erreur, de saisir comment leur méprise est possible. Les matérialistes sont au fond les symboles d'une erreur plus profonde et plus fondamentale qui caractérise toute homme et toute âme. C'est l'âme elle-même qui se fait matérialiste, et qui s'éloigne de soi.

Mais comment ce qui est absolument présent à soi peut-il s'éloigner de soi ? Comment l'âme peut-elle se prendre pour un autre, cette méprise semblant requérir qu'elle cesse d'être soi-même ; ce qui est impossible.

Nous voyons donc que, pour rendre raison à la fois de la connaissance de soi et de son ignorance de soi, Augustin va devoir introduire, au cœur de l'âme elle-même, une nouvelle séparation, une scission même qui pourtant ne puisse pas remettre en cause sa présence absolue à soi, sa certitude et sa substance. Comment articuler, au cœur de l'absolue présence, la certitude de soi et la méprise sur soi que l'âme matérialiste représente ?

Pour ce faire, Augustin va « inventer » le cogito.

#### **d) « L'invention » du cogito.**

On a parfois attribué à Saint Augustin l'invention même du terme de *cogito* ou de *cogitatio*. Mais les historiens ne sont pas entièrement d'accord sur ce point. Plus intéressant est de relever l'étymologie que propose Augustin lui-même dans les *Confessions*, au livre X, chapitre XI. Dans ce passage, il rappelle que la connaissance ou *notitia* diffère de la pensée ou *cogitatio*, en ce que la première peut être retirée dans la mémoire. Combien de connaissances avons-nous en retrait de la conscience, qui sont là, mais que nous ne rappelons pas présentement dans la conscience. L'acte de la conscience est donc un acte de penser, c'est à dire un acte de rassemblement, de réunion, nous dirions aujourd'hui de synthèse, par lequel, je ramène ce qui était dispersé dans la mémoire à une conscience présente : je réunis à mon moi présent ce qui était implicitement connu dans la mémoire, mais auquel je ne pensais pas.

« Si je reste un peu de temps sans les évoquer, elles se replongent et se dispersent dans leurs mystérieuses retraites ; force est alors, pour la pensée, d'aller les y chercher – elles n'ont pas d'autres habitacles- comme si elles étaient nouvelles et de les réunir une seconde fois (*cogenda*) pour qu'elles puissent faire l'objet d'un savoir ; c'est-à-dire qu'il faut les tirer de leur état de dispersion et les rassembler. De là l'expression *cogitare*, car *cogo* et *cogito* sont entre eux comme *ago* et *agito*, *facio* et *factito* ; cependant, l'intelligence a revendiqué ce mot (*cogito*) en propre ; si bien que cette opération de *rassembler*, de *réunir* dans l'esprit et non ailleurs, c'est proprement ce qu'on nomme penser (*cogitare*)

*Confessions*, Livre X, chapitre XI, Garnier, Flammarion, page 214

Nous voyons dans ce texte toute l'importance du déplacement qui est en train de s'opérer : la connaissance est toujours, pour Saint Augustin proprement mémoire, de sorte que connaître, c'est toujours reconnaître. Et ce plus particulièrement pour l'âme, en tant que, nous l'avons déjà dit, elle est toujours présente à elle-même. Mais la connaissance peut, non se perdre, mais se mettre à distance de la pensée actuelle, en se dispersant dans la mémoire. Je sais que je suis une âme, mais je l'oublie, parce que je pense présentement à autre chose. C'est ici que le cogito entre en ligne de compte. Il apparaît non comme une intuition, une présence à soi, mais comme un acte explicite de l'intelligence. Un acte parce qu'il faut qu'il agisse pour rassembler ce qui était dispersé, pour réunir, en quelque sorte, l'âme implicite à elle-même. Le cogito est action, et dépend de notre faculté d'agir en réunissant. Si la pensée ne redevient pas conscience d'elle-même, si elle ne se pense pas comme telle, elle perd la connaissance de soi, qui est pourtant consubstantielle de son être.

Il y a donc un hiatus entre la connaissance et la pensée. Mais cette distance est toute intérieure. Elle a l'esprit lui-même pour origine et cause, et rien d'autre. Cette distance intérieure, cette distance intime, cette distension de l'âme vont permettre de refonder la philosophie et l'oracle delphique. Augustin va dire que l'on ne peut pas tant inviter l'âme à se connaître elle-même, puisqu'elle se connaît toujours. Mais elle doit, en revanche, être invitée à se penser (*cogitare*) elle-même, car cet acte de conscience dépend d'une activité qu'elle ne fait pas toujours, et que, ne la faisant pas, elle peut ainsi se tromper sur elle-même.

Cette refondation de l'oracle est d'une importance très grande pour saisir, y compris dans notre texte, la portée propre du cogito augustinien. Portée que l'on voit très bien dans le texte du *De Trinitate*, au moment où il reformule le « Connais toi toi-même » :

« Pourquoi dès lors faire un devoir à l'âme de se connaître ? (nosse) C'est, je crois, pour l'inviter à se penser (cogitare) elle-même, à vivre selon sa nature, c'est-à-dire pour lui donner le plaisir de s'ordonner selon sa nature : au-dessous de celui auquel elle doit se soumettre, au-dessus des êtres auxquels elle doit se préférer ; au-dessous de celui par lequel elle doit se laisser gouverner, au-dessus des choses qu'elle doit gouverner.

Ibidem, Trinité, Livre X ; 5.7

Et plus loin, « Aussi, comme autre chose est de ne pas se connaître, autre chose et de ne pas se penser (supposons un homme qui connaît quantité de sciences, nous ne disons pas qu'il ignore la grammaire lorsqu'il n'y pense pas et pense à la médecine) ... ».

Ainsi, il ne s'agit pas de se connaître soi-même, mais de se penser soi-même, c'est-à-dire de redevenir conscient de soi, de retrouver en soi cette connaissance de l'âme par elle-même qu'elle a toujours eu en son intime, et que la pensée seule a pu aliéner.

La pensée est donc à la fois facteur de vérité et en même temps d'aliénation, facteur à la fois de sagesse et d'erreur de l'âme sur elle-même, précisément parce qu'elle suppose une action de rassemblement, de réflexion qu'elle ne fait pas toujours.

Le cogito augustinien est donc au coeur d'une étonnante ambiguïté : il est à fois le moteur de la vérité de l'âme sur elle-même (par un retour sur soi de l'âme sur elle-même, une réflexion et un rassemblement, elle va se retrouver comme ce qu'elle est depuis toujours, présente à elle-même), et en même temps facteur d'aliénation, parce que la réflexivité n'est pas aussi spontanée que l'intuition de soi qu'est l'âme humaine. Le cogito peut être à la fois la certitude la plus rationnelle, lorsque l'âme, rentrant en quelque sorte en elle-même, retrouve ce savoir absolu de soi qu'elle était de toujours. Mais le cogito peut être aussi inadéquat si, comme on va le voir avec les matérialistes, il se porte sur les pensées actuelles de choses autres que soi, s'il devient, pensée d'autre chose, et se prend alors pour la pensée des autres choses.

Mais si la réflexivité n'est pas spontanée, cela signifie aussi, que, dans le cogito, l'acte de se reconnaître n'est pas une intuition, et requiert une volonté. En d'autres termes, si la connaissance de soi par l'âme est une certitude intuitive toujours déjà là, l'acte de la rendre consciente, c'est-à-dire de la retrouver une seconde fois dans le cogito n'est pas une certitude, n'est pas aussi certaine que la connaissance de soi, et quelle réclame une autre puissance que celle de la seule intelligence, à savoir la volonté. <sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> C'est ainsi que Bermon montre que l'aliénation est, pour Augustin, portée entièrement par la pensée (la cogitation et non la connaissance) :

« Le domaine de l'aliénation peut en effet être décrit et délimité à partir de la distinction augustinienne entre la connaissance (*notitia*) et la pensée (*cogitatio*). La connaissance de soi étant inaliénable, c'est la pensée qui doit assumer tout le poids de l'aliénation. Celle-ci se définit donc comme une distorsion par rapport à la connaissance de soi qu'une perturbation de l'intention sensible plus ou moins forte et plus ou moins durable fait subir à la pensée.

Que la connaissance de soi soit inaliénable, tout d'abord, exprime le fait qu'elle est constitutive de l'esprit lui-même, de la même façon que l'étendue est constitutive de la corporéité. Tout esprit peut être défini à partir d'un même «*Novi*», d'une même intériorité, par le fait qu'il est en lui-même, quoi qu'il en pense. Cette définition exprime la part de vérité qu'aucune pathologie, pas même la folie, ne peut ravir à l'esprit, à savoir la perception immédiate de ses vécus. On peut en effet penser que, lorsqu'elle rêve, qu'elle est hallucinée, ou même qu'elle délire, la conscience éprouve comme existant en un sens absolu ses vécus. Qu'une conscience qui rêve, qui hallucine ou qui délire soit victime d'une illusion, d'une hallucination, ou d'un simulacre quant à la vérité de ses vécus eux-mêmes lorsqu'elle les éprouve, voilà qui est proprement absurde. En reprenant une expression de Husserl, qui nous semble exprimer ici une idée très proche d'Augustin, on pourrait ajouter que ce *Novi* forme

Et c'est là la vraie spécificité que l'on peut attribuer à la construction du cogito augustinien : ce cogito n'est pas fondé sur le doute ou sur la pensée elle-même, mais, en dernière instance, sur un acte de volonté qui réclame, pour l'âme, de se replacer dans l'ordre plus général de l'être. Il faut vouloir ne pas se tromper sur soi-même, exactement comme il faut vouloir connaître sa vraie place dans la hiérarchie des êtres et des essences.

### e) Le cogito inadéquat.

Il est tout à fait remarquable que, dans le texte même où Augustin évoque la distinction entre connaître et penser, entre la connaissance de soi et la cogitation, il soit précisément question de l'amour des corps, c'est à dire de la concupiscence, en tant qu'elle est la cause du cogito inadéquat, c'est-à-dire de l'âme « oublieuse d'elle-même ».

L'auteur cherche à rendre raison, moins de l'impossibilité de se savoir soi-même -ce qui est en vérité impossible puisque la connaissance et la certitude de soi sont consubstantielles à l'âme elle-même - que de l'erreur des matérialistes, ou plutôt de l'errance matérialiste de l'âme, qui consiste à se prendre pour un corps, ou pour la cohésion et l'harmonie d'un corps.

D'où vient cette erreur qui serait impossible à une âme entièrement revenue à soi ?

Du cogito là encore, c'est-à-dire d'une réflexivité, mais d'une mauvaise réflexivité.

Lorsqu'elle se tourne vers les choses extérieures, c'est à dire les choses sensibles, la première des trinités de l'âme nous rappelle que l'amour est toujours cela qui rend raison de l'agir même de l'intelligence. Ces choses sensibles qu'elle veut connaître, elles les aime, ou plutôt elle aime la connaissance et la pensée qu'elle en a. Et ce faisant, par cet amour des choses autres qu'elle, elle s'éloigne de soi, ce qui n'est rien d'autre que l'effet de son statut de créature. C'est parce qu'elle n'est pas Dieu qu'elle peut, par la pensée, se croire distincte de Dieu et de l'ordre de l'être qu'il a créé. Dans cet ordre, il y a une hiérarchie qui devrait être inébranlable : Dieu, être et spiritualité absolue, créateur de l'homme et de l'âme qu'il doit gouverner, les bêtes et les choses matérielles, que l'homme doit gouverner, lui qui est aussi une spiritualité, mais une spiritualité créée. L'homme est cet être du milieu, qui doit, pour se connaître dans la vérité des raisons éternelles, connaître sa vraie place, « sa vraie nature », dit Augustin.

Mais cet état d'être du milieu est aussi cause de ses erreurs. Dans la connaissance sensible, elle en vient à aimer les choses matérielles qu'elle connaît, à en prendre souci. Sortant de soi qu'elle croit connaître, elle s'inquiète de reprendre ces choses extérieures qui ne sont pas elles, et elle s'y attache, c'est-à-dire qu'elle rentre en elle-même en se les agglutinant.

---

comme l'«arrière-plan» de la réflexion ou de la pensée, en «se tenant prêt» à être perçu par elle 2.

Si la connaissance de soi ne peut faire défaut à l'esprit, il faut donc que l'aliénation tienne à un problème inhérent à la réflexion elle-même. Il faut comprendre qu'un *novi* inaliénable se trouve réfléchi dans un *cogito* aliéné lorsque, sous l'effet d'une perturbation de la sensibilité, l'esprit ne peut plus se penser en faisant réflexion sur lui-même, ou qu'il ne peut pas se délivrer des images des corps pour se penser lui-même adéquatement. L'esprit aliéné n'accède pas au *cogito* lui-même, c'est-à-dire à la seule pensée de soi qui soit vraiment rationnelle, par laquelle il se saisit lui-même en tant qu'il est esprit 1, et à partir de laquelle il peut s'élever jusqu'à la connaissance de Dieu. Cependant, le plus souvent, cet esprit ne tente pas moins de rentrer en lui-même en se pensant lui-même. De fait, tous les hommes s'efforcent de rentrer en eux-mêmes, lorsqu'ils se pensent, d'une façon ou d'une autre, comme ils le peuvent, selon leur âge 2, leurs aspirations ou leurs passions, voire leurs maladies. C'est pourquoi le fou lui-même possède un *cogito*, qui atteste l'effort qu'il produit pour se penser lui-même, d'une certaine façon. Tout ce que le fou pense et dit de lui-même lui tient lieu de *cogito*. Ce *cogito* n'a cependant pas de valeur universelle; il peut être solipsiste, et peut même être un «*anti-cogito* », lorsque par exemple le fou se pense lui-même comme n'existant pas 3. »

Le cogito dans la pensée de Saint Augustin. Vrin, Paris 2003, p. 215

Il y a un premier cogito, une première réflexivité, qui est un retour à soi mauvais, lorsque l'âme, rentre en elle-même, non avec les choses matérielles qu'elle aime, - ce qui est impossible étant donné sa nature spirituelle- mais avec les images sensibles de ces choses. En somme, le cogito inadéquat rentre en soi-même et au lieu de se prendre pour ce qu'il est, c'est-à-dire pure pensée et intelligence, se prend pour une image, se pense comme une image.

Aussi, comme autre chose est ne pas se connaître, autre chose ne pas se penser (supposons un homme qui connaisse quantité de sciences : nous ne disons pas qu'il ignore la grammaire, lorsqu'il n'y pense pas et pense à la médecine) : comme autre chose, dis-je, est ne pas se connaître, autre chose ne pas se penser, la force de l'amour est telle que ces objets en lesquels l'âme s'est longtemps complu par la pensée et auxquels elle s'est agglutinée à force de souci, elle les emporte avec elle, lors même qu'elle rentre en soi, en quelque façon, pour se penser. Ces corps, elle les a aimés à l'extérieur d'elle-même par l'intermédiaire des sens, elle s'est mêlée à 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 le domaine de la nature spirituelle, elle roule en elle leurs images et entraîne ces images faites d'elle-même en elle-même. Elle leur donne pour les former quelque chose de sa propre substance.

Ibidem, Livre X, V, VII.

Ce qui est intéressant dans ce texte, c'est la formule « elle leur donne pour les former quelque chose de sa propre substance ». Tout se passe comme si, au cœur même de l'âme, et du fait de l'amour qui nous porte spontanément aux choses extérieures, nous étions capables de nous penser comme un corps ou comme une chose. Mais cette méprise n'est possible que parce que la pensée a une puissance très particulière, qui est de « donner quelque chose de sa propre substance » à ce qui n'est pas purement spirituel. Cette puissance dangereuse de spiritualiser le sensible, c'est la puissance de l'imagination. De sorte que le cogito inadéquat, et pourtant cogito en un sens, est en même temps, comme va nous le montrer notre texte, un cogito imaginaire, ou « représentation imaginative ».

## f) Le problème du texte.

On comprend bien ici que la solution à l'étrange problème [« mirabilis quaestio »], pourrait être donnée de façon en quelque sorte purement théologique. Pour que l'âme retrouve la vérité de ce qu'elle est dans sa nature, il suffirait qu'elle retourne en elle-même en écartant les représentations imaginaires, et qu'elle retrouve la certitude de soi qui ne l'a jamais quittée, qui n'est pas seulement une connaissance, mais sa nature même. Car sa nature est spirituelle en vertu de l'ordre de l'univers créé. Dieu a créé l'homme à son image, et cette image est toute sa spiritualité. La distinction d'avec les corps est donc en fait non pas une connaissance acquise, ou une découverte, mais simplement la contemplation de soi-même dans son essence, une révélation intérieure. Et on trouve en effet dans le texte du livre X des accents qui insistent sur cette dimension théologique de la révélation intérieure, y compris dans les passages qui précèdent immédiatement notre extrait :

« Que l'âme ne cherche donc pas à s'atteindre comme une absente, mais qu'elle s'applique à discerner sa présence ! Qu'elle ne cherche pas à se connaître comme si elle était une inconnue pour elle-même, mais qu'elle se distingue de ce qu'elle sait n'être pas elle ! »

Ibidem, 9-12

Si donc l'homme et l'âme se retournent vers leur être propre, il est impossible qu'ils se trompent et le cogito vrai devient la révélation intérieure, à la fois de l'essence de l'âme par elle-même, mais aussi de l'ordre de l'univers et de la place de l'homme ; et enfin de Dieu, en tant qu'il est en moi comme image ou ressemblance.

Mais ce cogito de révélation, ce cogito théologique ne résout pas toutes les difficultés pour Augustin, et c'est pourquoi le texte ne s'arrête pas là. En d'autres termes, la critique du matérialisme n'a pas résolu entièrement le problème de la dialectique de la réflexivité et du cogito imaginaire. La certitude de soi de la révélation intérieure, qui est rappelée dès le début de notre texte, ne suffit pas à résoudre, ni le doute des sceptiques, ni la thèse des matérialistes.

Le doute des sceptiques et la thèse matérialiste ont une origine commune, c'est la pensée elle-même, c'est la réflexion en tant que le moi peut se réfléchir sur autre chose que soi. La pensée représentative est une menace pour la connaissance réflexive du cogito vrai. La pensée est une menace pour le savoir.

C'est pourquoi Augustin va devoir, au coeur même de la pensée seule, donner un critère de démarcation entre la vérité et l'erreur, entre le savoir et la pensée. Il va devoir, compte tenu de la pensée dans sa puissance aliénante, trouver un critère qui permette de discriminer, parmi les pensées, celles qui sont la connaissance de celles qui ne sont que des représentations, celles qui sont le cogito vrai, de celles qui sont le cogito imaginaire.

Ce problème est admirablement rappelé dans le passage qui précède presque immédiatement notre texte :

Ainsi donc, l'âme sait qu'elle est, elle sait qu'elle vit, elle sait comment est et vit l'intelligence. Supposons que l'âme se figure qu'elle est de l'air : elle se figure que l'air comprend, mais elle sait qu'elle comprend : qu'elle soit de l'air, elle ne le sait pas, elle se le figure. Qu'elle rejette ce qu'elle se figure, qu'elle voie ce qu'elle sait : qu'elle s'en tienne à cette certitude que n'ont jamais mise en doute ceux-là même qui se figurent que l'âme est tel ou tel corps.

Ibidem, X-13

Ce passage est étonnant : l'âme sait qu'elle est, qu'elle vit, qu'elle est l'intelligence. Elle sait qu'elle est donc trinité, être, vie, intelligence. Il y a ici un petit problème de traduction qui contribue à embrouiller la difficulté. En voici une autre :

Quand par exemple l'âme se croit air, elle pense (putat) que l'air a l'intelligence, mais elle sait (scit) qu'elle comprend. Or, elle pense (putat) seulement qu'elle est air, mais elle ne le sait pas. Qu'elle écarte donc ce qu'elle pense (putat), qu'elle voie ce qu'elle sait (scit).

*De Trinitate*, Trad. Des moines de St Benoit de Port-Valais, M. Devoille, Bar-Le Duc, 1869.

Le verbe, traduit par « figurer » et ailleurs par « penser », est évidemment le verbe *putare*, (c'est-à-dire penser au sens de croire) et non le verbe *cogitare*. Néanmoins, on voit bien quelle est l'intention de Saint Augustin : il s'agit de discriminer dans la pensée ce qui renvoie à la cogitation supputative, à la croyance, et ce qui renvoie au savoir. Mais c'est aussi une manière de dire, pour l'auteur, que le savoir est confronté à des formes de pensées très puissantes, bien que fausses, parce qu'elles sont des pensées, parce que l'âme a donné une partie de sa substance à ces pensées et que le moi les croit comme telles.

Ainsi, en quelque sorte, le vers est dans le fruit, et l'image est une des formes possibles de l'activité pervertie de l'âme. Notre texte va donc devoir se mettre en un sens sur le terrain de l'erreur pour retrouver le chemin de la vérité. Ce terrain n'est pas proprement celui de la philosophie des matérialistes, mais celui de la pensée représentative, et même réflexive, en tant qu'elle est faculté de doute, d'imagination et de croyance. C'est au coeur de la pensée même que la distance de soi à soi est possible, et Augustin doit donner un critère de vérité au coeur même de la représentation.

Ce faisant, l'auteur déborde, momentanément la théologie pour faire de la philosophie pure, c'est-à-dire qu'il cherche à trouver, au coeur même de la pensée, une source de savoir indubitable, une forme de pensée qui soit indubitablement connaissance. Il ne se contente pas des certitudes de la foi pour résoudre l'aporie de la réflexivité. C'est rationnellement et pourrait-on dire presque phénoménologiquement qu'il va conduire son lecteur sur le chemin de la certitude de soi, qui pourtant ne peut jamais l'avoir quitté.

Toutefois, voulant sortir d'une aporie, ne risque-t-il pas de rentrer dans une autre, plus grande encore ? Si tous les actes de l'âme sont des pensées (des cogitations), c'est-à-dire des représentations hors de la réalité de ce qu'elle est, n'est-il pas inévitable que le doute subsiste quand elle pense qu'elle est quand elle doute ? Le cogito vrai n'est-il pas, lui aussi, une

pensée susceptible d'être en un sens soumis à l'inadéquation de la pensée ? Si tout est pensée, aucune connaissance, qui suppose le rapport à l'être réel, n'échappe au risque de n'être qu'une croyance.

Il va falloir montrer, et c'est la thèse centrale du texte : « qu'il est absolument impossible qu'elle pense ce qu'elle est comme elle pense ce qu'elle n'est pas » ; Autrement dit, Augustin va tenter de construire une distinction entre une pensée représentative et une pensée « substantielle ».

### **g) Le plan du texte.**

Le plan du texte en lui-même est source de réflexion, dans son ordre même, et ce d'autant plus si nous le comparons à ce que sera ensuite le texte de la Seconde Méditation de Descartes. Car la première différence est si frappante qu'elle paraît d'abord secondaire : à savoir que la certitude de soi, de son existence comme soi est ce à partir de quoi Augustin commence, alors que c'est là où Descartes va aboutir. Alors que Chez Descartes la suspension des connaissances sensibles et du rapport naturel au monde extérieur par le doute hyperbolique précède le cogito qui n'apparaîtra qu'après l'intervention du malin génie, Augustin commence par la certitude du cogito pour remettre ensuite en cause, d'abord le doute des sceptiques, et ensuite la conception des matérialistes.

Tout se passe donc comme si le cogito était le terrain sur lequel se jouait une dialectique qui n'était pas résolue par sa seule affirmation, et qu'il fallait, en quelque sorte, discerner au cœur de cette thèse ses dérives possibles, les erreurs que, curieusement, elle peut engendrer.

Le texte a un plan qui répond à cette difficulté, plan que l'on peut poser en trois parties, qui respectent les trois moments de la démarche augustinienne. Dans le premier moment, le paragraphe 14, après avoir rappelé la certitude préalable d'un cogito toujours possible, Augustin commence par s'en servir pour réfuter la thèse des Académiciens, c'est-à-dire des philosophes sceptiques. Cette partie est la forme la plus classique du cogito, celle que l'on trouvait déjà, d'ailleurs, dans les autres textes de Saint Augustin, et en particulier dans celui de la *Cité de Dieu*.

Mais cette première partie, si nous pouvons dire, n'arrête pas le doute, ou, si l'on préfère, ne répond qu'à une partie de la question trinitaire du cogito : elle se contente de rappeler que tous nos actes de pensées sont en effet produits par l'âme, et qu'elle existe comme la cause de tous ces actes.

L'autre pan de la difficulté est à l'intérieur de la pensée elle-même, alors que, paradoxalement, elle évoque la tendance des matérialistes à assimiler l'âme au corps. Pour y répondre, Augustin ne va pas céder à la « facilité de la révélation ». Il va introduire une thèse fondamentale du *De Trinitate*, à savoir l'impossibilité pour la pensée d'être un attribut du corps, et même d'être, en général un attribut. La pensée ne pouvant pas être un prédicat, elle ne peut être qu'un sujet, ou une substance.

La troisième partie va cependant poursuivre la récusation des matérialistes sur une autre terrain ; non plus sur celui de la substantialité de l'âme, mais sur celui de ce que nous allons appeler provisoirement – faute de mieux- la substantialité de l'activité de pensée même. Il va montrer comment, au cœur l'activité pensante, il y a de la pensée substantielle et de la pensée représentative, qu'il y a une pensée de présence, et une pensée d'absence, et que ces pensées sont conformes à leurs objets, dont elles sont indissociables. Nous saisissons alors la puissance du cogito augustinien, sa capacité à penser, au cœur de la pensée, une trinité intellectuelle, ou, pour reprendre le terme de Bermon, un cogito trinitaire.

## **1. La réfutation du doute sceptique.**

### **a) L'affirmation de la certitude spirituelle.**

Il est frappant d'observer, dans le premier paragraphe du texte, comment Augustin va mettre en œuvre la certitude du cogito. Il propose bien d'écarter « toutes ces connaissances qui nous viennent par l'intermédiaire des sens ». Et nous voyons donc d'emblée que la méthode de Saint Augustin ne consiste pas à dénoncer les sens comme source d'erreurs. Ils sont bien des formes de « connaissances », mais ils contribuent, par leur fonctionnement même, à écarter l'âme de la connaissance spontanée innée et immédiate de soi, qui est pourtant dans sa propre nature. Rappelons un instant qu'elle a été son argument dans le passage immédiatement précédent.

Il se situait déjà dans une réfutation des matérialistes, mais, comme nous l'avons déjà dit, ce sont moins des philosophes particuliers qu'il vise qu'une attitude naturelle de l'âme au prise avec la sensation. Or, dans la sensation, s'instaure une apparence d'extériorité.

Car quand je vois une chose extérieure, j'en forme une image, qui est, elle, produite par mon pouvoir spirituel. Mais dès lors, l'objet que je vois, l'arbre par exemple, se dissocie en deux, moi, qui le vois, et l'objet vu, qui me paraît extérieur.

En fait, l'objet vu, l'arbre, n'est jamais vu comme produit par le moi. Ce qu'il est pourtant, puisque l'objet vu n'existe pour ma pensée qu'en tant que cette pensée le produit comme image. La sensation est toujours transitive, et ignore son intériorité.

Cette distinction entre le sujet et l'objet, cette extériorisation de la connaissance sensible est la cause de l'erreur de l'âme sur elle-même, comme le rappelle St Augustin dans le VI-8 du livre X du *De Trinitate*

« VI. 8. L'erreur de l'âme sur elle-même vient de ce qu'elle s'identifie à ces images avec un si grand amour qu'elle en vient à se juger elle-même comme quelque chose de tel. Elle s'assimile à ces images, non par son être, mais par la pensée : ce n'est pas qu'elle se figure qu'elle soit une image, mais elle se figure qu'elle est ce dont elle porte l'image en elle. »

Ibidem, VI-8

Autrement dit, du fait de la médiation entre le sujet et l'objet qu'introduit la sensation, - du fait de la transivité spontanée des sens- la pensée en vient à se prendre pour l'objet de ce dont elle a l'image. Elle s'objectivise elle-même et s'oublie comme pouvoir subjectif de pensée. On peut parler ici d'une puissance trompeuse, non des sens, mais de la pensée sur elle-même. « Ce n'est pas qu'elle se figure qu'elle est une image, mais elle se figure qu'elle est ce dont elle porte l'image en elle ». Le cogito se fait lui-même inadéquat parce qu'il s'oublie comme activité de pensée pour ne plus voir que l'objet de sa pensée. Il confond l'objet et le sujet, l'objet imagé et la faculté imaginante.

En somme, les matérialistes objectivent les actes de l'esprit comme des choses extérieures.

### **b) La reconquête de l'intériorité.**

De cette tendance résulte une première conséquence que notre texte va tenter de résoudre : la perte de la notion d'intériorité.

Les matérialistes ne nient pas les différentes activités de l'âme, comme le jugement ou le doute. Ils ne nient pas que l'âme doute, ou qu'elle juge ou qu'elle comprenne. Ce qu'ils nient, c'est que ces différentes facultés soient définies par rapport à l'activité d'un sujet et d'une âme, et rien d'autre. Pour eux, ces activités sont liées, soient aux objets qu'elles représentent, soient produites et causées par ces objets. Ils se figurent donc que l'âme est un corps, à l'image des objets corporels qu'ils se représentent. Ce qu'ils ne voient pas, c'est que le propre de ces activités de la pensée, c'est de supposer la pensée même comme son premier objet. Lorsque la pensée connaît un corps, elle se connaît comme connaissante en même

temps qu'elle connaît l'objet connu. Connaître, pour elle, c'est toujours se connaître comme connaissante à travers les objets qu'elle connaît. Elle est toujours donnée comme intériorité, c'est-à-dire comme se pensant dans tous les actes de sa pensée.

Mais pourquoi le corps ou un corps ne pourraient-ils pas avoir cette faculté d'intériorité, c'est-à-dire cette certitude de soi, cette connaissance de soi-même ? Les philosophes qui sont tombés dans le matérialisme ont pensé que l'âme était un corps, parce qu'ils ont objectivé les activités de l'âme, en les définissant par leurs objets. Augustin, jouant leur jeu, se plaçant une fois de plus sur leur terrain, pose la question en ces termes : « L'air a-t-il le pouvoir de vivre, de se souvenir, de comprendre, de vouloir, de penser, de savoir, de juger ? ». Et nous voyons ici que l'auteur commence par demander très simplement si les corps ont des facultés spirituelles, dont l'énumération est pourtant source d'étonnement : car sont mises sur le même plan comme facultés la vie, la mémoire, l'intelligence, la volonté, la pensée, la connaissance, et le jugement.

La vie est mise sur le même plan que l'intelligence et que les autres activités spirituelles. On pourrait bien comprendre que les corps ne soient capables ni de pensée ni d'intelligence ni de jugement – auquel cas l'argumentation d'Augustin serait une simple pétition de principe du type « le corps n'est pas une âme, parce que le corps est un corps, qui ne pense pas, et que l'âme est une âme ». Mais la présence de la vie dans la suite de cette énumération nous ramène à une difficulté différente : la vie semble bien caractériser le corps, en tout cas le corps des bêtes. Cette difficulté ne pouvait pas échapper à Saint Augustin, puisque c'est la question qu'il s'était posée, à l'occasion d'une des premières formulations du cogito dans *le Libre-Arbitre* : il s'était demandé si la pensée et la vie sont d'une nature réellement différente. Est-ce que, lorsque je dis que je sais que je suis, je ne suis pas en train de savoir que je suis un vivant, c'est-à-dire un corps vivant ? Evodius, son contradicteur, avait alors prétexté que l'animal savait lui aussi qu'il vivait, du fait qu'il le sentait. Pourquoi donc l'âme ne serait pas d'abord une âme sensitive, consciente de soi par les sens ?

La réponse de Saint Augustin, il l'a formulée dans le paragraphe qui précède notre texte : le corps sent qu'il vit, mais il ne le sait pas, c'est-à-dire qu'il ne le comprend pas. Il sent la vie, mais il ne sait pas que sa vie est la connaissance de la vie, car sa vie est celle d'un corps. Il y a donc deux vies, celle de l'animal, vie primitive et seulement sensitive, et celle de l'âme humaine, vie supérieure et lumineuse, plus proche de l'image du créateur. Cette dernière ne vit pas de la même façon la vie que le cadavre ou l'animal. Car l'âme est non conscience de la vie, mais vie d'une conscience. La vie consciente est la vie qui se comprend comme vivant d'autant plus elle-même, étant d'autant plus elle-même qu'elle est cette connaissance spirituelle de vivre. Or les sens ne sont pas capables de conscience, c'est-à-dire de conscience de soi. Ils ne sont pas réflexifs ou intransitifs ; les corps sensibles sentent qu'ils perçoivent, mais ils ne le savent pas, c'est à dire qu'ils ne savent pas qu'ils perçoivent, ils ne savent pas qu'ils sont le sujet de la perception qu'ils ont.

En effet, toute âme ne pense pas qu'elle est air: il en est qui pensent qu'elle est feu, d'autres cerveau, d'autres tel corps, d'autres tel autre, comme nous l'avons dit ci-dessus. Par contre, toute âme sait qu'elle comprend, qu'elle est, qu'elle vit : mais elle rapporte l'acte de comprendre à l'objet qu'elle comprend, l'acte d'être et de vivre à elle-même.

Ibidem, X-13

Nous voyons dans cet texte que cette auto-réflexivité de l'âme vivante est en même temps l'acte par lequel elle sort de la croyance. Car toutes les âmes ne pensent pas qu'elles sont de l'air, et la diversité des philosophies matérialistes est un argument contre elles. Etre matérialiste, c'est être dans la particularité du point de vue. Il n'y a pas d'universalité possible de leur savoir. En revanche, la conscience de soi est absolument universelle, parce que la réflexivité est la nature même de l'âme en tant qu'elle ne peut pas ne pas se penser. C'est sa lumière universelle, sa manière de s'approcher de la vérité de l'être qui est déposée en elle depuis toujours sous la forme même de la conscience de soi. Cette universalité de la conscience de soi est donc aussi celle de l'âme des matérialistes. Ils ne peuvent nier qu'ils

pensent, qu'ils jugent, qu'ils sentent et qu'ils le savent, bref qu'ils sont des sujets conscients de soi. Penser autrement, ce n'est pas penser, c'est sentir, c'est prendre son âme pour un objet ou pour une chose, c'est s'éloigner de soi. Se penser, en ce sens, ce n'est pas une des activités de l'âme, c'est l'essence même de l'âme. Et dès que celle-ci retranche d'elle tout ce qui n'est pas elle (les images, les corps, les objets, elle-même pensée comme objet) elle se retrouve spontanément et immédiatement comme sujet pensant.

Ce savoir universel est donc la première formule du cogito. Son intériorité est son essence, et il suffit qu'elle se retourne vers elle-même pour qu'immédiatement elle se connaisse pour ce qu'elle est. Retrouver l'intuition de soi, en se retranchant de la pensée objectivante. Ce retour sur soi n'est pas la découverte d'un nouvel objet, c'est une purification de tous les stigmates et traces de l'objectivation.

### **c) La réfutation du doute sceptique**

Saint Augustin s'aperçoit que sa réfutation des matérialistes vaut aussi pour celle des sceptiques, qui prétendaient qu'on pouvait douter de tout. Cette philosophie, qu'Augustin a critiquée dans le *Contre les Académiciens*, il en avait trouvé les éléments chez Cicéron, en particulier dans les *Seconds Académiques*.

Le principe du doute sceptique est pourtant d'une nature bien différente de la position des matérialistes, et leur rapprochement sur le même plan n'est pas la dimension la moins étonnante de notre texte. Car les sceptiques de la Nouvelle Académie affirmaient qu'il ne pouvait y avoir aucune certitude quant à l'existence des choses extérieures, du fait même que toute sensation est trompeuse. Nous n'accordons de la vraisemblance à nos représentations qu'autant qu'elles sont probables, ou qu'elles paraissent vraisemblables, bref qu'elles sont des représentations précisément produites par un sujet, précisément séparé de l'objet. On peut donc douter de tout : d'abord des réalités extérieures, et aussi des réalités intérieures, du fait que nous n'avons rien d'autre que des croyances, ou des opinions, y compris quant à l'existence de l'âme, qui n'est peut-être elle-même qu'un songe.

Ainsi, si les sceptiques évoquent un doute sur l'existence des réalités extérieures, leur doute peut être plus large, du fait même qu'ils postulent que tout n'est que représentation, c'est dire croyance et pensée et non pas être. Ils peuvent douter, y compris d'eux-mêmes, et y compris de leur être en tant que pensée, puisqu'il s'agit là encore seulement d'une représentation, d'une pensée. Pourquoi le cogito ne serait pas une représentation, une croyance seulement probable comme les autres ?

Nous voyons ici la différence entre la thèse des sceptiques de la Nouvelle Académie et celle des matérialistes. Les sceptiques pensent que tout n'est que pensée, au sens où tout n'est peut être qu'un rêve, une croyance, une représentation ? Alors que les matérialistes pensent eux que l'âme est un corps, ou l'harmonie et la cohésion d'un corps.

Saint Augustin va pourtant considérer que l'idéalisme sceptique et le matérialisme sont au fond la même erreur, et qu'ils peuvent être récusés par le même argument, qui est le cogito même : l'âme, qui est spiritualité, ne peut douter de son être, car elle est tout aussi certaine de son être que de sa pensée.

L'auteur va employer, pour le démontrer, une méthode un peu différente de celle qu'il a employée jusqu'alors :

« Par contre, nul ne doute qu'il ne se souvienne, qu'il ne comprenne, qu'il ne veuille, qu'il ne pense, qu'il ne sache, qu'il ne juge. Puisque, même s'il doute, il vit ; s'il doute d'où vient son doute, il se souvient ; s'il doute, il comprend qu'il doute ; s'il doute, il veut arriver à la certitude ; s'il doute, il pense ; s'il doute, il sait qu'il ne sait pas ; s'il doute, il sait qu'il ne faut pas donner son assentiment à la légère. On peut donc douter du reste, mais de tous ces

Il reprend d'abord la même idée qu'avec les matérialistes : les sceptiques ne peuvent nier, eux non plus, qu'ils ont des activités de pensée : mémoire, intelligence, volonté, pensée, connaissance, jugement. Mais ici, il ne s'agit plus de montrer que la pensée est l'activité de l'âme (et non celle d'un corps), mais de montrer que la pensée est de l'être. Augustin va donc reprendre son énumération à l'envers, en vertu cette fois, non de la subjectivité à l'œuvre dans chacune des facultés, mais de leur « objectivité » : il ne va pas rapporter ces facultés à leurs objet – puisque c'est précisément le défaut qu'il a dénoncé dans le passage précédent-, mais aux autres facultés, montrant que l'âme est un tout, que toutes les facultés s'appellent les unes les autres, que le doute suppose toutes les autres facultés : s'il doute, il vit (au sens de la vie spirituelle que nous avons définie plus haut), puisque pour douter il faut être une âme vivante. S'il doute de sa mémoire, il a de la mémoire, puisqu'il se souvient d'où vient le doute qu'il a ; s'il doute, il a l'intelligence de son doute, puisqu'il sait ce que c'est que douter de façon universelle ; s'il doute, il veut douter et ne peut donc douter de sa volonté, puisqu'il a une volonté de doute ; il doute, c'est-à-dire suspend son jugement, c'est donc qu'il juge qu'il doit suspendre son jugement, et qu'en somme, il juge qu'il ne faut pas juger etc.....

Ainsi, on ne peut pas douter des actes de l'esprit, car le doute est l'acte de l'esprit par excellence : le doute est l'acte le plus pur de l'âme consciente de soi. Et donc aussi l'acte le plus certain. Dans le doute, l'âme reste en soi et dans sa présence, elle exprime le plus purement qui soit son intériorité essentielle et lumineuse, elle se révèle comme lumière de soi au cœur de sa suspension. Il y a du reste dans cette argumentation étonnante une conséquence sur laquelle nous aurons à revenir : à savoir que l'esprit est un acte et non seulement une chose. Nous commençons à discerner comment Augustin nous livre sa vision de l'image de Dieu en nous : cette image n'est pas à comprendre comme une pure vérité donnée dans sa fixité, mais comme une ressemblance lumineuse : nous ressemblons à Dieu par notre âme non pas comme chose (et de fait notre âme est finie alors que Dieu est infini), mais comme acte et activité ; comme unité et unification vivante. La pensée est cogitatio au sens fort, c'est-à-dire cogo (rassembler) et agito (action). En termes déjà modernes, Augustin discerne que la véritable définition de l'âme n'est pas à trouver dans un souffle, un corps ni même une certaine connaissance intelligible des choses, mais dans une activité de synthèse, un pouvoir d'unification, une substance unifiante.

Nous voyons aussi que toutes les facultés de l'âme s'appellent l'une l'autre et en particulier, celles qui feront l'objet de la trinité que nous verrons, ensuite, à savoir, mémoire, intelligence, volonté. L'erreur des sceptiques n'est pas seulement de douter des choses extérieures, mais de faire de chaque faculté de l'esprit une chose à part de l'autre, une sorte de puissance séparée ; tout se passe comme si les sceptiques faisaient, sur le plan des actes intérieurs de l'esprit, la même erreur que les matérialistes avec les sensations : ils divisent le sujet d'avec l'objet, en faisant de l'objet des pensées une chose. Pensant la pensée comme une représentation distincte de sa conscience qui la pense, faisant de la volonté, du concept, de l'intelligence, des objets *dans* la pensée, ils ne voient pas que l'âme est tous ces objets en même temps car elle est l'activité entière de toutes ses facultés. Ces facultés s'expriment les unes dans les autres sans jamais se diviser les unes des autres.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Vergnolle de Chantal, De Trinitate, Directions de Travail, Paris, CNED, 1995.

« Quand l'âme se connaît et s'aime, ses trois réalités, âme, connaissance, amour, restent une Trinité, et il n'y a ni mélange ni confusion. Chacune est en soi et cependant elles sont mutuellement chacune tout entière dans les autres toutes entières, chacune dans les deux autres, où les deux autres en chacune d'elles. » Aucun des trois termes de la Trinité psychique ne peut faire abstraction des deux autres, parce que l'abstraction signifierait séparation et finitude, donc négation de l'infini divin dont la Trinité psychique est l'image et qui, en tant que telle, est infinie. »

L'intériorité du cogito augustinien n'est pas une intériorité psychologique, mais une intériorité spirituelle : le fait que nous soyons une pensée ne signifie pas que nous soyons une représentation ou une série de facultés finies. Au contraire, l'antériorité du cogito révèle donne à la pensée la puissance de dépasser les différentes séparations pour montrer que l'âme est toujours à la fois *pensée de* et objet de sa pensée. Pensée de quelque chose et pensée de soi. Que la volonté suppose de se vouloir soi pour être une volonté. Que l'intelligence suppose de se comprendre soi pour être une intelligence ; que la mémoire soit le savoir de soi qu'est tout savoir. En somme, il y a dans l'âme réflexive une puissance de rejeter la distinction entre la subjectivité et l'objectivité, car cette distinction est la marque d'une âme qui s'est oubliée dans son essence et sa pure présence, dans sa révélation intérieure de substance indivisible.

#### **d) Transition : la question du discours sur soi.**

Ce qu'il nous reste cependant à établir, c'est une nouvelle théorie du sujet. Car comment comprendre, à la fois que l'âme soit perpétuellement présente à elle-même, que le cogito dans sa certitude soit toujours au delà, non seulement de la division des facultés, mais de la distinction entre le sujet et l'objet ? Doit-on dire que l'âme ne se connaît qu'elle-même ? Comment départir, au cœur même du cogito, ce qui relève de la pensée pure de soi et la pensée représentative, à laquelle pourtant l'âme donne « une part de sa substance » ?

Ce qui demeure la force des critiques matérialistes, qu'Augustin n'a pas encore entièrement dépassée, c'est que l'âme pense autre chose que soi quand elle se pense soi. Car que pense-t-elle quand elle se pense, sinon des facultés différentes, des actions différentes de l'esprit ? N'y-a-t-il pas, par delà la diversité des facultés, un moi, un substrat qui soit comme le support de ces facultés, et par la même de ces qualités ? Mais si le cogito est le support de ces diverses activités et qualités, est-ce que cela ne veut pas dire qu'il est autre chose qu'elles ? Qu'il est distinct de ses actions en tant qu'il en serait le substrat ? La relation d'extériorité que la révélation divine nous incite à condamner dans son rapport aux choses extérieures, nous la retrouvons dans l'esprit, quand il se pense elle-même. Comment articuler, au cœur de l'âme elle-même, l'intuition pure du cogito, et le fait que cette puissance ait à dire ses activités et ses facultés qui résideraient en elle comme dans un sujet ? Peut-il y avoir un discours de l'âme sur elle-même qui ne soit pas division entre le moi et ses facultés et partant éloignement de soi et de son immédiateté première ? N'est ce pas à nouveau, et paradoxalement, parce qu'elle se cherche – et, qu'en l'occurrence elle se décrit – qu'elle s'éloigne irréversiblement d'elle-même ?

## **2. Le retour des matérialistes par un autre biais (Paragraphe 15.) Sujet et Subjectivité.**

### **a) Le biais de la logique**

Nous pouvons d'abord être surpris de voir que la thèse matérialiste réapparaît, alors qu'elle a été clairement rejetée dans le paragraphe qui précède. C'est qu'en réalité, l'hypothèse matérialiste ressurgit à partir d'un autre biais, à savoir l'analyse de la relation entre la substance et les accidents.

En effet, comme nous l'avons dit plus haut, l'énumération des activités indubitables de l'âme a produit, pour Augustin, une difficulté, ou, comme on veut, un effet pervers : si ces activités sont indubitables, qu'en est-il du moi qui supporte ces activités ? Ces actes de l'esprit ne sont-ils pas, au fond, différents de l'esprit lui-même, qui serait alors comme le support, le substrat indéterminé, et comme leur sujet ? Mais, s'il est étai ainsi, ne risquerait-on pas de donner le flanc, à nouveau, à l'hypothèse matérialiste, qui s'inscrirait dans la scission ouverte

entre le sujet et ses actes, entre le moi et l'intelligence : pourquoi dès lors le moi ne pourrait-il pas être matériel, et ses activités spirituelles, comme des accidents et des modifications de sa substance ?

### **b) Le retour de la question aristotélicienne.**

Il est évident qu'à travers cette question – qui, en l'occurrence se concentre sur l'intelligence, (pourquoi l'intelligence ne pourrait pas être un accident ou un attribut de la substance corporelle que serait l'âme ?)– il y a plus que la thèse matérialiste même. Comme le montre le texte, après avoir évoqué cette thèse, « le corps serait le sujet, ces actes les accidents du sujet », il généralise, non seulement à toutes activités de l'âme, mais à la question de l'attributivité même : « l'intelligence serait un accident du sujet, ainsi que tout autre de ces actes dont nous avons la certitude ».

Au fond, ce qui pose problème à Augustin, c'est l'idée que l'âme serait le sujet – ou substrat- de ses activités spirituelles.

Il est évident que c'est ici le retour de la définition logique du sujet telle qu'elle était donnée par Aristote dans *Les Catégories* : toute connaissance – ou toute proposition apophantique- consiste à dire quelque chose de quelque chose, c'est-à-dire à attribuer un prédicat à un sujet. Or, la substance est définie par Aristote comme *ce qui n'est pas dans un sujet et ce qui ne peut être affirmé d'aucun sujet*. Alors que le prédicat, ou l'accident, *n'existe qu'autant qu'il est dans un sujet et n'existe pas autrement qu'en lui* (ne peut exister, comme la blancheur sans être dans un sujet). Ainsi, le sujet, au sens aristotélicien désigne bien le support de l'ensemble des prédicats ou qualités ou accidents de l'être qu'est la substance.

En ce sens aussi, le sujet est inconnaissable : la substance n'est connue qu'autant qu'elle est définie par les attributs et qualités qui la déterminent. En elle-même, elle ne produit aucune catégorie. Dès que je cherche à penser la substance-sujet, je la détermine par un prédicat ou un accident, et ce faisant, je sors de la simplicité première et absolue de la substance. Le sujet est donc un substrat, un support indéterminé des prédicats qui seuls le déterminent, sans lui donner l'être.

Le substrat aristotélicien est divisible d'avec ses attributs, et les attributs ne l'identifient pas en propre, pouvant être affirmés d'un autre sujet : et c'est pourquoi cette théorie logique de la substance-sujet s'accorde très bien avec les hypothèses matérialistes. Puisque le sujet est un substrat indéterminé et inconnaissable en soi-même, pourquoi ne pourrait-on pas lui attribuer les actes de l'esprit comme ses prédicats ou accidents, dans la mesure où les attributs sont prédicables de n'importe quel sujet. Les actes de l'esprit sont donc en droit prédicables de la substance corporelle (à condition de s'assurer qu'elle est, elle aussi substance), puisque l'intelligence n'est qu'un accident et non une essence.

En d'autres termes, la théorie du sujet-substrat peut faire perdre au cogito toute son intériorité et même sa spiritualité. La première partie du texte a établi de la manière la plus indubitable que le moi pensant existe du fait de ses activités de pensée. Le doute lui-même requiert la pensée comme acte et partant comme être et première certitude. Mais il semble bien que, si on peut établir que les activités de l'esprit ne sont que des accidents d'une substance, l'être du cogito ne rende pas indubitable son essence, c'est-à-dire son essence spirituelle. S'il n'est pas douteux que je suis quand je pense, ou doute ou juge ou veux etc..., il peut rester douteux que je sois une substance pensante, que mon essence soit d'être une pensée, si la pensée elle-même n'est qu'un accident d'un sujet. De la certitude des actes de la pensée à la certitude de l'essence pensante du sujet, la conséquence n'est pas bonne : si la pensée est connue seulement comme une substance pensante, elle est seulement connue par ses attributs de pensée.

### **c) La généralisation de la fin du paragraphe**

On ne manquera pas de remarquer qu'Augustin fait une distinction entre les thèses matérialistes : entre celles qui font de l'âme un corps, à l'image, par exemple d'Anaximène qui pense que l'âme est air, affirmant que l'âme est une substance corporelle et d'autres matérialistes, qui font de l'âme non un corps mais une relation du corps, une harmonie et une cohérence du corps, à l'image des épicuriens qui considèrent que l'âme est l'unité des atomes matériels en tant qu'elle leur confère la sensibilité.

Or cette seconde théorie, qui pourrait paraître moins dangereuse aux spiritualistes, parce qu'elle ne fait pas de l'âme à proprement parler un corps, mais une relation et la cohésion d'un corps, est en fait plus grave encore pour Augustin : car, elle fait de l'âme un accident du corps, et lui fait perdre la substantialité même : l'âme devient une simple relation, qui n'existe que par les corps qui la composent, et qui se détruit par eux.

Ce second matérialisme est plus radical et redonne au « problème extravagant » toute sa force. Car si on peut d'abord supposer que les activités de l'esprit ne seraient que des qualités prédiquées d'un substrat inconnaissable, (ce qui ferait perdre à l'âme sa spiritualité et son intériorité), ce second matérialisme, en faisant de l'âme une relation et un accident, lui fait perdre son identité et sa substantialité.

Accessoirement, la certitude du cogito se perd à son tour : que l'âme soit un substrat d'attribut ou qu'elle soit un attribut elle-même, elle ne peut pas être connue en soi, par sa pure présence. Elle redevient un inconnaissable, qui suppose pour saisir son être et son essence d'aller chercher derrière ses activités de pensée le substrat qui la fonde, le support qui lui donne l'être, comme si elle ne se donnait plus l'être en soi, qu'elle n'était plus cause et fondement d'elle-même, comme si elle était obscure à soi parce que la substance serait ailleurs qu'elle.

Nous voyons tout l'enjeu de ce deuxième paragraphe. En posant la question de la relation entre la substance et les attributs, en se demandant si je me connais comme on connaît les choses auxquelles nous attribuons des qualités, on se demande par là-même si le cogito est une proposition comme une autre, une connaissance comme une autre, et si elle est, au fond, la connaissance d'une chose comparable à la connaissance des autres choses. En d'autres termes, on se demande si le cogito est l'objet d'un savoir logique, ou si l'on préfère, s'il y a une logique de l'intériorité du moi.<sup>3</sup> Le cogito est-il une proposition discursive comme les autres ?

### **3. L'intériorité non discursive : les deux formes de pensée.**

Nous sommes ainsi revenus au problème initial : c'est au cœur même de la pensée qu'il faut délimiter la pensée intérieure du cogito, où l'âme se connaît elle-même, de la pensée discursive et attributive où l'âme connaît les autres choses et les pense. Il faut montrer que

---

<sup>3</sup> En posant la question de savoir si l'âme est une chose qui pense, on sent bien qu'on est en train de faire une large comparaison avec le cogito tel qu'il est posé par Descartes ; car Descartes, lui, pose d'emblée le moi du cogito comme se définissant à partir de ses attributs. Il se demande *ce qu'il est, lui qui est*, et il répond qu'il cherche quels sont les attributs qui peuvent être attribués à la pensée et à la pensée seule. Il découvre que la pensée est le seul attribut de cette pensée qu'il a déjà institué dans l'intuition du cogito. De sorte qu'il conclut en disant qu'il est précisément une chose qui pense (et fait suivre cette affirmation de l'ensemble des activités de la pensée, c'est-à-dire, qui veut, qui sent, etc...). Le moi est donc bien un substrat, qui en tant que tel se définit par son attribut. Mais le corps se définit, à son tour, par l'autre attribut qu'est celui de l'étendue. Il y a donc quelque chose de complexe, de non-immédiat dans le cogito cartésien, dans la mesure où il faut en passer par l'attribut pour connaître l'essence de sa substance. La substance ne se connaît pas de soi, de sorte que la certitude du cogito, indubitable par rapport aux actes de pensée, ne l'est pas quant à l'essence de la chose pensante. Raison pour laquelle la méditation doit se poursuivre.

l'âme ne se connaît pas elle-même comme elle pense les autres choses. Que le cogito n'est pas une pensée parmi d'autres, ou un discours parmi d'autres, ou une proposition attributive.

### **a) Rappel de l'antériorité de la connaissance de soi sur la conscience de soi.**

Dans un premier temps, Saint Augustin rappelle ce qu'avait été l'acquis de la première partie du Livre X du *De Trinitate*. L'âme se connaît nécessairement comme une âme lorsqu'elle se cherche. Car se cherchant, elle s'aime, dans le désir qu'elle a de se connaître. Et si elle s'aime en se cherchant, c'est qu'elle se connaît déjà. La connaissance de soi (le *nosse*) est donc antérieure à la conscience, (ou pensée – *cogitare*), qui n'est possible que par cette antériorité même. En vertu de cette antériorité absolue de la connaissance de soi sur la pensée, il est « illogique, dit le texte, que dire qu'on a la connaissance d'une chose dont on ignore la substance ».

En effet, si elle ne connaissait pas d'elle sa substance, elle ne se connaîtrait pas du tout et n'aurait aucune certitude, puisqu'alors elle ne connaîtrait que les attributs de cette substance dont il faudrait encore chercher le support. Elle ne peut se connaître qu'en totalité, c'est-à-dire substantiellement, sans quoi elle ne peut se chercher. Si elle ne connaissait que les attributs, elle ne connaîtrait que certains d'entre eux, et non pas tous, de sorte que ce n'est pas elle que véritablement elle connaîtrait. Une connaissance par les attributs reviendrait à ce qu'une partie de l'âme pourrait connaître la totalité, qu'un attribut puisse connaître la totalité de la substance, n'étant pas elle-même substance, ce qui est une contradiction dans les termes.

Elle ne peut que connaître totalement et se connaître elle totalement. Seule la totalité de l'âme peut connaître la totalité de l'âme, autrement dit, seule la substance peut connaître la substance. On en peut connaître la substance à partir de l'attribut.

C'est du reste le rappel de ce qui avait été établi au début du livre X, au chapitre IV -6

« IV. 6. Que dire ? L'âme se connaît elle partiellement, s'ignore-t-elle partiellement ? Mais il est absurde de dire qu'elle n'est pas tout entière à connaître qu'elle connaît. Je ne dis pas : elle connaît la totalité d'elle-même, mais toute l'âme connaît qu'elle connaît. Lors donc qu'elle connaît quelque chose de soi, elle ne le peut qu'en étant tout entière sujet de sa connaissance : elle est donc tout entière à se connaître 2. Or, elle se connaît connaissant quelque chose et cela n'est possible que si toute l'âme connaît. Elle se connaît donc tout entière. (...)

Enfin lorsque l'âme cherche à se connaître, elle sait déjà qu'elle est une âme : 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 âme : et alors, lorsqu'elle chercherait à connaître l'âme, ce n'est pas elle qu'elle chercherait.

Ibidem, Livre X, VI-4, page 131

Nous pouvons attirer l'attention sur la remarque de Saint Augustin dans ce paragraphe : « Lors donc qu'elle connaît quelque chose de soi, elle ne le peut qu'en étant tout entière sujet de sa connaissance ». Ce que l'auteur nous dit ici, c'est que le cogito n'est pas la connaissance d'un objet par un sujet. Mais la connaissance d'un sujet par un sujet. En ce sens, ce n'est pas une connaissance de la substance par un sujet tiers qui aurait à la connaître, c'est la substance elle-même qui produit sa propre connaissance : le cogito n'est pas un sujet qui identifie sa substance, mais une substance qui ne connaît subjectivement. En elle, la connaissance et l'être sont une seule et même chose. Le cogito, c'est-à-dire l'auto-savoir de soi, n'est pas une activité parmi d'autres de l'âme, c'est l'âme en tant qu'elle est, c'est son essence même, ce qui la rend radicalement différente de toutes les choses, de toutes les autres substances. Elle est la seule substance dont la connaissance de soi est l'essence.

### **b) La distinction des deux pensées.**

C'est à partir de ce rappel qu'Augustin va enfin trouver ce qu'il cherche depuis le début, à savoir un critère interne à la pensée pour discriminer les pensées inadéquates de soi de la seule pensée de soi adéquate qui est en même temps certitude et auto-connaissance. En vérité,

ces critères sont des variations de la connaissance substantielle, du cogito comme substance-sujet.

- La certitude :

« Par contre elle n'a aucune certitude qu'elle est air, feu, corps ou quelque chose de corporel. Elle n'est donc rien de tout cela. » La certitude est un des cas de ce qu'Augustin appelle dans le *Contre les Académiciens* la représentation compréhensive. C'est une représentation telle qu'elle est accompagnée de la conscience de la nécessité d'être vraie, parce qu'elle est représentée à partir de ce dont elle provient, de façon qu'elle n'aurait pas pu l'être à partir de ce dont elle ne provient pas. En termes plus simples, nous avons la certitude lorsque nous savons que la pensée que nous avons n'est pas produite par nous, mais par la chose même qui est pensée. C'est la chose pensée qui se pense elle-même en nous. Et nous n'avons pas la certitude, lorsque nous ne savons pas si la représentation qui est produite l'est par la chose qui est pensée ou par nous. Tel est précisément le cas des pensées où elle pense qu'elle est air et feu. Car n'étant pas elle-même dans sa pensée air ou feu, elle ne peut pas être certaine que le feu pense.

En revanche, étant une pensée, elle est certaine qu'elle pense, car dans cette pensée, elle est à la fois la cause et l'effet de la représentation. La certitude résulte du fait que ce à quoi elle pense est en même temps cause de la pensée qu'elle a d'elle. D'où la formule étonnante du texte qui paraît, au premier abord, une tautologie : « qu'elle soit seulement certaine d'être ce qu'elle est certaine d'être ». Tautologie seulement apparente, car le texte veut dire : qu'elle soit comme objet certaine d'être ce qu'elle est certaine d'être comme sujet. La certitude est substantielle : en elle, la connaissance et l'objet connu deviennent une seule et même chose.

- « mais il est absolument impossible qu'elle pense ce qu'elle est comme elle pense ce qu'elle n'est pas. »

Cette formule, qui conclut en un sens l'argumentaire de l'auteur est la plus décisive de toutes : le cogito n'est pas une pensée comparable aux pensées des autres choses, car elle n'est pas une pensée attributive (elle n'est pas une proposition logique). En elle, la substance et l'attribut ne se distinguent pas, et elle ne peut donc pas être une représentation.

### c) Le cogito imaginaire

C'est grâce à ce critère qu'Augustin va rendre raison à la fois de la différence entre la connaissance de soi du cogito et de l'erreur du faux cogito, qu'il appelle désormais « la représentation imaginative ».

Suivons d'abord l'argumentation dans le détail : si je dis que l'âme est un corps, je suis contraint de dire, non pas qu'elle est tous les corps (l'air, le feu, telle partie ou harmonie du corps) mais qu'elle est seulement l'un d'entre eux, par exemple l'air. Or, si l'âme était de l'air, si c'était sa nature propre, elle ne se le représenterait pas comme un objet, c'est-à-dire comme une réalité extérieure. Il serait contradictoire qu'étant de l'air, elle se représente l'air. Elle n'en ferait pas un objet qui est absent à la conscience, c'est-à-dire distinct de soi. « Il y aurait présence intérieure, non pas représentée par l'imagination, mais réelle ». Si l'âme était un corps, elle ne se représenterait pas le corps comme un corps, c'est-à-dire comme une réalité distincte d'elle et non présente à soi.

Il apparaît que la structure d'extériorité, qui consiste à distinguer, dans la pensée, le sujet qui pense de ce à quoi il pense, et de voir cet objet comme distinct et absent d'elle est précisément la structure de l'imagination, c'est-à-dire la cause de l'erreur que l'âme fait sur elle-même, par amour des corps. La structure du cogito imaginaire est la structure de la représentation, ou si l'on préfère de *la pensée de* (de la pensée d'objet). Cette structure ne s'impose pas à l'esprit en vertu d'une connaissance, mais en vertu d'une passion, à savoir l'amour que nous portons aux choses extérieures dans la sensation.

L'erreur des matérialistes vient donc de ce qu'ils ont pensé l'âme comme s'ils pensaient les choses extérieures, sur le mode de la représentation imaginative, et qu'ils ont fait de l'extériorité imaginative du sujet et de l'objet une structure logique de la pensée.

## **Conclusion : le Cogito trinitaire**

Car l'existence même du cogito imaginaire montre la grande puissance philosophique de l'errance possible de l'âme. Si l'âme se prend parfois pour un objet, ou pour un corps, ou pour un attribut, ou pour une faculté, si elle s'oublie comme absolue présence à soi, c'est en vertu de la puissance propre du cogito imaginaire. Cette pensée donne, par de-là les images sensibles elles-mêmes, une structure d'extériorité à la pensée intime : elle se représente à elle-même comme un objet. Mais elle est également cause de la structure logique de la pensée, qui pense l'objet et l'attribut comme ce qui doit être attribué du dehors à un sujet. Le cogito imaginaire est à l'origine du logique, qui oublie l'antériorité de l'âme sur l'action même de la pensée.

Si au contraire, comme le dit la fin du texte, l'âme revient à elle-même par delà les croutes de la pensée sensible et du cogito imaginaire, qui ne sont que des ajouts contingents dus à son incarnation, elle se retrouve comme un soi, et ceci veut dire, un sujet, une substance, dont l'essence est précisément la pensée de soi, cette intériorité et cette présence à soi qu'aucune chose autre ne peut connaître.

L'âme n'est donc pas même une substance pensante, pas plus qu'elle n'est un substrat de pensée ou de représentation. Elle est intime à soi, c'est-à-dire qu'elle est sujet de son être, sujet de la connaissance que nous en avons. Elle n'est pas un quelque chose.

« Lorsqu'il affirme que l'esprit connaît sa substance, Augustin entend qu'il n'y a pas de « chose pensante » qui se tienne en quelque sorte sous la pensée, ou derrière elle, et qui serait inconnaissable par elle-même. La pensée livre d'emblée l'essence ou la substance même de l'esprit, tel qu'il s'apparaît à lui-même. La connaissance de soi est telle qu'elle dispense d'emblée de l'inférence cartésienne qui consiste à affirmer que, s'il y a de la pensée, c'est qu'il doit y avoir une chose pensante appelée esprit, mais que nous ne pouvons connaître immédiatement par elle-même parce qu'elle demeure cachée. Pour Augustin, l'esprit est là (*adest*), présent à lui-même. L'esprit ne se révèle pas à la conscience, par la conscience elle-même, tout en demeurant en lui-même caché. L'esprit est lui-même présent à lui-même » en personne ».

Bermon, *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 2002, page 389

Au sens fort, le cogito n'est pas produit par la pensée ou le jugement, il est ma pensée en tant qu'elle est le sujet qui se donne à soi sa réflexivité comme son essence. Parmi toutes les choses, l'âme est la seule dont la réflexivité soit la nature même, la seule chose qui soit, au sens propre, un *être subjectif*.

- *Le cogito trinitaire*

Le seul ? Non, car on ne saurait oublier que le texte du *De Trinitate* se termine par un rappel de la Trinité qu'est l'âme en elle-même, qui est l'image de Dieu en nous. Il peut paraître étrange que, dans la suite du livre X, Saint-Augustin choisisse seulement trois de toutes les facultés de l'âme dont il a parlé pour constituer ce qu'il appelle une *Trinité intérieure*, à savoir la *mémoire*, *l'intelligence*, et *la volonté*. Cela peut paraître d'autant plus surprenant, que dans le livre IX du *De Trinitate*, il avait mis en œuvre une autre Trinité intérieure, qui était : *âme*, *connaissance*, *amour*, trinité qui avait encore été étudiée au début du livre X, pour rendre raison de l'antériorité absolue du cogito.

Si Augustin fait ce choix, parmi toutes les qualités de l'esprit, de seulement trois d'entre elles, c'est parce qu'il se souvient du texte de *la Genèse* qui affirme que l'homme est créé à l'image ou plutôt à la ressemblance de Dieu. Or, tous les passages précédents du *De Trinitate* ont consisté à montrer la complexe réalité de la substance divine, en tant qu'elle est trois personnes, mais une seule substance. Il ne nous appartient pas ici d'étudier dans le détail la

structure de la Trinité divine, telle que par exemple elle est rappelée au livre VII. Disons simplement que dans le rapport du père du fils et du Saint Esprit, nous avons déjà un rejet complet de la structure attributive pour définir la substance divine. Car si Dieu est trois personnes et une seule substance, il ne faut pas comprendre les trois personnes comme trois attributs d'une substance qui serait en tiers. Au contraire, le fils n'est pas un attribut du père comme s'il n'avait pas en lui toute la substance de Dieu, ou comme si sa divinité lui était en quelque sorte extérieure, ou comme si la divinité pouvait être une qualité du Christ. Le fils n'est pas Dieu au sens où il serait divin, c'est-à-dire comme un simple attribut qui se rajouterait à une autre substance. Le fils n'est rien d'autre que le père en tant qu'il est toute sa substance, de même que le père est tout le fils et de même que le saint esprit est tous les trois en une seule substance.

Par-delà le mystère de cette substance une, qui est en même temps une relation sans jamais cesser d'être immanente à elle-même, de cette substance qui est à la fois elle-même comme essence, et qui en même temps s'engendre en trois personnes sans jamais se diviser, nous devons retenir que la théologie de Saint-Augustin lui a permis de construire une véritable philosophie de la substance-sujet. Que Dieu comme substance est donc précisément défini par le fait qu'il engendre de lui-même ses qualités sans jamais cesser d'être intimement semblable à soi, c'est-à-dire sans aucune extériorité entre le sujet et ses prédicats. Dieu est, au sens fort, un cogito infini, c'est-à-dire une capacité à s'engendrer soi-même par la pensée comme Verbe, à être à la fois verbe et être, verbe et soi, père et fils etc...

Et si Augustin invente une philosophie de la subjectivité, c'est en vertu de la nécessité théologique qui veut que l'âme est une image de Dieu, et que l'intériorité et l'immanence à soi, cette certitude de toujours se connaître en connaissant les autres choses, est à l'image du dieu qui s'engendre lui-même en engendrant le monde, sans jamais se distancier ou s'éloigner de soi.

Ce qui marque le statut de créature de l'homme en tant qu'il est seulement à ressemblance de Dieu, c'est cette faculté de s'éloigner de soi-même, de la certitude absolue qui définit pourtant l'essence de l'âme, et de se prendre pour une chose, ou pour un objet, ou pour une qualité, ou pour un attribut. L'errance de la pensée hors de sa connaissance est la marque de sa finitude. Elle se cherche et peut se perdre en se cherchant, parce qu'elle se cherche mal, comme une chose.

- *Le rapport à Descartes*

Nous n'avons pas voulu user par trop des comparaisons avec Descartes, parce qu'il est évidemment peu légitime de juger d'un texte et d'une pensée en les comparant rétroactivement avec une autre qu'elle ne pouvait pas connaître. Disons simplement que Descartes avait raison de rejeter ce rapprochement avec les textes de Saint Augustin, mais pas nécessairement pour les raisons qu'il a dites lui-même. Non parce qu'il ne serait pas le véritable inventeur du cogito : nous avons bien montré qu'Augustin en est authentiquement l'inventeur, ce qui n'empêche pas Descartes de le réinventer à sa manière. Mais le cogito qu'ils inventent l'un et l'autre n'est pas de la même nature : le cogito cartésien est un cogito de la pensée en tant qu'elle pense sa séparation d'avec l'être, d'avec soi et d'avec le monde. C'est un cogito psychologique, une pensée se sachant comme n'étant précisément qu'une pensée, menacée par cette séparation même dans le solipsisme. Le cogito augustinien est un cogito spirituel, spéculatif, un cogito absolu, un cogito qui pense l'absolu comme sujet à soi et intériorité, et par là même sans aucune séparation ou scission ou relation. Un cogito substantiel, qui n'a rien à voir, comme on a essayé de le montrer, avec une chose qui pense.

Ce n'est donc pas parce qu'il serait dépendant d'une théologie que le cogito augustinien est d'une nature différente de celui de Descartes. C'est parce qu'il est supérieur à toute logique et à toute psychologie. Il n'est pas une théorie du moi mais une théorie de l'absolu, en tant que le moi en est seulement l'image. Il n'est pas une théorie de la conscience réflexive, mais une philosophie de l'être réflexif. Dès lors, pour Augustin, loin que la connaissance de l'âme par elle-même soit une manière de la séparer des vérités éternelles et de l'être en général, elle l'en rapproche et fonde, au-delà, la possibilité en l'homme de poser le rapport

avec le savoir absolu. Une révélation de l'être intérieur au moi, qui est en même temps une mise au jour de l'intériorité même de l'être divin, en tant qu'il engendre mon âme et son savoir.

Philippe Touchet  
Professeur de Philosophie en classes préparatoires

---

Sommaire	
Saint-Augustin.....	1
La Trinité .....	1
Le cogito augustinien.....	1
Introduction.....	2
a) Métaphysique et théologie.....	2
b) La réalité du texte contribue à poser le problème.....	3
c) Le nouvel Oracle delphique.....	4
d) « L'invention » du cogito.....	6
e) Le cogito inadéquat.....	8
f) Le problème du texte.....	9
g) Le plan du texte.....	11
1. La réfutation du doute sceptique.....	12
a) L'affirmation de la certitude spirituelle.....	12
b) La reconquête de l'intériorité.....	12
c) La réfutation du doute sceptique.....	14
d) Transition : la question du discours sur soi.....	16
2. Le retour des matérialistes par un autre biais (Paragraphe 15.) Sujet et Subjectivité.....	16
a) Le biais de la logique.....	16
b) Le retour de la question aristotélicienne.....	17
c) La généralisation de la fin du paragraphe.....	18
3. L'intériorité non discursive : les deux formes de pensée.....	18
a) Rappel de l'antériorité de la connaissance de soi sur la conscience de soi.....	19
b) La distinction des deux pensées.....	19
c) Le cogito imaginaire.....	20
Conclusion : le Cogito trinitaire.....	21

---

## Bibliographie

### Les auteurs :

Aristote, *Des Catégories*, Paris, Vrin, 1977.

Descartes, *Méditations Métaphysiques, Correspondance*

Pascal, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*

Saint Augustin,

- *De Trinitate*, deux volumes, Institut d'Etudes augustiniennes, Paris, 1997

- *Contre les Académiciens*, Institut d'études augustiniennes, Paris, 1995.

- *La cité de Dieu*, Pléiade, Gallimard, Paris 2000

- *Le libre arbitre*, Desclée de Brouwer, Paris, 1975

- *Les Confessions*, Garnier Flammarion, Paris, 1964

### Les commentateurs

Henri-Irène Marrou, *Augustin et l'augustinisme*, Seuil, Paris 2003.

Christian Nadeau, *Le vocabulaire de Saint Augustin*, Ellipses, Paris, 2001

Emmanuel Bermon, *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*, Vrin, Paris 2001.

Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris, 2003.

Bertrand Vergely, *Saint Augustin ou la découverte de l'homme intérieur*, Milan, Toulouse, 2005.

Hannah Arendt, *le concept d'amour chez Saint Augustin*, Payot, Paris, 1999

Henri Gouhier, *Augustinisme et cartésianisme au XVIIème siècle*, Vrin, Paris, 1978.