

Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin

Au début du second livre des *Soliloques*, on trouve dans le cadre d'une petite prière rédigée par saint Augustin, cette phrase restée célèbre dans la tradition chrétienne comme une des expressions les plus pures de la pensée augustinienne : « Noverim me, noverim Te » ¹⁾. Quelle est la signification précise de ces deux propositions juxtaposées, quand on les considère dans l'ensemble de l'œuvre de l'évêque d'Hippone ? Ensuite, quelle est l'origine historique de la pensée qui se traduit dans cette expression elliptique ? Nous essaierons d'apporter quelques éléments de solution à ces deux questions.

A considérer les choses *a priori*, on peut expliquer la phrase citée de quatre façons différentes. On peut d'abord considérer les deux propositions juxtaposées comme indépendantes l'une de l'autre ; dans ce cas, saint Augustin y exprimerait le vœu de se connaître soi-même et de connaître Dieu, sans affirmer ou insinuer un rapport quelconque entre ces deux connaissances.

On peut également interpréter la phrase célèbre de saint Augustin comme signifiant qu'il est nécessaire de connaître Dieu pour se connaître soi-même ; l'auteur souhaiterait donc avant tout de se connaître lui-même et pour cette raison voudrait connaître Dieu, parce que la connaissance de Dieu serait une condition indispensable pour se connaître lui-même ; posséder une véritable et profonde connaissance de soi-même ne serait possible qu'en se regardant en face de Dieu, en qui toutes choses existent. C'est l'interprétation du texte en question adoptée par Maurice Blondel ;

¹⁾ *Soliloquia*, II, 1, 1.

voici comment il s'exprime: « Bien des périls intellectuels restent à discerner et à éviter avant que nous sachions s'il faut faire écho au vœu de S. Augustin, avouant (s'il nous est permis de rapprocher et de commenter quelques-unes de ses expressions qui dépassent mais éclairent certaines de nos perspectives actuelles), que pour se connaître et s'atteindre, soi, l'homme a besoin, afin d'aller de lui à lui, de « passer par Dieu »: *noverim me, sed ideo noverim Te!* Car il avait profondément senti que toute l'expérience, toute la science du monde extérieur ou du monde intérieur ne fait que nous disperser et nous mettre en pièces (*distentus in omnibus et in phantasmatis meis dilaceror*), tandis qu'en nous élevant *ad superiora* nous trouvons l'unité solide qui, non seulement nous met en possession de notre fin suprême, mais nous donne de contenir et de maîtriser tout le reste « *extentus per omnia, solidabor in Te, Deus* » ²⁾.

Une troisième manière d'interpréter le texte serait d'y voir l'expression de la nécessité de se connaître afin d'arriver à la connaissance de Dieu: celle-ci ne serait pas acquise par la contemplation du monde et les vicissitudes de son évolution, mais par un retour intérieur et un repliement sur soi-même: le monde de la conscience, beaucoup plus que le monde extérieur, serait l'endroit privilégié où se fait la rencontre avec Dieu. C'est pourquoi les hommes qui se tournent vers le monde environnant et se laissent accaparer par les réalités du dehors, se détournent de Dieu, alors que les hommes intérieurs, ceux qui se replient sur eux-mêmes pour entrer dans les profondeurs de leur conscience, se trouvent sur le chemin qui conduit vers Lui. Ainsi donc la connaissance de soi serait la condition indispensable pour arriver à la connaissance de Dieu.

On pourrait enfin interpréter le texte en question comme signifiant un rapport réciproque entre la connaissance de soi et la connaissance de Dieu, en ce sens que la connaissance de soi serait indispensable pour arriver à la connaissance de Dieu et que d'autre part, cette dernière connaissance serait nécessaire afin de se connaître tel qu'on est réellement. Cela se ramènerait à dire qu'il faut

²⁾ *La pensée*, I, La genèse de la Pensée et les paliers de son ascension spontanée, Paris 1934, p. 157. Cf. Georges GUSDORF, *La découverte de soi*, Paris 1948, p. 13; cet auteur fait remarquer que « dans toute la tradition chrétienne, connaissance de soi et connaissance de Dieu sont étroitement solidaires » (p. 11).

se connaître en face de Dieu, pour avoir de soi-même une connaissance véritable et profonde, bien que par ailleurs la connaissance de soi soit indispensable pour connaître Dieu.

« Noverim me, noverim Te ».

Qu'il y ait un rapport chez saint Augustin entre la connaissance de soi et la connaissance de Dieu, cela nous paraît indiscutable en face des multiples textes que nous citerons dans la suite de notre étude. Il est vrai qu'au point de vue grammatical, aucun rapport n'est exprimé entre les deux propositions juxtaposées : il ne faut pas cependant avoir fréquenté les œuvres de saint Augustin pendant longtemps, pour connaître le caractère elliptique et aphoristique de son style, ce qui donne d'ailleurs une force particulière à certaines de ses phrases.

L'ordre de succession de ces deux propositions nous semble être un premier indice pour saisir la nature du rapport qui les unit ; car si saint Augustin commence par aspirer à la connaissance de soi, pour passer ensuite à la connaissance de Dieu, n'est-ce pas là une indication du rapport qu'il met entre ces deux connaissances ? En d'autres termes la connaissance de soi n'est-elle pas considérée par lui comme la condition *sine qua non* pour connaître Dieu, la source suprême de son existence ?

Quoi qu'il en soit de ces indications d'ordre grammatical, il y a de nombreux textes dans l'œuvre de saint Augustin où on montre très clairement que le repliement sur soi-même est la voie directe pour arriver à Dieu. Au VII^e livre des *Confessions*, l'auteur essaie de décrire comment Dieu l'a amené progressivement à se convertir au christianisme ; voici comment il s'exprime dans un de ces passages : « Vous me pressiez d'un aiguillon secret (*stimulis internis*), pour me priver de tout repos, jusqu'à ce que j'eusse acquis sur vous la certitude par une intérieure intuition (*per internam aspectum*) »³). La certitude au sujet de Dieu s'acquiert, d'après ce texte, par une intuition intérieure ; il n'est pas question d'argumentations à partir du spectacle de la réalité matérielle autour de nous, argumentations qui concluent à l'existence de Dieu comme condition indispensable à l'intelligibilité du monde ; saint Augustin parle uniquement d'une vision intérieure qui nous donne

³) SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, livres I-VIII. Texte établi et traduit par Pierre de Labriolle. Tome I, Paris 1944, 3^e éd. VII, 8, 12; Tome II (livres IX-XIII), Paris 1947, 3^e éd.

la certitude sur Dieu. Et quand il nous décrit l'influence profonde exercée sur lui par les livres des néoplatoniciens, il parle également d'un retour à l'intérieur de lui-même comme conséquence immédiate de ses lectures ; c'est au dedans de lui-même que s'est faite la rencontre mystérieuse de son âme avec Dieu. Voici le texte : « Alors averti (par la lecture des livres néoplatoniciens) de revenir à moi, j'entrai dans l'intimité de mon cœur et c'était vous mon guide ; je l'ai pu parce que « vous m'avez donné votre aide ». J'y entrai et je vis avec l'œil de mon âme, au-dessus de mon intelligence, la lumière immuable. Ce n'était pas cette lumière ordinaire qui est visible à toute chair, non plus qu'une lumière de même nature, mais qui eût semblé seulement plus puissante, avec un éclat bien plus vif, projetant sur toutes choses la force de ses rayons. Non, cette lumière n'était pas cela, elle était autre chose, tout autre chose. Elle n'était point au-dessus de mon esprit, comme l'huile se tient au-dessus de l'eau, comme le ciel se développe au-dessus de la terre. Elle était au-dessus de moi, parce qu'elle m'a créé ; j'étais en-dessous d'elle parce que j'ai été créé par elle. Celui qui connaît la vérité la connaît, et celui qui la connaît, connaît l'éternité. C'est l'amour qui la connaît ! » ⁴⁾. L'idée fondamentale exprimée dans ce passage important des *Confessions*, c'est que saint Augustin sous l'influence de la lecture de certains traités néoplatoniciens est rentré en lui-même et qu'il y a découvert la lumière éblouissante de la vérité éternelle, qu'il identifie avec Dieu, son Créateur. Si Dieu se manifeste à l'homme comme une lumière éternelle illuminant les esprits, il n'est pas étonnant que l'homme doive rentrer en lui-même pour aller à la rencontre de Dieu, source suprême de son activité intellectuelle. Saint Augustin voit au-dessus de son esprit une lumière immuable : cette lumière possède donc le même attribut que les Idées platoniciennes, l'immutabilité, s'opposant par là au monde sensible qui change perpétuellement. La lumière immuable semble traduire chez saint Augustin le caractère principal de Dieu par opposition au monde matériel, de même que le caractère propre de nos objets de pensée ; notre intelligence saisissant des vérités immuables et éternelles y atteint d'une certaine manière Dieu lui-même, qui est immuable et éternel.

Il est intéressant de rapprocher ce texte d'un passage du *De*

⁴⁾ *Conf.* VII, 10, 16. Trad. de Labriolle. Cf. *Conf.* VIII, 2, 3.

beata vita, où saint Augustin parle aussi de l'influence exercée sur lui par les livres néoplatoniciens dans son voyage vers le port de la sagesse : « Je lus alors quelques ouvrages de Platon, pour lequel je sais que tu as une grande admiration : je les confrontais autant que je pus avec l'enseignement de ceux qui nous ont transmis les saints mystères. J'en fus embrasé d'une telle ardeur que, si je n'avais eu à tenir compte de certaines personnes, j'aurais décidé de rompre toutes mes chaînes » ⁵⁾. Dans le même contexte, saint Augustin insinue que la connaissance de l'âme est la base et le fondement de toute autre connaissance : « Est-ce que je tiens quelque chose de solide, moi qui en suis encore aux doutes et aux hésitations sur la question de l'âme ? » ⁶⁾. La connaissance de l'âme aura une importance toute particulière pour arriver à la connaissance de Dieu, parce que notre principe de vie et de connaissance intellectuelle est « de tous les êtres celui qui se rapproche le plus de Dieu » ⁷⁾. Pour saint Augustin connaître Dieu veut dire se rapprocher de Lui autant que possible par ce qu'on a de plus noble et de plus élevé en soi-même. Il faudra donc remonter toute la hiérarchie des perfections dans les êtres créés, pour atteindre la perfection immuable de Dieu ; connaître Dieu se conçoit par conséquent comme un rapprochement quasi-spatial de la perfection divine en s'établissant dans la plus haute perfection créée de ce monde.

Ceci correspond au chemin graduel décrit dans les *Confessions* pour remonter à la perfection divine : « C'est ainsi que par degrés, je montai des corps à l'âme qui sent par l'intermédiaire du corps, et de là, à cette force intérieure à laquelle les sens corporels communiquent les perceptions extérieures et qui marque la limite de l'intelligence des animaux ; et de là encore à cette puissance rationnelle, au jugement de laquelle est soumis ce que les sens corporels ont perçu. Mais cette puissance elle-même, se reconnaissant en moi sujette au changement, s'éleva à l'intelligence d'elle-même, elle entraîna ma pensée loin de la tyrannie de l'habitude, elle se déroba à l'essaim des fantômes avec leurs suggestions contradic-

⁵⁾ *De beata vita*, 4, dans : *Œuvres de Saint Augustin*, 1^{re} série : *Opuscules IV Dialogues philosophiques*. 1. Problèmes fondamentaux. Texte de l'éd. Bénédictine, trad. introd. et notes de R. Jolivet, Paris, 1939.

⁶⁾ *De beata vita*, 5.

⁷⁾ *De beata vita*, 4,

toires, pour découvrir de quelle lumière elle était inondée quand elle clamait sans aucune hésitation que l'immuable doit être préféré au muable ; et d'où lui venait sa connaissance de l'immuable même, car si elle ne l'eût connu en quelque manière, elle ne l'eût pas préféré avec certitude au muable. Elle parvint enfin, dans l'éclair d'un regard frémissant à l'Etre lui-même » ⁸⁾).

Le texte que nous venons de citer indique clairement les différentes étapes qu'il faut parcourir pour arriver à Dieu : il y a d'abord le monde corporel, qui se trouve au bas de l'échelle et qui n'est donc pour saint Augustin qu'un point d'appui pour l'ascension graduelle de l'âme. Il ne s'arrête pas aux changements continuels qui se produisent dans ce monde matériel pour remonter à un Premier Moteur immobile, comme principe de ces changements. Saint Augustin semble croire que ce monde matériel étant au dernier degré de la hiérarchie des perfections, est bien trop éloigné de la perfection divine pour qu'il puisse nous en donner quelque idée.

Après le monde matériel, saint Augustin passe directement à la connaissance sensible, où il distingue les sens extérieurs et le sens interne, auquel les impressions des sens extérieurs sont transmises : ce sens interne est considéré comme la limite suprême pouvant être atteinte par les animaux dans le domaine de la connaissance. Saint Augustin ne s'y arrête pas et on comprend aisément pourquoi : c'est qu'à ce niveau de la vie cognitive, on ne dépasse pas encore, du moins quant l'objet de la connaissance, le monde matériel et changeant. Sans doute on se trouve déjà devant une activité spécifique de l'âme, mais comme elle est commune aux hommes et aux animaux, cette connaissance ne dépasse pas le niveau des impressions sensibles recueillies par des organes corporels et enregistrées par l'âme qui oriente vers elles son attention cognitive.

L'étape suivante dans l'ascension de l'âme vers Dieu est constituée par la puissance rationnelle, qui porte un jugement sur les multiples perceptions sensibles. Cette puissance est supérieure au sens interne, parce qu'elle ne se borne pas à synthétiser et à distinguer entre elles les données sensibles, elle les fait pour ainsi dire comparaître devant son tribunal pour porter un jugement sur elles à la lumière de la vérité ; ainsi le jugement de la raison por-

⁸⁾ *Conf.* VII, 17, 23. Trad. de Labriolle. Cf. *op. cit.*, IX, 10, 23-24.

tera sur la valeur de vérité des innombrables données sensibles qui lui sont sans cesse présentées. A-t-on atteint par là ce qu'il y a de plus élevé dans la personne humaine ? Il n'en est rien, puisque l'objet propre de ce jugement n'est autre que les données sensibles : il est vrai qu'on les juge à la lumière de la vérité, mais l'effort cognitif ne porte pas principalement sur cette norme suprême, mais sur les éléments de vérité inclus dans les perceptions sensibles.

C'est pourquoi saint Augustin conçoit encore un degré supérieur dans son ascension, constitué non pas par une puissance supérieure à la raison, mais par une activité plus pure de celle-ci. Car l'intelligence humaine peut se détourner des multiples images sensibles qui l'assaillent de tous les côtés pour se replier sur elle-même et voir quelle est la lumière intelligible qui inonde sa vie cognitive ; elle sait que l'immuable est plus parfait que le changeant, ce qui prouve suffisamment qu'elle n'est pas rivée au monde changeant qui lui est continuellement présent par les données sensibles, mais qu'elle possède une certaine connaissance de l'immuable. Essayant ainsi de remonter jusqu'à la source de son activité cognitive, l'intelligence atteint l'Être lui-même, la vérité immuable, « in ictu trepidantis aspectus ».

Sans vouloir entrer dans le détail des différentes étapes décrites par saint Augustin, et sans vouloir préciser ici la nature exacte de cette intuition suprême, on peut dire que la ligne générale en est très claire : l'attention est détournée du monde extérieur et orientée vers les réalités du monde intérieur ; on y passe graduellement par des étapes successives constituant chaque fois un degré supérieur de perfection, depuis le monde corporel jusqu'à l'intelligence dans son activité la plus noble. Ce retour à l'intérieur de soi-même et l'ascension progressive de l'âme vers la vérité éternelle sont mis en rapport par saint Augustin avec la lecture de quelques traités néoplatoniciens : « quosdam Platoniorum libros »⁹⁾.

Si tel est le chemin conduisant à Dieu, pourquoi saint Augustin a-t-il mis si longtemps avant de trouver la Vérité suprême à l'intérieur de lui-même ? Comment n'a-t-il pas découvert plus tôt Celui qui était si près de lui, qui ne pouvait manquer d'être présent à son esprit, qu'il portait dans les profondeurs de son âme ? L'auteur des *Confessions* nous en donne la réponse et elle constitue une

⁹⁾ *Conf.* VII, 9, 13.

nouvelle confirmation de l'interprétation que nous avons proposée du fameux texte des *Soliloques*: « Noverim me, noverim Te ». Voici comment il s'exprime: « Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi ! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti deformis inruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent » ¹⁰⁾. Pourquoi saint Augustin n'a-t-il pas fait la rencontre de Dieu plus tôt dans sa vie ? C'est qu'il vivait en dehors de lui-même ; les réalités du monde environnant l'accaparaient tellement qu'elles le détournaient de lui-même et l'empêchaient de rentrer dans les profondeurs de sa conscience. Saint Augustin fait remarquer à juste titre que ce monde, lui aussi, existe en Dieu et en dépend à chaque instant dans son existence même : pourquoi alors la contemplation du monde ne conduit-elle pas à Dieu au même titre que le retour en soi-même ? Sans doute parce que le regard de l'âme se laisse trop absorber par la beauté des créatures en elles-mêmes ; saint Augustin a senti de la façon la plus aiguë l'attachement aux créatures comme un obstacle à vaincre dans son acheminement vers le christianisme. N'écrit-il pas au début du *De beata vita* ¹¹⁾ « Sed ne in philosophiae gremium celeriter advolarem, fateor, uxoris honorisque illecebra detinebar, ut cum haec essem consecutus, tum demum me, quod paucis felicissimis licuit, totis velis omnibusque remis in illum sinum raperem ibique conquiescerem » ? Et quand au X^e livre des *Confessions* il nous décrit comment il est lié au monde par toute sa vie sensitive et qu'il indique en détail les attaches particulières des cinq sens, par lesquels il est rivé aux plaisirs de la terre, on sent qu'il a dû faire un effort extraordinaire pour briser ces liens et pour se tourner vers la source de tout ce qui est ¹²⁾. Dans cette perspective on comprend suffisamment pourquoi la contemplation du monde n'est pas considérée par saint Augustin comme la voie directe conduisant à Dieu.

Si on essaie de comprendre davantage comment l'évêque d'Hippone situe la rencontre avec Dieu à l'intérieur de lui-même, il importe avant tout de méditer les beaux développements sur ce point au X^e livre des *Confessions* ; l'auteur y trace d'une manière

¹⁰⁾ *Conf.* X, 27, 38. Cf. VII, 7, 11 ; X, 34, 53.

¹¹⁾ *De beata vita*, 4.

¹²⁾ *Conf.* X, 27, 38, ssq.

plus détaillée l'ascension de l'âme vers Dieu et les différentes étapes à parcourir pour atteindre ce sommet. Notons que saint Augustin affirme dès le début de son exposé que c'est par l'intermédiaire de l'âme humaine qu'on pourra monter jusqu'à Dieu, qui domine toute notre vie intellectuelle: « Quis est ille super caput animae meae ? Per ipsam animam meam ascendam ad illum »¹³). L'auteur passe en revue les différentes activités de l'âme comme principe de vie végétative et de connaissance sensible pour en arriver ensuite aux larges développements sur la mémoire ; ici également il distingue plusieurs niveaux, celui de la mémoire sensible, de la mémoire intellectuelle, de la mémoire des souvenirs, de la mémoire des sentiments et des passions et enfin celui de la mémoire de l'oubli. Dans une étude très intéressante, publiée dans les rapports du Congrès Augustinien, M. P. Blanchard a attiré l'attention sur le caractère spatial des termes employés par saint Augustin pour décrire son univers intérieur¹⁴) ; la « memoria » se présente à lui comme un vaste terrain dont on n'atteint jamais la frontière, comme un palais immense avec des salles innombrables, comme une cave très ample avec de multiples recoins secrets¹⁵). M. Blanchard estime que cette description ne peut être entendue comme une simple métaphore, mais qu'elle répond chez son auteur à une véritable expérience existentielle : c'est dire qu'aux yeux de saint Augustin la vie de la conscience se présente constamment comme un monde étendu, comme un espace intérieur dans lequel on peut se mouvoir comme on se meut dans l'espace du monde extérieur.

Comment saint Augustin a-t-il pu trouver Dieu dans cet espace intérieur, dans le monde si étendu de sa conscience ? Pour le

¹³) Conf. X, 7, 11.

¹⁴) *L'espace intérieur chez saint Augustin d'après le Livre X des « Confessions »*, Augustinus Magister, I, pp. 535-542, Paris 1954.

¹⁵) Voici quelques expressions caractéristiques : X, 8, 12 : in campos et lata praetoria memoriae ; *ibid.* : de abstrusioribus quibusdam receptaculis ; X, 8, 13 : grandis memoriae recessus et nescio qui secreti atque ineffabiles sinus eius ; X, 8, 14 : in aula ingenti memoriae meae ; *ibid.* : in ipso ingenti sinu animi mei ; X, 8, 15 : penetrabile amplum et infinitum ; X, 9, 16 : immensa ista capacitas memoriae meae ; *ibid.* : miris tamquam cellis reponuntur ; X, 17, 26 : in memoriae meae campis et antris, et cavernis innumerabilibus ; X, 24, 35 : ecce quantum spatiosius in memoria mea ; X, 40, 65 : recessus memoriae meae, multiplices amplitudines ; *ibid.* : in memoriae latis opibus.

comprendre il faut s'arrêter quelques instants à ce que l'auteur des *Confessions* nous dit sur la mémoire intellectuelle: il se demande notamment comment il est possible de saisir la signification du langage; les sons articulés sont perçus par l'ouïe, mais leur signification n'est saisie par aucun des sens corporels ¹⁶⁾. Ce qui est plus frappant encore, c'est que les connaissances proprement intellectuelles ne sont pas acquises par l'homme comme un contenu entièrement nouveau, pénétrant pour la première fois dans la conscience: « Quand je les ai apprises, je ne les ai pas reçues sur la foi d'autrui (non credidi alieno cordi); c'est dans mon propre esprit que je les ai reconnues, que je les ai approuvées comme vraies; c'est à lui que je les ai confiées, comme un dépôt d'où je les pourrais tirer quand il me plairait... C'est donc que déjà elles étaient bien dans ma mémoire, mais reléguées, ensevelies dans de si merveilleuses profondeurs, qu'à défaut des leçons qui les en ont exhumées, jamais peut-être je n'y eusse songé » ¹⁷⁾.

Acquérir des connaissances strictement intellectuelles n'est pas les amener de l'extérieur pour les faire entrer dans l'esprit: il n'y a pas à ce niveau un véritable processus d'assimilation, comme celui de la connaissance sensible; apprendre se ramène à rassembler les morceaux épars de notre contenu cognitif, à les faire sortir de tous les recoins obscurs de notre conscience, à les mettre en ordre et les arranger de telle manière qu'ils soient immédiatement à la disposition de l'esprit ¹⁸⁾. Le terme « cogitare » est mis en rapport avec « cogere » (rassembler), dont il serait le fréquentatif ¹⁹⁾. Ici saint Augustin résume en somme la conception qu'il a exposée plus longuement dans le *De magistro*: là il admet un réel accroissement de notre contenu cognitif par l'intermédiaire des sens, mais par ailleurs il affirme aussi que toutes les données sensibles sont jugées à la lumière de la vérité éternelle, présente à l'esprit.

¹⁶⁾ *Conf.* X, 10, 17.

¹⁷⁾ *Conf.* X, 10, 17; trad. de Labriolle.

¹⁸⁾ *Conf.* X, 11, 18; Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus, nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere atque animadvertendo curare, ut tamquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, jam familiari intentioni facile occurrant.

¹⁹⁾ *Conf.* X, 11, 18.

Quelle est maintenant l'application de cette théorie à la connaissance de Dieu ? La réponse de saint Augustin est ambiguë : on trouve Dieu en même temps à l'intérieur et au-dessus de l'esprit ; la transcendance de Dieu par rapport à l'esprit humain est affirmée de la façon la plus nette au cours du X^e livre des *Confessions* : « Transibo et hanc vim meam, quae memoria vocatur, transibo eam ut pertendam ad te, dulce lumen... ad te, qui desuper mihi manes, transibo et istam vim meam, quae memoria vocatur... transibo ergo et memoriam... transibo et memoriam » ²⁰). Cependant si Dieu transcende la conscience humaine et ne s'identifie donc pas avec elle, saint Augustin admet une certaine présence de Dieu dans l'esprit de tout homme et il considère même cette présence comme la condition indispensable de toute recherche et de toute rencontre avec Lui. Voici comment il s'exprime : « Si praeter memoriam meam te invenio, immemor tui sum. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui ? » ²¹). Il y a à la base de cette conception une idée bien augustiniennne, à savoir qu'il est impossible de chercher quelque chose ou de le trouver sans en avoir une certaine connaissance, peut-être obscure et plus ou moins implicite, mais réelle : aller à la recherche d'un objet perdu suppose une certaine connaissance de cet objet, sinon on ne saurait pas ce qu'on cherche et on ne pourrait jamais dire qu'on a trouvé ce qu'on cherchait. Cette idée est développée longuement dans le *De Trinitate* en rapport avec la connaissance de soi-même ²²). Chercher et trouver Dieu suppose donc une certaine connaissance de Dieu, que saint Augustin qualifie de « notitia », terme qui s'oppose à la « cogitatio » : alors que ce dernier vocable indique une connaissance actuelle et explicite, le premier désigne un savoir implicite et latent, qui est la condition indispensable de la connaissance explicite. Tous les hommes aspirent au bonheur, ce qui suppose chez eux une certaine connaissance de cet objet : ils ne pourraient pas tendre au bonheur « nisi ipsa res (vita beata), cujus hoc nomen est, eorum memoria teneretur » ²³). En quoi consiste maintenant ce bonheur qui est l'objet d'une aspiration universelle ? D'après saint Augustin il se ramène essentiellement à la jouissance

} quel
phrasier

²⁰) *Conf.* X, 17, 26.

²¹) *Conf.* X, 17, 26.

²²) *De Trinitate*, X, 4, 6.

²³) *Conf.* X, 20, 29.

de la vérité, ce qui suppose encore une fois chez tous les hommes une certaine connaissance au moins latente et implicite de la vérité: « Cum amant beatam vitam, quod non est aliud quam de veritate gaudium, utique amant etiam veritatem, nec amarent nisi esset aliqua notitia ejus in memoria eorum » ²⁴⁾. Il y a donc d'après saint Augustin une connaissance implicite de Dieu incluse dans l'aspiration de tout homme au bonheur: ce bonheur en effet consiste fondamentalement dans la jouissance de la Vérité, c'est-à-dire de Dieu lui-même. Chercher Dieu n'est rien d'autre que suivre cette aspiration universelle; trouver Dieu c'est rendre explicite une connaissance latente inscrite dans la tendance de tout homme au bonheur. Ainsi saint Augustin peut dire: « Voyez comme j'ai parcouru les espaces de ma mémoire, en vous cherchant, ô mon Dieu, et je ne vous ai pas trouvé en dehors d'elle. Non, je n'ai rien trouvé de vous que je ne me suis rappelé, depuis le jour où j'ai appris à vous connaître » ²⁵⁾. Il n'en reste pas moins vrai que Dieu n'est pas dans l'esprit comme dans un lieu, ni au-dessus de l'esprit d'une manière spatiale: on peut dire qu'Il est à l'intérieur de la mémoire parce que tout homme, par le fait de tendre au bonheur, porte en lui une connaissance implicite de Dieu ²⁶⁾; Il est aussi en dehors de la mémoire parce que la vérité constitue la lumière de l'esprit, et que celle-ci est la norme suprême de toute connaissance et la source créatrice de toute pensée.

Si on revient maintenant au point de départ de cette étude, à savoir le fameux texte des *Soliloques*: « Noverim me, noverim Te », ne doit-on pas reconnaître que le lien entre ces deux propositions s'éclaircit singulièrement à la lumière de tous ces passages des *Confessions*? Aller à la recherche de Dieu, ce n'est pas sortir de soi-même pour trouver un objet dans le monde extérieur, c'est se replier sur soi-même afin de rendre explicite une connaissance que tout homme porte en lui, mais d'une manière latente et implicite; c'est en somme prendre conscience de la lumière intelligible qui illumine toute notre vie cognitive ²⁷⁾.

Cette même ligne de pensée se retrouve aussi dans deux

²⁴⁾ *Conf.* X, 23, 33.

²⁵⁾ *Conf.* X, 24, 35.

²⁶⁾ Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. 22, a. 2.

²⁷⁾ Cf. notre étude: *De ontwikkeling van het menselijk kennen volgens de H. Augustinus*. Tijdschrift voor Philosophie, 15, 1953, pp. 195-222.

autres ouvrages de saint Augustin, le *De libero arbitrio* et le *De Trinitate*: sans vouloir entrer dans des analyses de détail, nous voudrions cependant nous arrêter quelques instants à chacun de ces traités pour montrer comment saint Augustin y part encore une fois de la connaissance de soi pour arriver à la connaissance de Dieu.

Dans le deuxième livre du *De libero arbitrio*, saint Augustin commence l'exposé de sa preuve de l'existence de Dieu par des considérations qui constituent une préfiguration lointaine du « Cogito » Cartésien. Augustin demande à son interlocuteur Evodius, s'il est certain d'exister ou si sur ce point également il a peur de se tromper: cette peur ne serait guère fondée, ajoute-t-il, puisqu'il est impossible de se tromper sans exister²⁸⁾. Etendant l'ampleur de cette certitude initiale, saint Augustin croit pouvoir l'appliquer également à la vie et à la pensée, qui sont impliquées dans la certitude concernant l'existence; il en arrive ainsi à trois certitudes fondamentales: « esse te, vivere te, intelligere te »²⁹⁾.

Saint Augustin passe alors en revue les trois niveaux de la connaissance chez l'homme: d'abord celui des sens extérieurs qui ne sont pas capables de se connaître³⁰⁾, ensuite celui du sens interne, qui connaît les impressions transmises par les sens extérieurs ainsi que les sens extérieurs eux-mêmes; il n'est pas certain cependant que le sens interne se connaisse lui-même, bien que saint Augustin semble porté à l'admettre³¹⁾; il y a enfin le niveau de l'intellect qui se connaît lui-même par lui-même, c'est à-dire que l'homme possède une connaissance intellectuelle de sa vie intellectuelle: l'intellect se distingue par conséquent des autres facultés cognitives et est en outre capable de distinguer celles-ci entre elles³²⁾.

La conclusion générale qui se dégage de cet exposé, c'est qu'au niveau de l'intelligence la connaissance de soi est certainement possible. Sur la base de ces considérations préliminaires saint Augustin esquisse son ascension progressive vers Dieu: commençant par les objets de la connaissance sensible, l'auteur note à

²⁸⁾ *De lib. arb.*, II, 3, 7.

²⁹⁾ *De lib. arb.*, II, 3, 7.

³⁰⁾ *De lib. arb.*, II, 3, 9.

³¹⁾ *De lib. arb.*, II, 4, 10.

³²⁾ *De lib. arb.*, II, 3, 9.

leur sujet qu'ils sont tout au bas de la hiérarchie, parce qu'ils existent seulement ³³⁾. Il entend par là que les êtres qui, en plus de l'existence, possèdent la vie ou la pensée, atteignent un niveau supérieur de perfection suivant le schéma néoplatonicien bien connu: *esse, vivere, intelligere*. Remarquons en passant que saint Augustin ne semble pas avoir saisi la valeur transcendente de la notion d'être puisqu'il considère la vie et la pensée comme des perfections ajoutées à celle de l'existence. L'auteur passe ensuite au niveau de la connaissance sensible, comprenant les sens extérieurs et le sens interne; ici encore, il affirme la supériorité de ce qui vit par rapport aux réalités qui existent seulement ³⁴⁾, comme il affirme la supériorité du sens interne par rapport aux sens extérieurs, parce que le premier est le juge et le guide de ceux-ci ³⁵⁾.

Au-dessus de la connaissance sensible et au sommet de la perfection humaine, se trouve la connaissance intellectuelle: elle est supérieure aux sens extérieurs et au sens interne, parce qu'elle exerce sur eux son activité judiciaire ³⁶⁾; saint Augustin entend par là que les données de la connaissance sensible doivent comparaître devant le tribunal de la raison pour y être jugées d'après leur valeur de vérité.

Si l'intelligence constitue le sommet de la perfection humaine, y a-t-il dans l'ensemble du réel quelque chose de plus parfait encore? Et s'il en est ainsi, peut-on dire que c'est Dieu? A cette dernière question saint Augustin répond que cet être sera Dieu, s'il est vraiment ce qu'il y a de plus parfait dans l'ensemble du réel. Car s'il n'est pas l'être le plus parfait, il sera inférieur à un autre, qui sera éventuellement plus parfait et donc Dieu ³⁷⁾.

³³⁾ *De lib. arb.*, II, 5, 11.

³⁴⁾ *De lib. arb.*, II, 5, 11.

³⁵⁾ *De lib. arb.*, II, 5, 12; *Quia moderatorem et judicem quendam hujus illum esse cognosco... Nulli autem dubium est eum qui judicat, eo de quo judicat esse meliorem.*

³⁶⁾ *De lib. arb.*, II, 6, 13.

³⁷⁾ *De lib. arb.*, II, 6, 13. Nous n'avons pas l'intention d'examiner dans le cadre de cet article la valeur métaphysique de la preuve augustinienne: ce qui nous intéresse directement c'est le rapport mis par saint Augustin entre la connaissance de soi et la connaissance de Dieu. Pour plus ample information sur cette question cf. F. CAYRÉ, *Dieu présent dans la vie de l'esprit*. Desclée De Brouwer et Cie, 1951, pp. 112-172.

Ainsi saint Augustin se demande s'il existe un objet plus parfait que l'intelligence humaine ; et restant dans la même ligne de pensée qu'il a suivie jusqu'à présent, il examine s'il existe une norme de vérité supérieure à la raison humaine, une norme universelle, c'est-à-dire s'imposant à toute intelligence, et à la lumière de laquelle on juge tous les objets qui se présentent à l'esprit ³⁸). Passant en revue les différents objets de pensée, saint Augustin s'attache d'abord à l'intelligence que nous avons du nombre dans sa structure essentielle (*ratio numeri*), spécialement de l'unité, qui est la base de tous les autres nombres et il fait remarquer que cette connaissance ne prend pas son origine dans les données sensibles ³⁹) ; il en est de même de la connaissance que nous avons de la sagesse qui, elle aussi, est un objet universel de pensée ⁴⁰) ; les deux connaissances se rejoignent d'ailleurs dans celle de la vérité, qui domine toute notre vie intellectuelle : car ces deux connaissances sont éternellement vraies ⁴¹).

La vérité dont parle saint Augustin, n'est la propriété d'aucun esprit particulier : elle domine tellement l'intelligence humaine qu'aucune intelligence ne peut la dire sienne et qu'elle est accessible à toutes, elle pénètre l'activité intellectuelle de tous les esprits ⁴²). Ceci ne veut pas dire cependant qu'elle soit extérieure à l'homme : au contraire, l'homme y accède au dedans de lui-même : « *intus docet* » ; elle est donc une espèce de norme suprême qui domine toute notre vie intellectuelle sans s'identifier cependant avec aucun esprit particulier ⁴³).

Cette vérité éternelle faut-il l'identifier avec Dieu ? Saint Augustin ne tranche pas directement la question, elle est Dieu lui-même, à moins qu'il n'y ait un être encore plus parfait ⁴⁴).

Ainsi donc le texte des *Soliloques* dont nous étions partis, s'éclaircit progressivement : dans le *De libero arbitrio* comme dans

³⁸) *De lib. arb.*, II, 7, 20.

³⁹) *De lib. arb.*, II, 8, 21-22.

⁴⁰) *De lib. arb.*, II, 9, 25.

⁴¹) *De lib. arb.*, II, 11, 30-32.

⁴²) *De lib. arb.*, II, 12, 33-34.

⁴³) *De lib. arb.*, II, 14, 38 ; II, 16, 41 : *Videas esse numerosum et quaeras unde sit et in teipsum redeas, atque intelligas te id quod attingis sensibus corporis, probare aut improbare non posse, nisi apud te habeas quasdam pulchritudinis leges, ad quas referas quaeque pulchra sentis exterius.*

⁴⁴) *De lib. arb.*, II, 15, 39.

les *Confessions*, la connaissance de soi est la voie qui conduit à la connaissance de Dieu ; c'est par un retour en lui-même que saint Augustin arrive à découvrir la lumière éternelle qui domine et pénètre toutes les manifestations de sa vie intellectuelle.

Il nous reste à dire quelques mots d'un autre ouvrage de saint Augustin, le *De Trinitate* : on y trouve de très amples développements sur la connaissance de soi ; principalement aux livres IX, X et XI, ce qui ne veut pas dire que le sujet y soit traité pour lui-même, bien au contraire ; toutes les considérations augustinienne sur la connaissance de soi rentrent dans le cadre général de son traité, qui essaie de communiquer une meilleure intelligence de la Sainte Trinité par l'intermédiaire de la structure de l'esprit humain. Il convient de s'y arrêter un instant.

L'esprit humain ne se connaît pas à l'instar des réalités corporelles, dont la connaissance est amenée par les sens ; étant immatériel, l'esprit se saisit, non pas par l'intermédiaire des sens, mais directement par lui-même ⁴⁵⁾. Par ailleurs la connaissance que l'esprit possède de lui-même ne dépasse pas la perfection de l'esprit ; puisque l'objet de la connaissance coïncide avec le sujet connaissant, on peut dire que la connaissance que l'esprit a de lui-même appartient au même niveau de perfection que celui de l'esprit ⁴⁶⁾ ; il en est ainsi également de l'amour que l'esprit porte à l'égard de lui-même : cet amour possède le même degré de perfection que la réalité de l'esprit ⁴⁷⁾. D'un autre côté, la connaissance et l'amour de l'esprit ne sont pas limités à ce seul objet, qui est l'esprit lui-même : saint Augustin en conclut que cette connaissance et cet amour, tout en étant relatifs l'un à l'autre, ne sont pas à considérer comme des réalités accidentelles par rapport à l'esprit, mais qu'il y a là trois « substances » existant en elles-mêmes, tout en étant en rapport les unes avec les autres ⁴⁸⁾.

Saint Augustin se demande alors comment il faut concevoir l'union de ces trois substances, l'intelligence, la connaissance et

⁴⁵⁾ *De Trin.*, IX, 3, 3.

⁴⁶⁾ *De Trin.*, IX, 4, 4.

⁴⁷⁾ *De Trin.*, IX, 2, 2.

⁴⁸⁾ *De Trin.*, IX, 4, 5: Mens autem amore quo se amat, potest amare et aliud praeter se. Item non se solam cognoscit mens, sed et alia multa. Quamobrem non amor et cognitio tamquam in subiecto insunt menti; sed substantialiter etiam ista sunt, sicut ipsa mens: quia et si relative dicuntur ad invicem, in sua tamen sunt singula quaeque substantia.

l'amour de soi. On ne peut certainement pas la concevoir à la manière d'un mélange, comme si on mélangeait de l'eau, du vin et du miel : ces trois éléments constituent en se mélangeant une seule boisson ; mais comme ils ne possèdent pas la même nature, on ne peut les comparer à la structure trinitaire de l'esprit humain ⁴⁹). D'un autre côté, ces trois substances, tout en étant de même nature, ne peuvent se confondre : car dans ce cas tout rapport entre elles deviendrait impossible ⁵⁰). Chaque substance est en elle-même comme le tout des substances est dans l'ensemble des trois ; de plus, chacune de ces substances est dans les deux autres, comme chaque couple de deux est dans la troisième ⁵¹). Ainsi l'intelligence est d'abord en elle-même : mais dans la mesure où elle est connaissance, connue ou connaissable, elle est en rapport avec la connaissance de soi ; pour autant qu'elle s'aime, qu'elle est aimée ou aimable, elle est relative à l'amour de soi ⁵²).

La connaissance se rapporte évidemment à l'intelligence pour autant qu'elle est connaissante ou connue ; mais elle est dite également connaissante et connue par rapport à elle-même : car l'homme est conscient de la connaissance qu'il a de lui-même. Ainsi l'amour se rapporte à l'intelligence qui s'aime elle-même : cependant l'amour est aussi ce qu'il est par rapport à lui-même, car l'amour lui-même est aimé ⁵³). De cette manière les trois substances sont en elles-mêmes : elles sont les unes dans les autres parce qu'elles s'impliquent mutuellement, de sorte que saint Augustin peut dire que les trois substances sont inséparables, tout en constituant chacune une substance ; par ailleurs, elles forment ensemble une seule substance ou essence, parce qu'elles sont entièrement relatives entre elles ⁵⁴). Et comme la connaissance de soi et l'amour de soi trouvent leur origine dans l'intelligence, on peut parler ici d'une véritable production dans l'ordre spirituel ⁵⁵).

L'intelligence humaine unie à la connaissance de soi et à

⁴⁹) *De Trin.*, IX, 4, 7.

⁵⁰) *De Trin.*, IX, 4, 7.

⁵¹) *De Trin.*, IX, 5, 8.

⁵²) *De Trin.*, IX, 5, 8.

⁵³) *De Trin.*, IX, 5, 8.

⁵⁴) *De Trin.*, IX, 5, 8: Miro itaque modo tria ista inseparabilia sunt a semetipsis, et tamen eorum singulum quodque substantia est, et simul omnia una substantia vel essentia, cum relative dicantur ad invicem.

⁵⁵) *De Trin.*, IX, 12, 18.

l'amour de soi représente ainsi pour saint Augustin une image de la Sainte Trinité: ce que l'intelligence produit n'est point inférieur en perfection à ce qu'elle est en elle-même, car elle se connaît tout entière et elle s'aime tout entière ⁵⁶⁾. Ces trois substances existant en elles-mêmes doivent être considérées comme distinctes, et par ailleurs elles constituent une seule substance, parce qu'elles sont entièrement relatives entre elles: c'est ce que saint Augustin explique aussi à la fin du X^e livre du *De Trinitate*, où il insiste sur l'interpénétration de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté, qui exercent leur activité propre non seulement à l'égard d'elles-mêmes, mais aussi à l'égard des deux autres facultés: ainsi p. ex. je saisis par l'intelligence non seulement mes actes intellectifs, mais aussi l'activité de ma volonté et de ma mémoire ⁵⁷⁾.

Résumons brièvement le résultat de notre recherche: quand saint Augustin dit au début des *Soliloques* ⁵⁸⁾ qu'il désire connaître Dieu et l'âme et quand au cours du même dialogue il exprime le vœu « Noverim me, noverim Te », il y a pour lui un rapport entre ces deux connaissances, en ce sens que la connaissance de soi est la voie indiquée par l'évêque d'Hippone pour arriver à la connaissance de Dieu; ceci veut dire qu'une certaine connaissance de Dieu n'est jamais totalement absente de la conscience humaine; elle y est souvent de manière implicite et latente; le retour intérieur sera la condition nécessaire pour expliciter cette connaissance obscure et pour prendre pleinement conscience de la vérité divine qui est la source de toute notre vie cognitive. C'est même en scrutant la structure de l'esprit humain qu'on peut arriver à une certaine compréhension de la Sainte Trinité.

Sans doute la connaissance de Dieu aidera aussi à mieux se connaître, parce qu'on se saisira à la lumière de la vérité éternelle qui est la source de notre être et de notre vie cognitive; même les données sensibles doivent être jugées à la lumière de la vérité immuable: cependant la connaissance de cette vérité exige un retour à l'intérieur de soi, de sorte que la connaissance de soi-

⁵⁶⁾ *De Trin.*, IX, 12, 18: Et est quaedam imago Trinitatis ipsa mens, et notitia ejus, quod est proles ejus ac de seipsa verbum ejus, et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia. Nec minor proles, dum tantam se novit mens quanta est: nec minor amor, dum tantum se diligit quantum novit et quanta est.

⁵⁷⁾ *De Trin.*, X, 11, 18.

⁵⁸⁾ *Solil.*, I, 2, 7.

même occupe une place fondamentale dans la philosophie augustinienne. On peut dire que sa métaphysique est une métaphysique d'« intériorité ».

Une dernière question : quelle est l'origine de cette conception augustinienne ? Nous avons sur ce point un témoignage formel dans les *Confessions* (VII, 10, 16) ; ce retour en lui-même et la découverte de Dieu comme la lumière immuable qui pénètre toute l'activité de son esprit, tout en étant au-dessus de lui, ont été provoqués par la lecture des livres platoniciens, comme nous l'avons noté déjà plus haut. On trouve d'ailleurs une confirmation importante de cette manière de voir dans le *De ideis* : saint Augustin y fait remarquer au sujet des Idées qu'elles existent dans l'intelligence du Créateur, et que tout ce qui est y participe dans la mesure où il est ⁵⁹). Et il poursuit : « Sed anima rationalis inter eas res quae sunt a Deo conditae, omnia superat ; et Deo proxima est, quando pura est ; eique im quantum caritate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodammodo et illustrata cernit, non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale, quo excellit, id est per intelligentiam suam, istas rationes, quarum visione fit beatissima ». Platon admettait une certaine parenté entre l'âme humaine et les Idées : puisque l'âme est capable de connaître les Idées et que le semblable est connu par le semblable, il faut conclure qu'il y a une certaine ressemblance entre la nature de l'âme et celle des Idées. Si saint Augustin essaie d'atteindre Dieu par une ascension intérieure aboutissant à ce qu'il y a de plus parfait dans l'homme, c'est pour s'approcher autant que possible de la perfection divine et fonder ainsi la possibilité de la connaissance de Dieu. Il s'insère ainsi très nettement dans la tradition platonicienne.

Il importe surtout cependant d'attirer l'attention sur la parenté fondamentale entre l'ascension intérieure vers Dieu, telle qu'on la trouve décrite chez saint Augustin, et le traité *Sur les Trois Hypostases qui sont principes* de Plotin. Il suffit de s'arrêter un instant au premier chapitre de ce traité, là où l'auteur expose la méthode à adopter pour atteindre les trois hypostases, pour se rendre compte immédiatement du fait que les idées caractéristiques de la doctrine de saint Augustin se retrouvent aussi chez Plotin. Il y a d'abord l'idée que pour remonter au premier principe l'âme doit se replier

⁵⁹) *Liber de diversis quaestionibus*, 46.

sur elle-même, car la connaissance de soi est la voie pour arriver à la connaissance de Dieu: « Car ce qui cherche c'est l'âme, et il lui faut connaître quel être elle est, elle qui cherche, *afin qu'elle se connaisse d'abord elle-même* (ἵνα αὐτὴν πρότερον μάθῃ), si elle a un œil capable de voir et s'il convient de faire la recherche: car si ce qu'elle cherche lui est étranger, à quoi bon chercher ? Mais si c'est un objet qui lui est congénère, il est convenable de le chercher et il est possible de le trouver » ⁶⁰). Cette dernière idée est également intéressante parce qu'elle nous montre encore une fois pourquoi Plotin et saint Augustin ont choisi cette voie intérieure pour remonter à Dieu: la connaissance étant à base de parenté et de ressemblance, l'âme humaine et spécialement l'intelligence se rapprochent le plus de la perfection divine et sont par conséquent le plus aptes à la saisir ; c'est la doctrine du *De Ideis*. Il est à noter cependant que saint Augustin a dû transposer la méthode platonicienne pour l'introduire dans son propre système métaphysique: car Plotin admet un processus d'émanation à partir de l'Un, ce qui conduit nécessairement à une métaphysique moniste, alors que saint Augustin adopte la doctrine chrétienne de la création libre. Ainsi pour Plotin, l'âme ne doit pas « remonter » au premier principe, elle doit simplement prendre conscience de ce qu'elle est ; pour saint Augustin, l'âme doit se rendre compte de la lumière de vérité qui *pénètre et transcende* toute sa vie cognitive.

On a fait remarquer plus haut que la découverte de Dieu chez saint Augustin n'était pas l'acquisition d'un contenu intelligible, entièrement absent auparavant ; ici également la pensée de l'évêque d'Hippone rejoint celle de Plotin: dans tout le traité *Sur les trois hypostases*, l'auteur essaie de faire revivre dans l'âme humaine la connaissance de sa véritable nature et de son origine. Voici la première phrase du traité: « D'où vient donc que les âmes ont oublié (ἐπιχθέςθαι) Dieu leur père, et que, fragments venus de lui et complètement à lui, elles s'ignorent elles-mêmes et l'ignorent ? ». Et un peu plus loin: « C'est pourquoi il faut deux raisonnements pour s'adresser à ceux qui sont en cette disposition, si l'on veut qu'ils retournent en sens contraire, vers les êtres primitifs, et qu'ils soient ramenés jusqu'au terme suprême, l'Un et le Premier. Que sont ces deux discussions ? L'une montre l'infamie de

⁶⁰) *Enn.* V, 1, 1.

ce que l'âme honore maintenant (et nous la développerons davantage ailleurs) ; la seconde instruit l'âme et lui rappelle en quelque sorte (ἀναμνήσκων) sa race et sa dignité » ⁶¹).

Tous ces textes, joints au témoignage formel d'Augustin lui-même, montrent suffisamment que c'est au néoplatonisme que l'évêque d'Hippone a repris sa doctrine sur le rapport entre la connaissance de soi et la connaissance de Dieu ; il y a apporté des corrections importantes provenant de la conception chrétienne sur la création libre, mais la ligne fondamentale de l'ascension vers Dieu par un retour intérieur est d'inspiration néoplatonicienne.

Gérard VERBEKE.

Louvain.

⁶¹) *Enn.* V, 1, 1.