

**AUGUSTIN ET DESCARTES: CONVERGENCE DE VUES AU SUJET DU COGITO ?****ANGORA N'gouan Yah Pauline épouse ASSAMOI**

Maître-Assistante

Enseignante-Chercheure

Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

Département de Philosophie

[mouandre16@gmail.com](mailto:mouandre16@gmail.com)**Abstract**

The question of the cogito seems to have appeared with Descartes in modernity. However, Saint Augustine before Descartes evoked this concept in a certain way, since he considers that thought, which presupposes interiority, is the fundamental of the human being, the image of God. Since it reveals the first identity of man, the cogito is present in the philosopher of the one for whom our errors are the patent proof that we think. Thus, starting from the different approaches of the two to the subject of the cogito, we have deemed it useful to try to establish an analogy between them, in order to allow us to understand the need for an intellectual kinship revealing the modernity of Saint Augustine.

**Keywords:** Cogito, Kinship, Intellectual, Man, Interiority

**Résumé**

La question du cogito semble être apparue avec Descartes dans la modernité. Or, Saint Augustin avant Descartes a évoqué d'une certaine façon ce concept, puisqu'il considère que la pensée, qui présuppose l'intériorité, est le fondamental de l'être humain, image de Dieu. Etant donné qu'il révèle l'identité première de l'homme, le cogito est bien présent dans le philosophe de celui pour qui nos erreurs sont la preuve patente que nous pensons. Ainsi, partant donc des différentes approches des deux au sujet du cogito, nous avons jugé utile de tenter d'établir une analogie entre eux, afin de nous permettre de comprendre la nécessité d'une parenté intellectuelle révélant la modernité de Saint Augustin.

**Mots-clés:** Cogito, Parenté, Intellectuel, Homme, Intériorité

## Introduction

Le cogito est un concept caractérisant l'être humain dans sa différenciation d'avec les autres êtres de l'univers. Le cogito ou la pensée a été utilisé par Saint Augustin avant Descartes. Malheureusement, Descartes et la modernité semblent avoir nié à Saint Augustin, cette place dans l'utilisation de ce concept qui révèle le fondamental de l'être humain. Alors que selon les propos de Bermon, Augustin fut le premier à montrer que « le doute confirme lui-même le caractère indubitable de chacune des puissances de l'esprit » (E. Bermon 2001, p. 374). C'est sous-entendre avec Bermon, que le doute évalue la qualité, sinon la santé de l'être humain par son esprit. Par le doute, la puissance de l'aspect spirituel est convoquée pour justifier sa valeur dans la vie humaine. Quant à Descartes, il « part de la certitude de douter pour montrer quels sont les actes de l'esprit que cette certitude même révèle indubitablement » (E. Bermon 2001, p. 374). En d'autres termes, la place du doute devient incontournable dans la fondation du penser cartésien. Le fait de douter requiert d'une nécessité pour accepter et comprendre l'ensemble des faits dans l'aboutissement d'une vérité. Vu que les actes de l'esprit sont ceux-là même qui définissent la « chose pensante », même les matérialistes et les sceptiques n'ont pas eu le courage d'en douter et ce, du fait de leurs caractères constant et indiscutable. Aussi, nous voyons qu'Augustin fait de la certitude du cogito un moyen pour réfuter le matérialisme et le scepticisme en faisant du doute la preuve vivante de la certitude de ses actes d'où son affirmation suivante :

(...) s'il doute, il comprend qu'il doute : s'il doute, il veut être certain ; s'il doute, il pense ; s'il doute, il sait qu'il ne sait pas ; s'il doute, il juge qu'il ne doit pas croire au hasard. Quelle que soit donc d'ailleurs la matière de son doute, voilà des choses dont il ne doit pas douter ; car, sans elles, il ne pourrait douter de rien (S. Augustin 2018, p. 778).

Autrement dit, le doute ne peut remettre en cause la valeur des actes de soi ; ces actes qui, dans le fond, contribuent à fonder et forger l'être humain dans sa dimension théologique et métaphysique. Le doute en vient à s'ériger comme un facteur déterminant dans le sens existentiel ; étant donné qu'il éclaire et permet de jauger la pertinence de la pensée dans le cours des événements et de situer la responsabilité humaine dans l'ensemble des actions posées. Ainsi la certitude de notre existence implique le cogito dans la pensée augustiniennne tout comme dans le cartésianisme. Notre objectif est de montrer qu'il n'y a pas de différence entre le cogito augustinien et le cogito cartésien. En effet, si le doute intervient chez Saint Augustin tout comme chez Descartes en aboutissant à la certitude du cogito, alors comment appréhender la parenté intellectuelle entre ces deux penseurs ? Mieux n'y a-t-il pas un augustinisme dans le cogito cartésien ? Dans une méthode explicative, nous articulerons notre réflexion autour de trois axes dont le premier permettra de relever la vérité du cogito chez les deux penseurs afin d'exposer le statut ontologique de la vérité dans le second axe. Quant au troisième et dernier point, il nous emmènera à saisir l'erreur chez les deux philosophes.

### 1. La vérité du cogito chez Saint Augustin et Descartes

Le statut ou la valeur de la vérité est parfois diversifié et appréhendé selon des acceptions relatives à des écoles ou groupes de pensée. Dans notre cheminement, il sera question de fonder en raison les enjeux de la vérité du cogito dans les sentiers augustinien et cartésien.

#### 1.1. Le cogito, une preuve de l'immatérialité de l'âme

« On doit reconnaître que tout ce qui imprime le mouvement ne change pas en l'imprimant. Or l'âme est une substance vivante qui imprime au corps les mouvements les plus divers, et souvent en vue d'une même fin. (...). Il y a une vertu de constance, et toute constance est immuable. » (S. Augustin 2018, p. 352). Cette pensée augustiniennne laisse transparaître une dialectique entre l'âme (substance vivante qui imprime le mouvement) et le corps (ce qui reçoit le mouvement). L'essor de cette dialectique révèle en vérité une consubstantialité dont la finalité est la justification et la reconnaissance d'une entité invisible caractérisant l'existence tangible. En effet, Saint Augustin pose l'âme comme une substance spirituelle dans le corps humain. S'accordant avec cet élément divin qui est invisible à l'œil nu, il revient à l'humanité

de se laisser infuser par une vérité qui justifie dans le fond la preuve de l'immatérialité et du caractère immuable d'une substance qui permet le mouvement.

Aussi, nous devons convenir, au regard de ce penser, que ce qui ne change pas et ne meurt pas est immatériel d'où l'immatérialité de l'âme qui abrite la raison. L'âme augustinienne donc détient elle-même la vérité. En effet, l'âme est l'image de Dieu en l'homme et c'est en cette âme immatérielle et immortelle que loge le cogito. La pensée détermine de ce fait, l'image de Dieu en l'être humain et vu que Dieu est immatériel, alors la pensée qui est une des facultés de l'âme est une preuve de l'immatérialité de celle-ci. Le cogito augustinien est une preuve de l'immatérialité de l'âme parce que « 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. » (P. Touchet 1997, p. 21). L'immatérialité de l'âme implique celle de tous ses attributs dont le cogito, la mémoire, l'intelligence et la volonté... En fait, en nous disant que l'âme est immortelle et détient elle-même la vérité, c'est parce qu'« elle a conscience d'elle-même comme puissance de comprendre » (S. Augustin 1965, p. 87). Saint Augustin veut nous montrer que le « cogito » est une preuve de cette immatérialité de l'âme.

De plus, lorsque Saint Augustin s'approprie le « connais-toi, toi-même » socratique, c'est en fonction de ce que l'âme sait de manière certaine, que c'est à elle que Socrate s'adresse puisque c'est elle qui en l'homme, le fait vivre, être et comprendre. Pour lui, l'âme se connaît tout entière et connaît aussi sa substance. L'âme est la partie spirituelle de l'homme. C'est en elle que se trouve la science: « Or, toute science est dans l'âme comme dans un sujet. Il est donc nécessaire que l'âme existe toujours, si la science doit toujours exister. » (S. Augustin 2018, p. 339). Or, la science n'est rien d'autre que la vérité qui, comme la connaissance et la raison, doit toujours exister. Tout ce qui est immatériel en l'homme se trouve dans l'âme ; alors elle doit toujours être. Le cogito permet à l'âme d'être « intime à soi, c'est-à-dire sujet de son être » (P. Touchet 1997, p. 21). C'est en cela que la connaissance de soi est la condition de possibilité de toute autre connaissance, car « se connaître soi-même consiste finalement, pour l'homme, à écouter Dieu, écouter Dieu parler de l'homme » (S. Augustin, 1982, Trad. Louis Mondadon, p. 16). Ainsi le cogito se présente comme une preuve de l'immatérialité de l'âme vu qu'il est l'un des effets fondamentaux par lesquels « l'âme se reconnaît avec certitude » (S. Augustin 2018, p. 779, Tome II). Le cogito devient la vérité de Dieu en l'âme, puis dans le corps. Le cogito qui met la pensée en mouvement vers Dieu par la vérité est une voie qui conduit à la splendeur et au bien-être de soi et des autres. C'est pourquoi, le cogito ou la pensée livre l'essence ou la substance même de l'âme. Car, il est totalement convaincu de son immortalité. Qu'en est-il de la valeur du cogito dans la pensée cartésienne ?

Avec Descartes également, le cogito est une preuve de l'immatérialité de l'âme. L'âme, dans l'entendement de Descartes, est un principe spirituel qui est identifiable à l'esprit, la pensée (cogito), la raison, l'entendement et la conscience qui ne renvoient qu'au principe spirituel de l'homme. Or, tous ces éléments qui renvoient au principe spirituel de l'être humain sont immatériels. Alors le cogito, identifié à l'âme prouve son immatérialité. L'âme est une pure immatérialité car la pensée constitue son essence. Lorsque je pense c'est l'âme tout entière qui pense et non une partie de cette âme. Aussi, le cogito étant inséparable de l'âme, il semble être une preuve de son immatérialité. L'unité de l'âme dans la pensée est la preuve que le cogito authentifie son immatérialité. La pensée ou le cogito permet à l'âme d'être sujet se pensant et pensant. Car « l'esprit humain, faisant réflexion sur soi-même, ne se connaît être autre chose qu'une chose qui pense, que sa nature ou son essence ne soit seulement que de penser » (R. Descartes 2000, p. 160). Le retour sur soi ou réflexion incluant le sens du cogito cartésien est le processus légitimant la capacité d'une saisie de soi et une ouverture aux autres par l'entremise du cogito. C'est soutenir que le penser qui est une valeur de l'esprit s'appréhendera pour le mieux par le cogito qui est un retour sur soi afin de faire resplendir et rejaillir la vérité du cogito et la justification de l'immatérialité dans ce contexte. Toutefois, au regard de ce qui précède, Saint Augustin a prouvé, avant Descartes, l'immatérialité de l'âme en ces termes :

A travers toutes ces opinions, quiconque voit que la nature de l'âme, est une substance, et une substance immatérielle,(...) celui-là voit aussi nécessairement que l'erreur de ces philosophes ne vient pas de ce

qu'ils n'ont pas la notion de l'âme, mais de ce qu'ils y ajoutent des choses sans lesquels ils ne sauraient concevoir une nature quelconque (S. Augustin 2018, p. 775).

L'âme est une substance non corporelle qui favorise le mouvement du corps. Concevoir l'âme comme substance non corporelle, n'est-ce pas établir un lien entre celle-ci et Dieu ?

## 1.2. Le cogito comme source d'élévation vers Dieu

Le cogito, chez Saint Augustin et chez Descartes, nous élève vers le transcendant, Dieu. L'homme, par sa pensée s'élève vers Dieu vu que, notre ressemblance à Dieu est liée à notre nature spirituelle et immatérielle. Le cogito dans son déploiement nous conduit à la connaissance intuitive de Dieu. Car la raison tout en commandant d'aimer ce Dieu dans son incompréhensibilité nous donne de le connaître dans son essence. Et c'est ce que Laporte essaie de nous faire comprendre en affirmant que

(...) c'est notre raison qui, réfléchissant sur elle-même, aperçoit ses propres limites. Et Descartes pouvait faire sienne la phrase de Pascal : "la dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. Dans "la première et la principale de ses idées", elle a la perception non pas problématique mais positive d'un champ de réalité dont elle démontre à la fois qu'il existe et qu'il nous échappe- c'est le Dieu vivant. (J. Laporte 1988, p. 297).

Le cogito donc, en partant de cette réflexion de Laporte, nous permet de nous élever vers le Dieu Trine. Pour s'élever au-delà de sa condition animale, l'homme se sert de sa pensée pour tendre vers Dieu. Le cogito est un élément essentiel, voire l'élément fondamental dans l'existentialité de l'humain. Il permet à l'esprit de l'homme de rencontrer l'Esprit de Dieu pour acquérir les connaissances qu'il communique à l'âme. Car l'homme ne tend pas seulement vers la matière mais avant tout vers l'esprit infini qui est Dieu. Et comme les êtres tendent toujours vers ce qui fonde leur essence, l'homme aussi tend vers ce qui fonde son être, c'est-à-dire Dieu. La pensée fait de l'être humain un être à l'image de Dieu. Penser dans cette perspective, c'est apprendre à aimer et découvrir Dieu dans la vie de l'homme.

Aussi, la pensée nous élève vers le Transcendant, Dieu car:

lorsque je fais réflexion sur moi, non seulement je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète et dépendante d'autrui, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis, mais je connais aussi, en même temps, que celui duquel je dépends, possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire (...) et ainsi qu'il est Dieu. (R. Descartes 2009, p. 139).

Ainsi, Descartes nous montre par cette citation que la pensée tout en nous montrant notre finitude, nous fait connaître comme image de l'infini, en tant que j'en ai et que je suis l'idée de l'infini par ma pensée. Partant de cette idée, nous pouvons dire que le cogito est source d'élévation vers Dieu. C'est la pensée qui nous permet de reconnaître la présence de l'infini en nous, vu que l'idée de l'infini équivaut à la présence de l'infini. Quand je pense que l'idée de l'infini à laquelle je pense est inscrite en moi sans que je ne l'inscrive, je peux alors affirmer avec Fénelon que « cette idée ineffaçable et incompréhensible de l'Être divin, est ce qui me fait ressembler à lui, malgré mon imperfection et ma bassesse. Comme il se connaît et s'aime infiniment, je le connais et l'aime selon ma mesure » (F. Fénelon 1963, p. 726-727). La présence et l'intuition du divin en soi est un gage d'amour malgré l'aspect fini du sujet. En effet, c'est la conscience de l'imperfection et des défauts de soi qui facilite l'acceptation et la saisie du divin.

En définitive, nous disons que le cogito est source d'élévation vers Dieu. Car, penser Dieu ou penser en Dieu est une exigence de la conscience, dans la mesure où la pensée est conscience et essence de l'homme. Et comme essence de l'homme, elle nous permet d'être en relation avec Dieu. Le cogito permet à l'homme de rendre compte de l'intelligibilité de l'ensemble du créé. En effet, la raison ou la pensée nous permet de nous élever vers la Transcendance, en ce sens que c'est l'aptitude de notre intelligence à saisir le réel, et à le saisir dans toute son amplitude analogique, qui rend possible la foi et la théologie. C'est pourquoi le pape Jean Paul II, en citant Saint Augustin affirme que « même croire n'est pas autre chose que penser en donnant son assentiment [...]. Quiconque croit pense, et en croyant il pense et en pensant il croit [...]. Si elle n'est pas pensée la foi n'est rien ». (J. Paul II 1998, p. 106). La pensée et la foi

entretiennent une filiation indiscutable. Dans cette phase d'interdépendance de la raison et de la foi, nous devons nous accorder pour comprendre que les règles de la raison sont parfois le reflet du langage invisible de la foi qui, elle-même est la voie d'expression de Dieu dans le cœur et le corps humain. Cette perspective voile dans le fond une réalité qui convoque à nouveau Dieu dans le processus d'établissement de la vérité. La vérité, n'admet-elle pas un statut ontologique ?

## **2. Du statut ontologique de la vérité**

L'ontologie ou la science de l'être en tant que tel, questionne en direction de la profondeur des choses ou des réalités pour en cerner la vérité. Le cheminement ontologique conduit à la saisie de l'essentialité d'une chose ou d'une réalité pour l'accepter comme principe vrai et applicable. S'accordant avec les exigences de l'ontologie, nous convoquerons à nouveau Saint Augustin et Descartes pour poser et justifier le statut de la vérité.

### **2.1. Le cogito, une vérité éternelle**

La vérité, étant conformité entre la pensée et son objet, adéquation entre la connaissance et le réel, est inhérente à l'homme dans son aspiration et son désir de parvenir à la plénitude de sa connaissance. Ainsi, la soif de la vérité est tellement enracinée dans l'être de l'humain que son existence serait en crise si on cherchait à la nier ou à l'ignorer. De ce fait, la vérité possède un statut ontologique, voire ontothéologique chez Saint Augustin vu qu'il identifie la vérité à Dieu. Si « Dieu est vérité » (C. Nadeau, 2001, p. 21) et que le cogito est l'image de Dieu en l'homme, alors le cogito est une vérité éternelle. Une et entière, l'unité de la vérité suppose qu'elle doit être indépendante des circonstances de lieu ou de temps. Or, la pensée ou le cogito s'exprime au travers de cette unicité qui ne se laisse détériorer par aucun lieu et aucun temps. Le cogito est immatériel, immortel et donc éternel. C'est une vérité éternelle parce qu'il est une partie de la Vérité Éternelle en l'homme. Le cogito est un « cas d'intuition intellectuelle » (E. Bermon, 2001, p. 22). Une vérité éternelle parce que de tout temps l'homme reconnaît son caractère indubitable. En fait, le cogito se consolide dans l'expérience que l'homme fait avec Dieu ; vu qu'il permet à celui-ci d'accéder à l'essence de la vérité qui est la vérité fondamentale. Cette vérité fondamentale, qui permet la reconnaissance de ses limites, est assimilable au cogito. En effet, le cogito peut être assimilé à la vérité fondamentale car c'est lui qui révèle à l'homme la vérité de son être par son élévation vers le transcendant.

De ce fait, nous pouvons affirmer avec Saint Augustin que « la vérité ne fait donc pas partie des choses périssables. Cependant, la vérité existe, [...] Il en résulte qu'il n'y a rien de vrai en dehors des choses immortelles. » (1965, p. 29). Le cogito est une vérité éternelle, car elle n'est pas reconnue du dehors, mais elle se laisse saisir en sa signification et en sa valeur dans son rapport avec la vie intérieure qui la révèle et la clarifie. Nous pouvons ainsi dire que « la vérité n'est pas donné dans le système de nos notions, mais dans l'intériorité révélatrice » (A. Forest, 1985, p. 76). La vérité, à partir de ce texte, transcende le cadre pur de la sphère phénoménale pour accorder une place capitale à l'intériorité. En fait, est vrai non pas le concept de vérité, mais sa correspondance intérieure ou ontologique qui rend raison du ressenti en soi, manifestant de la puissance de Dieu en l'homme. Cette situation exprime à priori que le mystère n'est rien de plus qu'une manifestation hautement élevée en soi de la puissance du cogito dans son expression première ou ontologique. La vérité manifeste de la révélation parce que liée à Dieu et se laissant extérioriser par le cogito ou la pensée en mouvement hors de soi pour comprendre et dompter le monde par la puissance des idées. En d'autres termes, la vérité est Dieu par le cogito et le cogito, Dieu par cette même vérité. Le cogito est une vérité éternelle chez Saint Augustin, car c'est à partir de lui que le philosophe-théologien a pu 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. » (C. Boyer, 1940, pp. 40-41). Cela corrobore notre propos accordant la place de choix au cogito dans le penser augustinien. En effet, Saint Augustin, théologien et philosophe a fondé sa science sur l'essence des textes religieux et de la philosophie. Dans cette fondation, il va sans dire que le langage ou le verbe, puissant instrument dont Dieu s'est servi pour créer l'homme puisse l'interpeler.

Ainsi, cette apologie du verbe qui, dans ses différentes interprétations ou mutations conduiront à l'intelligence d'une part et la foi d'autres parts, a contribué à éveiller chez Saint Augustin toute une science destinée à défendre la foi et la raison dans une adéquation homme et Dieu par la pensée dont les extensions aboutissent au retour à Dieu par le cogito. Cette extension, associée au retour et la prise de conscience d'une force intérieure dont le résultat impact l'extériorité, est l'une des plus hautes expressions du cogito comme puissance en soi par Dieu vers l'extériorité ou hors de soi pour poser des lois pour le monde dans l'optique d'obtenir des données et principes universels.

Aussi, avec Descartes le cogito est une vérité éternelle. Pour lui également, la pensée constitue la lumière naturelle qui conduit l'homme à toutes connaissances. Si la pensée est une lumière naturelle permettant à l'homme d'atteindre la connaissance, le cogito ne peut qu'être une vérité éternelle. En effet, le cogito chez Descartes est une vérité éternelle comme chez saint Augustin dans la mesure où ce qui semble être cause de tout est une substance immatérielle. Or, ce qui est immatériel est aussi immortel d'où l'éternité du cogito cartésien. Aussi, si tel est que le cogito est l'image de Dieu en l'homme parce que lumière naturelle, alors le cogito est une vérité éternelle. Mais dire que le cogito est une vérité éternelle, n'est-ce pas penser que Dieu est fondement de toute vérité ?

## 2.2. Dieu comme fondement de toute vérité

« L'esprit, dis-je, devrait d'abord être pénétré et purifié par la foi. Et afin que par elle, il marchât avec plus de confiance à la vérité. » (S. Augustin, 1994, p. 17). Cerner et accepter une donnée pour vraie est le résultat d'une pénétration de la foi qui constitue son chemin. La foi est donc un élément déterminant dans le bon fonctionnement de l'homme, surtout lorsqu'il s'agit du processus d'acquisition de la science. La science dans cette perspective est l'adéquation des actions et œuvres de la pensée humaine avec celle de Dieu. Cela, parce que la connaissance dans la vision augustinienne provient de Dieu par le canal de la raison qui également est son emprunte en l'homme. C'est pourquoi, la vérité incarne un cheminement dont la foi constitue la source. En effet, l'esprit humain tend vers la vérité lorsqu'il se laisse éclairer par Dieu. Qui dit foi dit Dieu.

Or, si l'homme atteint la vérité par la foi, alors nous disons que Dieu est le fondement de toute vérité. Si c'est par l'esprit, la pensée qu'on marche vers la vérité avec plus de confiance et que c'est Dieu qui éclaire et pousse l'esprit à atteindre la vérité, alors nous pouvons affirmer que « connaître la vérité, c'est être illuminé par la vérité subsistante [...] qui est Dieu » (R. Jolivet, 1932, p. 173). Pour que l'homme puisse accéder à la vérité, il faille d'abord que son esprit rencontre la vérité fondamentale qui est Dieu. De ce fait, Dieu, fondement de toute chose, devient le fondement de la vérité et la vérité est Dieu. Par conséquent, prétendre à la vérité, c'est reconnaître la valeur de Dieu, c'est « porter de toute l'ardeur de notre âme vers Dieu, c'est-à-dire vers la vérité » (S. Augustin, 2018, p. 1069). L'homme, dans cette dynamique doit aimer de toutes ses forces Dieu à travers l'ensemble des actions qu'il posera. S'il agit ainsi, il sera toujours porté vers la vérité qui est Dieu dans sa manifestation.

De plus, « comme notre être vient de Dieu, la vérité de notre science vient de son enseignement, et la vérité de notre bonheur, de l'intime effusion de son amour » (S. Augustin, 1994, p. 45). Si l'être de l'humain a pour fondement Dieu, alors tout ce qui dérive de son être a aussi Dieu pour fondement, vu que c'est l'esprit éclairé par Dieu qui peut atteindre la connaissance. Si le fondamental, l'essence de l'être humain vient de Dieu, c'est dire que la vérité de son être même procède de Dieu. Il serait inconcevable que toute autre vérité venant de l'humain n'ait pas pour fondement ce Dieu qui fonde la consistance de toutes valeurs humaines. En effet, l'homme ne serait pas un être en quête de vérité si la vérité n'avait pas un fondement ontologique. Et Descartes d'ajouter, « pour que nous soyons assurés de ne pas nous tromper dans ce que nous concevons clairement et distinctement, il faut en effet que Dieu même soit l'auteur et la « source de toute vérité » (F. De Buzon & D. Kambouchner, 2011, p. 121). L'homme cherche la vérité parce que c'est Dieu qui fonde la vérité. De la même manière l'âme humaine cherche Dieu qui est sa source, c'est de cette même façon que l'homme cherche la vérité au détriment de l'erreur.

### 3. De la saisie de l'erreur chez Saint Augustin et Descartes

L'erreur porte dans le fond une acception assez particulière dans le vaste champ de la connaissance. Pour mieux élucider ce point de vue, une nouvelle incursion dans le philosophe augustinien et cartésien s'impose pour jauger la pertinence de l'erreur dans l'onto-théologie augustinienne et le rationalisme cartésien. Car ces deux pensées visent la liberté humaine. Qu'en est-il vraiment ?

#### 3.1. L'homme, un être de liberté

La liberté est un concept fondamental dans la philosophie de Saint Augustin. Et cela sans doute, parce qu'elle est un droit ontologique lié à l'être ontologique de l'humain. Elle se présente comme essence de l'homme et sa réalisation substantielle et authentique ne peut être effective que dans la relation de l'homme au Transcendant. Cependant, le mauvais usage de la liberté entraîne l'homme dans l'erreur. En effet, son statut ontologique d'être libre est à la base de l'erreur qu'il commet souvent. Appelé à faire des choix en toute liberté, il se trompe régulièrement dans ses jugements mais cela ne l'empêche pas de toujours tendre vers la vérité et de faire des choix salutaires. Dans le penser augustinien, l'erreur intervient assez souvent au niveau du mauvais usage de la volonté. Or, faire mauvais usage de la volonté, c'est s'éloigner de Dieu et vouloir agir par soi.

Dans ce mauvais usage de la volonté qui conduit à la désobéissance et au péché, l'homme devient incapable de discerner le vrai du faux et tombe dans l'univers de l'illusion et de l'erreur. Saint Augustin peut donc dire que « La véritable indépendance éclate dans la joie qu'inspire le bien accompli ; la pieuse servitude, dans la soumission au commandement » (S. Augustin, 2018, p. 33). En effet, l'indépendance vraie, résultant de la liberté et s'acheminant en transcendance de l'erreur, est la soumission au commandement de Dieu. Toutefois, la soumission dans ce contexte augustinien est à concevoir comme agir selon les impératifs de la foi et de la raison qui sont les expressions de Dieu en soi. Cela dit, l'homme ne sera libre et ne connaîtra qu'en respectant l'ensemble des normes morales, éthiques fondées sur Dieu. En agissant ainsi, il sera capable de reconnaître et distinguer le vrai du faux, l'erreur parce que se laissant infuser par son créateur. Marcel Neusch soutiendra que : « En se donnant à Dieu, en toute liberté, l'homme, loin de s'aliéner, souscrit à sa vérité ontologique et accède à sa vraie liberté » (M. Neusch, 1986, p. 9). La liberté consiste dans le retour à Dieu dans une volonté sans contrainte. Tel est le sens de la vérité ontologique dont le résultat extérieur est la liberté dans la perspective sociétale et humaine qui est étroitement liée au libre arbitre : « C'est donc la volonté qui fait le péché, et comme l'existence du péché est indubitable, je puis affirmer avec la même certitude que l'âme est douée du libre arbitre » (S. Augustin, 2018, p. 915-916). Le libre arbitre et la volonté déterminent la liberté véritable. En effet, savoir faire bon usage de son libre arbitre présuppose une unité avec son âme par l'entremise de la foi qui ouvre aux splendeurs du divin. Ici, un grand effort de dépassement de soi s'annonce décisif, car c'est par cet effort qui consiste en une écoute de Dieu dans les profondeurs de l'âme, que l'homme sera véritablement libre et la société, du même coup, avec lui. La liberté dépend du libre arbitre et du bon usage de la volonté pour mieux connaître le tout.

#### 3. 2. L'erreur comme donnée de connaissance

L'erreur est une preuve de notre existence humaine. En effet, pour qu'il y ait mauvais usage de la liberté, il faut d'abord exister. Selon Saint Augustin, l'erreur fait partir de l'authenticité de notre être comme l'est le cogito. D'où son affirmation « si je me trompe, je suis » (1982, p. 47). C'est parce que j'existe que je peux porter des jugements qui peuvent être faux. Je peux donc me tromper sur tout, sauf sur le fait que je suis. Réfutant les sceptiques et la nouvelle académie, pour qui la vérité est introuvable et toute erreur une faute, car « l'erreur consiste à donner son adhésion à des apparences » (2018, p. 27), Saint Augustin affirme qu'« on ne peut en effet douter de son existence ; car sans l'existence, on n'est capable de rien, même d'ignorer, puisque pour ignorer comme pour savoir, il faut d'abord exister » (2018, p. 27). L'existence précède la science si bien qu'en aucun cas, l'existence ne peut être niée ou occultée dans les questions relatives à la science. Savoir, dans la sphère augustinienne, c'est accepter comme existant au préalable.

Ainsi, pour le philosophe-théologien, certains philosophes refusent d'admettre leur propre existence par la suspension de leur jugement et « s'imaginent éviter l'erreur comme si l'erreur elle-même n'était pas la preuve irrésistible qu'ils existent. » (S Augustin, 2018, p. 27). L'erreur nous permet d'affirmer notre existence car « on ne peut croire sans donner son adhésion à la vérité » (S. Augustin, p. 27). Se tromper participe à la connaissance, vu que l'homme vertueux apprend toujours de ses erreurs afin d'atteindre la vérité recherchée. L'erreur est un mal, mais pas une faute comme le pensent les sceptiques, vu qu'on peut se tromper par ignorance. Aussi, c'est le désir de connaître qui nous pousse vers l'erreur. Elle est donc considérée comme une donnée de connaissance. Par l'erreur, l'homme aboutit à la connaissance. C'est pourquoi nous pouvons dire avec Gariépy Benoît que « l'erreur est un mal à l'attaque duquel souvent il faut faire face et résister par un examen attentif ; alors, notre connaissance de la vérité croîtra, parfois, en proportion de l'effort que nous aurons fourni pour résister à l'erreur » (1963, p. 192). L'homme commet des erreurs chez Saint Augustin parce que l'âme est oublieuse de sa nature. En effet, l'âme s'oublie connaissante lorsqu'elle se vautre dans la concupiscence. L'âme souillée oublie qu'elle est inférieure à Dieu et supérieure aux autres êtres de l'univers. En méconnaissant sa nature par rapport à Dieu, elle oublie son Créateur et en le faisant, elle s'oublie elle-même.

Aussi, en se mêlant aux images corporelles, elle se trompe. L'erreur donc, pour lui, c'est lorsque l'âme se confond aux choses matérielles en oubliant son être ontologique. Justifiant cette idée, il affirme que « ... c'est en cherchant les plaisirs, les sublimités, les vérités, non en lui, mais dans les créatures, en moi-même et chez les autres ; je me précipitais ainsi dans les douleurs, les troubles, les erreurs. » (S. Augustin, 2018, p. 50). L'homme est entraîné dans l'erreur et le délire quand il décide de juger d'après lui, de la réalité des objets ou des valeurs en se livrant aux impressions sensibles loin de Dieu.

En fait, l'erreur, ayant pour effet de stimuler à plus de modération dans la recherche de la vérité, nous permet de voir dans quel registre nous utilisons notre liberté ; vu que le mauvais usage de la liberté nous conduit nécessairement à l'erreur. De ce fait, pour Descartes l'erreur est liée à la volonté, or qui dit volonté, dit aussi liberté. Ainsi, en affirmant que l'erreur dépend de la volonté, c'est dire qu'elle est un fait de l'expérience qu'aucun être humain ne peut échapper, puisque nous avons tous la volonté. Il rejoint ici Saint Augustin sur le fait que le mal est lié à notre volonté et à notre liberté. Bien que l'erreur ne soit pas totalement volontaire comme le mensonge, mais il y a toujours notre responsabilité et donc notre liberté. Car c'est librement que nous prenons le faux pour vrai. Nous pouvons, de ce fait, dire avec Descartes que c'est notre volonté de connaître qui nous pousse à l'erreur. Et D. Pimbé ne dit pas le contraire, lui pour qui « l'erreur, comme la vérité, est le fait du jugement, et tout jugement résulte de la combinaison de deux facultés : [...]. La première faculté est l'entendement, la seconde est la volonté » (2019, p. 37). Lorsque je me trompe, c'est bien moi qui me trompe moi-même en prenant pour vrai ce qui est faux. C'est en toute responsabilité volontaire que j'affirme mes idées. Rien ou personne ne m'oblige, c'est pourquoi je ne peux tenir pour responsable de mes erreurs aucune autre personne à part moi-même qui suis libre dans mes décisions. Etant un être libre, « toutes les fois que je retiens tellement ma volonté dans les bornes de ma connaissance, qu'elle ne fait aucun jugement que des choses qui lui sont clairement et distinctement représentées par l'entendement, il ne se peut faire que je me trompe » (R. Descartes, 1978, p. 61). Descartes stipule que l'erreur vient du fait que nous ne nous servons pas de notre volonté comme il se devait. Effectivement, la mauvaise utilisation de notre volonté cause l'erreur. Souvenons-nous des enjeux du cogito.

Dans le cartésianisme, les sens sont censés nous tromper par rapport au jugement qu'ils nous procurent, surtout par rapport à la raison. Si nous sommes en inadéquation avec les principes de la raison chez Descartes pour qui nous devons soumettre à son impératif les idées reçues de dehors, nous nous tromperons. Pourtant, si nous prônons l'adéquation de la raison avec ce qui nous entoure, surtout le jugement des idées reçues des sens, nous ne serons dans l'erreur, mais plutôt dans la vérité. L'erreur est de ce fait, l'inadéquation et la non soumission des impressions relevant de nos sens par l'exercice de la raison. Cependant, si nous parvenons à nous tromper et à nous en apercevoir, cela suppose une santé de notre raison dans son exercice quotidien qui est du ressort de notre orientation. En un mot, par l'erreur, il est envisageable de construire un système dans la sphère de la connaissance, car l'erreur nous met en



chemin vers le vrai. Donc, reconnaître une erreur, ensuite réussir à la surpasser, c'est être en route vers la vérité qui est la connaissance.

### **Conclusion**

Que retenir au terme de notre odysée ? Disons que cette réflexion a questionné sous fond de comparaison, la parenté intellectuelle entre le cogito augustinien et le cogito cartésien. Si pour le premier, c'est-à-dire Saint Augustin, le cogito a des ramifications onto-théologiques, pour le second, Descartes, la lumière du cogito s'appréhende par l'impact de la pensée, de la raison sur l'homme. C'est dire que la fondation du cogito est théologico-philosophique selon la posture dans laquelle nous prenons une position selon ces deux philosophies. Mais plus loin, cette réflexion a fini par fonder la parenté et la dette du cogito cartésien à l'égard de celui de Saint Augustin tant sur la forme, que dans le fond, même si des points de divergence fut constatable. Au regard de tout, le cogito cartésien quand bien même qu'il ait pour force motrice la rationalité est tributaire du cogito augustinien qui unifie rationalité et foi pour la liberté véritable de l'homme dans le monde.

## Bibliographie

- AUGUSTIN Saint, 2018, *Confessions* in *Œuvres philosophiques complètes* Tome I, Trad. Jean-Joseph-François POUJOULAT et Jean- Baptiste RAULX, Paris, Les Belles Lettres.
- AUGUSTIN Saint, 2018, *Enchiridion ou le manuel* in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome II Trad. Jean-Joseph-François POUJOULAT et Jean- Baptiste RAULX, Paris, Les Belles Lettres.
- AUGUSTIN Saint, 2018, *Quatre-vingt-trois questions* in *œuvres philosophiques complètes*, Tome I (Question IX), Trad. Jean-Joseph-François POUJOULAT et Jean- Baptiste RAULX, Paris, Les Belles Lettres.
- AUGUSTIN Saint, 2018, *De la vraie religion* in *Œuvres philosophiques complètes*, Tome I, Paris, Belles Lettres.
- AUGUSTIN Saint, 2018, *La Trinité* in *œuvres complètes*, Trad. Jean-Joseph-François POUJOULAT et Jean- Baptiste RAULX, Tome II, Paris, Les Belles Lettres.
- AUGUSTIN Saint, 1994, *Cité de Dieu*, Trad. Louis Moreau, Paris, Éditions Seuil.
- AUGUSTIN Saint, 1982, *Confessions*, Trad. Louis Mondadon, Paris, Pierre Horay.
- AUGUSTIN Saint, 1965, *La Lumière Intérieure*, Trad. Jean Claude Fraise, Paris P.U.F.
- BERMON Emmanuel, 2001, *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, Paris, Vrin.
- BOYER Charles, 1920, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris, Beauchesne.
- BUZON De Frédéric & KAMBOUCHNER Denis, 2011, *Le vocabulaire de DESCARTES*, Paris, Ellipses Édition Marketing.
- DESCARTES René, 1978, *Œuvres Complètes*, Paris, Vrin.
- DESCARTES René, 2000, *Discours de la Méthode*, Paris, GF Flammarion.
- FENELON François, 1963, *Œuvres Complètes Lafuma*, Paris, Seuil.
- FOREST Aimé, 1985, *Nos Promesses Encloses*, Paris, Beauchesne.
- GARIEPY Benoît, 1963, *De l'utilité des erreurs*, Laval théologique et philosophique, 19(1), 179-205, <https://doi.org/10.7202/1020039ar>.
- JOLIVET Régis, 1932, *Saint AUGUSTIN et le Néoplatonisme chrétien*, Paris, Denoël et Steele
- LAPORTE Jean, 1988, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF.
- NEUSCH Marcel, 1986, *Augustin un chemin de conversion. Une introduction aux confessions*, Paris, Desclée de Brouwer.
- PAUL II Jean, 1998, *Foi et Raison*, Paris, Pierre Tequi.
- PIMBÉ Daniel, 2019, *Descartes*, Paris, Hatier.
- TOUCHET Philippe, 1997, *Saint Augustin, La Trinité : Le Cogito augustinien*, tome 16, Paris, Bibliothèque augustinienne.