

Articoli/1:

Narration et herméneutique de soi dans les Confessions de S. Augustin

di Marie-Anne Vannier

Articolo sottoposto a *peer-review* Ricevuto il 02/02/2013 Accettato il 12/02/2013

Abstract: This essay highlights the self-construction of the subject in Augustine's *Confessions* and how, here, his spiritual autobiography is connected, through the mirror of writing, to a narrative hermeneutics and conversion. In the *Confessions* we can attend to a becoming of the subject in which narration and hermeneutics are joined in an indissoluble way. This subject is made up during his conversion by the intercession of the Alterity of God, the *Forma omium* through which one can change itself in a *forma formosa*.

Parmi les Pères, S. Augustin est certainement celui qui a le plus raconté sa vie, mais qui, à travers cette narration, en est venu à une herméneutique de lui-même, largement étudiée par Paul Ricoeur¹. À la différence d'un Rousseau, par exemple, Augustin n'a pas décidé un jour d'écrire ses confessions. Il y a été invité par Paulin de Nole, ou du moins, il a voulu décharger son ami Alypius à qui Paulin demandait de retracer son itinéraire spirituel². Ainsi a-t-il écrit le sien³, entre 397 et 401⁴, ce qui lui a donné l'occasion de couper court aux rumeurs qui l'assimilaient encore aux manichéens et il a, alors, rendu compte des différentes étapes de sa conversion.

De plus, et toujours à la différence du philosophe de Genève, il n'a pas réduit les *Confessions* à une simple autobiographie. Il y propose peu de narrations concrètes, il n'évoque pas ses impressions, en arrivant à Rome ou à Milan, il ne parle pas de la douleur que lui ont causé la mort de son fils Adéodat et de sa mère Monique... Il ne commence pas l'ouvrage à la première personne, comme il devrait en être pour une autobiographie, mais à la seconde: «Tu es grand, Seigneur». Il

¹ P. Ricoeur, *Temps et récit I*, Paris 1983. Cf. I. Bochet, *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*, Paris 2004.

² P. De Nole, *Epistula ad Alypium III*, 4

³ Cf. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de S. Augustin*, Paris 1950, p. 29-32.

⁴ Cf. E. Feldmann, *Confessiones*, in «Augustinus Lexikon», I, fasc. 7/8, col. 1184-1185.

part de bien plus profond que des souvenirs de l'évocation autobiographique: de ce centre mystérieux de la personne où l'homme accueille ou rejette la présence divine, en répondant à son interpellation; ce lieu qu'après la Bible, et avant Pascal, Augustin appelle le cœur⁵.

Comme il l'écrit dans la dernière lettre qu'il écrivit: la *Lettre* 231, 6, il présente, dans cet ouvrage, sa biographie spirituelle. Ainsi dit-il à Darius:

Prends ces livres mêmes de mes *Confessions* que tu désirais avoir: là regarde-moi au fond afin de ne pas me louer au-delà de ce que je suis; là tourne-toi vers moi et vois ce que j'ai été en moi-même par moi-même; et là si quelque chose en moi te plaît loue avec moi Celui que j'ai voulu louer à mon sujet; ce n'est pas en effet moi qu'il faut louer parce que c'est Lui – et non pas nous-mêmes – qui nous a faits⁶.

C'est à son Créateur qu'il rapporte tout ce qu'il y a de valable dans son ouvrage. D'ailleurs, le livre dans son ensemble est un long dialogue avec son créateur, ce qui en constitue l'originalité⁷.

La clef de l'ouvrage se trouve dans la confession même. «Une composition très libre et parfaitement nécessaire exprime ici, sous des formes multiples, une très grande unité: celle de la confession⁸», qui l'amène à la connaissance de lui-même, comme un être créé et recréé par son créateur, comme un sujet qui acquiert son identité véritable dans l'intersubjectivité, dans le dialogue avec son créateur, ce qui est tout à fait original dans la littérature de l'époque. Une sorte de catharsis se réalise dans cet ouvrage, et Augustin acquiert, alors, sa véritable personnalité par l'herméneutique qu'il fait de lui-même.

Une autobiographie spirituelle

Apparemment, seuls les neufs premiers livres constitueraient ses *Confessions*. Augustin y revient, en effet, sur son passé, en reconnaît les errances, mais il met surtout en évidence les initiatives de Dieu à son égard. Aussi présente-t-il davantage le récit de sa conversion que la confession de ses fautes et il dit que c'est là une exhortation pour les autres, comme il l'explique au livre X (3, 4):

La confession de mes fautes passées, que tu as remises et couvertes pour me rendre heureux en toi, en transformant mon âme par la foi et par ton sacrement, ces confessions, quand on les lit et qu'on les entend, remuent le cœur: elles l'empêchent

⁵ J. Fontaine, *Une révolution littéraire dans l'Occident latin: les Confessions de S. Augustin*, in «Bulletin de littérature ecclésiastique», 88 (1987), p. 179.

⁶ Trad. A. Mandouze, *Se/nous/le confesser? Question à S. Augustin*, in *Individualisme et biographie en Occident*, Bruxelles 1983, p. 78.

⁷ Cf. P. Courcelle, *Les Confessions de S. Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris 1963.

⁸ P. L. Landsberg, *La conversion de saint Augustin*, in «Supplément à la Vie Spirituelle», 1936, p. 34.

de s'endormir dans le désespoir et de dire: «je ne puis»; elles le tiennent au contraire éveillé dans l'amour de ta miséricorde et la douceur de ta grâce, car cette grâce fait la force de tout être faible qui par elle prend conscience de sa faiblesse⁹.

En optant pour les *Confessions*, Augustin ne fait, cependant, pas œuvre originale. Il reprend

un mode de défense classique, qui ressortit à la forme ultime de *concessio* nommée *deprecatio*: l'accusé ne cherche pas à nier son crime, ni à le rejeter sur autre que lui, mais demande simplement le pardon que doivent lui obtenir son humiliation et sa sincérité [...]. Mais le Dieu auquel parle le narrateur est invoqué au moins autant comme un *curator* que comme un juge (*Conf.* V, 10, 18). Cette vertu curative de la confession n'est pas un thème spécifiquement augustinien; on la rencontre chez ses prédécesseurs, notamment Origène et Ambroise¹⁰.

Augustin reprend ses prédécesseurs, mais il donne à sa confession un caractère nouveau. Cela apparaît dès le Prologue où il se demande comment et où louer Dieu, son créateur et son sauveur. Il choisit, dans son passé, des faits marquants, il passe très vite sur ses années d'enfance et d'adolescence, alors qu'il accorde beaucoup d'importance à son séjour à Milan qui, comparativement, a duré peu de temps. C'est essentiellement le récit de sa conversion qu'il déploie. Or, cette conversion a duré quelque quatorze années et s'est démultipliée en un certain nombre d'étapes. C'est, tout d'abord, en 372 la lecture de l'*Hortensius* (*Conf.* III, 4, 7-8), qui l'a fait passer de la rhétorique à la philosophie, de l'extériorité à l'intériorité, de la quête de la beauté formelle à la recherche de la sagesse. C'est une véritable conversion à la Sagesse qu'il a connue en lisant cet ouvrage de Cicéron.

Mais cette conversion n'est qu'une étape, car Augustin est déçu en lisant l'Écriture de ne pas y trouver l'élégance de style de Cicéron et il se tourne vers les manichéens qui lui promettent d'atteindre la vérité par ses seules forces (*Conf.* III, 6, 10). Cependant, s'il adhère à la secte neuf années durant, Augustin n'est pas dupe de son imagerie fantastique et, lorsqu'il se rend compte que Fauste de Milève, la référence pour le manichéisme, ne peut pas répondre à ses questions, il choisit de s'éloigner de la secte, avant de la quitter complètement, à la suite de la prédication d'Ambroise de Milan (*Conf.* VI, 3-6, 9), en 386. C'est, en effet, grâce à Ambroise qu'il comprend la dimension spirituelle de l'image de Dieu en l'homme et la question de l'origine du mal. Ainsi en vient-il à broser deux portraits antithétiques d'évêques: celui de Fauste de Milève, bavard et imbu de lui-même, qui mène à l'erreur (*Conf.* V, 6, 10-7, 12) et celui d'Ambroise, tout donné aux autres (*Conf.* VI, 3, 3) et qui conduit à la vérité. Grâce à Ambroise, Augustin connaît une seconde étape de sa conversion: la conversion intellectuelle.

La lecture des *Livres platoniciens*, à laquelle l'invite Simplicianus, un des amis d'Ambroise qui sera ensuite son successeur, donne à cette conversion toute son ampleur. À partir de la méthode néoplatonicienne du retour à soi, Augustin en vient à un résultat tout à fait inattendu: non

⁹ BA 14, p. 147.

¹⁰ J.-M. Fontanier, *La lecture des Confessions I-IV de saint Augustin*, Rennes, 1999, p. 23.

pas la fusion avec l'Un, mais la rencontre du Dieu créateur, de la «lumière immuable», qui est «au-dessus de son intelligence [...], parce que c'est elle-même qui (l') a fait, et (lui) au-dessous, parce qu' (il) a été fait par elle» (*Conf.* VII, 10, 16)¹¹. De plus, les livres platoniciens lui donnent de comprendre la nature spirituelle de Dieu (*Conf.* VII, 17, 23; 20, 26). Mais, s'ils lui indiquent la *patrie*, ils ne lui précisent pas la voie pour y parvenir (*Conf.* VII, 20, 26). Or, cette voie n'est autre que le Christ, qui est humble et qui prend en compte la souffrance (*Conf.* VII, 21, 27). Ainsi Augustin perçoit-il «quelle différence sépare la présomption de la confession, ceux qui voient où il faut aller sans voir par où et celui qui est la voie conduisant non seulement à la vue, mais encore à l'habitation de la patrie bienheureuse» (*Conf.* VII, 20, 26)¹². Il semblerait, alors, arrivé au terme de sa conversion. Cependant, il en reste à un plan théorique plutôt que pratique. D'un point de vue existentiel, dirait-on aujourd'hui, il n'est pas encore véritablement converti, il n'a pas décidé de changer radicalement de vie.

Il lui faudra l'épisode du jardin de Milan pour connaître le point d'orgue de sa conversion, le moment qui lui confère sa véritable efficacité, en transformant sa volonté elle-même. Souvent, on a réduit la conversion d'Augustin à cet événement du jardin de Milan (*Conf.* VIII, 12, 28-30). Sans doute est-ce là une étape décisive, car Augustin passe de l'épistrophe à la *metanoïa*, de la conversion métaphysique à la conversion morale. En lisant ce passage de l'Épître aux Romains (13, 13-14), Augustin décide vraiment de changer de vie, de quitter son poste de rhéteur et de s'inscrire sur la liste des catéchumènes, en vue d'être baptisé, la nuit de Pâques 387. Mais si ce moment est décisif, s'il permet à Augustin d'aller du paroxysme de la crise à l'apaisement, il n'en est pas moins l'aboutissement de tout ce chemin de conversion qu'Augustin a vécu pendant quatorze années et qui l'a formé, faisant de lui, non seulement l'un des grands convertis de l'histoire, mais aussi quelqu'un pour qui la conversion est vraiment devenue un chemin de vie. S'il ne reprend pas la notion d'épectase, de progrès continu, introduite par Grégoire de Nysse, Augustin lui substitue, en quelque sorte, celle de conversion, de cette conversion qu'il a largement expérimentée et qui lui a donné de connaître sa véritable identité.

Or, sa conversion l'inscrit dans un peuple, le peuple de Dieu, et lui confère un nom, celui de chrétien, ce qui amène Augustin à cette confession de foi que sont les trois derniers livres des *Confessions*.

La confession de foi

Il s'en explique au début du livre XI: «Voici que je t'ai raconté bien des choses, ce que j'ai pu et que j'ai voulu, parce que toi le premier tu as voulu me voir te confesser, Seigneur mon Dieu, que tu es bon, que ta miséricorde est éternelle»¹³ (*Conf.* XI, 1, 1). Dans ce bref passage d'ouverture, Augustin

¹¹ Cf. M.-A. Vannier, *Creatio, conversio, formatio chez saint Augustin*, Fribourg 1997.

¹² BA 13, p. 637.

¹³ BA 14, p. 271-273.

relativise l'aveu de ses fautes passées pour montrer que la seule confession qui importe est celle de la miséricorde de Dieu. Il le soulignait déjà au livre VIII des *Confessions*, lorsqu'il terminait le récit de sa conversion par ces mots: «Tu me convertis à toi [...], j'étais debout sur la règle de la foi»¹⁴ (*Conf.* VIII, 12, 30). Or, c'est grâce à son créateur qu'il est ce qu'il est, d'où l'importance pour lui d'approfondir le récit de la création.

Plutôt que de s'appesantir sur ses limites ou même sur sa conversion par laquelle il ne termine d'ailleurs pas son ouvrage, Augustin confesse la grandeur de son créateur dans les livres XI à XIII des *Confessions*, en partant d'un commentaire de la Genèse. Il reprend là un élément de la tradition: la prédication à partir de l'hexaemeron. Chaque année, en effet, les évêques commentaient la Genèse pour les catéchumènes qui allaient être baptisés dans la nuit de Pâques et ils leur faisaient ainsi comprendre le lien qui existe entre la création et la création nouvelle qu'ils allaient connaître. En tant qu'évêque d'Hippone, Augustin est souvent revenu sur ce commentaire de la Genèse dans sa prédication et dans ses commentaires du début de l'Écriture, il lui a donné son accent propre, expliquant aux catéchumènes comment ils entrent dans ce peuple nouveau qu'est le peuple de Dieu, comment ils sont en relation avec leur créateur, ce que lui-même avait vécu au cours de sa conversion.

Dans le même temps, Augustin s'est compris lui-même au miroir de l'Écriture.

L'unité de l'ouvrage apparaît alors clairement. Augustin n'entend pas juxtaposer dix livres sur lui-même – *de me* – et trois livres sur les Écritures saintes – *de scripturis sanctis*; il y a une relation étroite entre les deux parties, car seul peut accéder à une telle «confession» le moi qui s'est laissé instruire et juger par l'Écriture. La relation entre interprétation scripturaire et compréhension de soi s'avère donc fondatrice du projet même des *Confessions*¹⁵.

En conséquence, «le “je” d'Augustin n'est en quelque sorte que le “faire-valoir” du “tu” divin¹⁶». Il ne faudrait pas en conclure qu'Augustin perd, alors, toute identité, qu'il est en quelque sorte aliéné. Au contraire, il acquiert son identité par l'intermédiaire de l'intersubjectivité, par sa rencontre avec le créateur, à travers l'Écriture qui le façonne de l'intérieur.

Cela apparaît clairement au début du livre XI (2, 3) des *Confessions*, où il écrit: «Ô Seigneur, parachève-moi et révèle-moi ces pages». C'est la vérité des Écritures qu'il recherche pour trouver le sens de sa vie. Dans son analyse du temps, il en dégage les implications. Après avoir rappelé que le temps est un élément créé, qu'il se définit comme une *distentio*, comme un éparpillement, Augustin explique que l'être humain n'est pas nécessairement victime du temps, mais que, par sa conscience, il peut, au

¹⁴ BA 14, p. 69.

¹⁵ I. Bochet, *Interprétation scripturaire et compréhension de soi. Du De doctrina christiana aux Confessions de saint Augustin*, in *Comprendre et interpréter*, Beauchesne, Paris 1993, p. 32.

¹⁶ A. Mandouze, *Se/nous/le confesser? Question à S. Augustin*, cit., p. 77.

contraire, transformer le négatif en positif, la *distentio* en *intentio*, le passé en présent du passé et le futur en présent du futur, laissant ainsi émerger l'éternité à l'intérieur même du temps.

Dans le livre XII, Augustin parle encore plus clairement. Il dit: «Que moi je ne sois pas ma vie! j'ai mal vécu de moi, je fus la mort pour moi: en toi je reprends vie! Toi, parle-moi; toi, instruis-moi. J'ai mis foi dans tes livres et leurs paroles sont des mystères profonds»¹⁷ (*Conf.* XII, 10, 10). C'est, alors, l'Écriture qui va le façonner. Aussi opte-t-il, dans ce livre, pour une exégèse confessante des deux premiers chapitres de la Genèse (*Conf.* XII, 2, 2). Il y recherche la vérité du texte biblique, ce qu'il en a été de la création et pas seulement ce que Moïse en a dit (*Conf.* XII, 23, 32) – c'est là une perspective tout à fait moderne – et il s'efforce de se comprendre lui-même au miroir de l'Écriture. Sur ce plan, son étude sur le *caelum caeli* («le ciel du ciel») est tout à fait parlante. Elle permet à Augustin de réfléchir sur la place des anges et de présenter cette création intermédiaire comme le prototype de la création humaine. À la différence des êtres humains qui vivent dans le temps, les anges ont un moment de choix qui est de l'ordre de l'instant et ils sont ensuite fixés dans l'éternité, mais leur constitution, leur *formatio*, laisse entendre ce qu'il en est de l'horizon de la vie humaine, de son accomplissement: l'introduction à la vie divine.

Au livre XIII, Augustin prolonge cette réflexion (*Conf.* XIII, 1, 1-11, 12), ce qui l'amène à souligner la gratuité de la création et de la création nouvelle, à se situer lui-même comme un être créé et recréé par la Trinité tout entière et à rappeler la force de l'Écriture qui lui fait comprendre la vérité et le conduit à l'humilité (*Conf.* XIII, 15, 17).

À travers l'Écriture et plus précisément les premiers chapitres de la Genèse, Augustin relit cet appel à la conversion vers son créateur, afin de se laisser modeler par lui et de trouver sa *forma*, son identité par la conformité à la *Forma omnium* qu'est le Christ. Aussi n'est-ce pas un hasard si les *Confessions* qui se sont ouvertes par l'*inquietum cor*, par le désir de Dieu, s'achèvent par le repos, la stabilité en Dieu.

Au cours de sa conversion, Augustin a vécu une pâque, comme le manifestait déjà le livre VII des *Confessions*, lorsqu'il est passé de l'orgueil à l'humilité et comme l'exprime plus largement le passage de l'aveu de ses fautes à la confession de foi et surtout l'accès à son identité véritable au terme de l'ouvrage. De cette pâque, il rend grâce à Dieu, en un certain nombre de prières qui ponctuent le livre.

Il se situe dans la lignée du psalmiste et engage un dialogue avec son créateur et sauveur, qui confère à son ouvrage un caractère unique, quasi liturgique et qui lui donne son souffle.

Ce sont, en effet, les Psaumes qui donnent aux *Confessions* leur ton si particulier et jusqu'aux rythmes de leur lyrisme religieux. Ce sont eux qui équilibrent souvent l'acuité d'une recherche intellectuelle exigeante, en lui donnant la coloration affective d'un cœur souffrant dans sa recherche même de

¹⁷ BA 14, p. 359.

l'Absolu. Ils impriment à tout le texte cet élan intérieur qui est celui d'une sorte de navigation spirituelle de l'amour humain vers l'amour de Dieu: cette image même est exprimée dans la maxime fameuse d'Augustin. Car *pondus meum amor meus* – «le poids qui m'entraîne, c'est mon amour» (*Conf.* XIII, 9, 10). Une lecture chrétienne approfondie de la Bible a donné à Augustin ce que nous appellerions une «grille de lecture» qu'il applique dans les *Confessions* à sa propre existence¹⁸.

De plus, au cours de ses prières, Augustin reprend, sur un autre mode, les développements antérieurs. Il met en œuvre ses talents de rhéteur et sait donner à ses prières un tour poétique. En même temps, il réalise une «révolution fondamentale dans la parole antique»¹⁹, dans la mesure où il ne fait plus de la parole de l'homme «la mesure de toutes choses», comme le disait Protagoras, mais où il y voit «l'instrument de musique du Saint-Esprit», comme le soulignait déjà Hilaire de Poitiers. C'est la gloire de Dieu qu'il chante tout au long des *Confessions*, rendant ainsi grâce à son créateur de lui avoir permis de trouver son identité véritable.

C'est l'avènement du sujet Augustin qui se dégage de l'ouvrage, non pas d'un sujet autarcique, mais d'un sujet en relation avec son créateur et sauveur, un sujet qui vit en quelque sorte une création continuée, comme le manifestent, sur un autre mode, les *Retractationes*, cet ouvrage unique dans l'histoire de la littérature, où, reprenant un à un tous ses ouvrages à la fin de sa vie, Augustin précise quel en est l'objet et quelles modifications il convient de leur apporter.

De la narration à l'herméneutique

Si Augustin fait partie des grands convertis, il ressort également que sa conversion revêt un caractère paradigmatique; elle est à fois *epitrophè* et *metanoia* et concourt à sa constitution comme sujet de l'expérience, non seulement religieuse, mais aussi intellectuelle et morale, et plus largement comme sujet constitué par la médiation de l'intersubjectivité.

Sans doute la relecture qu'Augustin fait de sa conversion, principalement dans les *Confessions*, intervient-elle *a posteriori*, quelque dix à quinze années après l'événement; il n'en demeure pas moins que cette relecture, qui répond à la requête de Paulin de Nole, permet aussi et surtout à Augustin de dire à ses concitoyens qu'il n'est plus manichéen mais chrétien, et donc contribue à son avènement comme sujet. C'est, en effet, avec Augustin que la subjectivité fait son entrée dans l'histoire de la pensée²⁰. Toutefois, il ne faudrait pas en venir à un anachronisme, car le sujet augustinien est original. Ce n'est pas encore le sujet cartésien, ni

¹⁸ J. Fontaine, *La lecture des Confessions I-IV de saint Augustin*, cit., p. 183.

¹⁹ *Ivi*, p. 177.

²⁰ B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, Paris 1953, p. 127-128; P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, Paris 1968, p. 16; J. P. Kenney, *Augustine's inner self*, in «Augustinian Studies», 33, 2002, p. 79-90.

hegelien, bien qu'Augustin soit à l'origine du *Cogito*²¹ de Descartes et qu'il n'ait pas été sans influencer Hegel. C'est d'abord le sujet en dialogue avec Dieu, et constitué par ce dialogue même, qui est au cœur des *Confessions*.

Les paramètres de la conversion: l'irruption de la transcendance à l'intérieur de l'immanence, le rapport de la volonté et de la grâce... y sont présents. Son expression intervient à travers des figures connues, comme celle de Paul sur le chemin de Damas... Peu à peu, le converti de Milan devient le convertisseur d'Hippone. Non seulement, la conversion est la dynamique de sa vie et de son action, mais elle est aussi celle de sa pensée, comme en témoignent les *Retractationes*, cet ouvrage unique dans l'histoire de la pensée où, reprenant un à un tous ses ouvrages, Augustin précise ce qu'il importe d'en retenir et quelles modifications ou nuances y apporter. Cette dynamique de la conversion se retrouve dans ses autres ouvrages, qu'il serait possible de regrouper en fonction de la nature de la conversion à laquelle ils renvoient.

La conversion, constitutive du sujet de l'expérience religieuse

Avec sa conversion et en particulier avec la lecture des *Libri Platonicorum*, dont il rend compte au livre VII des *Confessions*, Augustin devient, sans le vouloir, le sujet de l'expérience religieuse.

Il commence par reprendre une méthode classique et en plein essor à son époque: la méthode néoplatonicienne de la connaissance de soi. Mais, au lieu d'en venir à la fusion avec l'Un, il prend conscience de sa différence avec le créateur et de la relation qu'il a avec lui, ce qui l'amène progressivement à vivre de Sa vie. On trouve une attitude analogue dans le *De magistro*, où l'admonition le conduit vers le Maître intérieur qui est à la fois *interior intimo meo et superior summo meo* (*Conf.* III, 6, 11: Dieu est «plus profond que le tréfonds de moi et plus haut que le tréhaus de moi»). Charles Taylor fait ressortir qu'Augustin réalise ici un tournant dans l'importance donnée au «langage de l'intériorité. Il représente une doctrine radicalement nouvelle des ressources morales, dans laquelle le cheminement vers le supérieur passe par l'intérieur»²².

Au livre VII des *Confessions*, il en dégage l'enjeu en raison même de son cheminement. Il part du retour à soi néoplatonicien, mais le résultat auquel il arrive est autre. C'est une expérience de lumière quant à la nature de Dieu et de ténèbres quant à lui-même, de connaissance de Dieu et de lui-même, mais en termes antithétiques. Il s'en explique en ces termes:

J'entrai et je vis avec l'œil de mon âme quel qu'il fût, au-dessus de cet œil de mon âme, au-dessus de mon intelligence, la lumière immuable [...], c'était autre chose, bien autre chose que toutes nos lumières ! [...] J'ai tremblé d'amour et

²¹ Cf. M.-A. Vannier, *À propos du Cogito chez Augustin*, in A. Charles-Saget, *Retour, repentir et constitution de soi*, Paris, 1998 ; E. Bermon, *Le Cogito dans la pensée de saint Augustin*, Paris, 2001.

²² C. Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, 1998, p. 189.

d'horreur. Et j'ai découvert que j'étais loin de toi dans la région de la dissemblance (*Conf.* VII, 10, 16)²³.

Mais il n'en reste pas à ce contraste, qui implique une distance infinie. Au contraire, il précise que la lumière qu'il a perçue alors n'était pas au-dessus de son intelligence, comme de l'huile au-dessus de l'eau, ni comme le ciel au-dessus de la terre; mais elle était au-dessus, parce que c'est elle-même qui l'a fait et lui au-dessous, parce qu'il a été fait par elle (*Conf.* VII, 10, 16)²⁴.

Cette lumière ne lui est donc pas extérieure, elle est créatrice, elle est la condition même de sa vie. D'autre part, même s'il se trouve dans la région de la dissemblance, infiniment éloigné de son créateur, cette situation est loin d'être irrémédiable, car il entend une voix qui lui dit à la fois: «Je suis l'aliment des grands; grandis et tu me mangeras. Et tu ne me changeras pas en toi, comme l'aliment de ta chair; mais c'est toi qui seras changé en moi»²⁵. «Mais, si! Je suis, moi, celui qui suis»²⁶. C'est là une double allusion à l'eucharistie et à la théophanie du Sinaï (Ex 3, 14), qui n'est autre qu'une invitation à rejoindre son créateur en lui proposant le chemin qui y conduit.

La méthode néoplatonicienne de la connaissance de soi l'a donc amené à un résultat inattendu. Il s'est compris comme un être créé et susceptible d'être recréé par son créateur, d'où le schème *creatio, conversio, formatio* qui sous-tend son œuvre et qui constitue l'axe de son ontologie. Le processus d'intériorité, au lieu d'aboutir à l'autosuffisance, amène, au contraire, l'être créé à se situer dans une relation de dépendance, dépassant la simple problématique platonicienne de la *mimèsis*, du rapport image-modèle et laissant apparaître le sujet de l'expérience religieuse. Bien qu'il ne soit pas entièrement détaché des thèmes platoniciens, Augustin découvre la transcendance du créateur dans l'immanence et il le substitue à la transcendance unilatérale du monde intelligible. De même, dans la *Lettre* 9, 1, il préconise de «se retirer en son esprit et de (l') élever vers Dieu», affirmant, cette fois, la transcendance de l'être créateur et non celle de l'âme ou des Idées.

On peut donc conclure à une identité de mouvement dans le processus de retour à soi chez les néoplatoniciens (par ex. Plotin, *Ennéade* II, 9 26-33) et chez Augustin. Mais, si, dans les deux cas, la conversion a un rôle constitutif, si elle permet de retrouver ce qui est extérieur à soi et revêt une dimension spirituelle, elle acquiert ici un caractère original. Au lieu de se découvrir semblable au Tout, Augustin fait, au contraire, l'expérience de la distance. Dans la perspective néoplatonicienne, il s'agit d'un échec; mais si échec il y a sur ce plan, sur un autre plan, cette expérience apparaît comme un acquis. Pour la première fois, en effet, Augustin se perçoit comme un être créé recevant sa vie de son créateur et il en vient par là même à comprendre

²³ BA 13, p. 615-617.

²⁴ BA 13, p. 617.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ivi.*, p. 619.

le lien entre conversion et création. Il est constitué, en quelque sorte, comme sujet de l'expérience religieuse.

À partir de là, il reformule les catégories néoplatoniciennes, substitue la thématique du cœur à celle de l'âme, passe progressivement de la *conversio* à la *recordatio*, à la mémoire de l'action du créateur dans sa vie. Du néoplatonisme, il garde les différents niveaux impliqués par le retour à soi, mais il fait également ressortir l'originalité de la connaissance de soi qui est à la fois prise de conscience de sa faiblesse en tant que créature et de sa grandeur en tant qu'être créé à l'image de Dieu, ce qui renvoie aux deux volets de la connaissance de soi: «le premier (qui) fait que nous nous connaissons nous-mêmes, le second que nous connaissons notre origine»²⁷ (*De ordine* II, 18, 47).

Aussi allons-nous voir comment Augustin envisage ces deux niveaux. Au cours des siècles, on a parlé du pessimisme augustinien et il est vrai qu'après avoir mis en évidence les difficultés inhérentes à la connaissance de soi dans le *De ordine* (I, 1, 3; II, 11, 30), Augustin en vient à parler au livre IV des *Confessions* (14, 22) de ce «profond abîme qu'est l'homme lui-même!», mais il n'en reste pas à cette constatation négative.

S'il montre à quel point l'être humain est une énigme (*Conf.* IX, 1, 1), il souligne qu'avant sa conversion, cela ne lui posait pas problème, car il s'ignorait lui-même. Il n'est guère qu'au moment de la mort de son ami qu'il remarque: «J'étais devenu moi-même pour moi une immense question» (*Conf.* IV, 4, 9) et il ne trouve pas de réponse à ce moment-là.

La conversion, constitutive du sujet de l'expérience morale

En revanche, par la conversion, il se voit effectivement constitué comme sujet, non seulement de l'expérience religieuse, mais aussi de l'expérience morale, comme cela ressort du récit de l'expérience de Ponticianus:

Toi, Seigneur, pendant qu'il parlait, tu me retournais vers moi-même, me ramenant de derrière mon dos où je m'étais mis pour ne pas porter tes yeux sur moi; et tu me plaçais bien en face de moi pour me faire voir combien j'étais laid, combien j'étais difforme et sordide, couvert de taches et d'ulcères (*Conf.* VIII, 7, 16)²⁸.

Au moment même où Dieu le convertit, le retourne vers lui, Augustin découvre en lui-même «la guerre intestine entre la chair et l'esprit et il prend conscience de sa faiblesse» (*Sermon* 25, 4). Cependant, là encore en dépit des apparences, la situation n'est pas désespérée, cet épisode intervient avant le dénouement de sa conversion par la crise finale au jardin de Milan (*Conf.* VIII, 12, 28-30), où il trouve joie et apaisement (*Conf.* VIII, 12, 30). En prenant conscience de sa misère, il s'oriente vers le bonheur de la vie en Dieu, en une conversion continuée.

²⁷ BA 4/2, p. 305.

²⁸ BA 14, p. 43.

Cette dynamique apparaît aussi dans la seconde partie du livre X des *Confessions*, où il évoque les dédales de la mémoire et les tentations diverses. Bien que converti, Augustin n'en vient pas à la transparence absolue. Des zones d'ombre subsistent dans sa vie, mais il découvre que Dieu est *interior intimo meo et superior summo meo*. Et il constate: «Voici que tu étais au-dedans et moi au-dehors, et c'est là que je te cherchais [...]. Tu étais avec moi et je n'étais pas avec toi» (*Conf.* X, 27, 38) et il s'efforce de rejoindre son créateur. C'est là une tâche sans cesse à reprendre. D'autre part, si l'homme est mis à l'épreuve, c'est pour s'accomplir, car «il y a dans l'homme des secrets inconnus de l'homme qui les renferme et qui ne peuvent en sortir, se manifester, se découvrir que dans les épreuves» (*Sermon* 2, 3). Augustin fait preuve ici d'une remarquable pénétration psychologique et il invite à reconnaître l'hôte intérieur, comme dans le *De magistro*, à voir que Dieu est au tréfonds de l'être humain (*Conf.* III, 6, 11 ; *De vera religione* 39, 72). Loin d'en venir au repli sur soi, la connaissance de soi amène Augustin à se reconnaître comme un être qui trouve son identité par la médiation de l'altérité, celle-ci s'exprimant par la découverte en lui de la présence de son créateur et par une invitation à se dépasser lui-même pour le connaître davantage, comme il le dit également dans le *De doctrina christiana* (I, 22, 21). Au livre X, il passe plus précisément de la *memoria sui* à la *memoria Dei*.

En cherchant à se connaître, il se convertit, en tant que sujet, «à une personne; l'âme dans son recours unifiant à Dieu, Maître intérieur, conserve sa personnalité distincte; elle n'y oublie jamais qu'elle est (à l'image) de la substance divine»²⁹ et en dialogue avec son créateur. Ainsi Augustin pose-t-il les bases de ce que nous appelons aujourd'hui l'intersubjectivité. Il trouve, alors, son identité dans la reconnaissance et dans le dialogue avec son créateur. Avec Augustin, c'est «le moi (qui) fait son entrée dans l'histoire de la conscience; le rapport religieux prend la forme d'un dialogue entre le Toi et le Moi»³⁰. Sans doute ce dialogue existait-il dans les Psaumes qu'Augustin pastiche dans les *Confessions*, mais «ce qui est neuf, c'est qu'une anthropologie se développe sur les détails d'une expérience singulière et dans le style de l'interrogation, à la première personne, devant le Toi divin, par identification à l'homme tel que Dieu l'a créé»³¹.

Non seulement Augustin est le premier à formuler le *Cogito* à travers la certitude que l'âme a d'elle-même³², mais il est également l'un des premiers à conclure à la constitution du sujet par l'intersubjectivité, ce qui se traduit par la dialectique du *minus esse* et du *magis esse*, de l'*aversio a Deo* ou de la *conversio ad Deum*, qu'il avait élaborée dès ses premières œuvres et qu'il reprend ensuite à partir du rapport entre la *distentio* du

²⁹ J. Pépin, *Le problème de la communication des consciences chez Plotin et saint Augustin*, in «Revue de métaphysique et de morale», 55, 1950, p. 147.

³⁰ P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, cit.

³¹ G. Madec, *In te supra me. Le sujet dans les Confessions de saint Augustin*, «Revue de l'Institut catholique de Paris» 28, 1988, p. 53.

³² *De Trinitate* X, 10n 14-16. ,

temps et l'*intentio* de la conscience, entre le soir et le matin, les ténèbres et la lumière, la *deformatio* et la *formatio*, et qui exprime la destruction ou la constitution du sujet par son choix de refus ou d'ouverture à la vie que lui propose son créateur. Même la créature spirituelle «serait dans l'infirmité d'une fluidité vagabonde, si elle ne se tournait vers celui par qui elle était une vie quelconque, et, par son illumination, ne devenait une vie de belle apparence» (*Conf. XIII*, 5, 6)³³.

Ainsi Augustin en vient-il à la notion de personne, avant que celle-ci ne soit encore élaborée en théologie trinitaire et en philosophie. Sa constitution comme sujet moral se fait par une *metanoia*, par la «conversion à une personne, à un recours à la préférence dans l'âme du Dieu tripersonnel». C'est la «conversion à une personne aimante [...] et la conversion d'une personne où l'âme dans son recours unifiant à Dieu, maître intérieur, conserve sa personnalité distincte»³⁴. Les deux notions de personne et d'amour l'éloignent de la perspective grecque, d'autant qu'il explique que la conversion a pour fonction de faire passer l'être humain de l'éros à l'*agapè*, du désir de Dieu à l'accueil de son amour³⁵. Il s'éloigne en même temps du simple mouvement de retour vers l'intériorité impliqué par la connaissance de soi. Il le complète par une ouverture aux autres qui est constitutive de la personne et de la communauté, comme en témoigne son célèbre *cor unum*, qui manifeste l'importance de l'intersubjectivité dans la constitution de la personne, qui est essentiellement un être en relation, un *esse ad*, comme il le répète à maintes reprises.

Cet être en relation se constitue dans et par la relation aux autres et au Tout-Autre. C'est là toute la dialectique de la *formatio* qu'Augustin met en évidence à la fin du *De Trinitate* (XV, 8, 14), mais qui sous-tend, en fait, toute son œuvre. Il y explique que chaque être reçoit sa *forma* à la création, mais qu'il en prend conscience par la connaissance de soi, résultant de la conversion, par un libre concours de la liberté et de la grâce. Il peut, alors, choisir de devenir une *deformis forma*, une forme dégradée ou une *forma formosa*, une forme belle s'il acquiesce au projet créateur. Ainsi

passerons-nous d'une forme à l'autre, de la forme obscure à la forme lumineuse, car la forme obscure est déjà image de Dieu et par là même sa gloire [...]. C'est la nature humaine. Cette nature, une fois purifiée de son impiété par son créateur, quitte sa forme difforme pour devenir forme belle (*forma formosa*). (*De Trinitate* XV, 8, 14).

C'est là toute l'actualisation de l'image de Dieu dans l'être humain et la *conformatio* à la *Forma omnium* qu'est le Christ, le maître intérieur, le Médiateur qui a joué un rôle décisif dans sa conversion. Mais cette dimension relationnelle n'est pas seulement intérieure, elle suppose davantage encore l'extériorité. En effet, «si la Trinité de l'âme est image de Dieu, ce n'est pas

³³ BA 14, p. 433.

³⁴ J. Pépin, *Le problème de la communication des consciences chez Plotin et saint Augustin*, cit., p. 145-147.

³⁵ Cf. H. Arendt, *Le Concept d'amour chez saint Augustin*, Paris 1991, p. 63-81.

seulement parce qu'elle se souvient d'elle-même, se comprend et s'aime, mais parce qu'elle peut encore se rappeler, comprendre et aimer celui par qui elle a été créée» (*De Trinitate* XIV, 12, 15). Sans doute le mouvement de réflexivité de la connaissance de soi est-il fondamental. Il permet à l'être humain d'actualiser sa conscience morale et de comprendre qu'il est créé à l'image de la Trinité, mais, au lieu d'être un terme, ce n'est là qu'un commencement qui lui montre qu'il ne peut se réaliser que dans la relation au créateur, relation qui constitue une sorte de création continuée.

Ainsi s'effectue un changement décisif et cela est très net au livre XIV du *De Trinitate*: l'être, qui est *capax Dei* par l'image de Dieu qui est en lui, qui est fondamentalement *esse ad*, devient «participant de Dieu», est introduit à la vie trinitaire. Augustin dépasse ici largement la question de la connaissance de soi, il évoque une pâque, un passage vers la divinisation, mais il n'en traite pas moins de l'identité de l'être humain, en relation avec son créateur et avec la Trinité tout entière, comme cela ressort des trois derniers livres des *Confessions*.

La constitution du sujet Augustin, au miroir de l'Écriture

Augustin ne juxtapose pas le retour sur sa vie passée et la confession de foi, il se comprend au miroir même de l'Écriture (*speculo scripturae*, *En. In Ps* 103, s. 1, 4; *Sermons* 49, 5 et 351, 5³⁶) et il vit une sorte de re-création en relisant le récit de la création dans le premier chapitre de la Genèse. En fonction du célèbre *Tolle, lege*, c'est l'Écriture qu'il prend comme référence et qui lui donne de comprendre qui il est. Il l'explique en ces termes au livre X (3, 3): *Quid est enim a te audire de se nisi cognoscere se?* («Qu'est-ce, en effet, que t'entendre parler sur soi-même, sinon se connaître soi-même?»). C'est une relecture du principe delphique³⁷ qu'il propose, alors, en introduisant la médiation de l'Écriture qui lui sert de miroir pour se connaître. Il en a fait l'expérience au cours de sa conversion où la lecture de saint Paul l'a fait passer de l'orgueil à l'humilité et lui a permis de se convertir véritablement, comme il le dit successivement dans les livres VII (17, 23; 20, 26) et VIII (12, 28-29) des *Confessions*. À partir du livre VIII, il effectue un changement radical, il passe de la lecture des livres des classiques de la culture antique et en particulier des *Libri platoniorum* à celle de l'Écriture.

Sans doute ne choisit-il pas au hasard le premier chapitre de la Genèse comme référence pour les trois derniers livres des *Confessions*. Il répond remarquablement au début de l'ouvrage qu'Augustin ouvre par la louange de son créateur. De plus, ce début de la Genèse a joué un rôle important dans sa conversion et, en tant qu'évêque, il est amené à le présenter aux catéchumènes, lors de la Semaine Sainte. Ce texte, largement commenté à

³⁶ Cf. A.-M. La Bonnardière, *Biblia Augustiniana AT, Le Livre de la Sagesse*, Paris 1970, p. 232-235.

³⁷ Cf. P. Courcelle, «Connais-toi toi-même». *De Socrate à saint Bernard*, 3 t., Paris 1974-1975.

l'époque patristique, a l'avantage de le situer dans la dynamique de la création nouvelle et lui permet d'objectiver et d'universaliser son expérience, en dégageant son enjeu théologique et en s'inscrivant lui-même dans le peuple de Dieu. Compte tenu de l'importance et de la profondeur du texte, il reprend par cinq fois son commentaire depuis le *De Genesi contra manichaeos* jusqu'au livre XI de la *Cité de Dieu*, en passant par le *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, par le *De Genesi ad litteram* et par les *Confessions*. Dans les trois derniers livres des *Confessions*, il se laisse pétrir et transformer par l'Écriture³⁸ et trouve sa véritable identité d'être créé et recréé par Dieu. Ainsi «le moi des *Confessions* s'identifie-t-il au moi qui parle dans l'Écriture»³⁹, celui du Psalmiste, de Moïse, de Jean, de Paul.

C'est à l'avènement du sujet Augustin qu'on assiste dans les *Confessions*, un sujet constitué peu à peu au cours de sa conversion par la médiation de l'Altérité, une *forma*, qui devient *forma formosa* par l'intermédiaire de la *Forma omnium*. Narration et herméneutique de soi sont donc indissociables dans les *Confessions*.

³⁸ Cf. E. Dubreucq, *Le Cœur et l'Écriture chez saint Augustin*, Villeneuve-d'Ascq 2003, p. 54-61.

³⁹ P. Hadot, *Problèmes et méthodes d'histoire des religions*, in «Mélanges de l'EPHE pour son Centenaire», Paris 1968, p. 215.