

LES ENIGMES DU MOI

SAINT-AUGUSTIN, *Les Confessions* Livre X

SOMMAIRE

1. Sur la vie et l'œuvre de Saint Augustin1
2. La spécificité du Livre X..... 3
3. Le moi augustéen : une somme d'ignorance..... 5
4. Le moi augustéen : une somme de clarté.....8
5. Un platonisme paradoxal..... 9
6. En conclusion : un moi complexe.....11



SAINT-AUGUSTIN (354-430)

Les Confessions (397-400) Livre X

« Car je suis, je connais et je veux. Je suis ce qui connaît et ce qui veut : je connais que je suis et que je veux ; et je veux être et connaître » (*Les Confessions* XIII, 11)¹

« Si je Te connaissais, je me connaîtrais » (*Soliloques* II, 1)

5

4. Sur la vie et l'œuvre de saint Augustin.

Augustin d'Hippone, canonisé sous le nom de saint Augustin est né en 354 de notre ère à Thagaste (aujourd'hui Souk-Ahras, en Algérie, presque à la frontière tunisienne). Il est mort à Hippone en 430 (aujourd'hui Annaba, en Algérie), la ville dont il était évêque. Il est un des pères de l'Église et figure au rang des trente-trois « docteurs de l'Église » reconnus aujourd'hui. Théologien majeur du christianisme, il est aussi celui qui fonde véritablement la philosophie chrétienne, intégrant une partie de la tradition de la philosophie grecque antique, essentiellement néoplatonicienne², à l'enseignement religieux chrétien.

• Enfance et jeunesse

15 Texte philosophique et théologique mais aussi œuvre littéraire, *les Confessions* évoquent les années d'enfance et de formation, mais souvent très allusivement. Le père d'Augustin, Patricius, est citoyen romain, païen, d'une famille de Numidie, alors province proconsulaire d'Afrique du Nord. Sa mère, Monique³, est native du pays et elle est chrétienne et c'est pourquoi il peut dire (Livre 1, XI) qu'il avait entendu parler de la vie éternelle promise par le message du Christ alors qu'il était encore tout enfant. Il est le troisième de quatre 20 enfants.

Augustin reçoit une instruction en latin et en grec, mais il prend cette langue en aversion, parce que cette langue n'est pas sa langue maternelle et qu'il doit l'apprendre sous la menace du maître. Il a des dons qu'il fait valoir le plus souvent dans des exercices futiles (I, XVII), mais en général il supporte mal l'école, ses contraintes, son enseignement rigide qui donne plus de place à la rhétorique (au « bien-dire ») qu'à un véritable enseignement moral. 25

Augustin part étudier à Madaure, une ville proche de Thagaste pendant deux ans. Mais les problèmes d'argent de son père l'obligent à revenir à Thagaste. L'adolescent connaît vite les premiers émois et les tortures du désir. Il se noie dans les « voluptés infernales » et si rien ne lui plaît que « d'aimer et d'être aimé », ce sont dans des amours variées et ombreuses qu'il se plonge (II, 1). Livré à lui-même, il se lie à des mauvais 30 garçons et éprouve les joies des mauvaises actions (vol des poires).

En 370, il part poursuivre ses études à Carthage, son père, grâce à l'intervention d'un riche protecteur, Romanianus, ayant péniblement réuni la somme nécessaire pour lui permettre de poursuivre ses études. Carthage lui permet de découvrir une vie intellectuelle et culturelle brillante, la littérature et le théâtre, mais aussi les beuveries et maisons closes. Il fréquentait comme les autres étudiants le théâtre, le cirque et se plongeait dans ce qu'il appelle « la chaudière des honteuses amours » (*Carthago, sartago flagitiosorum amorum* (début Livre III). « Il se vouait avec un zèle égal à sa maîtresse et ses études ». Il s'éloigne de l'éducation chrétienne que lui a donnée sa mère. Dans une église, il rencontre la femme - dont il ne cite jamais le nom - qui devient sa compagne pour quatorze années et lui donnera un fils, Adéodat, un enfant très doué, qui sera l'interlocuteur du *De Magistro* (« Le Maître »). 35

¹ A part celles du Livre X, toutes les citations des *Confessions* proviendront de la traduction de Patrice Cambronne (éd. *Bibliothèque de la Pléiade*), infiniment plus accessible que celle, imposée, d'Arnaud d'Andilly.

² Cf. *infra* p. 9

³ La future Sainte Monique

• Le manichéisme

C'est à cette époque qu'Augustin se rapproche du manichéisme. Cette doctrine, prêchée par le Perse Mani (ou Manès, né vers 216), tente une sorte de synthèse entre le christianisme et la religion traditionnelle des perses, le culte de Zoroastre, le bouddhisme et plusieurs éléments empruntés à la tradition gnostique¹.

5 D'abord persécuté, le manichéisme pénètre assez largement l'empire romain notamment en Afrique du Nord. Augustin partage pendant neuf ans les idées manichéennes et c'est sa rupture avec le manichéisme qui le ramène vers le christianisme.

L'enseignement de Mani repose sur des mythes - c'est un des points qui le rapproche des gnostiques. Le principal de ces mythes divise le temps en trois périodes:

10 - le passé, période dans laquelle les ténèbres et la lumière sont parfaitement séparés;

- le présent dans lequel les ténèbres s'enfoncent dans la lumière; le principe du Bien (Dieu) doit combattre le principe du mal. Finalement, il doit envoyer son fils, le Christ.

- Le moment postérieur où la lumière est à nouveau séparée des ténèbres².

Le manichéisme inclut le dogme de la transmigration des âmes et, comme les gnostiques, prône le mépris du
15 corps - c'est dans le corps humain que la lumière est emprisonnée. Les manichéens sont végétariens et pros-
crivent les rapports sexuels. Le manichéisme, s'il se présente comme une doctrine obscure rencontre cepen-
dant quelques tendances fondamentales de l'esprit humain et son influence continue de se faire sentir bien
après le triomphe du christianisme. On retrouve chez les Cathares des traces évidentes de l'influence mani-
chéenne. En dépit des longues et sévères polémiques que saint Augustin conduira contre les manichéens, les
20 traces de cet enseignement demeurent dans les *Confessions*, qu'il s'agisse de la condamnation radicale de la
sexualité ou du mépris de cette prison qu'est le corps.

Après avoir terminé ses études en 373, Augustin va enseigner d'abord dans sa ville natale, puis, toujours
avec l'aide de Romanianus, il s'installe à Carthage en 374 pour y enseigner la rhétorique et chercher la gloire
25 ... qu'il ne trouvera pas. C'est là qu'il va commencer progressivement à se détacher des manichéens, à la fois
parce que la doctrine le satisfait de moins en moins³ mais aussi en raison du mode de vie des manichéens
souvent en grande contradiction avec leurs principes.

Après un rencontre très décevante avec Faustus, un chef des manichéens (voir livre V, VI-VII), Augustin
rompt avec la secte et en 383, il se décide à partir pour Rome, qui lui semble maintenant un lieu plus adapté
30 à ses ambitions intellectuelles. C'est une période où Augustin se rapproche intellectuellement des sceptiques
de l'Académie.

• La rencontre avec saint Ambroise et la conversion

Tombé malade à son arrivée à Rome, puis ayant rencontré quelques difficultés avec ses étudiants romains
qui ont la fâcheuse habitude de disparaître au moment de payer les leçons, Augustin saisit l'opportunité de
35 se rapprocher de la cour impériale alors installée à Milan. Sur la recommandation du préfet de Rome, Sym-
maque, Augustin gagne Milan pour y devenir professeur de rhétorique.

Comme il se rapproche du catholicisme, Augustin va rencontrer l'évêque de Milan, un juriste et haut
fonctionnaire de l'Empire que le peuple catholique de Milan a élu évêque en 374. Ambroise était devenu un
prédicateur renommé et Augustin suit son enseignement, tout en lisant et étudiant Plotin. L'arrivée de Mo-
40 nique, sa mère, contribue à accélérer la conversion complète d'Augustin au catholicisme, dont il est déjà
catéchumène. En 386, à 32 ans, il se plonge dans la lecture de Saint Paul. Retiré dans le jardin de sa maison
de Milan, Augustin va mettre fin au combat engagé contre lui-même et c'est la « Lumière d'août » (VIII
12) : la voix d'un enfant invisible chantonne « Prends, et lis, prends et lis » (*Tolle, lege*). Augustin croit
d'abord à une comptine enfantine, mais sans se rappeler l'avoir déjà entendue quelque part. Interprétant
45 alors cette voix comme une injonction divine, il ouvre l'Évangile au hasard et tombe sur ce passage de
l'épître aux Romains de Saint Paul : « *plus de ripailles ni de beuveries ; plus de luxure ni d'impudicité ;
plus de disputes ni de jalousies. Revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ et ne vous faites pas les pourvoyeurs
de la chair dans les convoitises* »⁴. Il décide de se tourner définitivement vers le Dieu des Chrétiens.

¹ Le terme gnosticisme recouvre différentes écoles philosophico-religieuses de l'orient ancien. Sa caractéristique principale est l'affirmation que l'on peut connaître (*gnosis* = « connaissance ») les secrets du monde et de la ou des divinités qui le régissent

² Le refus péremptoire de cette tripartition du temps qu'on trouve dans le livre XI des *Confessions* est peut-être le souvenir de sa longue erreur manichéenne. Cf. là-dessus *infra* p. 12

³ Pourquoi la toute puissance de Dieu se trouverait-elle confrontée à un principe du Mal équivalent en puissance ?

⁴ On se rappellera le sujet de cet extrait lorsqu'on étudiera le rejet de la matière, du corps

- **Une vie nouvelle**

Le jour de Pâques en 387, Augustin reçoit le baptême des mains d'Ambroise et, en juillet, il quitte Milan pour retourner en Afrique, après une halte à Rome ou Monique, malade, décède au bout de quelques jours.

Pendant quelques années, il mène une vie studieuse, retiré dans une petite communauté à Thagaste. Lors d'un voyage à Hippone (aujourd'hui Bône ou Annaba), l'évêque Valerius, très malade, lui demande d'être son successeur. Le « peuple » acclame le nouvel évêque. Nous sommes en 395.

Dans les années qui suivent, il partage son temps entre son office d'évêque et la rédaction de ses grandes œuvres. Entre 397 et 400, il rédige *les Confessions*.

Dans une Église déchirée par de nombreuses querelles, Augustin établit l'orthodoxie. Il combat les ariens - les disciples d'Arius qui nient la divinité du Christ - qui avaient été condamnés au concile de Nicée (325). Mais il est surtout resté célèbre par ses combats contre les donatistes et les pélagiens.

Les donatistes sont les partisans de Donatus, évêque de Cellae Nigrae en Numidie. L'origine de l'hérésie remonte à la grande persécution contre les chrétiens, entreprise par l'empereur Dioclétien, au début du IV^e siècle. En 304, un édit oblige tous les chrétiens à sacrifier aux dieux romains. Certains résistent et sont souvent exécutés, mais nombreux sont ceux qui fléchissent et se plient aux ordres du pouvoir. Ces chrétiens « laps » (*lapsi*: tombés en arrière, c'est-à-dire retombés dans le paganisme) seront réintégrés avec la fin des persécutions et surtout l'édit de Milan (313) par lequel Constantin reconnaît la liberté de tous les habitants de l'empire de pratiquer la religion de leur choix et dispense les chrétiens de vénérer l'empereur comme un dieu. De nombreux chrétiens, notamment en Afrique du Nord, s'opposent à cette réintégration de ceux qui ont chuté. S'appuyant sur les écrits de saint Cyprien et de Tertullien, les donatistes nient toute valeur aux sacrements donnés par des clercs « laps ». Bénéficiant d'un large soutien populaire, les donatistes réclament une église de « purs », une église intransigeante. Augustin réfute les arguments des donatistes en soutenant que le véritable auteur du sacrement n'est pas le prêtre mais le Christ et en se prononçant contre la réitération du baptême. Dans cette polémique, Augustin contribue très largement à fixer les principes fondamentaux d'une église « catholique », c'est-à-dire universelle, non sectaire.

La deuxième grande bataille théologique d'Augustin est menée contre l'hérésie pélagienne. Pélagie, originaire d'Irlande, établi à Rome puis réfugié en Afrique d'abord, en Palestine ensuite après l'invasion d'Alaric, soutient une doctrine de l'autonomie et de la liberté humaine qui laisse toujours à l'individu le choix de son salut. Inspirée en partie par le stoïcisme, la doctrine pélagienne est fondamentalement optimiste et on en trouvera des échos beaucoup plus tard, chez Abélard ou dans l'humanisme d'un Pic de la Mirandole. Pour les chrétiens « orthodoxes », Pélagie place l'homme si haut qu'il rend la rédemption inutile. Contre la thèse pélagienne, Augustin soutient que l'homme ne doit son salut qu'à la grâce divine. Il y a donc une sorte de prédestination qui vient sévèrement limiter la liberté humaine. La doctrine augustinienne de la prédestination, progressivement assouplie dans l'Église catholique, notamment avec saint Thomas d'Aquin, sera remise à l'honneur dans toute sa rigueur avec la Réforme, luthérienne et calviniste, et avec le jansénisme.

- **La fin d'un monde**

En 410, le sac de Rome par les « barbares » d'Alaric constitue un événement capital. La fin de l'empire romain est inscrite dans le cours des événements. À l'affliction des Romains (qui affluent nombreux en Afrique du Nord) et à l'inquiétude des chrétiens, Augustin répond d'abord par une série de sermons prêchés à Carthage et à Hippone en 411, puis par la rédaction de sa grande œuvre, *La Cité de Dieu*. Le mythe de l'éternité de Rome, mis à l'honneur par Virgile, s'effondre et l'évêque d'Hippone répond simplement en rappelant la parole de l'évangile, « Le ciel et la terre passeront » (Mathieu, XXIV, 35), mais sans fatalisme : les temps ne sont pas mauvais, ils ne sont que ce que sont les hommes. Les temps seront bons pour des hommes bons.

En 430, Augustin meurt alors que les Vandales de Genséric, des Ariens, sont en train de conquérir l'Afrique du Nord et assiègent Hippone. Il est bientôt considéré comme saint, figure parmi les pères de l'Église et il est au nombre des quatre premiers « docteurs de l'Église » désignés en 1295 par le pape Boniface VIII.

50

5. La spécificité du Livre X

Si Brecht a raison d'écrire « Celui qui ne donne de la réalité que ce qui peut en être vécu ne reproduit pas la réalité » (*Sur le cinéma*), le livre X des *Confessions* est une image exacte du réel d'Augustin. L'ensemble

de ses commentateurs à travers les siècles s'accorde en effet sur une évidence : ce livre occupe une place unique et singulièrement énigmatique dans l'ensemble des *Confessions* qui en comptent XIII. Les 9 premiers en effet s'attachent surtout à l'aspect événementiel de la vie d'un jeune Numide de classe moyenne à l'époque du déclin de l'Empire et si le fil directeur reste bien sûr son lent cheminement vers le Dieu des chrétiens, Augustin ménage une large part à la trame narrative, chronologique, de ses vertes années. Bien que, dans le Livre I, il reconnaisse n'avoir pas conscience de sa prime enfance (« Cet âge, je ne me souviens pas de l'avoir vécu, d'autres m'y ont fait croire ») et, de plus, s'en être aujourd'hui entièrement désolidarisé (« Ma première enfance est morte depuis longtemps et moi je vis »), les détails minutieux de sa jeunesse abondent comme par exemple sa déjà moderne analyse de la volonté de puissance de l'enfant : « Je me dépitais de ce que des personnes âgées ...n'étaient pas absolument soumises à tous mes désirs...J'avais recours aux larmes et me vengeais en pleurant ». On trouve aussi la vanité juvénile : « Dans les compétitions j'aimais les victoires altières », son dégoût pour l'école : « Je n'aimais pas l'étude des lettres et d'y être contraint m'était odieux », et il affirme « honnir le grec ». Le Livre II, consacré à l'adolescence, n'élude pas la naissance du désir sexuel¹ : « Il faut maintenant que je raconte mes impuretés passées et ces voluptés charnelles qui ont corrompu la chasteté de mon âme...Dès que mon père aperçut aux bains les signes de ma puberté... », non plus que la malhonnêteté gratuite, avec le célèbre vol des poires : « Eh bien moi, j'ai consenti à commettre un vol, et je l'ai commis sans y être poussé par la misère mais tout simplement par dégoût de justice, gavé que j'étais d'iniquité. Car ce que j'ai volé, je l'avais en abondance et ce dont je voulais jouir, ce n'était pas l'objet visé par le vol, mais le vol lui-même et la transgression. Il y avait, proche de nos vignes, un poirier... ». A Carthage, « chaudron de tous les vices », il se passionne pour le théâtre : « Le théâtre me ravissait...Comment se fait-il qu'au théâtre, l'homme veuille souffrir au spectacle de faits douloureux et tragiques, dont il ne voudrait pourtant nullement pâtir lui-même ? N'est-ce pas là étonnante insanité ? » (Livre III). Il y rencontre aussi sa concubine, jamais nommée, qu'il a séduite à l'église (!) « J'ai même osé au cours d'une célébration en Ton honneur, négocier dans ma convoitise la possession des fruits de mort ». Il en aura à 18 ans un fils, Adéodat, qui mourra lui-même environ à cet âge et qu'il éduquera seul lorsque sa famille le força à quitter cette maîtresse pour envisager un mariage plus convenable : « L'on m'avait arraché au flanc, comme un obstacle au mariage, l'habituelle compagne de ma couche...Quant à elle, elle repartit pour l'Afrique² en laissant auprès de moi le fruit de sa chair, mon fils, et elle Te fit vœu de ne plus connaître d'homme » (Livre VI).

Le « vécu » est également présent dans sa vie professionnelle : même s'il est un garçon réservé et rêveur, il a envie de ressembler à ses condisciples chahuteurs, puisqu'il fallait chahuter pour être un étudiant digne de ce nom : « J'étais toutefois plus calme que les autres et totalement à l'écart des « chambardeurs » de « chambardeurs » (nom sinistre et diabolique équivalent à un brevet de bonnes manières !). Je vivais au milieu d'eux, honteusement honteux de ne pas leur ressembler » (III). D'ailleurs, une fois devenu professeur de rhétorique, il quittera Carthage pour Rome dans l'espoir d'avoir des classes moins agitées ! : « Si je voulais gagner Rome, ce n'étais pas en vue d'un gain et d'une dignité supérieurs...le principale et presque unique motif c'était que là-bas, d'après ce que j'entendais dire, la jeunesse estudiantine était plus calme, assagie et tenue en bride par une discipline mieux réglée » (Livre V)³.

Augustin donne de lui, pour clore ce sujet, l'image de l'universitaire plein de trac et de vanité : « C'était ce fameux jour où je le préparais à déclamer un panégyrique en l'honneur de l'empereur⁴...mon cœur hale-tait de soucis...et voici qu'en traversant un quartier de Milan, je remarquai un pauvre mendiant l'air tout jovial et guilleret...toujours est-il qu'il était joyeux alors que moi j'étais anxieux. M'aurait-on demandé si je préférerais l'allégresse ou bien la crainte, j'aurais répondu « l'allégresse ». M'aurait-on en revanche demandé être à sa place ou bien à la mienne à cet instant-là, j'aurais fait mon choix : « A la mienne », aurais-je dit, tout rongé de souci et de crainte » (Livre VI).

¹ Qui restera l'obstacle principal à la sainteté : « C'est que, me semble-t-il, je serais trop malheureux si j'étais privé des étreintes d'une femme » (VI), « Mais quand on vint à se demander si nos petites femmes y consentiraient [à un projet de vie en commun d'allure monastique], cette règle si bien élaborée nous éclata entre les doigts et fut abandonnée » (*ibid.*)

² Il enseigne alors à Rome

³ On trouve ici un intéressant aperçu des mœurs universitaires du temps : « défense d'envahir pêle-mêle et impudemment la classe d'un maître dont on ne suit pas l'enseignement. A Carthage, au contraire, ce n'est que honteux et intempérant laisser-aller chez les étudiants : irruptions insolentes, des airs presque de fous furieux perturbant l'ordre établi par chaque maître pour le progrès de ses élèves ». A méditer par les nostalgiques du « bon vieux temps »...

⁴ Discours d'apparat prononcé devant la Cour à Milan en l'honneur de Valentinien II lors du 10^{ème} anniversaire (385) de son accession au pouvoir.

On le constate par ces quelques exemples, la vie quasi quotidienne d'Augustin, sous ses aspects les plus banals apparaît dans les 9 premiers Livres, comme parfois la vie quotidienne à la fin de l'Empire. Citons là-dessus le dernier exemple, concernant les jeux du cirque dont raffolaient les contemporains d'Augustin, même s'ils étaient déjà avancés dans le chemin de la morale, témoin son élève et ami Alypius : « Je l'aimais à cause de son vif penchant pour la vertu, remarquable pour son jeune âge...informé de sa mortelle passion pour le cirque, je fus angoissé à l'idée qu'il allait gâcher – si ce n'était déjà fait – une si belle espérance... ». Ayant sur les instances de son maître renoncé à cette passion, il y est cependant conduit, à Rome, par des amis à son corps défendant : « Vous pouvez bien leur disait-il, y traîner mon corps et l'y faire asseoir. Mais allez-vous pouvoir diriger aussi mon esprit et mes yeux vers ces spectacles ? J'y serai sans y être et ainsi je triompherai à la fois de vous et de ces yeux ». Mais « A peine a-t-il vu le sang qu'il but d'un trait la férocité ; au lieu de détourner son regard, il le fixa, s'abreuvant de fureur, se délectant de combats criminels, s'enivrant de sanglantes voluptés » (VI). Et pourtant Alypius est déjà appelé par Dieu : « Seigneur...tu n'avais pas oublié qu'il était appelé, parmi tes fils, à devenir le ministre de ton saint mystère »¹.

15 Telle est donc la matière des livres I à IX où nous le quittons à 33 ans, 4 ans avant qu'il ne devienne prêtre, 9 ans avant qu'il ne devienne évêque et 10 ans avant *les Confessions* : allocutions et prières à Dieu entrecroisées de souvenirs autobiographiques. Les 3 derniers livres (XI à XIII), sans aucun rapport, sont une étude exégétique² de la *Genèse*. Mais qu'en est-il du Livre X ? Il n'appartient plus à l'ensemble précédent puisqu'il n'y raconte plus sa vie : « Je veux encore confesser aux hommes par cet écrit, non ce que j'étais autrefois, mais ce que je suis aujourd'hui » (76), « non quel j'ai été mais quel je suis » (80) et pas encore à l'ensemble suivant puisqu'il n'y commente pas les Ecritures. Pourtant, il a écrit (*Retractationes*) « Du 1^{er} livre au 10^{ème}, il est question de moi »³. Or lorsqu'on se met en scène en négligeant la trame narrative chronologie, on quitte l'autobiographie pour composer un autoportrait, le tableau supplantant le « film ». Néanmoins, nous nous demanderons s'il s'agit vraiment d'un autoportrait puisque, au fil de notre étude, nous verrons le « moi » augustéen se diluer, se fondre dans le Verbe⁴, de telle sorte qu'il ne resterait presque plus rien d'individuel à peindre ou à écrire⁵. Là résidera la principale énigme du moi d'Augustin : qu'en restera-t-il à l'issue du Livre X ? Et pourtant, au moins apparemment, que de questionnement sur ce « moi » !

3. Le moi augustéen : une somme d'ignorance

30

Dans aucune des œuvres de cette année on ne trouvera, même de loin, un tel foisonnement de questions. Sans prétendre à l'exhaustivité, on peut les synthétiser en quatre moments :

1. le moi psychologique
- 35 2. le moi intellectuel
3. le moi social
4. le moi spirituel

1. Augustin ignore quel il est dans le fonctionnement même de ses mécanisme psychiques : « Car encore qu'il n'y ait que l'esprit de l'homme qui sache ce qui se passe en lui, et que ce secret soit impénétrable à tout le reste des hommes, il y a néanmoins quelque chose dans l'homme que son esprit même ne connaît pas » (82), « Je ne puis donc pas connaître ce que je suis » (97), « Que suis-je donc, ô mon Dieu, Qui suis-je moi qui vous parle ? » (120). « Et au contraire il arrive quelquefois que je me suis souvenu avec joie d'avoir été triste ; et avec tristesse d'avoir été dans la joie » (109), « Car pour toutes les autres choses de la vie, les unes méritent d'autant moins d'être pleurées qu'on les pleure davantage, et les autres sont d'autant plus déplorables qu'on les pleure moins » (70). Comme plus tard Lorenzaccio, Augustin s'avère incapable d'identifier à quelles tentations il pourra résister ou non : « Mais je ne sais pas à quelles tentations je suis, ou

¹ Il finira évêque de Thagaste et primat de Numidie

² Exégèse : Interprétation le plus souvent religieuse d'un texte dont le sens et la portée sont obscurs ou sujets à discussion.

³ Cf. GF n°1367, *Introduction* d'E. Kern.

⁴ (Avec un V majuscule) : Parole de Dieu adressée aux hommes. *Le Verbe de Dieu; saint Jean, évangéliste du Verbe*. Dieu, en la seconde personne de la Trinité (le Fils). « *Le Verbe, image du Père* » (Racine). *Le Verbe s'est fait chair, s'est incarné*.

⁵ Cette partie de notre étude s'inspirera de l'ouvrage de Michel Beaujour *Miroirs d'encre, Rhétorique de l'autoportrait* Seuil 1980. cf. p. 11 et *sqq.*

je ne suis pas capable de résister. » (83), incapable même de savoir ce qu'il sait ou ignore de lui : « Et j'ignorerais toujours ce que j'en ignore [de son être] » (84). Comment dès lors savoir ce qu'est le bonheur ? : « De quelle sorte est-ce donc que je cherche la vie bienheureuse ?... Comment la cherché-je ?... mais qui en a donné la connaissance à ceux qui la souhaitent avec autant d'ardeur ? Où l'on-t-il vue pour l'aimer de la sorte ? » (127-128). Comment, aussi bien, s'appliquer à la morale puisque, connaissant- on ne sait comment - le bonheur, on s'applique à se rendre malheureux ? : « Quelquefois, Seigneur, vous me faites entrer dans des sentiments extraordinaires...mais je retombe dans les misères de l'état déplorable où nous vivons par le poids de ce corps mortel » (190-191). C'est le rappel de l'antique *topos*¹ formulé ainsi par Ovide (*Métamorphoses* 7) « *Video meliora proboque, deteriora sequor* » : « Je suis conscient du meilleur, j'y acquiesce...mais j'acquiesce au pire » ! Au final, l'esprit se fait si peu confiance, « Car l'un de nos plus déplorables aveuglements est de connaître si peu ce que nous pouvons, que notre esprit, lorsqu'il s'examine sur ses propres forces, trouve qu'il ne doit pas aisément ajouter foi à soi-même, parce qu'il ignore le plus souvent ce qui est caché dans lui » (161) qu'il en arrive à l'*odium sui*, la « haine de soi » : « ...Je vous témoigne, par les gémissements de mon cœur, combien je me déplaïs à moi-même » (71). Bref, « Comment se peut-il donc faire qu'il y ait une aussi grande différence entre moi-même et moi-même ? » (151).

2. Même obscurité dans son activité cognitive puisqu'Augustin est incapable de décider si ce qu'il désire émane du besoin ou de la volupté : « Et souvent aussi nous sommes incertains si c'est encore le besoin de soutenir notre vie qui nous porte à continuer de manger, ou si c'est l'enchantement trompeur de la volupté qui nous emporte. Notre âme infortunée se plaît dans une telle incertitude » (156). Mais c'est surtout le fonctionnement de la mémoire² qui le laisse coi : « D'où donc et par où sont-elles [les choses mémorisées] entrées dans ma mémoire ? Certes, je ne sais » (102), « Je ne comprends pas quelle est la puissance de ma mémoire encore que sans elle je ne pourrais me nommer moi-même » (118) : c'est assez dire que la source de son identité est inconnaissable ! De même, cette mémoire dont « la puissance est prodigieuse », « qui s'étend jusqu'à l'infini » (120) est-elle le lieu de la perte ou du triomphe ? En d'autres termes elle-elle « antre » (*ibid.*) ou « palais » (93) ? Cependant, le summum du mystère reste le mécanisme de l'oubli, puis qu'il se souvient d'avoir oublié : « Comment est-ce donc qu'il se présente pour me faire souvenir de lui, puisque sa nature est de faire que je ne me souviens point lorsqu'il est présent ? » (116-117), « Que si c'est par son image et non par lui-même que l'oubli se conserve dans ma mémoire, il fallait donc qu'il fût présent afin que ma mémoire pût concevoir cette image : or de quelle sorte l'oubli étant présent gravait-il cette image dans ma mémoire, puisqu'il efface par sa présence les choses mêmes qu'il trouve déjà imprimées dans notre mémoire ? » (119)

Au total, l'émoi d'Augustin ne provient pas de la pénurie, mais au contraire du trop-plein, sa cérébralité étant beaucoup trop riche pour que cette même cérébralité puisse se gouverner : « Et ainsi il paraît que notre esprit n'a pas assez d'étendue pour se comprendre soi-même » (97) : mon « moi » serait-il trop riche pour moi ?

3. On s'est aperçu qu'Augustin dit aussi souvent « nous » que « je » : ce constat d'ignorance toucherait-il l'humanité entière ? En tout cas, son moi social, dont on s'est rendu compte dans le cours d'introduction qu'il rendait possible, sur le mode tragique, l'existence du moi individuel est tout aussi peu clair que son moi individuel. Tout se passe en effet comme si l'on ne pouvait vivre avec ni sans l'autre. D'abord, son « moi » leur est évidemment inconnaissable : « Ils veulent savoir par ma propre bouche ce que je suis dans le fond de l'âme où leurs yeux ni leurs oreilles ni leurs esprits ne sont capables de pénétrer » (77), premier constat qui tend à donner de l'humanité une image d'isolement, de fragmentation : « Il n'y a point d'homme au monde qui connaisse ce qui se passe dans l'homme, que l'esprit de l'homme qui est en lui »³ (74). Mais ce constat d'incommunicabilité n'empêche jamais les autres de vouloir connaître d'autrui ce qu'ils sont impuissants à réaliser pour eux-mêmes : « Ne voyons-nous pas qu'ils sont d'ordinaire aussi curieux de savoir la vie d'autrui que négligents de corriger la leur propre ? pourquoi donc désirent-ils tant d'apprendre de moi quel je suis, eux qui se mettent si peu en peine d'apprendre de vous quels ils sont ? » (74). Pourtant l'autre, ce juge reconnu incompetent, lui est d'une grande importance dans le cas de la louange. Mais est-elle méritée

¹ *Topos* : « lieu commun » : terme de rhétorique désignant un fond commun d'idées à la disposition de tous, et dont la valeur persuasive est traditionnellement reconnue parce qu'elles font partie des idées couramment admises par l'auditoire et peuvent ainsi renforcer son adhésion.

² Si longuement étudiée ici que le Livre X est quelquefois appelé par les commentateurs « le Livre de la mémoire », comme le livre XI est « le Livre du temps ». Sur les raisons de cette insistance cf. *infra* p. 11 et *sqq.*

³ Et encore ! (cf. *supra*)

tée ? n'y a-t-il pas danger de vanité qu'elle fasse plaisir ? : « Je me fâche même quelquefois de mes propres louanges, soit que l'on fasse cas en moi des choses qui m'y déplaisent, ou que l'on estime de petites choses beaucoup plus qu'elles ne méritent de l'être. Mais que sais-je si ce sentiment ne procède point de ce que je ne puis souffrir que celui qui me loue ait une opinion de moi différente de celle que j'en ai moi-même... car 5 c'est en quelque manière ne me louer pas, que de ne pas louer l'opinion que je porte de moi-même, ainsi qu'il arrive lorsqu'on loue en moi les choses qui m'y déplaisent ou que l'on y loue davantage celles qui m'y plaisent le moins... je vois bien... que je ne dois être touché des louanges que l'on me donne qu'à cause de l'utilité de mon prochain et non pas à cause de moi. Mais je ne sais pas si j'en use de la sorte » (183). L'autre est ainsi, sans qu'on puisse jamais le réaliser clairement, dangereux pour l'existence du moi, soit 10 qu'il me critique sans rien savoir de moi, soit qu'il me loue sans davantage de fondement. Mais c'est l'éloge paradoxalement le plus dangereux puisque le moi peut alors fondre, comme métal en fusion : « La langue des hommes nous est tous les jours ce que la fournaise est à l'or » (180).

Pourtant la pire des incertitudes réside encore dans le fait que les autres sont quelquefois des frères avec lesquels Augustin forme une communauté de justes : « Les justes... apprennent avec plaisir les péchés pas- 15 sés des personnes qui ne les commettent plus, non que les péchés puissent leur plaire, mais parce qu'ils se réjouissent de voir que ceux qui avaient été autrefois pécheurs cessent de l'être » (76), « Mais pourquoi désirent-ils ce récit de moi ? Est-ce qu'ils veulent se réjouir avec moi, lorsqu'ils apprendront combien je m'approche de vous par le don de votre grâce, et prier pour moi lorsqu'ils sauront combien je me trouve retardé dans ce chemin par le poids de ma misère ? Je veux bien découvrir l'état de mon âme à ceux qui sont 20 dans ce sentiment... Mais que ce soit l'esprit d'un frère qui agisse de la sorte à mon égard, et non pas l'esprit d'un étranger, ni celui des enfants du siècle dont la bouche est remplie de mensonge et dont les mains sont souillées de crimes » (78-79). Ce dernier passage est bien énigmatique dans les rapports du moi augustéen à l'autre : ce dernier est-il ou n'est-il pas capable de pénétrer le fond de l'âme ? Comment distinguer l'intérêt fraternel de la curiosité indiscreète ? Comment, enfin être certain que la louange sera bonne, à part si elle est 25 identique à celle qu'Augustin se porterait à lui-même et donc en faisant disparaître l'autre dans le même ?

4. Qu'en est-il enfin de son rapport à Dieu, soit son moi spirituel ? Evidemment, *mais dans un premier temps seulement*, même océan d'énigmes : il est certain d'aimer Dieu : « Seigneur, je vous aime : et ce n'est point avec doute, mais avec certitude que je sais que je vous aime » (85). Et pourtant, que veut dire ce « aimer Dieu » ? : « Or qu'est-ce que j'aime lorsque je vous aime ? » (86). Suit une cascade de négations : « ni 30 tout ce que les lieux renferment de beau, ni tout ce que les temps nous présentent d'agréable, ni cet éclat de la lumière... ni la douce harmonie de la musique, ni l'odeur des fleurs et des parfums, ni la manne, ni le miel... ce n'est rien de tout cela que j'aime quand j'aime mon Dieu (*ibid.*). Que de « ni » ! ainsi l'amour central de la vie d'Augustin ne pourrait se définir que parce qu'il n'est pas ? De même, cet amour indubitable, sur qui porte-t-il vraiment ? : Dieu lui semble à la fois proche et lointain : « Où ai-je pu vous connaître 35 et vous trouver sinon en vous-même au dessus de moi ? »... il n'y a point de lieu ni d'espaces entre vous et nous : il n'y en a point sans doute, et nous ne laissons pas toutefois de nous reculer et de nous approcher de vous » (142), « Car ayant vu l'éclat de votre gloire... j'ai dit... « Qui est celui qui peut porter sa vue jusque-là ? » Et j'ai été rejeté bien loin de la splendeur de votre face » » (192). Au début du XVI^{ème} siècle, Michel-Ange, au plafond de la Sixtine, a rendu de façon frappante cette « proximité éloignée » en figurant les doigts 40 de Dieu et d'Adam si proches, mais qui ne se touchent pourtant pas :



45
50
Ce Dieu, ensuite vers lequel les chrétiens tendent toute leur âme dédaigneuse des biens matériels (86 : « ni tout ce qui peut plaire dans les voluptés de la chair »), pourquoi ne l'entendent-ils pas alors qu'il parle si clairement ? : « Vous répondez... à toutes les diverses demandes que l'on vous fait ; vous y répondez très clairement ; mais tous ne vous entendent pas clairement » (143). Enfin et surtout, la sincérité face à

Dieu demeure impossible puisqu'Augustin est inconscient de ses péchés : « Car j'ai peine à discerner combien je suis moins engagé que je ne l'étais dans cette corruption et je crains extrêmement pour mes péchés cachés que vos yeux connaissent, et que les miens ne connaissent pas » (180). En nous réservant d'y revenir plus tard¹, remarquons immédiatement que cette méconnaissance rend impossible aussi bien toute « confession » au sens pénitentiel habituel du terme que toute autobiographie. En effet, la confession consiste en l'aveu de ses péchés que l'on fait à un prêtre. Or comment le faire si l'on les ignore ? De même, le « pacte autobiographique » (Lejeune) exige toujours un contrat de sincérité établi dès le début de l'ouvrage, ce que fait Rousseau dans le *Préambule* de ses *Confessions* : « Que la trompette du jugement dernier sonne quand elle voudra ; je viendrai, ce livre à la main, me présenter devant le souverain juge. Je dirai hautement : voilà ce que j'ai fait, ce que j'ai pensé, ce que je fus. J'ai dit le bien et le mal avec la même franchise. Je n'ai rien de mauvais, rien ajouté de bon, et s'il m'est arrivé d'employer quelque ornement indifférent, ce n'a jamais été que pour remplir un vide occasionné par mon défaut de mémoire ; j'ai pu supposer vrai ce que je savais avoir pu l'être, jamais ce que je savais être faux. Je me suis montré tel que je fus, méprisable et vil quand je l'ai été, bon, généreux, sublime, quand je l'ai été : j'ai dévoilé mon intérieur tel que tu l'as vu toi-même ». Bien sûr cette exigence de lucidité absolue, même si elle est irréalisable dans les faits, tombe dans le cas d'Augustin puisqu'il ignore le total de ses péchés, il ne peut les présenter « tel que Dieu les a vus lui-même ».

« Moi » aveugle à lui-même dans ses opérations psychiques et intellectuelles, dans ses rapports sociaux et son approche de la divinité. Que d'énigmes ! D'où vient, alors, l'incroyable confiance, l'inaltérable certitude qui se dégage des *Confessions* ? On va voir maintenant que c'est pourtant Dieu le garant de la grande clarté du moi augustéen, ce qu'on pouvait déjà déduire du passage suivant : « Je sais néanmoins quelque chose de vous que je ne sais pas de moi-même... que rien n'est capable de vous nuire » (82-83) : il en sait si peu de lui-même qu'il est moins ignorant s'agissant de Dieu, pourtant le Grand Inconnaissable.

25 4. Le moi augustéen : une somme de clarté

Dans un premier temps, l'attention que Dieu porte à l'homme est garant de certitude : pour Dieu, l'homme est un livre ouvert, et les énigmes de son moi, loin d'être insolubles, n'existent qu'à cause de ses faibles lumières : « Et comment, Seigneur, vous pourrais-je cacher quelque chose... puisque vos yeux percent jusque dans le fond de l'abîme des consciences et y voient tout à nu et à découvert ? » (71). Et c'est cette omniscience divine qui va opérer la réunification du moi, scindé, on s'en souvient², par l'ignorance : « je ne trouve aucun lieu assuré pour mettre mon âme, si ce n'est en vous qui pouvez seul rassembler tout ce qui s'est dissipé en moi » (190). Omniscience mais également omniprésence. Comme pour Pascal (« le monde est... un cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part » (*Les deux infinis*, fragment 185, classification Le Guen), Dieu emplit le monde et l'être de sa présence : « Je ne puis douter que vous ne favorisiez ma mémoire de votre présence, mais ma difficulté est de comprendre en quelle partie d'elle vous demeurez » (140).

Devant une telle évidence, le chemin d'Augustin à Dieu est ouvert : « Mais puisque j'apprends de votre parole sainte que vous aimez la vérité... je viens reconnaître la vérité non seulement devant vous par une confession secrète... mais encore devant les hommes par une confession publique » (70). On voit bien par cette phrase qu'il ne faut pas comprendre « confession » simplement comme « aveu des péchés et repentir » mais aussi et surtout comme profession de foi et louange de la grandeur et de la bonté de Dieu, comme lorsqu'on parle de personnes « de toute confession » ou, en histoire, de la Confession d'Augsbourg³. Partout, la certitude de Dieu emplit le Livre X⁴ : « vous avez frappé mon cœur par votre parole, et aussitôt je vous ai aimé. Le ciel et la terre et tout ce qu'ils contiennent me disent aussi de toutes parts que je suis obligé de vous aimer » (85), « C'est en cela que consiste la vie bienheureuse de se réjouir en vous, par vous et pour l'amour de vous » (134), « Et même de ce que nous savons [*i.e.* « la cause de cette connaissance »] de qui nous l'« quelque bien »] avons reçu, c'est vous qui nous l'avez fait connaître » (157), « Cet homme [Adam] s'étant perdu par sa faute, vous l'avez retrouvé par votre grâce » (158), « Prenez possession de nos âmes et

¹ Cf. *infra* p. 8

² « Comment se peut-il donc faire qu'il y ait une aussi grande différence entre moi-même et moi-même ? » (151).

³ Texte fondateur du luthéranisme. C'est une profession de foi que les protestants présentèrent à la diète (assemblée impériale) d'Augsbourg en 1530

⁴ En latin, *confessio* signifie aussi bien « confession » que « reconnaissance »

couvrez-nous de vos ailes, afin que nous soyons en assurance sous votre divine protection » (178), « J'ai reconnu que tout ce que j'en comprenais [de la nature et de moi-même] était par votre lumière et votre assistance » (189) etc.

On vient de le voir, c'est par Dieu qu'Augustin se connaîtra : « Je vous conjure donc, mon Dieu, de me faire voir moi-même à moi-même » (183), « Car qu'est-ce que vous écoutez lorsque vous nous parlez de nous-mêmes, sinon connaître véritablement quels nous sommes ? » (75)¹, Dieu, le « médecin intérieur de mon âme » (*ibid.*). Par lui, les faiblesses, jadis ignorées, se révéleront enfin. Pour cela il suffit de « ressentir la force de votre grâce qui donne de la force aux plus faibles en leur faisant reconnaître leur faiblesse » (76) : là réside l'unique intérêt des *Confessions* : « Le fruit qu'on peut en tirer est qu'elles servent à toucher le cœur de ceux qui les lisent et les entendent » (*ibid.*).

Le philosophe et religieux Malebranche (XVIII^{ème} siècle) est inséparable de la notion de « vision en Dieu » : cette théorie qu'on lui attribue sans qu'il en soit le créateur peut se résumer ainsi : les vérités accessibles ne sont pas « permises » par Dieu, comme chez Descartes, elles sont Dieu lui-même. Ainsi, lorsque je me forme l'idée d'un corps, je me contente de l'apercevoir en Dieu avec lequel mon esprit est en communion immédiate. « Dieu seul fait tout » (*Traité de morale*). Autant Descartes place Dieu à distance incommensurable, autant Malebranche insiste sur la totale dépendance de l'homme à l'égard de Dieu dans tous les domaines et tous les instants. Les idées ne sont plus « en moi », elle ne « m'appartiennent » plus. Je les aperçois en Dieu qui me fait la grâce de me les présenter. Nulle doute que cette conception ne plonge ses plus lointaines racines dans l'augustinisme : « Et j'écoutais sur cela votre parole intérieure qui m'instruisait et me servait de règle et de loi » (189). Mais il faut maintenant tenter de remonter à la cause de cette certitude paradoxale : comment l'homme, fini, borné et peccamineux par sa nature a-t-il ainsi l'intuition de la plus claire des clartés et de la plus vraie des vérités ? Bien sûr cette conception éminemment idéaliste avant que d'être religieuse nous renvoie à Platon.

5. Un platonisme paradoxal

Comme tous les intellectuels de l'Antiquité, Augustin, quoiqu'il ignore le grec, a été profondément marqué par la découverte, des néoplatoniciens². Il narre leur découverte au Livre VII des *Confessions* : « C'est ainsi que Tu m'as procuré... certains livres des platoniciens traduits du grec en latin. Or j'y ai lu - non pas bien sûr en ces termes mais suggéré tel, à s'y méprendre... qu'au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le verbe était Dieu ». Augustin fait ici allusion au thème du « démiurge »³ qu'on trouve dans le *Timée* : « Quant à l'auteur et père de cet univers, il est difficile de le trouver, et, après l'avoir trouvé, de le faire connaître à tout le monde... Car le monde est la plus belle des choses qui sont nées, et son auteur la meilleure des causes... Le dieu, en effet, voulant que tout fût bon et que rien ne fût mauvais, autant que cela est possible, prit toute la masse des choses visibles, qui n'était pas en repos, mais se mouvait sans règle et sans ordre, et la fit passer du désordre à l'ordre, estimant que l'ordre était préférable à tous égards. Or il n'était pas et il n'est pas possible au meilleur de faire une chose qui ne soit pas la plus belle... En conséquence, il mit l'intelligence dans l'âme, et l'âme dans le corps, et il construisit l'univers de manière à en faire une œuvre qui fût naturellement la plus belle possible et la meilleure. Ainsi, à raisonner suivant la vraisemblance, il faut dire que ce monde, qui est un animal, véritablement doué d'une âme et d'une intelligence, a été formé par la providence du dieu. » (Extraits du discours de Timée sur le démiurge).

Pour la première fois Augustin découvre une cosmogonie à visée entièrement mystique⁴. Dans notre Livre, on peut relever à des passages capitaux deux principales occurrences de la pensée platonicienne : - la méfiance du corps, d'abord et, plus largement du monde matériel⁵ : « Je suis homme, car je suis composé de corps et d'âme, dont l'un est extérieur et visible, et l'autre intérieure et invisible. Auquel des deux devais-je plutôt m'adresser pour chercher mon Dieu ?... Mais l'âme, cette partie intérieure était sans doute la plus propre pour s'en informer » (88). P. 165, parlant des plaisirs de la vue après avoir analysé ceux du boire

¹ Inversement, avant la conversion, « j'étais moi-même au-dehors de moi-même » (144)

² Plotin (205-270 ou Porphyre (234-305)

³ Du grec « δέμιουργος » : « qui crée l'œuvre commune »

⁴ Certes, il avait lu la Bible, mais l'avait méprisé pour l'indigence de son style « Ecritures... indignes d'être comparées à la majesté cicéronienne » (Livre III)

⁵ On se rappelle (cf. p. 6) « le poids de ce corps mortel » (190-191). Pour la méfiance généralisée envers la matière, cf. *infra* et p. 151 pour les invasions du désir de la chair dans le rêve... 15 siècles avant Freud !

et du manger (154), de l'odorat (161) et de l'ouïe (162) il écrit : « Ainsi j'achèverais le discours de toutes les tentations de la volupté de la chair qui me persécutent ». Or toute la philosophie de Platon nous met en garde contre les apparences sensibles qui ne sont que les simulacres du Vrai (la Caverne). On peut ici citer un passage du *Phèdre*, « l'attelage ailé » : « Il faut donc se représenter l'âme comme une puissance composée par nature d'un attelage ailé et d'un cocher. Cela étant, chez les dieux, les chevaux et les cochers sont tous bons et de bonne race, alors que, pour le reste des vivants, il y a mélange. Chez nous premier point – celui qui commande est le cocher d'un équipage apparié ; de ces deux chevaux – second point – l'un est beau et bon pour celui qui commande, et d'une race bonne et belle, alors que l'autre est le contraire et d'une race contraire. Dès lors, dans notre cas, c'est quelque chose de difficile et d'ingrat que d'être cocher. ».

10 C'est assez dire que l'homme est aussi bien entraîné vers le bas que poussé vers le haut, toutes les *Confessions* le répètent. Plus précisément, on lit p.168 la critique de l'artisanat : « Car je sais que ces beautés qui passent de l'esprit dans les mains ingénieuses des artisans procèdent de cette beauté qui est au-dessus de nos esprits... Ces artisans et ceux qui sont passionnés de ces beautés extérieures tirent de cette beauté première¹ l'idée qui les leur fait agréer : mais ils n'en tirent pas la lumière qui leur apprendrait à en bien user ». Ici, on

15 ne peut manquer de relever un emprunt presque textuel à l'exemple des « trois lits » qu'on trouve dans *La République X* : « Ainsi, il y a trois sortes de lits ; l'une qui existe dans la nature des choses, et dont nous pouvons dire, je pense, que Dieu est l'auteur ; - autrement qui serait ce ? (...) Une seconde est celle du menuisier. Et une troisième, celle du peintre (...). Ainsi, peintre, menuisier, Dieu, ils sont trois qui président à la façon de ces trois espèces de lits. (...) Et Dieu (...) a fait celui-là seul qui est réellement le lit ; mais deux lits

20 de ce genre, ou plusieurs, Dieu ne les a jamais produits et ne les produira jamais. (...) le peintre est imitateur de ce dont les deux autres sont les ouvriers (pire encore, il recopie ce qui déjà n'est qu'apparence) l'imitation est donc loin du vrai ». d'où la conclusion : « C'est pourquoi, ô mon âme, tu ne peux douter que tu ne sois beaucoup plus excellente que le corps, puisque c'est toi qui le soutiens et qui l'animes : ce que nul corps ne peut faire à l'égard d'un corps » (90).

25 - Mais c'est surtout la troublante théorie de la réminiscence, exposée dans le *Ménon* qui est ici récurrente. Rappelons-la : La réminiscence de l'âme (du latin *reminisci*, « se souvenir ») est une théorie que l'on doit à Platon. Cette théorie affirme que l'âme, avant de naître, a tout connu, mais que lors de son incarnation elle oublie tout. Le travail de connaissance est alors celui de re-connaissance. Cette théorie a pour principale fonction de lever l'objection selon laquelle l'âme ne serait pas immortelle. Dans le dialogue qui porte son

30 nom, Ménon pose la fameuse question, connue sous le nom de « paradoxe de Ménon » à propos de la vertu : quelle chose, parmi celles qu'on ignore, prendre comme objet de recherche (si on l'ignore) et comme le reconnaître si on la trouve ? Ici commence la théorie de la migration de l'âme qui, avant de s'incarner dans un nouveau corps, a contemplé les Formes pures dans le ciel des Idées lors de sa migration. Savoir ne serait donc autre chose que se remémorer (anamnèse). Pour prouver ses dires, Socrate va entamer l'expérience du

35 jeune esclave. Ignorant tout de la géométrie), il va, questionné par Socrate, redécouvrir la façon de tracer un carré double de la surface d'un carré de base (côté = diagonale : ignorance pourtant de $a\sqrt{2}$).

On peut éclairer par cette théorie les passages suivants du Livre X : « Je n'ai connu par aucun de mes sens les choses que ces sons [le langage] signifient, ni ne les ai jamais vues ailleurs que dans mon esprit...Elles étaient donc en moi auparavant même que de les avoir apprises » (101-102), « Et il est sans

40 doute que je n'aurais pu par mon souvenir les tirer ainsi de ma mémoire, si elles n'y eussent été auparavant que je les en eusse tirées » (112). Sur un souvenir qui revient enfin : « Nous l'avions oublié néanmoins, mais non pas entièrement » (125). Et on se rappelle son propos sur le bonheur : « Comment la cherché-je ? [la vie heureuse] ? Où [les hommes] l'ont-ils vue pour l'aimer d'une telle sorte ? Il faut sans doute que nous l'ayons en nous même en quelque manière » (127-128).

45 Sans Platon, y aurait-il eu Augustin ? Pourtant, il s'en détachera : « Voilà ce que je lus dans ces livres. Mais je n'y lus pas que le Verbe étant venu chez soi, les siens ne l'ont pas reçu ; et qu'il a donné le pouvoir d'être fait enfants de Dieu à tous ceux qui l'ont reçu » (VII) : jamais Platon et les platoniciens n'ont eu l'intuition du pacte d'amour du christianisme qui seul permet l'allocution à Dieu, ni non plus l'incarnation de Dieu dans son fils, Jésus-Christ : « et le verbe s'est fait chair » : « Mais je n'y lus pas que le verbe a été

50 fait homme et a habité parmi nous » (*ibid.*). Aucune personnalisation dans les rapports homme/Dieu chez les néoplatoniciens, souvenons-nous de ce qu'écrivait Plotin : « Le moi et le toi, le « je suis tel » que tu prononçais par attachement au particulier, sont caducs ; il n'y a plus de limites, il n'y a que l'être »². Pas de pacte

¹ Platon dirait : le Beau en soi, l'archétype du Beau. Cf. l'*Hippias majeur*

² Cf. cours d'introduction p. 8

d'amour non plus, de l'homme à Dieu et de Dieu à l'homme, pas de « *Ich und Du* » comme disait Buber¹, relation véritable qui instaure le « moi » dans une réciprocité. Voilà pourquoi il était si important pour Augustin de savoir ce qu'il aimait quand il disait aimer Dieu. Voilà aussi pourquoi avec lui, « le moi fait son apparition dans l'histoire de la conscience »² : la vision du monde du chrétien est entièrement une question de relation personnelle (« « *mon* » Dieu »...). Comme le note France Farrago : « Si l'Antiquité gréco-latine eut ses sages et ses philosophes, elle ignore les saints et l'ordre de la charité »³.

6. En conclusion : un « moi » complexe

10 Reste enfin à nous pencher sur la question peut-être la plus épineuse : de quelle nature le moi augustéen doit-il être fait pour être à ce point éloigné de la Vérité et en même temps si mitoyen ? C'est à un moi composé, « complexe » que nous avons ici affaire.

- il se veut d'abord, totalement affranchi du sensible : « Pour Augustin, le corps appartient doublement au monde extérieur : il est perçu comme dehors et comme moyen d'appréhender par les sens, selon une quête centrifuge⁴, les objets, la terre, le Ciel dans toute leur étendue, qui tout en parlant de Dieu aux hommes, ne sont pas Dieu »⁵. On le voit ainsi impuissant à connaître Dieu sinon les animaux, corporels, le connaîtraient aussi : « Car je ne saurais connaître mon Dieu par elle [la puissance corporelle] puisque si elle était capable de cette haute connaissance, les chevaux et les mulets qui sont sans raison, pourraient connaître Dieu comme moi » (91), « Car lorsque je me suis souvenu de vous, j'ai passé au-delà de toutes ces puissances qui nous sont communes avec les bêtes, parce que je ne vous trouvais point parmi les images des choses qui sont corporelles » (140). L'attachement aux objets - au sens le plus large - rend l'homme incapable de jugement : « ...Les hommes sont capables de faire ces questions, afin de comprendre les invisibles beautés de Dieu par les choses visibles qu'il a créées. Mais comme ils s'attachent à ces créatures, l'amour qu'ils ont pour elles les soumet à elles et fait que leur étant ainsi soumis, ils ne peuvent plus en juger » (89), « Je courrais avec ardeur après ces beautés périssables qui ne sont que les ouvrages et les ombres de la vôtre » (144). Animé par les trois passions nocives « d'où naissent tous les désordres des hommes » que sont « volupté, curiosité et orgueil » (192), l'homme se laisse séduire par la diversité chatoyante du monde sensible, le « piège de ces beautés visibles qui ne sont que de faibles crayons (esquisses) de votre invisible et souveraine beauté » (168), « qui pourrait dire en combien de légères occasions et de choses de néant nous sommes tous les jours tentés par la curiosité ? » (174). C'est avant la lettre la méfiance que Bachelard manifesterait envers le « fait coloré et divers » dans *La formation de l'esprit scientifique* (1938) : L'expérience première est l'un des premiers obstacles auxquels se heurte l'esprit scientifique, c'est-à-dire l'expérience commune, pittoresque et colorée, le phénomène qui suscite la curiosité toute mondaine, se chargeant d'une forte affectivité contraire à toute objectivité. Bachelard veut s'opposer à cette « philosophie facile qui s'appuie sur un sensualisme plus ou moins franc, plus ou moins romancé, et qui prétend recevoir directement ses leçons d'un donné clair ». Au contraire, « l'esprit scientifique doit se former *contre* la nature, contre le fait coloré et divers » (p.24). De plus : « en multipliant les occasions de la curiosité, loin de favoriser la culture scientifique, on l'entrave ». De là, chez Augustin l'éloge de la cécité qui, fermant les fallacieux yeux du corps ouvrent la vérité à ceux de l'âme. Il cite ainsi Tobie, personnage de l'Ancien Testament : « Ô lumière que voyait Tobie, lorsque étant aveugle des yeux du corps, il enseignait à son fils le chemin de la vie, et sans s'égarer jamais, marchait devant lui avec les pieds de la charité ! » (166)⁶. Tenté longtemps par le sexe, enfin, il l'appelle « possession des fruits de mort »⁷. Entre esprit et corps, enfin, il n'a qu'antagonisme : « La chair combattant contre l'esprit et l'esprit contre la chair » (136).

45 Augustin, cependant, n'est pas sans recours face aux pièges du monde. Il estime que la véritable pensée est une pensée sans images, comme le suggérera Descartes avec l'exemple de la figure à 1000 côtés, le chi-

¹ Cf. cours d'introduction p. 10

² Pierre Hadot, *Porphyre et Victorinus* 1968

³ Armand Colin, *Les énigmes du moi* 2008

⁴ C'est-à-dire qui l'éloigne de Dieu et de lui-même : les « régions de la dissemblance » = « Où rien ne te ressemble » (VII, X, 16)

⁵ M. Beaujour, *Miroirs d'encre*

⁶ On remarquera le passage d'une séculaire lignée qui part de la caverne de Platon et annonce les doutes cartésiens face aux illusions des sens (le morceau de cire, le bâton brisé, les manteaux et les chapeaux (*IIème Méditation*) etc. l'Œdipe de Sophocle, lui-aussi, lorsqu'il découvre l'horrible vérité se crève les yeux et devient un sage aveugle...

⁷ Cf. p. 4

liogone : « Que si je veux penser à un chiliogone, je conçois bien à la vérité que c'est une figure composée de mille côtés, aussi facilement que je conçois qu'un triangle est une figure composée de trois côtés seulement; mais je ne puis pas imaginer les mille côtés d'un chiliogone, comme je fais les trois d'un triangle, ni, pour ainsi dire, les regarder comme présents avec les yeux de mon esprit » (VI^{ème} Méditation). Cette même confiance dans la pensée théorique¹ lui inspire cet éloge des mathématiques et de la géométrie (chap. XII) qui ne doivent rien à « l'opération des sens corporels puisqu'elles n'ont « ni couleur, ni son, ni saveur, ni rien qui puisse être touché » (106). Ainsi, Socrate démontre la réalité de la réminiscence en questionnant l'esclave de Ménon sur un point de géométrie. Platon aurait d'ailleurs fait inscrire au front de son école, l'Académie : « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre »...

10 Mais c'est surtout sa longue analyse de la mémoire qui prouve que l'homme peut connaître libéré des entraves du monde sensible. **C'est par elle en effet que nous connaissons sans le recours aux sens** : « C'est là que nous conservons aussi toutes nos pensées en y ajoutant ou diminuant ou changeant quelque chose de ce que nous avons connu par les sens » (94) : la mémoire peut donc soumettre à son gré le matériau brut que les sens y ont déposé. « Ce grand magasin de la mémoire reçoit toutes ces espèces pour nous

15 les représenter quand nous en avons besoin...ce ne sont pas néanmoins les choses mêmes qui y entrent, mais seulement leurs images » (95). On voit par là que ce « magasin », loin d'être un simple stockage des occurrences phénoménales en permet aussi l'épure, la modélisation². « Elles n'y sont point en effet, mais seulement leurs espèces et leurs images » (98). On peut ainsi mémoriser couleurs, sons, odeurs, saveurs « sans que les sons se jettent à la traverse..., sans que ces images des couleurs...viennent non plus se jeter à

20 la traverse...sans que je fasse aucun usage de l'odorat...sans que je goûte ni ne touche rien » (96). La mémoire augustéenne n'est donc pas simple restitution, elle est stylisation, mise en forme, **compression** : « D'où vient que dans la langue latine le mot qui signifie penser (*cogitare*) ne veut dire autre chose dans son origine que rassembler ? (*cogere*) (105).

Allons plus loin : la méfiance des corps va de pair avec celle du temps. En effet c'est le temps linéaire, progressif, soumis donc à usure qui altère le monde sensible en lui ôtant toute permanence, premier degré vers l'éternité. Le Livre XI est justement consacré au temps qu'Augustin voit comme un présent continu, « Un seul, le présent, puisque les deux autres n'ont pas d'être... Il serait sans doute plus correct de dire : « Il y a trois temps : le présent du passé, le présent du présent, le présent du futur » ». C'est sans doute la première des deux profondes raisons qui lui font refuser l'autobiographie, essentiellement soumise au « temps

30 qui passe », d'où le « non récit » (M. Beaujour) du Livre X. Citons encore Beaujour : « La joie qui fait irruption parmi les larmes contrites d'Augustin³ se fonde à l'inverse de celle qui s'empare du narrateur proustien lors de l'expérience de la madeleine⁴ : elle n'annonce pas le surgissement d'une enfance disposée dans les lieux de Combray (ou de Thagaste) : la voix d'enfant qui chante et répète « *Tolle lege* », puisqu'elle n'évoque pas les jeux enfantins d'Augustin, doit être angélique, message de l'Autre et non pas invitation à

35 un retour sur les lieux et les images de l'enfance » (*op. cit.* p. 45). Pour lui, au contraire, si l'on constate que notre nature est sujette au changement, il faut se dépasser soi-même.

La seconde raison de ce refus comme du reste de toute réelle interrogation sur soi réside dans la volonté de s'abolir en tant qu'être distinct, de procéder à la dilution de son moi dans le grand Être : « Je ne trouve aucun lieu assuré pour mettre mon âme, si ce n'est en vous qui pouvez seul rassembler tout ce qui s'est dissipé en moi parmi la multitude des créatures » (190), « Quelquefois, Seigneur, vous me faites...jouir...d'une certaine douceur si grande et si merveilleuse, que si vous permettiez qu'elle reçût son entier accomplissement en moi, elle passerait à je ne sais quoi qui ne serait plus cette vie » (*ibid.*). Le jansénisme⁵ se fondera sur l'*Augustinus* de Jansen, évêque d'Ypres⁶, qui développe longuement la vision augustéenne de la grâce divine qu'on trouve résumée ainsi : « Ils [les vaniteux] vous déplaisent beaucoup, mon

45 Dieu...lorsqu'ils se glorifient des grâces que vous leur avez faites comme s'ils ne les tenaient pas de vous ;

¹ Du grec « *thôrein* » « voir »...avec les yeux de l'esprit

² Le poète S. Mallarmé voit dans cette re-création le principe de toute parole poétique : « Je dis : une fleur ! et, hors de l'oubli où ma voix relègue aucun contour, en tant que quelque chose d'autre que les calices sus, musicalement se lève, idée même et suave, l'absente de tous bouquets ». (*Divagations* (1897).

³ Lors du *Tolle, lege* du Livre VII

⁴ *Du côté de chez Swann, Combray*

⁵ Auquel se rattache notre traducteur Arnaud d'Andilly

⁶ + 1638

ou comme si les tenant de vous ils les avaient obtenues par leur mérites » (186)¹. Non, décidément, l'homme doit se faire poussière devant Dieu et autobiographie comme autoportrait sont suspects de vanité. Le moi ou du moins son expression est déjà haïssable. On est aux antipodes de l'auscultation angoissée du moi des modernes qu'on verra dans *Lorenzaccio* et *L'Age d'homme*.

5 Cela signifie-t-il qu'on n'aboutira pas à une définition du moi augustéen ? Non, mais cette définition va nous livrer toute l'ambiguïté de sa vision. On trouve en effet : « Mais il y a sujet d'admirer que la mémoire [est] une même chose que l'esprit » (110), puis « Or cette mémoire n'est autre chose que l'esprit : et je suis moi-même cet esprit » (120). Le « moi » d'Augustin serait donc la même chose que sa mémoire ? « Débordant le sens que nous lui attribuons habituellement de souvenir du passé, le terme de mémoire s'applique,
10 chez Augustin, à « tout ce qui est présent à l'âme »². Et l'on saisit bien pourquoi si l'on accepte ce syllogisme : « la mémoire est désincarnée, or je suis ma mémoire, donc je suis désincarné ». Dans un premier temps pourtant, il la décrit selon les habitudes des Anciens, de façon spatiale : « antre » (120), « vastes palais » (93), « magasin » (95). Cette assimilation de la mémoire à un lieu fut, dit-on, inventée par Simonide de Cos, poète grec³, pour des facilités mnémotechniques. Cicéron (*De Oratore*) rapporte même que cette
15 invention fut utile dans une circonstance tragique : assistant à un banquet, Simonide est appelé au-dehors. « Sur ces entrefaites, le plafond de la salle où [les convives] étaient réunis s'écroula et ils furent ensevelis sous les ruines. Leurs parents voulant leur donner la sépulture ne pouvaient les reconnaître tant ils étaient défigurés. On assure que Simonide en vient à bout en se souvenant de la place que chacun occupait à table... Il faut donc, selon Simonide, pour exercer sa mémoire, classer dans son esprit des emplacements
20 particuliers, en y attachant des images quelconques au moyen desquelles on se rappelle nettement les objets. Alors la mémoire est une sorte d'écriture que l'on peut consulter au besoin ».

Mais cette spatialisation, suspecte car l'espace (comme le temps linéaire) est le domaine du sensible labile⁴, ne dure pas chez Augustin puisqu'il en vient, on vient de le voir, à confondre son identité propre et sa mémoire. « La conception rhétorique de lieux débouche sur une vision mystique qui abolit l'espace extérieur et l'espace imaginaire auxquels échappe la transcendance divine ». (Beaujour *op. cit.*)

- pour une certaine acceptation du sensible : C'est pourtant à un estomac – organe ô combien matériel – qu'il fait appel pour qualifier le rassemblement (*cogere*) qu'opère la mémoire du divers empirique : « Il faut donc dire que la mémoire est comme l'estomac de l'esprit » (111). Nouveau retour à la spatialisation de la rhétorique conventionnelle ? Non, car un « estomac », contrairement à un « antre », un « palais » ou un
30 « magasin » **transforme**, et Beaujour a raison d'écrire : « susceptible de contenir toutes les images broutées par les sens dans le monde extérieur »⁵ : car c'est bien à un ruminant qu'Augustin se compare : « N'est-ce point que comme les animaux en ruminant font revenir de leur estomac à leur bouche la nourriture qu'ils ont prise, nous ramenons de la même sorte par notre souvenir les choses qui sont dans notre mémoire ? » (112).

35 Ainsi se trouve dépassée la trop facile opposition du dedans et du dehors. Comment du reste mépriser totalement le monde, voulu et donné par Dieu qui eut lui-même recours à de l'argile pour créer Adam ? C'est sur cette vision peut-être surprenante d'Augustin « vache de Dieu » que nous quittons notre premier auteur, comme la vache soumis et confiant malgré ses incompréhensions, mais capable de donner un lait bénéfique à partir de simples herbes. Certes, il y a de l'introspection dans *Les Confessions*, mais rien qui
40 ressemble au narcissisme angoissé du moderne. Loin de vouloir, comme Lorenzaccio, ériger un monument justificatif à sa gloire ou, comme Leiris, de vouloir « simplement » se donner à voir, Augustin désire avant tout illustrer le paradoxe de tout croyant fervent, clamer sa totale certitude à travers une totale incompréhension. Au final, son « moi » lui-même paradoxal est bien le miroir de son œuvre.



¹ La grande controverse entre la « grâce efficace » des jansénistes et la « grâce suffisante » des jésuites pour lesquels, contrairement à ce que dit Augustin on peut soi-même faire son salut a empli la 2^{ème} moitié du XVII^{ème} siècle

² F. Farrago, *op. cit.* p. 84

³ + 467

⁴ « instable », qui ne dure pas »

⁵ *op. cit.* p. 49