

La constitution du sujet Augustin dans *Les Confessions*Marie-Anne Vannier

Abstract

There is plenty of studies about Augustine's Confessions, but only few of them are dealing with the accomplishment of Augustine's being. Nevertheless, in the nine books of the Confessions, we see the accomplishment of the subject of the religious and of the moral experience, and in the last three, there is the accomplishment of the person by the reading of Scripture. Thus Augustine receives his identity through the confrontation with the others. There are different ways, but this is through other beings that he'll discover the action of the Trinity in his life, mat of the Creator, of the Mediator or of the Holy Spirit.

Résumé

Les études sur les Confessions de S. Augustin sont nombreuses, mais rares sont celles qui s'intéressent à la constitution même du sujet Augustin. Or, dans les neuf premiers livres des Confessions, on assiste à la constitution du sujet de l'expérience religieuse et à celui de l'expérience morale et, dans les trois derniers, à la constitution du sujet au miroir de l'Écriture. Ainsi Augustin acquiert-il son identité par la médiation de l'altérité. Cette altérité prend des formes diverses, mais c'est par l'intermédiaire d'autres personnes, qu'il va découvrir l'œuvre de la Trinité dans sa vie, que ce soit celle du Créateur, du Médiateur ou de l'Esprit Saint.

Citer ce document / Cite this document :

Vannier Marie-Anne. La constitution du sujet Augustin dans *Les Confessions*. In: Revue des Sciences Religieuses, tome 76, fascicule 3, 2002. pp. 296-310;

doi: 10.3406/rscir.2002.3630

http://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_2002_num_76_3_3630

Document généré le 03/06/2016



LA CONSTITUTION DU SUJET AUGUSTIN DANS LES CONFESSIONS (*)

Le titre peut étonner ou paraître anachronique. Cependant, à considérer ce livre unique que sont les *Confessions* et qui a eu un succès immédiat à sa parution (1), ce best-seller de la littérature, désormais publié en Pléiade, et qui a fortement marqué les générations qui nous ont précédés, ce « classique » du christianisme, il en ressort assez rapidement qu'il en va, dans les neuf premiers livres, de la constitution de celui qu'on appelle aujourd'hui le sujet et qui prend la figure d'Augustin et, dans les trois derniers livres, de la compréhension et de l'approfondissement de ce sujet au miroir de l'Écriture (2). En dépit des apparences, il y a une réelle unité de composition de l'ouvrage (3) qui correspond à l'unification progressive de la personnalité d'Augustin.

On dit souvent (4) que c'est avec S. Augustin que la subjectivité fait son entrée dans l'histoire de la pensée et c'est vrai. Sans doute entend-on la subjectivité au sens moderne du terme, alors que le sujet augustinien a une autre signification. Ce n'est pas encore le sujet cartésien, ni hegelien, bien qu'Augustin soit apparemment à l'origine du cogito de Descartes (5) et qu'il n'ait pas été sans influencer Hegel. C'est d'abord le sujet en dialogue avec Dieu et constitué par ce

^(*) Conférence du Congrès international de l'Augustinianum (Rome) sur les Confessions : le Confessioni di Agostino (402-2002) : Bilancio e prospettive (XXXI Incontro de Studiosi dell'Antichita cristiana).

⁽¹⁾ Sur le don de la persévérance 20, 53.

⁽²⁾ Il le dit lui-même dans les Retractationes II, 6, 32. Isabelle Bochet l'a remarquablement montré dans son article : « Interprétation scripturaire et compréhension de soi du De doctrina christiana aux Confessions de S. Augustin », in : Comprendre et interpréter, Paris, Beauchesne, 1993, p. 21-50.

⁽³⁾ N. FISCHER, « Unsicherheit und Zweideutigkeit der Selbsterkenntnis: Augustins Antwort auf die Frage: quid ipse intus sim im zehnten Buch der Confessiones, in: R.L. FETZ, R. HAGENBÜCHLE, P. SCHULZ, Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität, Berlin, W. de Gruyter, 1998, p. 340-366.

⁽⁴⁾ B. GROETHUYSEN, Anthropologie philosophique, Paris, 1953, p. 127-128; P. HADOT, Porphyre et Victorinus, Paris, EA, t. I, p. 16; J.P. KENNEY, « Augustine's inner self », Augustinian Studies 33 (2002), p. 79-90.

⁽⁵⁾ M.-A. VANNIER, « À propos du Cogito chez Augustin », in : A. CHARLES-SAGET, Retour, repentir et constitution de soi, Paris, Vrin, 1998, p. 85-94.

dialogue même. En termes contemporains, on parlerait du sujet constitué par l'altérité dans l'intersubjectivité, mais Augustin ignorait ce vocabulaire, même si la réalité lui était familière.

I.-L'expression de la constitution du sujet ${f A}$ ugustin dans les Confessions

Il n'en demeure pas moins que, dans son ouvrage majeur : les Confessions, Augustin, arrivé à un moment-clef de sa vie (6), parle à la première personne (7), non pour réaliser une autobiographie ou un roman de formation, mais bien plutôt une lettre ouverte à Dieu, un dialogue (8), où, à la manière du psalmiste, il rappelle comment il a été peu à peu façonné par son créateur (9). Il s'en explique dans les Retractationes (2, 6, 32), son seul autre ouvrage, écrit à la première personne, à la fin de sa vie, cette fois. Il y rappelle que les *Confessions* « orientent l'esprit et le cœur de l'homme vers Dieu. Tout au moins en ce qui (le) concerne, elles ont eu sur (lui) cette action pendant qu'(il) les écrivait et elles l'ont encore lorsqu'(il) les lit ». C'est là une clef de lecture qu'il nous fournit à la fin de sa vie. D'ailleurs, Augustin 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... », afin de faire de son livre une confession de louange à Dieu. Il « 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 cœur » (10). On comprend dès lors pourquoi il débute son livre par ces mots : « Tu nous a faits orientés vers toi et notre cœur est sans repos jusqu'à ce qu'il repose en toi » (Conf. I, 1, 1) et pourquoi il le termine par le repos en Dieu. C'est l'aventure du désir, de l'être créé bon, mais en quête d'achèvement jusqu'à la divinisation (11), à la vie en Dieu, que les Confessions évoquent en une Pâque du désir (12), montrant au fur et à mesure comment Augustin acquiert

⁽⁶⁾ Cf. S. LANCEL, S. Augustin, Paris, Fayard, 1999, p. 290-312.

⁽⁷⁾ L. JERPHAGNON, S. Augustin. Le pédagogue de Dieu, Paris, Gallimard, coll. « Découvertes », 2002, p. 74.

⁽⁸⁾ Cf. R. Herzog, « Non in sua voce. Augustins Gespräch mit Gott in den Confessiones », in : Vorausetzungen und Folgen : Das Gespräch, München, 1984, p. 213-250.

⁽⁹⁾ G.N. KNAUER, Psalmenzitate in Augustins Konfessionen, Göttingen, 1955.

⁽¹⁰⁾ J. FONTAINE, « Une révolution littéraire dans l'Occident latin : les Confessions de S. Augustin », Bulletin de littérature ecclésiastique 88 (1987), p. 179.

⁽¹¹⁾ Cf. H. CHADWICK, « Note sur la divinisation chez S. Augustin », Revue des sciences religieuses 76 (2002), p. 246-248.

⁽¹²⁾ I. BOCHET, S. Augustin et le désir de Dieu, Paris, Études Augustiniennes, 1982, p. 398.

son identité, par la médiation de son créateur. Ainsi Augustin se fait-il l'exégète des actions de Dieu dans sa vie (13), il va presque jusqu'à y écrire une « biographie de Dieu » (14), à travers son existence, faisant ainsi ressortir que son « je se construit dans cette relation singulière au tu divin » (15).

Sans doute avait-il déjà donné quelques éléments de son évolution spirituelle dans les Dialogues philosophiques et dans le De utilitate credendi, mais ces éléments étaient encore épars et assez anecdotiques. Dans les Confessions, il va plus loin et propose une synthèse pour rendre compte, à la demande de Paulin de Nole (16), de la constitution de sa personnalité spirituelle et pour mettre fin aux rumeurs qui l'assimilaient encore aux manichéens. S'il est marqué par la méthode antique de l'introspection, qu'il a d'ailleurs pratiquée pour une part dans les Soliloques, il la dépasse, comme il le dit au livre X des Confessions (3, 3, BA 14, p. 145): « Qu'est-ce que t'entendre parler sur soi-même, sinon se connaître soi-même? ». Au lieu de se trouver lui-même par le retour à soi, Augustin a découvert qu'il était façonné par Dieu. Aussi engage-t-il un dialogue tripartite entre « l'Augustin de 397 et le Dieu qu'il célèbre à travers l'Augustin des années 354 à 387 » (17), sans oublier le public auquel il s'adresse et auquel il rend compte, en quelque sorte, de sa confession de foi. Ainsi donne-t-il toute sa densité au terme de confession, en faisant ressortir qu'elle « est une communication plurielle » (18).

En bon rhéteur, il a su déployer toutes les ressources sémantiques du terme confession. Le verbe latin confiteri, auquel correspond le terme de confessio, a, en effet, une triple acception (19) qu'Augustin présente dès le Prologue de l'ouvrage (Conf. I, 2, 2-5, 6). Il désigne, tout d'abord, la confession comme aveu des fautes passées, c'est là l'objet des neuf premiers livres, mais il implique également la confession de foi, qui est la trame des trois derniers livres, sans oublier l'action de grâces qui traverse tout l'ouvrage, Augustin se faisant, alors, l'écho du psalmiste. D'ailleurs, Augustin répète souvent que

⁽¹³⁾ C. MOHRMANN, « Observations sur les Confessions de S. Augustin », Revue des sciences religieuses 33 (1959), p. 365; J.J. O'DONNELL, Augustine's Confessions, Oxford, t. I, 1992, p. 99.

⁽¹⁴⁾ M. Pellegrino, Les Confessions de S. Augustin, Paris, 1961, p. ???.

⁽¹⁵⁾ J. FONTAINE, Introduzione generale al *Confessioni*, Milan, Mondadori, vol. I, 1992, p. XLVI.

⁽¹⁶⁾ En fait, la requête de Paulin s'adressait à Alypius (Epistula ad Alypium III, 4), mais, pour décharger son ami, Augustin y répond lui-même.

⁽¹⁷⁾ J. FONTAINE, « Une révolution littéraire dans l'Occident latin : les Confessions de S. Augustin », Bulletin de littérature ecclésiastique 88 (1987), p. 176.

⁽¹⁸⁾ J. FONTAINE, op. cit., p. XXIV. (19) Cf. C. MOHRMANN, « Quelques traits caractéristiques du latin des chrétiens », Miscellanea G. Mercati, t. I, Vatican, 1946, p. 446-448.

« double est la confession, celle du péché et celle de la louange » (20). Cela apparaît nettement au début du livre X, où il revient assez longuement sur le sens du terme de confession et où il explique que c'est à la fois la reconnaissance de la grâce de Dieu et de ses limites personnelles. « Et toutes les *Confessions* vont expliciter le contenu de cette parole de louange, selon un triple mouvement : témoignage de la faute de l'homme, cette superbe à laquelle Dieu "résiste"; témoignage du pardon que le Père accorde à son fils prodigue revenu vers lui; mais d'abord témoignage d'une grâce qui prime ces deux autres témoignages, et qui est une acclamation bien plus vaste que l'expression d'une gratitude envers celui qui pardonne » (21), car elle est véritablement constitutive de l'être humain. Elle n'intervient pas tant sur le plan éthique qu'ontologique.

On pourrait, dès lors, aller plus loin et dégager « une symétrie significative entre l'exégèse spirituelle de la Parole divine sur la création (l. XI à XIII) et l'exégèse de la présence divine à la vie d'Augustin, passée et présente, entre la Genèse initiale de l'univers créé et la genèse spirituelle de la personnalité religieuse d'Augustin, entre le passé de la recherche de Dieu jusqu'à la conversion de Milan et le présent de sa recherche nouvelle de Dieu et sa parole épiscopale » (22), le tout mettant en évidence l'unité des Confessions et faisant ressortir à quel point Augustin se comprend et se réalise au miroir de l'Ecriture. C'est là l'expression de la continuité entre les Confessions et le De doctrina christiana, où il a posé les bases de son herméneutique. Désormais, il les applique à la constitution du sujet (23). En fait, dans les Confessions, Augustin explique comment, de sa première naissance à sa re-naissance spirituelle par le baptême, il a trouvé son identité à travers les méandres de son existence et grâce aux initiatives répétées de Dieu à son égard. « C'est bien une recréation du sujet qui est en cause, précisément par la réinterprétation de soi que produit l'Écriture » (24). Aussi peut-il dire au livre X (4, 6) que « le fruit de (ses) confessions porte, non point sur ce qu'(il) a été, mais sur ce qu'(il est) ». C'est le présent de sa vie qui importe, qui manifeste sa personnalité spirituelle.

L'ensemble amène à conclure que le schème creatio, conversio, formatio (25), qui est central dans la pensée d'Augustin et qui est

⁽²⁰⁾ In Ps 29, 19. Voir aussi: In Ps 94, 4; 105, 2...

⁽²¹⁾ J. FONTAINE, art. cit., p. 177.

⁽²²⁾ J. FONTAINE, op. cit., p. LXIV-LXV.

⁽²³⁾ I. BOCHET, « Interprétation scripturaire et compréhension de soi », p. 21. (24) *Ibid.*, p. 34.

⁽²⁵⁾ Cf. M.-A. VANNIER, Creatio, conversio, formatio chez S. Augustin, Fribourg, 2° éd., 1997; « Creatio et formatio dans les Confessions », in : As Confissões de santo Agostinho, Lisbonne, 2002, p. 69-78.

esquissé dans le livre XIII des Confessions, s'applique au mouvement même de l'ouvrage, dans lequel Augustin se découvre comme un être créé par Dieu et en voie d'achèvement par l'intermédiaire même de son créateur, comme il le dit lui-même en ces termes dans la dernière lettre qu'il écrivit : celle à Darius (231,6) : « Examine-moi dans mes livres, pour ne pas me louer au-delà de ce que je suis; ne crois pas les autres à mon sujet, mais moi-même; observe-moi dans ces livres et vois par moi-même ce que je fus en moi-même. Et si quelque chose en moi t'a plu, loue avec moi Celui que j'ai voulu louer à mon sujet (...), puisque "c'est lui qui nous a créés et que nous ne nous sommes pas créés nous-mêmes" (Ps 99, 3); nous nous étions perdus nous-mêmes, mais Celui qui nous a créés nous a recréés ». C'est à son Créateur qu'il rapporte tout ce qu'il y a de valable dans son ouvrage. Sans doute cette constitution du sujet Augustin à travers les Confessions a-t-elle quelque chose de paradoxal dans l'Antiquité, car elle ne résulte pas d'une simple réflexivité (26), mais elle est réalisée par une altérité originale : la médiation de Dieu. L'enjeu en est important : il en va de l'expression de l'anthropologie chrétienne, de la réalisation de l'être humain créé à l'image de Dieu et de l'actualisation progressive de cette image jusqu'à la divinisation, sur laquelle Augustin a longuement réfléchi (27). Avant d'en dégager les composantes, nous allons voir comment, par une sorte de catharsis, le sujet Augustin se constitue progressivement à travers les *Confessions*.

II. – Une expérience constitutive

Les Confessions étant un des livres les plus étudiés, les interprétations qui en ont été données sont nombreuses et elles ne mettent pas toutes l'accent sur la constitution du sujet Augustin à travers les Confessions. Nous ne retiendrons que les plus significatives : tout d'abord, celle (28) qui voit dans les neuf premiers livres l'expression de la mémoire ; le livre X renvoyant à l'intelligence et les trois derniers à la Providence. Il importe de reprendre également l'interprétation de Luigi Pizzolato (29), d'après laquelle il y aurait une correspondance entre les âges de la vie et les âges du monde. La petite enfance, synonyme d'oubli et de foi (Conf. I, 6, 7-7, 12) correspondrait au temps qui va d'Adam à Noé; l'enfance, synonyme de disci-

⁽²⁶⁾ A. CHARLES-SAGET, *op. cit.*, p. 17.

⁽²⁷⁾ Cf. Heijke, S. Augustine's comments on « Imago Dei », Worcester, Classical Folio III, 1960.

⁽²⁸⁾ M. O' ROURKE BOYLE, « The prudential Augustine. The virtuous, structure and sense of his *Confessions* », *Recherches Augustiniennes* 22 (1987), p. 129-150.

⁽²⁹⁾ L. Pizzolato, Le « Confessioni » di sant'Agostino. Da biografia a « confessio », Milan, 1968.

pline (Conf. I, 8, 13-20, 31) à celui qui va de Noé à Abraham; l'adolescence, où la chair et l'esprit s'affrontent (Conf. II-VI) correspond au temps qui va d'Abraham à David; la jeunesse (Conf. VII-IX), lumière de l'âme, va du temps de David à l'exil à Babylone; l'âge mûr (Conf. X), gravité et communion, va de l'exil au Christ; la vieillesse (Conf. XI-XIII), où la médiation du Verbe est mise en relief. va du temps du Christ à la fin du monde. Ces deux lectures des Confessions mettent l'accent sur le temps : la première, se résumant presque dans les termes de passé, de présent et de futur, donne une place centrale au livre X qui exprime en quelque sorte le présent du présent; la seconde, inscrivant la vie d'Augustin dans le cadre de l'histoire du salut, fait ressortir l'importance de cette recréation qui s'est réalisée pour Augustin, qui l'inscrit dans un peuple et qui l'oriente vers la vie future.

On pourrait également prendre en compte une autre interprétation (30), qui présente l'avantage de faire du livre V une charnière dans les Confessions, avec le portrait antithétique des deux évêques : Fauste de Milève et Ambroise de Milan. Il en découle une symétrie entre le premier livre des *Confessions* qui évoque l'enfance d'Augustin, avec le baptême différé, et le neuvième qui renvoie à la nouvelle naissance et au baptême. Une symétrie existe également entre le second livre qui évoque la volonté pervertie et la fausse imitation et le huitième où il est question de la volonté unifiée, après la conversion. D'autre part, le troisième livre traite de l'intelligence dispersée, alors que le septième considère l'intelligence unifiée. Parallèlement, le quatrième livre envisage la sensibilité dégradée et l'amitié inconstante, alors que le sixième parle de la sensibilité indécise et de l'amitié véritable. C'est tout le sens de la conversion et de la création nouvelle qui apparaît à travers cette structure. Augustin, qui s'était égaré, tant sur le plan de la volonté que de l'intelligence et de la sensibilité, se réunifie sur tous les plans, à la suite de sa conversion, et devient un être nouveau dans le Christ.

Sans doute Augustin en vient-il à une relecture précise de sa vie à la lumière de Dieu quelque dix à quinze années après sa conversion et propose-t-il des structures plus claires qu'elles ne l'ont été au quotidien. 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, étant donné qu'elle a duré quelques quatorze années et qu'elle a effectivement eu un rôle constitutif dans sa vie.

⁽³⁰⁾ D. DOUCET, «L'ars memoriae dans les Confessions », REAug 33 (1987), p. 65.

Par la création, Augustin est constitué comme sujet

Mais auparavant, Augustin existait déjà comme sujet créé, même s'il n'en avait pas une conscience approfondie. C'est après sa conversion et dans la relecture de sa vie qu'il propose a posteriori dans les Confessions que cette conscience se fait jour. À maintes reprises, depuis sa naissance (Conf. I, 4, 7), il se reconnaît comme un être créé et recréé par son créateur, comme un sujet qui dialogue, à la manière du psalmiste avec celui qui l'a créé.

1. La constitution 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 fait un pas de plus, il devient sans le vouloir le sujet de l'expérience religieuse.

Il commence par reprendre une démarche classique et en plein essor à son époque (31): la méthode néoplatonicienne de 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 et qui l'amène progressivement à vivre de sa vie. Déjà dans les Soliloques, puis tout au long de son œuvre (32), il n'a jamais réduit la connaissance de soi à une simple introspection, mais en cherchant à se connaître, c'est Dieu qu'il découvre interior intimo meo et superior summo meo (Conf. III, 6, 11), ce qui répond d'ailleurs à la célèbre formule des Soliloques (I, 1, 1, BA 5, p. 86): Noverim me, noverim te, qui suppose un double mouvement de reconnaissance de l'immanence et de la transcendance. On trouve une attitude analogue dans le De magistro, où l'admonitio le conduit vers le Maître intérieur.

Au livre VII des *Confessions*, il en dégage l'enjeu en raison même de son cheminement. Il part du retour à soi néoplatonicien, seulement, le résultat auquel il arrive n'a rien de néoplatonicien. C'est une expérience de lumière quant à la nature de Dieu et de ténèbre quant à lui-même, de connaissance de Dieu et de lui-même, mais en des termes antithétiques. Il s'en explique ainsi : « 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 d'horreur. Et j'ai découvert que j'étais loin de toi dans la région de la dissemblance » (*Conf.* VII, 10, 16, BA 13, p. 615-617).

⁽³¹⁾ P. COURCELLE, op. cit., p. 113.

⁽³²⁾ Ibid., p. 148.

Or, il n'en reste pas à ce contraste, qui implique une distance infinie. Au contraire, il précise que la lumière qu'il a, alors, perçue, « n'était pas au-dessus de son intelligence, comme de l'huile au-desssus 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, p. 617). 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 sc 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 » (ibid.). « Mais si! Je suis, moi, celui qui suis » (*ibid.*, p. 619). 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 un chemin pour y aller.

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, fomatio qui sous-tend son œuvre et qui constitue l'axe de son ontologie (33). Le processus d'intériorité, au lieu d'aboutir à l'autosuffisance, amène, au contraire, l'être, ici créé, à se situer dans une relation de dépendance, dépassant la simple problématique du rapport image-modèle (34) 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 la substitue à la transcendance unilatérale du monde intelligible. De même, dans la Lettre IX, 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 en conclure à une identité de mouvement dans le processus de retour à soi chez les néoplatoniciens et chez Augustin (35); 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

⁽³³⁾ Cf. M.-A. Vannier, Creatio, conversio, formatio chez S. Augustin, p. XXX-XL.

⁽³⁴⁾ République X; Alcibiade Majeur 133 a-135 e, en particulier.

⁽³⁵⁾ Enn. II, 9 (33), 9. 26 sq.

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 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 (36) 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 (37), mais il fait également ressortir l'originalité de la connaissance de soi qui est à la fois la 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 au deux volets de la connaissance de soi : « le premier (qui) fait que nous nous connaissons nous-mêmes, le second que nous connaissons notre origine » (De ordine II, 18, 47, BA 4/2, p. 305).

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 de ce « profond abîme qu'est l'homme lui-même! » au livre IV des *Confessions* (14, 22), mais il n'en reste pas à cette constatation négative.

Il montre à quel point l'être humain est une énigme (38), mais il souligne qu'avant sa conversion, cela ne lui posait pas problème, car l'ignorance de soi était complète ou presque. 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, p. 423) et il n'y trouve pas de réponse, à ce moment-là.

2. La constitution 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, qui lui fait dire : « 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 les 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. »

⁽³⁶⁾ A. MAXSEIN, Philosophia cordis, Salzbourg, 1966.

⁽³⁷⁾ B.L. ZEKIYAN, L'interiorismo agostiniano, Gênes, 1981.

⁽³⁸⁾ Voir aussi Confessions IX, 1, 1.

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 » (39). Cependant, là encore, en dépit des apparences, la situation n'est pas désespérée, cet épisode intervient tout juste 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.

L'épisode du jardin de Milan est, en quelque sorte, le point d'orgue de sa conversion, le moment qui lui confère sa véritable efficace, 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'épistrophè à la metanoia, de la conversion métaphysique à la conversion morale. En lisant ce passage de l'Epître 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, a un rôle constitutif. S'il ne reprend pas la notion d'épectase, de progrès continuel, introduite par Grégoire de Nysse, Augustin lui substitue, en quelque sorte, celle de conversion, de cette conversion perpétuelle qu'il a largement expérimentée et qui lui a donné de connaître sa véritable identité.

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, comme il le constate à propos des louanges, qui peuvent soit être pour lui source d'orgueil, soit servir l'intérêt du prochain (Conf. X, 37, 62). De plus, 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

⁽³⁹⁾ Sermon 25, 4.

en sortir, se manifester, se découvrir que dans les épreuves » (40). Augustin fait preuve ici d'une remarquable pénétration psychologique et il invite à la reconnaître l'hôte intérieur (41), à voir que Dieu est au tréfonds de l'être humain (Conf. III, 6, 11; De vera religione 39, 72, BA 8, p. 131). 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 » (42) 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 » (43). 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 » (44).

Non seulement, Augustin est le premier à formuler le Cogito à travers la certitude que l'âme a d'elle-même (45), 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 temps et l'intentio de la conscience, entre le soir et le matin, les ténèbres et la lumière, la

⁽⁴⁰⁾ Sermon 2, 3.

⁽⁴¹⁾ Voir aussi le De magistro.

⁽⁴²⁾ J. PÉPIN, « Le problème de la communication des consciences chez Plotin et S. Augustin », Revue de métaphysique et de morale 55 (1950), p. 147.

⁽⁴³⁾ P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Paris, Études Augustiniennes, 1968, t. I, p. 16.

⁽⁴⁴⁾ G. MADEC, « In te supra me. Le sujet dans les Confessions de S. Augustin », Revue de l'Institut catholique 28 (1988), p. 53.

⁽⁴⁵⁾ De Trinitate X, 10, 14-16. Cf. M.-A. VANNIER, « À propos du Cogito chez Augustin », p. 85-94; Z. JANOWSKI, Index augustino-cartésien, Paris, Vrin, 2000.

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'informité 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, BA 14, p. 433).

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 » (46). Les deux notions de personne et d'amour l'éloignent de la perspective grecque (47), d'autant qu'il explique que la conversion a pour fonction de faire passer l'être humain de l'erôs à l'agapè, du désir de Dieu à l'accueil de son amour (48). 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 (49), qui est esssentiellement 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, BA 16, p. 459), mais qui sous-tend, en fait, toute son œuvre. Il y explique que chaque être reçoit sa forma, sa forme, à la création, mais qu'il en prend conscience par la connaissance de soi, résultant de la conversion et 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) » (50). C'est là toute l'actualisation de l'image de Dieu dans

(50) De Trinitate XV, 8, 14.

⁽⁴⁶⁾ J. PÉPIN, art. cit., p. 145-147.

⁽⁴⁷⁾ J. PÉPIN, Ex platonicorum persona. Étude sur les lectures philosophiques de S. Augustin, Amsterdam, Hakkert, 1977.

⁽⁴⁸⁾ Cf. H. Arendt, Le concept d'amour chez S. Augustin, Paris, 1991, p. 63-81. (49) M. NÉDONCELLE, « L'intersubjectivité est-elle pour S. Augustin une image de la Trinité? » Augustinus Magister I, Paris, 1954, p. 595-602.

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 seulement intérieure, elle suppose davantage encore l'extériorité. En effet, « si la Trinité de l'âme est image de Dieu, ce n'est pas 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, p. 387). 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 sa 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.

4. La constitution du sujet au miroir de l'Écriture

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, faisant ressortir par là qu'il entre dans ce peuple nouveau qu'est le peuple de Dieu.

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 » (51). En

⁽⁵¹⁾ I. BOCHET, « Interprétation scripturaire et compréhension de soi. Du De doctrina christiana aux Confessions de S. Augustin », in : Comprendre et interpréter, Paris, Beauchesne, 1993, p. 32.

conséquence, « le "je" d'Augustin n'est en quelque sorte que le "faire-valoir" du "tu" divin » (52). 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, qu'il n'en reste pas à la dispersion, mais que, par sa conscience, il peut, au 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, constituant déjà le sujet dans le présent du présent et s'unifiant par là.

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 » (Conf. XII, 10, 10, p. 359). Alors qu'à la première lecture, il n'avait pas compris le sens de l'Ecriture, désormais, c'est l'Ecriture qui va le façonner. Aussi opte-t-il, dans ce livre XII, 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), ce qui est là une perspective tout à fait moderne et il s'efforce de se comprendre lui-même à partir de l'Écriture. Sur ce plan, son étude du caelum caeli (53), du 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. C'est là une sorte de parabole de la divinisation de l'être humain.

⁽⁵²⁾ A. MANDOUZE, « Se/nous/le Confesser? Question à S. Augustin », Individualisme et biographie en Occident, Bruxelles, p. 77.

⁽⁵³⁾ J. PÉPIN, Ex platonicorum persona, ch. III, consacré au caelum caeli.

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) et à l'unification en profondeur. C'est au livre XIII qu'il réfléchit sur la dimension trinitaire de l'image de Dieu en l'homme, esquissant ainsi ses célèbres analyses du De Trinitate et s'acheminant, dans le même temps, vers une constitution plus plénière de son être. C'est, en effet, à la vie trinitaire qu'il est introduit. Ainsi s'unifie-t-il dans la Trinité.

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. 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 existence » (54).

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, un sujet qui acquiert son identité par la médiation de l'Altérité.

> Marie-Anne Vannier Palais Universitaire 67084 Strasbourg Cedex

⁽⁵⁴⁾ J. FONTAINE, art. cit., p. 183.