

Intimité et découverte de Dieu dans les *Confessions* de Saint Augustin¹

Oscar Velásquez

À la mémoire du maître,

André Mandouze

Le contenu de la pensée augustinienne naturellement, peut être considéré de diverses perspectives. Mon intention est d'examiner de nouveau le thème de l'intimité augustinienne, dans sa relation avec la découverte de la divinité à l'intérieur de la conscience. La vision de l'être humain comme être spirituel se révèle finalement dans Augustin comme l'aboutissement d'un vaste processus de convergences. Les grands courants de la pensée antique obtiennent ainsi une nouvelle synthèse dont le ciment fondamental sera la pensée chrétienne. Dans ces circonstances, la vie de l'homme est vue comme un drame où se joue, par l'action morale, son propre bonheur.

Ce n'est pas que les grecs aient fait des recherches sur l'homme d'une manière substantiellement différente, comme le prouve non seulement la philosophie mais aussi, d'une façon extraordinairement lucide, la tragédie. Ce qui change, cependant, d'une manière transcendantale, me semble-t-il, c'est l'aspect radical de l'analyse de l'intimité spirituelle, qui laisse à découvert le pourquoi de ce drame. Dieu vit dans le plus intime de notre être ; et pour vivre dans chaque homme, Dieu *est* vraiment seul dans la mesure où on le découvre. Seulement on le découvre dans la mesure où on le cherche dans un dialogue de l'âme avec elle-même.

Mais ce Dieu, mis en évidence par l'esprit humain, affronte la possibilité de rester comme une découverte immanente. C'est à dire, Dieu est le résultat de notre pensée, et non la raison ultime pour laquelle on le pense dans l'existence. Or, conformément à l'autre voie, qu'ouvre de nouveau Augustin suivant la tradition platonicienne, la divinité se révèle à l'esprit avec de telles caractéristiques de perfection que, pour ainsi dire, cela oblige à celui qui le rencontre dans la pensée à le mettre au-delà de l'esprit qui le pense. Parce que Dieu est Dieu, et donc, par le fait

¹ *Le Philosophe Algérien Saint Augustin: africanité et universalité*. Tome 2. Publications du Haut Conseil Islamique: Alger (2004) 13-20.

d'être né à l'intérieur de la conscience, il ne peut qu'exister à son tour obligatoirement à l'extérieur de la conscience. Ainsi Dieu est Dieu, quand la conscience qui l'identifie, le postule transcendant les limites-mêmes de cette conscience.

D'où l'état existentiel complexe qui se produit à l'intérieur de la conscience. Si l'immanence triomphe, l'homme s'établit comme le centre indiscutable de la réalité. Si, d'autre part, c'est la transcendance qui s'impose, Dieu est la raison suprême de tout, même, en premier lieu, de l'homme. Dans ce dernier cas, la divinité existe dans le noyau le plus intérieur de l'être spirituel de telle manière, que l'homme ne peut qu'exister fondamentalement par Lui. Alors, les limites de la propre raison discursive qui Le dévoile grâce à un acte de profonde intimité spirituelle, ont été dépassées par la présence de l'objet divin transcendant. C'est alors que la divinité devient présence réelle à la même conscience qui l'a amenée à la pensée. Mais cela n'est possible qu'une fois la divinité est établie, pour ainsi dire, dans l'entendement, et une fois qu'est reconnue l'identité du Dieu qui vient à la pensée.

Une fois en plus qu'est devenue manifeste l'identité du Dieu de la foi, qui par la grâce se découvre à l'intelligence comme pure transcendance, Augustin reconnaît se trouver dans une nouvelle situation existentielle. C'est à dire, où les exigences morales de cette divinité dans laquelle se sont rejoints les chemins de la raison et de la foi, dépassent dans une certaine mesure, les simples forces humaines dans leur condition naturelle. Pour cela, dans les *Confessions*, Augustin avoue que son âme se trouve dans un vif état d'angoisse, parce que l'esprit « ne se lève pas complètement après avoir été levé par la vérité, car il se trouve sous le poids de l'habitude » (*Conf. VIII, 21*).² Au milieu de cette « dissociation paradoxale » d'une volonté divisée (BA, *Les Confessions I, 543*),³ se dévoile cependant l'unité essentielle de l'être humain, fondée sur le moi : « ego eram » (VIII, 22). La véritable conversion doit s'achever avec cette « dissipatio » (VIII,22), signe du poids et de la présence dans le

² « Non igitur monstrum partim velle, partim nolle, sed aegritudo animi est, quia non totus assurgit ueritate subleuatus, consuetudine praegratuus ». A partir d'ici, les citations des *Confessions* se feront en indiquant seulement le livre, en chiffres romains, et le paragraphe en chiffres arabes, sans indiquer le chapitre.

³ Le sigle BA indique la Bibliothèque Augustinienne, Desclée de Brouwer 1962 ; *les Confessions I* et II correspondent aux numéros 13 et 14 de la collection, avec introduction et notes de A. Solignac, traduction de E. Tréhorel et G. Bouissou.

cœur de l'homme de plusieurs biens qui mettent en conflit les bonnes volontés, « jusqu'à ce qu'un seul objet soit choisi, dans la direction duquel agit une seule volonté qui était divisée en plusieurs » (VIII, 24).

La volonté ainsi unifiée triomphe sur l'ancienne *familiaritas*, le 'comportement intime' (VIII, 24), ce qui est « enraciné » dans l'âme (*inolitum*, VIII,25), et la *habitus* (26). Il s'agissait donc d'un « débat dans mon cœur qui n'était que de moi-même contre moi-même » (VIII, 27). Ce sont les réflexions d'Augustin lui-même qui évoque dans le livre huit les moments décisifs de sa conversion. Ce qui se convertit c'est la totalité de l'être, de manière que, pour que cela produise son effet il est nécessaire que, dans l'exercice de cette expérience intérieure, se trouve engagé le noyau même de la réalité spirituelle de l'homme. Sa conversion ne pouvait être considérée complète tant que son esprit —qui dans le bosquet, il y a peu de temps, « délirait sainement et mourait vitalement » (VIII,19)— n'aurait pas trouvé dans le centre même de son esprit l'unité de son moi. La conversion produit alors la rencontre décisive avec le pouvoir spirituel unificateur et originaire de la personnalité. Cela a lieu, parce que la conversion à Dieu suppose la restructuration de la totalité de l'être autour d'un nouvel objet bon. Devant cette réalité l'esprit s'organise ainsi, d'une manière originale, dans un ordre renouvelé.

C'est le changement total de l'être, intelligence et désir, qui de la *dubitatio* transcende à la *securitas* (VIII, 29). Ainsi, au « conflit de ma maison intérieure », au « tumulte du cœur » (VIII, 19), aux « fluctuations de l'irrésolution » (20) —réunis finalement dans les ténèbres de la *dubitatio*—, succède maintenant la *securitas*, c'est à dire, la « libération de l'angoisse », le « calme ». Au de-là des précisions et des détails sur les circonstances qui entourent la conversion dans le *hortulus*, le thème de l'unité fondamentale de l'homme est clairement mis en relief dans le récit. La conversion à Dieu n'aurait pas été possible si l'esprit qui se convertit à lui n'avait été, de son côté, créé par lui. Maintenant l'inquiétude a cessé : « parce que tu nous as fait pour toi, et notre cœur reste inquiet jusqu'à ce qu'il repose en toi » (I, 1).

Joint au sens religieux incontestable du récit, celui-ci se trouve indissolublement entrelacer d'une thèse de caractère philosophique, qui a son origine dans la lecture des *libri platonicorum* des *Confesiones* VII. La découverte de Dieu a lieu dans cette

réalité spirituelle qui constitue l'essence même de l'homme. Voilà qu' à l'intérieur de laquelle (*intraui in intima mea duce te*, VII, 16) s'est manifestée la lumière *immuable* de la vérité. La thèse fait remarquer, en conséquence, que le retour à soi-même, à l'*animus* comme on le désigne généralement ici, va uni à la connaissance de Dieu. De cette manière, l'on dit que cet *animus* —ou *cor*— est le centre constitutif même de notre unité. Mais incontestablement le processus ne s'est pas terminé ici pour Augustin, et le livre huit doit indiquer précisément son couronnement. Dans le livre sept, en conséquence, Augustin dit avoir trouvé ainsi la certitude de l'existence de la vérité :

Et j'ai écouté comme on écoute dans le cœur; et plus loin il n'y avait pas de quoi douter: je douterais plus facilement de ma vie que de l'existence de la vérité, qui se laisse voir à l'intelligence par l'intermédiaire des choses créées (VII,16).

Et effectivement, il reste encore des doutes très forts au sujet du mode de vie. Face à une *volonté perverse*, qui en résumé est la volonté « ancienne » de laquelle naît la *coutume* (VIII, 10), il y a la volonté *nouvelle* laissée de côté. Bref, elle est pressentie proche, avec la certitude déjà acquise en la vérité (« effectivement il avait déjà la certitude », VIII, 11). Si le doute demeure, c'est que dans l'esprit reste présent « l'indécision », une « hésitation » qui s'exprime dans un retard véritablement vital, qui dans son esprit vient accompagné d'angoisse (*aestibus*). C'est la *cunctatio* (VIII, 20) dont il fait si fortement l'expérience dans la scène du jardin. Au-delà du doute devant la vérité, la conversion au sens strict est la disparition de *tous les doutes* (*omnes dubitationis tenebrae*, VIII, 29). La *dubitatio* signifie dans ce dernier texte « doute par rapport à l'action », tandis qu'antérieurement il indiquait plus précisément « l'incertitude » face à la vérité (voir les sens de *dubitatio* dans OLD).⁴

Il est nécessaire, par conséquent, d'établir avec plus de clarté les deux circonstances du même processus de découverte et conversion qui progresse devant nous dans la lecture des livres VII et VIII des *Confessions*. En premier lieu, la découverte de la vérité se réalise à l'intérieur du système philosophique fourni par la lecture des *libri platoniorum*⁵. Dans ces livres, l'existence de la vérité va unie à la

⁴ OLD est le sigle pour Oxford Latin Dictionary, Oxford 1997.

⁵ A l'intérieur des subtilités d'une conversion comme celle de Saint Augustin, il semble indubitable qu'il y a un laps de temps et une différence de type existentiel entre les deux événements. On peut

découverte de l'intimité du moi, où se trouve la vérité (cf .VII, 26: «mais dès la lecture de ces livres des platoniciens...j'ai eu la certitude que tu existais et que tu étais infini... ; j'étais vraiment sûr de tout cela, mais je me sentais trop faible pour jouir de toi »; *et passim*). Nous trouvons aussi dans ces livres l'acceptation encore un peu confuse qu'au-delà de la vérité il y a la bonté : *Caritas nouit eam, o aeterna ueritas et uera caritas et cara aeternitas, tu es deus meus...*(VII, 16). Ou bien la perception de la bonté est claire, mais apparemment sans un plus grand développement immédiat dans la ligne de ce qu'on analyse ici : « parce que lui-même est Dieu et ce qu'il veut pour soi est bon, et lui-même est le Bien même » (VII, 6). Ce dernier concept va avoir bientôt une importance décisive, étant donné qu'une grande partie du problème d'Augustin est dans sa conviction profonde que la contemplation de la vérité ne suffit pas. Il est nécessaire de passer à l'action, ce qui suppose la plus grande pénétration d'un objet plus mystérieux. Mais dans cette dernière étape de la conversion dominent les accents religieux, la présence prépondérante du Médiateur de ce Dieu —associé à la lecture des Ecritures—, qui bientôt après (selon l'ordre chronologique présenté par Augustin lui-même dans VII, 26 ; *et cum postea*) aura une importance décisive dans l'acte du jardin. Dans le dernier cas, en face des *libri* des philosophes, il y a un « codex », transformé maintenant en « oracle » (VIII, 29).

Au-delà de la circonstance, que nous supposons historique, des deux récits, la réflexion d'Augustin se tourne constamment vers l'établissement de ces deux bases, entre la raison et la grâce, qui soutiennent la crédibilité intrinsèque du récit. C'est l'histoire d'un processus intellectuel, qui aboutit, à l'aide de la raison, à la foi. A la disparition de la première *dubitatio*, d'ordre intellectuel, succède la dissipation d'une hésitation, marquée par le doute qui demeure devant l'action; la disparition de ces deux états proviennent de la lecture:

Je n'ai pas voulu lire davantage, ce n'était pas nécessaire: ce qui es sûr c'est qu'à l'instant, avec les derniers mots de cette pensée, ce sont dissipées les ténèbres de mon

dire, en conséquence, avec José Oroz Reta : « Si, dans un certain sens, la lecture des livres platoniciens ont pu l'approcher d'une conception chrétienne du platonisme, ou d'une conception platonisante du christiannisme, ce n'est pas le néo-platonisme qui l'a conduit à l'Église (« trois lectures et une conversion. De l'*Hortensius* à l'Épître aux Romains », dans *Augustinus*, vol. XXXVII, 1992, N° 147-148, p. 264). Pour une revision des diverses positions sur ce thème, voir dans ce même article, pp.259-264.

hésitation (*dubitationis*) après qu'une sorte de lumière de sûreté (*securitatis*) a pénétré dans mon cœur (VIII,29)

Le *tolle, lege* (VIII, 29) représente, donc, le couronnement de deux lectures décisives, l'une, celle de « certains livres des platoniciens traduits de la langue grecque au latin » qui lui ont été donnés « par l'intermédiaire d'un homme rempli d'un orgueil réellement demesuré ».⁶ Elles ont lieu à une époque antérieure à sa rencontre avec le christianisme comme lecteur, c'est à dire, *priusquam scripturas tuas considerarem* (VII, 26 ; nous pouvons même compter parmi les premiers son antérieure lecture, celle de l'*Hortensius*). L'autre lecture, dans l'étape finale, celle des livres sacrés, représentés à la fin du processus par le texte de l'Épître aux Romains 13, 13ss. Ici, comme là, quelqu'un l'a poussé à lire, s'il est vrai que dans ce cas, semble-t-il, sous l'apparence d'un enfant ou d'une petite fille. Peut-être aussi, à ce moment, cet orgueilleux, alors qu'il lui offrait un codex *des platoniciens* lui répétait avec une certaine suffisance *prends, lis* . Et même ainsi, Augustin considère que ce fut Dieu qui lui « procura » ces livres (*procurasti mihi*).

Dans le Jardin, cependant, tout est plus proche. Comme dans la Caverne platonique, au-delà de ces 'objets sans valeurs (*nugae*), c'est à dire, 'bagatelles', on se trouve « plus près de la réalité et tourné vers des choses plus réelles » (*Rep.* 515d, où *phluarias* pourrait correspondre à *nugae*; cf. *nugae nugarum*, *Conf.* VII 26, *nugarum murmura*, 27). De cette façon, dans le Jardin tout s'entend, se voit, ou se lit, et là se trouve la force en même temps de synthèse et de trouble de *tolle, lege*. En premier lieu, il est clair que la phrase n'a pas de sens évident pour celui qui ne connaît pas le contexte, la combinaison de circonstances, la séquence des mots. Augustin ne connaît pas le contexte, et il se demande si de tels mots ont un rapport avec un jeu d'enfants.

La difficulté principale est, me semble-t-il, que Saint Augustin ignore simplement non seulement le contexte de ces deux impératifs, mais aussi leurs compléments grammaticaux. Ils pourraient correspondre à ce qu'Aristote aurait

⁶ Pour Pierre Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris 1968, pp. 153-156, cet homme serait Mallius Theodorus, qui passe pour être le représentant le plus autorisé du plotinisme à Milan. Si Théodore lui a présenté ces livres, difficilement cela doit avoir été d'une

considéré parmi les choses « sans combinaison » (*Categories* 1a 16: *aneu sumplokês*, comme ‘homme’ ou ‘il court’). Même si, comme forme verbale, ainsi que l’affirme Aristote lui-même, « aucune de ses parties n’est significative en elle-même » (*Poétique* 1457a 15 ; cf. *De Interpretatione* 16b 6-7, 16b 19-25). Dans ces circonstances, l’important est de savoir ce qu’ont dit ces mots à Augustin. Particulièrement, comment il a pu les interpréter (laissons de côté le *Sessorianus* et sa lecture de *diuina domo*): parce que c’est ici précisément que les actes de lecture de Saint Augustin atteignent leur point culminant. A partir de *Hortensius*, livres et lectures vont modeler l’itinéraire de sa vie.

Or, *tolle* dans le Jardin possède, à mon avis, un sens indépendant (s’il est vrai consécutif) de *lege*. Jusqu’à ce moment, Augustin est étendu par terre sous l’arbre où, d’une certaine façon, il s’est jeté, étant donné qu’il ne se rappelle même pas comment il l’a fait (VII 128). Si c’est ainsi, *tolle* —étant une expression sans combinaison— comme « un signe de choses dites au sujet d’une autre chose » (*De interpretatione* 16b 7), et interprétée de plus comme venant par médiation divine (*diuinitus interpretans*), a pu lui sembler avoir le sens de ‘lève’, ‘élève’, ‘hausse’ (Y avait-il un écho ici peut-être du dernier mot de Plotin?).

Or, lever quoi? Nous ne le savons pas, nous lecteurs, ni lui non plus. Mais peut-être qu’il pensait que ce mot pouvait signifier quelque chose comme ‘lève-toi’, ‘anime-toi’. En effet, ‘prendre’ n’est pas en tout cas le sens le plus courant de *tollo*, à moins qu’il s’agisse d’une chose qui a été ramassée du sol. D’autre part, le livre n’est pas là sous le figuier, puisqu’il était peut-être « sur la table de jeu » (VIII, 14), d’où Ponticien l’avait pris auparavant. Avec une concision propre à César, Augustin avait dit que Ponticien *tulit, aperuit, inuenit* <*apostolum Paulum, inopinate sane*>. En réponse maintenant à sa propre interprétation Augustin lui-même, après avoir retenu « le torrent de larmes », et avoir compris ce qu’il jugeait être l’objet de l’expression, dit: « je me suis levé » (*surrexi*). Qu’il s’agissait d’un impératif adressé à lui, cela paraît clair, car lui-même l’a interprété comme un ordre personnel (*interpretans diuinitus mihi iuberi*). D’autre part, s’il a cessé de pleurer ce fut, me semble-t-il, à

manière hostile ou avec prépotence (cf. les affirmations cordiales d’ Augustin en *De beata uita*, 1,4). Leur desaccord doit être postérieur.

cause du sens consolateur qu'il a donné au mot « *tolle* », qui harmonisait si parfaitement avec son état d'affaiblissement physique et moral.

Quelques lignes plus bas, dans VIII 19, il a employé le même verbe *tollere* avec un sens semblable (*ossa mea clamabant et in caelum tollebant laudibus*). Vers la fin de ces expériences intenses, Saint Augustin avait laissé de côté à Alipius et était allé pleurer dans un coin reculé du Jardin, près d'un figuier. Maintenant venons-en à *lege*. Qu'Augustin l'interprète comme une invitation à lire c'est naturel, et c'est exactement ce qu'il se dispose à faire. Car il était couché (*strau*). Pour lire le texte, donc, Augustin doit revenir à cet endroit où il était assis il y avait peu de temps avec Alipius dans le hortulus: « Ainsi donc, troublé il est revenu à cet endroit où Alipius était assis ». Le livre était là, et de nouveau Augustin rapporte l'exécution de trois actions consécutives: *arripui, aperui et legi*: « je l'ai pris, je l'ai ouvert et j'ai lu en silence l'en-tête » ; c'était Saint Paul, Epître aux Romains XIII 13.

Les sentiments exprimés par Augustin après sa rencontre avec Ponticien, joint aux événements qui aboutissent à la fameuse scène du Jardin, révèlent sa sincérité. Je suis perplexe, cependant, devant la perception d'un certain degré de déséquilibre entre le processus de l'esprit qui trouve la vérité, et l'itinéraire qu'il vient de parcourir à la recherche de la perfection. Dans les deux cas, Augustin a été sollicité par des livres, par des lectures qui provoquent, par des circonstances qui engagent. La vérité se révèle à lui comme une lumière intérieure, et la splendeur puissante de ses rayons l'ont fait trembler d'amour et de crainte (VII 16). Mais seulement dans le Jardin le sensuel se reflète de toutes parts, et les développements du raisonnement prennent la forme d'un « profond examen de soi-même », qui entraîne avec lui et rassemble dans le regard de son cœur toute sa misère.

Je voudrais y voir une lointaine résonance de la méthode socratique qui cherche à libérer l'âme des fausses croyances, comme une manière de la préparer à un savoir qui naît de l'ignorance elle-même. Mais ici la raison, il y a peu de temps, guide dans la recherche de la vérité, semble être dépassée par un fait nouveau. C'est la vérité, mais la vérité c'est quelqu'un. Maintenant, il écoute des voix qu'il doit interpréter, et la lecture, au lieu d'être comme avant le commencement d'un processus intérieur devient son point culminant. Ce fut le moment de son élévation (*tolle*), et de

la révélation (*lege*). Et sans donner à *tolle, lege* un sens purement surnaturel, « Augustin en reconnaît le caractère insolite » (A. Solignac, *Les Confessions* I-VII Paris p. 549).

L'explication, telle qu'elle est recueillie par Augustin dans son récit, continue par une série d'étapes. Parce que lui, il donne l'interprétation que dans *tolle, lege* il y a un ordre divin de se lever, de parcourir le chemin pour prendre, ouvrir et lire le livre de l'Apôtre, qui est près de Alipius. Lui, il a tourné les yeux vers le *capitulum*, c'est à dire, cette courte partie au haut de la page. Cette phrase, au sujet de la continence, renferme d'une certaine manière une indication de la volonté de Dieu. Tout cela, en vérité, va au-delà des processus rationnels ordinaires; heureusement la phrase finale dans le texte des *Confessions* que je suis en train d'analyser ne dit pas 'certitude' mais *securitas*, c'est à dire, 'tranquillité', 'absence d'angoisse'. C'est la sécurité unie à une conviction. Ainsi donc, les répercussions finales de ces événements extraordinaires achèvent par se manifester dans cette considération finale :

« Ce qui est certain c'est que juste avec la fin de cette phrase, une sorte de lumière de sûreté a inondé mon cœur, et toutes les ténèbres du doute se sont dissipées » (VIII 29 in fin.).

Cela néanmoins ne peut pas être soutenue par la seule certitude rationnelle.