

Augustin
Ecouter Augustin
Dominique Doucet

Philopsis : Revue numérique
<https://philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d’auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l’objet d’une demande d’autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en mentionnant l’auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

La parole¹ est sans conteste, le point le plus fondamental dans l’œuvre d’Augustin, que ce soit dans sa dimension rhétorique, spécialité dont il possédait une maîtrise accomplie et reconnue de tous, ou en sa dimension philosophique qu’il convient de bien interpréter. Elle recouvre volontiers la multiplicité des sens que peut recevoir le terme grec *logos*. Elle est un avertissement extérieur rendant attentif à une signification qu’éclaire la lumière de la vérité, elle est aussi la raison qui donne une densité particulière à cette signification saisie intérieurement, elle est en outre la réalité transcendante à laquelle renvoie cette raison, permettant la constitution de la sagesse comme *science des choses divines et humaines*². Enfin elle est le lieu même de l’unité de ces réalités transcendantes, la source de toute connaissance et de toute intellection, l’origine de tout être : le *Verbe* qui était au commencement³. La richesse du sens de la Parole pour Augustin nécessite donc qu’elle soit écoutée selon les divers sens que ce

1 Voir J. L. Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, 2002.

2 Sur les rapports entre science et sagesse chez Augustin, voir *De Trin.*, 12, 14, 21 - 15, 25 ; 13, 1, 1-2 ; 13, 19, 24 ; 14, 1, 1-3.

vocable recèle. D'une part comme réception d'un signe audible auquel il faut prêter une attention réelle et d'autre part - ainsi que l'on sait s'écouter entre amis, comme accueil de la signification qu'il porte, ce qui demande un goût minimal pour la vérité et le désir de n'être étranger à aucun élément constitutif de l'humain. Ensuite comme saisie de cette signification même, comme compréhension - prise en soi-même - de ce qu'elle porte et de sa capacité de transformation. Enfin l'accomplissement de cette parole, dans l'évidence de la vérité qu'elle porte, permet une connaissance de soi qui n'est possible que par une connaissance de Dieu qui en est la condition.

La fréquentation de l'œuvre augustinienne - ne pouvant pour nous se faire que par la lecture - demande donc un triple effort sur soi-même qui prépare à la saisie de trois éléments constitutifs de sa pensée. Premièrement une attention toujours en éveil à ce qui vient de l'extérieur, à ce que, dans l'*expérience*, les sens apportent à la vigilance de l'esprit. Cette attention (*intentio*) est le signe et la manifestation d'une dimension fondamentale de l'âme : la *ratio* comme *activité*⁴ qui sans cesse se porte vers ce qui la touche. Cette *intentionnalité de l'esprit*⁵ est alors l'indice d'une seconde dimension fondamentale de l'attitude augustinienne, la *présence à soi*, l'activité de l'esprit étant ainsi le lieu dans lequel celui-ci se réalise dans la saisie même de ses objets. Cette présence intérieure à soi-même demande donc de lutter continuellement contre une tendance accompagnant les événements qui sollicite l'esprit (*mens*) : l'extériorisation. Se laisser séduire par les réalités particulières, s'y complaire au point de s'y identifier⁶ est une aliénation qui diminue et paralyse non seulement l'activité de l'esprit mais la possibilité même de réaliser la liberté inhérente à l'homme. En outre comme condition de possibilité de l'écoute intérieure, du dialogue entre soi et soi tel qu'Augustin le réalise dans les *Soliloquia* - créant par la même un néologisme appelé à un avenir brillant, cette présence intérieure rend possible la communication entre les êtres à travers le dialogue, elle permet l'enseignement et par le fait même montre qu'il n'est possible que dans une écoute interne commune. Celle-ci est la pratique d'une *discipline* intérieure, la dialectique, identifiée à la vérité⁷, œuvre en chaque homme de l'esprit éclairé par la lumière de la Vérité et l'écoute du Maître intérieur.

« Mais au sujet de toutes les réalités dont nous avons l'intelligence, ce n'est pas une parole qui résonne au dehors, c'est la Vérité qui préside intérieurement à l'esprit lui-même que nous consultons, avertis peut-être par les mots pour la

3 Comme le remarque G. Madec : « Augustin fut éclairé par Simplicianus, en été 386, sur les rapports du platonisme et du christianisme ; il apprit aussi le mystère du Verbe fait chair et il put unifier dans la personne du Christ le *Verbum* du Prologue johannique, l'*Intellectus* des *Libri platoniorum* et la *Sapientia* de l'*Hortensius*. Il disposait dès lors du principe de cohérence de sa doctrine : c'est le Christ, Verbe Dieu illuminateur et Verbe incarné sauveur. », *Saint Augustin et la philosophie. Notes critiques*, Paris, 1996, p. 44.

4 Le *De ordine* (2, 11, 30) : « La raison est un mouvement de l'intellect (*mentis motio*), capable de distinguer (*distinguere*) et d'unir (*connectere*) les objets de la science, dont il est très rare que le genre humain sache se servir pour comprendre Dieu ou l'âme qui est en nous ou celle qui est partout, et à cela il n'y a d'autre raison que le fait qu'il est difficile à celui qui s'est avancé dans les activités des sens de rentrer en lui-même » (trad. I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984, p.105).

5 « Oui, telles les formes à travers lesquelles se promènent d'ordinaire mes yeux, telles étaient les images à travers lesquelles se promenait mon esprit ; et je ne voyais pas que cette même énergie (*intentionem*), grâce à laquelle je formais ces images elles-mêmes, n'était pas quelque chose de semblable à elles ; et pourtant elle ne les formerait pas, si elle n'était quelque chose de grand. » *Conf.* 7, 11, 2. Voir aussi J Rohmer, « L'intentionnalité des sensations chez saint Augustin », *Augustinus Magister* I, Paris, 1954, p. 491 - 498.

6 Voir par exemple *De uer. relig.*, 11, 21 - 22 et *De trin.*, 10, 5, 7.

7 *Soliloquia* 2, 15, 27 : « Rappelons donc en quelques mots, si tu veux bien, comment nous sommes arrivés à établir ces deux propositions, à savoir que la vérité subsiste toujours et que la dialectique est la vérité ».

consulter. Or celui que nous consultons est celui qui enseigne, le Christ dont il est dit qu'il habite dans l'homme intérieur, c'est-à-dire la Sagesse de Dieu immuable et éternelle ; c'est elle que consulte toute âme raisonnable ; mais elle ne s'ouvre à chacune que selon sa capacité, en raison de sa volonté bonne ou mauvaise» (*De mag.*, 11, 38).

Alors apparaît une troisième dimension de l'activité intellectuelle d'Augustin : la *permanence*. Celle-ci est non seulement le terme recherché par l'esprit lui-même qui prend conscience que sa mutabilité est à la fois le moteur de sa recherche et l'indice de son inachèvement⁸, mais aussi le couronnement de son activité dans l'accès à la vérité. Elle est surtout, au-delà de l'agitation humaine, ce qui caractérise Dieu. Son activité est sans cesse manifestation de son identité et de son unité, il ne connaît point le labeur et son œuvre est aussi son repos⁹.

La réflexion d'Augustin, même au cœur de l'analyse, ne perd pas de vue les relations que toute réalité tisse avec les autres ainsi que les interrogations qui en résultent. Elle progresse en partant d'une difficulté issue de l'enchevêtrement de plusieurs questions, suit l'une d'entre elle pour aboutir à une autre difficulté qui suivant son ampleur peut être traitée pour elle-même afin, ensuite, de revenir à la première enrichie de la solution de la seconde. Cette manière d'avancer qui dans l'analyse dialectique distingue, puis définit pour mieux réunir¹⁰, s'accompagne d'une attention permanente à ce qui constitue la présence à soi et à Dieu, la connaissance de soi et la connaissance de Dieu¹¹. Comme l'écrit G. Verbeke : « il faut se connaître en face de Dieu, pour avoir de soi-même une connaissance véritable et profonde, bien que par ailleurs la connaissance de soi soit indispensable pour connaître Dieu »¹². De la sorte, différents plans peuvent être maintenus de concert, unifiant des perspectives que nous jugerions différentes. La raison de ce fonctionnement « en réseau » s'éclaire si l'on prend conscience qu'Augustin médite plus sous la forme de l'*exercice spirituel*¹³ que par des démonstrations scolastiques ou encore au moyen de l'argumentation scolaire. Pour lui, comme pour ses contemporains, les différentes parties de la philosophie¹⁴ sont caractérisées par une inhérence mutuelle qui autorise les longs échos et les développements parallèles qui peuvent parfois dérouter le lecteur moderne. Cette inhérence des trois parties de la philosophie se conjugue en outre avec le fait que pour Augustin l'activité philosophique se réalise dans le christianisme, expérience qu'il fit le jour de sa conversion. La sagesse découverte à la lecture de l'*Hortensius* (*Conf.*, 3, 4, 7 -

8 Voir *De uer. relig.*, 19, 37 - 20, 40.

9 *Conf.*, 13, 35, 50 - 38, 53.

10 En *De ordine* 2, 13, 38 Augustin décrit la naissance de la dialectique : «Après avoir achevé et ordonné la grammaire, la raison s'avisa de rechercher et d'étudier la faculté elle-même par laquelle elle engendre les arts : grâce en effet aux définitions, à l'analyse et à la synthèse, non seulement elle avait réalisé en ceux-ci la clarté et l'ordre, mais elle avait encore empêché l'erreur de s'y glisser. Comment eût-elle donc passé à d'autres inventions, si elle n'avait commencé par distinguer, décrire et analyser ce qu'on peut appeler ses propres outils et instruments et n'avait mis au jour cette science des sciences qu'est la dialectique. C'est elle qui enseigne à enseigner, elle qui enseigne à apprendre ; c'est par elle que la raison se manifeste, qu'elle découvre sa nature, sa fin, sa valeur. Elle sait savoir ; elle seule, non seulement veut, mais peut faire les savants».

11 *Sol.*, 1, 2, 7 : « Connaître Dieu et l'âme : voilà ce que je désire. »

12 G. Verbeke, « Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin », *Augustiniana*, 4, 1954, p. 495 - 515, (p. 497).

13 Voir P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1987 ; *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, 1995.

14 Voir P. Hadot, *La citadelle intérieure*, Fayard, 1992.

8) qui s'était alourdie du matérialisme des spéculations manichéennes (*Conf.*, 3, 4, 10 - 11), se trouve désentravée par la lecture des *libri platoniorum* (*Conf.*, 7, 9, 13) qui en ouvrant à l'homme la dimension spirituelle de sa recherche permet l'unification et la libération qui sera réalisée dans le Verbe. De la sorte, l'activité de l'esprit se trouve sans cesse confortée ou provoquée par l'autorité de l'*Écriture* qui pousse à comprendre et guide cette recherche elle-même. Comme l'expliquait Augustin à ses ouailles :

« Donc entendons-nous. Oui il faut comprendre pour croire et croire pour comprendre. Voulez-vous que j'explique en deux mots et qu'il n'y ait plus de contestation possible ? Je dirai à chacun : Comprends ma parole, pour croire, et crois la parole de Dieu pour comprendre » (*Serm.*, 43, 9, trad. de l'abbé Raux)

De là vient donc l'importance chez Augustin de ces schèmes de pensée que P. Hadot caractérise de la manière suivante : « ces complexes de pensée, dans lesquels souvenirs plotiniens et porphyriens, citations scripturaires et réflexion théologique forment un bloc presque impossible à décomposer »¹⁵. Nous avons déjà évoqué les trois moments que sont l'expérience, la présence et la permanence, la raison comme activité et son résultat dans la saisie d'elle-même et de son objet, le couple connaître Dieu et l'âme, nous les retrouverons ultérieurement et en rencontrerons d'autres. Notre propos n'est pas ici de faire, à leur sujet, une recherche en généalogie, mais beaucoup plus modestement d'en montrer l'importance et la fécondité.

Les *Confessions* et le sens de la formule.

Avant d'en venir à l'évocation plus précise de certains schèmes, il est nécessaire de rappeler le caractère fondamental de la réflexion d'Augustin qui avoue volontiers écrire en progressant et progresser en écrivant :

« Pour ma part, je reconnais être de ceux qui s'efforcent d'écrire en progressant et de progresser en écrivant » (*Epistula* 143, 2).

Ce fait est tout d'abord le résultat de multiples sollicitations. Comme l'écrit A. Mandouze :

« Il n'est sans doute aucun ouvrage d'Augustin qui soit autre chose que la réponse à l'appel d'autrui, appel direct ou indirect, appel d'un ami ou d'un adversaire, d'un clerc ou d'un laïc, d'un obscur ou d'un grand personnage. Conversation simplement transcrite, sermon improvisé, lettre prenant la dimension d'un traité ou traité supposant dix à vingt ans de travail interrompu et repris, tout écrit de ce pasteur dévoré par une foule de besognes immédiates ne pouvait être qu'une *œuvre de circonstance* »¹⁶.

L'expression *œuvre de circonstance* ne doit cependant pas être comprise comme exprimant le caractère éphémère et ponctuel de propos marqués par les conditions qui

15 « Citations de Porphyre chez Augustin (à propos d'un ouvrage récent) » *Revue des Études Augustiniennes*, 6, 1960, p. 205 - 244, p. 244.

16 A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, 1968, p. 59. Voir aussi G. Madec, *Introduction aux « Révisions » et à la lecture des œuvres de saint Augustin*, Paris, 1996.

les firent naître. Les œuvres d'Augustin quelle qu'en soit l'occasion sont davantage marquées, selon l'expression de G. Madec, par leur dimension *dialogale et collective*¹⁷ et résultent d'un ardent désir d'accomplir le *service de la charité*. Ces différents caractères : importance des circonstances, dialogue, attention à autrui, charité, se retrouvent de manière éminente dans la richesse foisonnante des *Confessions*. Même si cette œuvre doit son occasion lointaine à une sollicitation de Paulin de Nole¹⁸, elle se présente à la fois comme un accomplissement des *Soliloquia* et du *De magistro*. D'une part, elle a le caractère intime d'une réflexion sur soi-même marquée par une incessante analyse des événements passés, cherchant à dégager non seulement une signification personnelle mais encore une dimension universelle qui puisse permettre d'*édifier* le lecteur-auditeur, c'est-à-dire de lui donner les moyens de se construire intérieurement, intellectuellement et spirituellement. D'autre part, cette attention à celui qui est *plus intérieur que l'intime de soi-même* est accompagnée d'une certitude absolue que l'homme ne peut accéder au tréfonds de lui-même que s'il est éclairé par celui qui est plus élevé que la part la plus élevée de son être et qui par l'abîme de sa transcendance répond à l'abîme de la quête intérieure humaine.¹⁹ *Mais toi, tu étais plus intime que l'intime de moi-même, et plus élevé que les cimes de moi-même (tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo) (Conf., 3, 6, 11)*. Ce *souci de soi* marqué par l'exercice spirituel à la fois dans sa dimension philosophique et religieuse ou plutôt dans leur intime union, s'accompagne d'un souci extrême d'autrui. L'intérêt pour soi dont fait preuve Augustin dans les *Confessions* est essentiellement un souci d'autrui. C'est dans l'expérience la plus forte de l'humanité en sa vie propre, c'est dans l'analyse sans concession de celle-ci qu'il peut montrer à l'homme à la fois ses limites, ce qui le définit, et sa grandeur, ce qui peut l'accomplir. Si Augustin fait mémoire de lui-même c'est pour mieux s'oublier. La progression de cette œuvre est ainsi marquée par le récit d'une lente aliénation. Il part d'un événement fondateur au livre premier : le baptême différé (*Conf., 1, 11, 17 - 18*), qui laisse l'homme à son état de nature, mais une nature qui est marquée par une faiblesse intérieure, conséquence du péché. Ce point est illustré par le livre second, avec le récit du vol des poires (*Conf., 2, 4, 9*). Il explique la raison de l'aliénation fondamentale vécue par l'homme :

l'âme « refusant de devenir semblable à Dieu par Dieu, mais voulant par elle-même être ce qu'est Dieu, (elle) se détourne de lui, elle se laisse entraîner, glisser du moins au moins, alors qu'elle croit aller du mieux au mieux. » (*De Trin.*, 10, 5, 7).

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

17 G. Madec, *Introduction aux « Révisions » et à la lecture des œuvres de saint Augustin*, Paris, 1996 ; *Le Dieu d'Augustin*, Paris, 1996, p. 67.

18 Voir A. Solignac, *Les Confessions, B. A. (= Bibliothèque Augustinienne) 14, Introduction*, p. 27 - 36.

19 « O Vérité, lumière de mon cœur, ne laisse pas mes ténèbres me parler. J'ai coulé vers les choses d'ici bas et je suis devenu obscurité » (*Conf.*, 12, 10, 10).

