

Petite revue de philosophie

Les *Confessions* de saint Augustin et l'avènement de la subjectivité

Claude Giasson

Volume 10, numéro 1, automne 1988

La connaissance de soi

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1104002ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1104002ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

0709-4469 (imprimé)

2817-3295 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Giasson, C. (1988). Les *Confessions* de saint Augustin et l'avènement de la subjectivité. *Petite revue de philosophie*, 10(1), 45–64.
<https://doi.org/10.7202/1104002ar>

Les *Confessions* de saint Augustin et l'avènement de la subjectivité

Claude Giasson

Vous nous avez fait pour vous et notre
cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il se repose en
vous.

Saint Augustin, *Confessions*¹

Notre XX^e siècle est un siècle orgueilleux. Il a proclamé la mort de Dieu, puis la mort de l'Homme. Il juge tous les discours, de toutes les époques, convaincu d'être le seul bien informé. Enivré de ses découvertes, il a fait se succéder les réductions herméneutiques, mais sans toujours se rendre compte que réduire, c'est laisser de côté, c'est perdre... Résultat : on est aujourd'hui, facilement et désespérément sceptique face à tout discours de vérité. Mais en même temps on a l'enthousiasme explosif devant tout discours qui semble original.

Dans ce contexte difficile, quel est l'intérêt d'une étude sur les *Confessions* de saint Augustin, qui se présentent comme une quête de vérité, et surtout comme sa découverte progressive et savoureuse? Il y a d'abord la situation

1. I,1,1. Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1961, p.2 (traduction de Pierre de Labriolle). Cette édition numérote en chiffres romains les livres, puis les chapitres, et en chiffres arabes les paragraphes.

d'Augustin dans l'histoire de la philosophie, à la jonction de la philosophie grecque et du christianisme. Des écrits néoplatoniciens jouent un rôle primordial dans sa conversion intellectuelle. Or on sait que la connaissance philosophique de soi est au cœur de la démarche platonicienne et socratique². De même la connaissance psychologique et surtout philosophique de soi sera au cœur de la démarche augustinienne. Mais elle y subira des transformations telles qu'on a pu écrire :

Le moment augustinien est celui de l'avènement de la subjectivité [...]. Les *Confessions* marquent un tournant dans les pratiques de la connaissance de soi. L'expérience vécue, avec sa singularité et son désordre, cesse d'être impossible à écrire. Il y a là une rupture avec la philosophie grecque³.

Pour l'histoire de la pensée, il est important de cerner ce point de rupture, de voir quelles nouvelles perspectives sont ouvertes sur l'être humain. D'autant que l'œuvre d'Augustin aura un impact énorme de siècle en siècle jusqu'à nos jours. Le succès des *Confessions* sera foudroyant et durable⁴.

Elles ont nourri la méditation des chrétiens et par là, sans aucun doute, structuré une certaine façon de se voir, de s'examiner, de se comprendre. À cette influence diffuse, impossible à suivre avec précision à travers l'Histoire, s'ajoutent des filiations doctrinales nombreuses, que ce soit par exemple au Moyen Âge avec saint Bonaventure et l'école franciscaine, à la Renaissance dans la Réforme pro-

2. Voir l'article de Réal Rodrigue dans le présent numéro de *La petite revue de philosophie*.

3. J.-M. Lamarre, *Saint Augustin, La Trinité*, Paris, Magnard, 1986, coll. Texte et contextes, p.17. Il est surprenant de voir des extraits du *De Trinitate* dans une collection philosophique aussi moderne. Mais le livre X est un grand texte philosophique; l'introduction de J.-M. Lamarre est superbe et certains rapprochements avec des textes plus récents donnent beaucoup à penser... (voir p.22, 75, 77, etc.).

4. Voir l'introduction de Pierre de Labriolle à sa traduction des *Confessions*, *op. cit.*, p. XII.

testante et la contre-Réforme, au XVII^e siècle avec Pascal, Arnauld et Nicole, Malebranche, entre autres, au XIX^e siècle avec l'ontologisme, etc.

Du simple point de vue de l'histoire des idées, il est donc important et instructif de reconstruire la démarche augustinienne. Mais se pourrait-il que cette démarche ait un intérêt plus direct, plus immédiat pour notre conscience d'homme moderne? Se pourrait-il qu'elle nous engage dans une quête de vérité? Notre recherche nous le dira...

L'avènement de la subjectivité

Le problème de l'un et du multiple, de l'universel et du singulier, parcourt l'histoire de la philosophie grecque. Dans l'ensemble, l'un, l'idée éternelle et stable, prend toute l'importance aux dépens des individus, divers, changeants, sujets à la corruption, et donc par là-même inintéressants. Qu'on se souvienne de Socrate et de sa recherche de la définition essentielle, de Platon avec son monde des Idées, d'Aristote avec les universaux. «Il n'y a de science que de l'universel» et c'est la *science*, au sens grec du mot, qui intéresse le philosophe. Pas surprenant qu'Aristote dans son *Éthique à Nicomaque* écrive que l'homme parfait ne parle «ni de soi, ni des autres⁵».

Augustin, au contraire, écrit avec les *Confessions* un récit de subjectivité. Lorsqu'il les rédige vers 398, il est âgé de quarante-quatre ans. Sa conversion remonte à 386. Depuis, la communauté des chrétiens l'a forcé à devenir prêtre puis évêque. Or, voilà que ce philosophe, ce théologien, cet exégète entreprend le récit minutieux de sa vie, la première grande autobiographie spirituelle. Comment expliquer que le moi devienne ainsi le centre d'une œuvre? Que le dis-

5. **IV**, III, 31. Cité par Pierre de Labriolle, *op. cit.*, p. VII. On trouvera dans ces pages une comparaison éclairante entre l'autobiographie d'Augustin et les œuvres du genre qui lui sont antérieures.

cours, au lieu de suivre la pure courbe des preuves philosophiques ou théologiques, s'arrête à tous les aléas, errances et découvertes, avancées et reculs, de la vie individuelle? Quelle valeur a donc prise l'individu?

Pour Augustin, à cette date, avant tout il y a Dieu. Le Dieu immuable, insondable, transcendant, qui a créé l'homme «à son image et ressemblance», intelligent et libre. Ce Dieu, présent au plus intime de notre être, est amour et veut entrer dans une relation d'amour avec l'homme : un amour agissant, créateur, qui fait éclater toute limite. Dieu—l'homme. Le Transcendant — le fini. Mais deux êtres personnels qui se rencontrent par le don de la source infinie. L'individu homme y reçoit une dignité à peine entrevue par certains penseurs grecs. Dès lors, l'histoire individuelle mérite d'être racontée avec les défaillances et les refus de notre liberté, avec nos progrès malgré tous les détours. Car, faisant voir la touche délicate du Seigneur dans la vie de l'individu, cette histoire sera, d'abord et avant tout, hommage au Transcendant, incitation des frères humains et surtout, pour Augustin, des frères chrétiens à reconnaître et goûter l'action amoureuse de Dieu. Même le côté sombre de l'être humain, le jeu des forces du mal, le poids de la chair contre l'esprit, doit être dévoilé. Il permet de mieux mesurer la patience et l'infinie douceur de Dieu. Se mieux connaître pour mieux connaître Dieu. Et inversement s'approcher de Dieu, chercher à le mieux connaître fait mieux connaître l'homme. Ce double mouvement est essentiel dans les *Confessions*.

L'écriture, qui retrace pas à pas une progression vers la vérité, a la richesse et la luxuriance de la vie. Les analyses s'exercent à plusieurs niveaux. Parfois, elle suit les méandres de la vie psychologique d'Augustin pour démasquer soudainement avec une étonnante lucidité des motivations

secrètes et moins avouables⁶. À d'autres moments, dans un éclair intuitif, il passe de l'expérience individuelle à l'affirmation générale :

Mais où donc et quand ai-je connu mon bonheur, pour pouvoir m'en souvenir, l'aimer, le désirer ainsi? Et il ne s'agit pas seulement de moi, ou d'une faible élite : tous nous voulons être heureux⁷.

Sa pensée dépasse continuellement l'anecdote pour atteindre dans des formules brèves des fulgurances qui éblouissent :

La vérité est tant aimée que ceux qui aiment autre chose qu'elle veulent que ce qu'ils aiment soit la vérité⁸?

D'autres fois, Augustin s'attarde à une description si nuancée, si fouillée de la vie de l'esprit, qu'on croirait lire les meilleures pages des phénoménologues (par exemple sur la mémoire au livre X, ou sur le temps et l'éternité au livre XI). Mais il y a aussi des moments d'envol métaphysique lorsque, poursuivant la tradition platonicienne, il remonte des créatures à Dieu. Or, parmi les créatures il y a l'âme. Non pas l'âme en général, la notion abstraite d'âme, mais le moi spirituel d'Augustin avec ses activités intellectuelles et affectives. À nouveau la subjectivité apparaît, cette fois au principe d'une démarche métaphysique originale vers Dieu.

Nous reviendrons bientôt sur ce point pour l'explicitier, l'approfondir. Notons seulement que déjà à ce niveau, Augustin affirme que l'être de l'homme en sa profondeur ne peut lui être connu que dans la lumière de Dieu. Pour être complet, il faut ajouter une dernière approche du mystère de la subjectivité humaine qui s'entrelace à toutes les autres et

6. *Confessions*, IV, XIV, 22-23, p.82-83 (le mimétisme de ses engouements); IV, VI, 11, p.73 (limite de son chagrin à la mort d'un ami).

7. *Ibid.*, X, XXI, 31, p.264.

8. *Ibid.*, X, XXIII, 34, p.266.

qui est d'ordre théologique : la prise de conscience de soi-même dans la prière, dans la contemplation du Dieu de la foi. Seule la profondeur de l'amour et de l'humilité de Dieu, absente des écrits néo-platoniciens et manifestée en Jésus-Christ, lui fera connaître à quel point il est un être divisé⁹?

La découverte de la sagesse philosophique

Augustin a dix-neuf ans lorsqu'il découvre la sagesse philosophique dans un écrit de Cicéron, l'*Hortensius*. Il sort d'une adolescence qui le laisse insatisfait et meurtri. Il s'est plongé dans des expériences sexuelles multiples. L'homosexualité en moins, on croirait voir vivre ces jeunes qu'affectionnait Socrate. Il aime la sexualité et encore plus l'amour, il croit ne pouvoir jamais s'en passer, mais il y a goûté beaucoup d'amertume¹⁰. Son autre passion, la gloire, qu'il espère assouvir en devenant un brillant professeur de l'art du discours, se meut dans le domaine du paraître. Comme les sophistes, ses maîtres lui apprennent à construire des discours beaux et convaincants, mais qui peuvent être construits sur le mensonge. Et voici qu'il découvre un discours de vérité. Pour la première fois, ce qui le passionnait «C'étaient les choses dites, et non pas la manière dont elles étaient dites» :

Ce qui me plaisait en cette exhortation, c'est qu'elle m'excitait, m'enflammait, m'embrasait à aimer, à chercher, à conquérir, à posséder et à étreindre vigoureusement, non pas tel ou tel système, mais la sagesse elle-même quelle qu'elle fût¹¹.

9. *Ibid.*, VII, IX, 13-15, p.158-161; XVII, 24, p.167-168. Il utilise le prologue de l'Évangile de saint Jean pour mettre en contraste ce qu'il trouve et ne trouve pas dans les écrits néo-platoniciens.

10. *Ibid.*, II, II, 2-4, p. 30-32; III, I, 1, p.45-46.

11. *Ibid.*, III, IV, 8, p.50.

Ce jeune de vingt ans, sensuel et proche des réalités terrestres, émotif et passionné, épris d'absolu, doué d'une intelligence lucide et extrêmement déliée, commence une quête de vérité. Il la poursuivra dans un dialogue constant avec des amis très chers, de Thagaste et Carthage à Rome, de Rome à Milan, de Milan à Cassiciacum.

Deux problèmes philosophiques l'angoissent pendant les dix années qui suivent. D'abord le mystère du mal. L'existence de Dieu est un donné qu'il ne remet pas en question (mais qu'il fondera plus tard sur des preuves métaphysiques). Comment concilier l'existence d'un Dieu bon avec le mal, le désordre que manifestent l'univers et surtout le monde des hommes? Il cherche, hésite, s'oriente vers les manichéens qui posent deux principes, l'un bon, l'autre mauvais, à l'origine de l'univers et dans l'homme, mais il n'est pas satisfait...

L'autre problème concerne la nature spirituelle de Dieu. Confondant imagination et raison, il ne peut imaginer une réalité quelconque qui ne soit d'ordre spatial. Il voit Dieu étendu à l'infini et pénétrant l'univers comme l'océan une éponge. *Il n'était pas encore entré à l'intérieur de lui-même*, nous dit-il, pour y contempler son intelligence dans son activité spirituelle. Il n'avait pas encore vu que l'acte de l'esprit qui comprend, qui saisit la vérité, n'est pas un acte d'ordre spatial. *Il était encore à l'extérieur de lui-même*, l'attention captivée par les choses contenues dans l'espace :

Et donc, «le cœur appesanti», incapable de lire moi-même clairement en moi-même, je tenais tout ce qui ne s'étendait pas sur un certain espace, ou ne s'y répandait pas ou ne s'y condensait pas, ou ne s'y gonflait pas, ou n'admettait pas l'une ou l'autre de ces combinaisons, pour un néant absolu¹².

Je voulais être aussi sûr des choses qui ne se voient pas que de sept et trois font dix. [...] Je prétendais obtenir le même genre de

12. *Ibid.*, VII, I, 2, p.146. Voir la première partie du livre VII, où Augustin retrace les va-et-vient de ses ébats intellectuels : p.145, 152, 156, 158.

certitude pour toute vérité, soit corporelle, et éloignée de mes sens, soit spirituelle, encore que ma pensée ne sût rien se représenter sans corps¹³.

Aujourd'hui les mêmes problèmes préoccupent bon nombre de nos contemporains. On fait renaître les anciennes doctrines sur la réincarnation pour qu'un jour la justice soit rétablie. On nie l'existence de Dieu, justement à partir du désordre et du mal (par exemple la souffrance des enfants). Plusieurs sont résolument matérialistes, ne pouvant rien concevoir au-delà de l'univers physique. Etc.

La remontée des créatures à Dieu : le point de départ

Augustin a donc connu nos interrogations, il les a longuement portées sans trop y voir clair. Jusqu'à ce jour où, lisant des écrits néo-platoniciens, sans doute les œuvres de Plotin et de Porphyre, la lumière se fait :

Alors averti de revenir à moi, j'entrai dans l'intimité de mon cœur, et c'était vous [Dieu] mon guide, je l'ai pu parce que «vous m'avez donné votre aide». J'y entrai et je vis avec l'œil de mon âme, au-dessus de l'œil de mon âme au-dessus de mon intelligence, la lumière immuable. [...] Elle n'était point au-dessus de mon esprit comme l'huile se tient au-dessus de l'eau, comme le ciel se développe au-dessus de la terre. Elle était au-dessus de moi, parce qu'elle m'a créé; j'étais au-dessous d'elle, parce que j'ai été créé par elle. Celui qui connaît la vérité, la connaît, et celui qui la connaît, connaît l'éternité. C'est l'amour qui la connaît!

[...] Quand je vous ai connu pour la première fois, vous m'avez soulevé vers vous pour me faire voir qu'il y avait encore quelque chose à voir, mais que je n'étais pas encore capable de le voir. Et par la puissance de votre irradiation vous éblouissiez mes faibles regards, et je frissonnais d'amour et d'un effroi sacré. [...] Et je disais : n'est-ce donc rien que la vérité, parce qu'elle ne s'étend pas dans l'espace fini ou infini? Et vous m'avez crié de loin : «Mais c'est moi qui suis celui qui suis!» Et j'ai entendu cela comme on entend avec le cœur, et je n'avais plus de motif de

13. *Ibid.*, VI, IV, 6, p.123.

douter, et j'eusse plutôt douté de ma vie, que de l'existence de la vérité «rendue visible à l'intelligence à travers la création»¹⁴.

J'ai cité longuement cette page d'Augustin parce qu'elle est capitale dans son œuvre et qu'on y entend le ton affectif et passionné des *Confessions*. On croirait lire le Pascal de la nuit de feu. Au-delà des images d'intérieur et d'extérieur, de haut et de bas, d'œil et de lumière, elle décrit une démarche philosophique précise : la montée de l'âme vers Dieu. Platon, le premier, énumère dans le *Banquet* les degrés d'une ascension vers la source de toute beauté. Le thème fascine les néo-platoniciens qui le développent, le transforment¹⁵... À son tour, Augustin va se l'approprier pour une démarche tout à fait personnelle : «Averti de revenir à moi [par qui? par une inspiration intérieure? par les textes?], j'entrai dans l'intimité de mon cœur...» Ce texte inaugural raconte en termes brûlants sa première remontée. Mais il saute les étapes et pointe le moment essentiel : son âme (sa conscience) qui se dépasse elle-même pour atteindre la lumière immuable qu'est Dieu. Partout ailleurs, et dès la page suivante, Augustin nous indique le point de départ de l'ascension : *l'univers qui l'entoure*, la terre, la mer, le ciel, avec tout ce qui les habite.

Contemplant l'univers, il nous dit son ravissement avec le vocabulaire des transcendants que reprendra la pensée médiévale. Les choses de l'univers *sont*. En tant qu'elles existent, elles sont bonnes. Mieux vaut être que ne pas être. De plus elles s'ajustent les unes aux autres dans un ordre qui fait que l'ensemble est meilleur que chacune prise séparément¹⁶. Ainsi est évacué le manichéisme.

14. *Ibid.*, VII, X, 16, p.161-162.

15. Platon, *Le Banquet*, 210a-212a. Plotin, *Ennéades*, I, VI, *Du Beau*, 8-9. Il serait trop long de comparer les trois philosophes sur ce point, mais la mise en parallèle détaillée serait très éclairante.

16. *Confessions*, VII, XII, 18, p.163; XIII, 19, p.164.

De plus, en tant qu'elles existent, les choses de l'univers sont vraies, intelligibles¹⁷. Mais surtout, et c'est le terme le plus fréquemment employé, elles sont *belles*. Augustin est particulièrement sensible à la beauté, des passages innombrables en témoignent. D'ailleurs son premier opuscule philosophique, déjà perdu lorsqu'il rédige les *Confessions*, traitait justement du beau et du convenable (*De pulchro et apto*). Le beau y était défini de façon objective comme ce qui plaît par soi-même, vu le caractère harmonieux de l'ensemble. Converti, il se reproche même d'être trop sensible à la beauté physique¹⁸.

Mais il y a deux attitudes face aux choses belles. Une première porte l'être humain hors de lui-même, il s'éparpille, il se perd dans les choses, lorsqu'il se contente de les regarder et d'en jouir. Tôt ou tard la frustration surgit. La deuxième attitude ramène l'être humain à l'intérieur de lui-même. Non seulement il regarde, mais il interroge les choses belles, il compare leurs voix venues du dehors — leur prestigieuse apparence — avec la *vérité qui est en lui-même*. En d'autres termes, il faut examiner la beauté des choses avec le regard intérieur de la raison, de la mémoire. Alors apparaît leur caractère limité, changeant, périssable, leur manque ontologique.

Par leur beauté limitée, tous les êtres de l'univers parlent constamment à Augustin de la source de leur être : Dieu, l'être stable, parfait, incorruptible, immuable. Comme un mathématicien génial qui voit la réponse dans les données d'un problème, Augustin voit la réponse Dieu dans la finitude de l'univers¹⁹. Jamais, dans les *Confessions*, il ne s'attarde à élaborer les articulations d'une preuve à partir du

17. *Ibid.*, VII, XV, 21, p.165.

18. *Ibid.*, X, XXXIV, 51, p.278.

19. *Ibid.*, X, VI, 9-10, p.246-247; XI, IV, 6, p.300. («Vous êtes beau, car ils sont beaux; vous êtes bon, car ils sont bons; vous êtes, car ils sont.»)

monde fini, comme le feront les grands penseurs médiévaux ou les néo-scolastiques²⁰.

De l'âme à Dieu

Après cette contemplation métaphysique de l'univers, Augustin se retourne vers son âme. Il emploie le langage substantialiste et dualiste qui lui vient d'une longue tradition chrétienne et grecque. Ailleurs, dans le *De Trinitate*, au livre X, il le défendra vigoureusement contre toute conception qui voudrait réduire l'âme et ses activités au corps, au cerveau²¹. Ici, le langage est substantialiste, mais la démarche se déroule au niveau d'une prise de conscience de ses propres activités psychiques. Nous ne trouvons pas en nous des systèmes de conscience autonomes, séparés. Les divers niveaux de la vie psychique apparaissent tous dans un centre qui en fait l'unité : je suis conscient de percevoir l'univers, d'imaginer, de me souvenir, de réfléchir, d'argumenter, de juger, de vouloir... Je suis conscient d'une unité profonde : la réflexion critique, le vouloir peuvent porter sur des objets qui nous arrivent par les sens. Or c'est précisément ce pôle d'unité dans la conscience, ce «lieu» mental qui se sait être, vivre, comprendre, vouloir, qu'on appelle âme. C'est l'expérience originaire du «cogito» augustinien.

Au livre VII des *Confessions*, Augustin parcourt rapidement les divers niveaux de la vie psychique, tandis qu'au livre X, il s'attarde longuement sur la mémoire, faculté si importante dans l'augustinisme : mémoire des réalités sensibles, mémoire de l'intelligible, mémoire de nous être

20. Voir par exemple l'*Ontologie* de Fernand Van Steenberghen, Louvain, Nauwelaerts; *L'histoire de l'univers et le sens de la création* de Claude Tresmontant, Paris, O.E.I.L., 1985.

21. *De Trinitate*, X, X, 13. *Œuvres de saint Augustin*, vol. 16, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, p.144-147. La Bibliothèque augustinienne a commencé à publier en 1949 une excellente édition bilingue des œuvres de saint Augustin. Les dialogues philosophiques sont réunis dans les tomes 4 à 7.

souvenu, mémoire d'avoir oublié, mémoire des sentiments et des passions. Il est conscient du caractère profondément mystérieux de cette puissance en lui²². Or, dans son étude de l'activité psychique, *deux aspects antinomiques* le frappent. Leur confrontation fait surgir cette lumière vive et fugace dont il célébrait le souvenir dans le texte longuement cité plus haut :

[...] Je vis avec l'œil de mon âme, si trouble fût-il, au-dessus de l'œil de mon âme, au-dessus de mon intelligence, la lumière immuable.

Le premier aspect, c'est le caractère essentiellement changeant de l'esprit humain, à tous ses niveaux d'activités : nous pensons, désirons, voulons ceci, puis cela; nous progressons ou régressons. Augustin ne s'arrête pas à décrire cette modalité, tellement elle lui apparaît évidente. Nous sommes des êtres contingents, limités, et ces limites marquent notre esprit en profondeur.

Mais, dans cet écoulement, dans cette fluidité de l'esprit, se dresse du permanent, du stable, du solide. Et c'est le deuxième aspect. Il y a par exemple un désir d'être heureux, une recherche perpétuelle du bonheur, par des chemins parfois si détournés. Il y a «ce goût de vérité» qui s'accompagne parfois de faux-fuyants et de craintes. Mais le besoin fondamental de la parole vraie demeure. Il y a même des connexions à déceler entre bonheur et vérité. Cela, Augustin l'éprouve en lui-même et croit pouvoir affirmer que tous les êtres humains se ressemblent ici²³.

Reprenant une vieille mais profonde thèse platonicienne, il est convaincu qu'on ne peut aimer, désirer, poursuivre passionnément ce qu'on ne connaît en aucune façon. Il doit donc y avoir une certaine «notion» du bonheur, de la vérité à la racine de nos désirs. Autrement on ne saurait

22. *Confessions*, X, XVI, 25, p.258. Pour le livre VII, voir XVII, 23, p.166-167.

23. *Ibid.*, X, XXII-XXIII, 32-34, p.265-267.

pas ce qu'on cherche, on ne pourrait juger ce qu'on trouve, savoir si on a trouvé. Et même on ne chercherait pas. Cette «notion», ce savoir derrière nos désirs, *stable et permanent* derrière la multiplicité de nos actes, quelle est son origine? Une expérience enfantine de la joie, de la vérité? Une expérience archétypale d'un paradis perdu (avec réminiscence à la Platon)²⁴? Comment l'enfantin et l'archétypal pourraient-ils expliquer cette passion de bonheur et de vérité qui juge tous nos bonheurs et toutes nos vérités, et nous porte sans cesse au-delà?

Avant d'apporter sa réponse, voyons une autre approche du stable et du permanent dans la vie de l'esprit. Au début du livre VII, Augustin nous rapporte qu'avant même sa découverte des livres néo-platoniciens, il réfléchissait sur l'être de Dieu, lorsque sa réflexion le porta vers le muable et l'immuable, l'être corruptible et l'être incorruptible. Selon lui, il est alors parvenu à une évidence, à une vérité permanente et stable :

Sans savoir d'où et comment s'imposait à moi cette idée, je voyais clairement, j'étais certain, que ce qui est sujet à la corruption est inférieur à ce qui y échappe; je plaçais sans hésitation ce qui est inviolable au-dessus de ce qui peut être souillé, l'immuable au-dessus de ce qui est susceptible de changement²⁵.

Il voit la nécessité que la source de l'être soit parfaite, qu'elle ne puisse acquérir aucune perfection nouvelle (autrement qui pourrait la lui donner?) et qu'elle ne puisse en perdre aucune (comment le pourrait-elle?). Après sa découverte des livres néo-platoniciens, lorsqu'il s'absorbe dans sa remontée des créatures à Dieu, il retourne à ce moment :

24. *Ibid.*, **X**, XX, 29, p.262.

25. *Ibid.*, **VII**, I, 1, p.145.

Mais cette puissance [la raison] elle-même, se reconnaissant en moi sujette au changement, s'éleva à l'intelligence d'elle-même; elle entraîna ma pensée [...] pour découvrir de quelle lumière elle était inondée quand elle clamait sans aucune hésitation que l'immuable doit être préféré au muable; et d'où lui venait sa connaissance de l'immuable même car si elle ne l'eût connu en quelque manière, elle ne l'eût pas préféré avec certitude au muable. Elle parvint *ainsi* dans l'éclair d'un regard frémissant à l'être même²⁶.

Le problème que pose Augustin, c'est le problème de la source dernière de l'intelligible. À partir de réalités changeantes et passagères — l'univers et notre esprit — nous accédons à des lois stables et permanentes. Même, dira-t-il, à des vérités nécessaires, immuables, éternelles. Qu'il s'agisse, par exemple, des lois mathématiques sur les rapports des nombres, des principes fondamentaux à la base du raisonnement logique (la vérité et la certitude des disjonctives, etc.), des évidences premières du comportement moral, leur force de vérité lui apparaît incontournable. D'où viennent au réel ces structures intelligibles? L'éducation et le contexte social développent l'enfant, mais il ne se passerait rien s'il n'avait pas en lui une lumière intérieure qui lui fait reconnaître le vrai. Et notre esprit lui-même, changeant, situé, temporel, ne peut être l'explication dernière des aspects transcendants des vérités qui s'imposent à lui. Comme il ne peut être l'explication dernière de cette «notion» de bonheur et de vérité présente à toutes ses quêtes.

Dans un éclair fugace, Augustin entrevoit la présence de l'Intelligence éternelle de Dieu à la source de toutes ces vérités dans son propre esprit :

C'est alors que j'aperçus «ce qui est invisible en vous, devenu intelligible grâce à vos œuvres», mais je n'y pus fixer mon regard.

26. *Ibid.*, VII, XVII, 23, p.166-167. Je remplace le mot *enfin* (qui n'est pas dans le texte latin) par *ainsi* qui respecte mieux, me semble-t-il, l'enchaînement du texte.

ma faiblesse se sentit refoulée, je retombai à mon ordinaire; je ne gardais plus avec moi qu'une mémoire amoureuse²⁷.

On a vu plus haut qu'il en garde même une certitude inaltérable. Il eût plutôt douté de sa vie que de l'existence de cette Vérité rendue visible à l'intelligence à travers la création.

Quelques années plus tard (vers 393), cette première remontée sera reprise de façon beaucoup plus systématique et approfondie dans le 2^e livre du *De libero arbitrio*. La démarche réflexive s'amorce avec le fameux «cogito» augustinien (le premier dans l'histoire de la philosophie, semble-t-il) et se poursuit dans une discussion pénétrante sur les lois des nombres et les lois de la sagesse, ces vérités qui transcendent notre esprit. Le projet est de construire une preuve de l'existence de Dieu. Partir de notre subjectivité, déboucher sur l'antinomie muable-immuable dans la vie de notre intelligence, et conclure à l'existence nécessaire d'une Intelligence immuable, est une démarche profondément originale. L'éminent historien de la philosophie du Moyen Âge, F. Van Steenberghen dira :

L'itinéraire initial que nous venons de décrire très brièvement renferme peut-être les éléments les plus originaux et les plus précieux de la philosophie augustinienne. Cette analyse réaliste de la conscience s'achevant dans l'affirmation d'une pensée créatrice immuable, se tient également éloignée du «physicisme» aristotélicien et de l'«idéalisme» platonicien²⁸.

Progressivement, au fil des années, Augustin construira un système complexe et rigoureux où s'articulent la présence éternelle des Idées en Dieu, la causalité efficiente

27. *Ibid.*

28. Fernand Van Steenberghen, «La philosophie de saint Augustin» dans *Œuvres de saint Augustin*, vol. I, *Introduction générale*, chap. 3, Paris, Desclée de Brouwer, 1949, p.37. Voir aussi *L'initiation à la philosophie de saint Augustin* de Fulbert Cayré aux pages 274-276, ainsi que les chapitres VII et VIII (Paris, Desclée de Brouwer, 1947); *L'Introduction à l'étude de saint Augustin* d'Étienne Gilson aux pages 11-30.

et exemplaire, et donc la participation des créatures à l'être, à la vérité, à la bonté et à la beauté du Créateur, et enfin la théorie de l'illumination de l'intelligence humaine.

Entrer dans cette architecture déborde notre travail. Les *Confessions*, d'ailleurs, n'en présentent que des bribes. Mais avant de conclure, il m'apparaît important de signaler que la remontée qui va de l'univers et de l'âme vers Dieu n'est pas que démarche intellectuelle. Elle est contemplation et prière. Pratique de tous les jours, elle s'accompagne d'ascèse morale et conduit à des sommets inaccessibles de la vie de l'esprit. Par exemple au terme d'une longue remontée contemplative avec sa mère, quelques jours avant qu'elle meure à Ostie :

Et tandis que nous parlions de cette sagesse, nous dira-t-il, que nous y aspirions, *nous y touchâmes un moment dans un suprême élan de nos cœurs*. Et puis nous soupirâmes, et laissant là attachées «ces prémices de l'Esprit», nous redescendîmes à ce vain bruit de nos lèvres, là où la parole et commence et finit²⁹.

De même, au moment où il rédige les *Confessions*, au terme de sa longue route à travers les méandres de la mémoire, il écrit ce texte magnifique :

Vous êtes la lumière permanente, que je consultais sur l'être, la qualité, la valeur de toutes ces choses, et j'écoutais vos enseignements et vos ordres. C'est ce que je fais souvent; j'y trouve un charme, et dès que les travaux indispensables me laissent quelque loisir, cette joie devient mon asile. Dans toutes ces choses que je parcours en vous demandant conseil, je ne trouve de lieu sûr pour mon âme qu'en vous : là seulement se rassemblent mes affections éparses, sans que jamais rien de moi ne s'éloigne de vous. Parfois, vous m'initiez à *une étrange plénitude intime de sentiment* qui, si elle atteignait en moi son plus haut degré, deviendrait un je ne sais quoi qui n'aurait rien de commun avec cette vie³⁰.

29. *Confessions*, IX, X, 24, p.228-229. C'est moi qui souligne.

30. *Ibid.*, X, XL, 65, p.289. C'est moi qui souligne.

Contingence et transcendance aujourd'hui

Pour nous qui pratiquons la philosophie en cette fin du XX^e siècle, l'antinomie de l'Être immuable et de l'être muable, de l'Être nécessaire et de l'être contingent et même la dualité forte du corps et de l'âme nous posent problème. Nous sommes devenus extrêmement sensibles à la présence polymorphe du corps dans toute activité consciente. Et de même à la présence expressive de la conscience dans les transformations du corps. Il n'y a pas un esprit qui se pense en toute indépendance et lucidité. Il y a un esprit qui accède à lui-même à travers le langage, avec les processus évolutifs et les implications corporelles propres à toute activité de parole.

De même nous avons redécouvert notre fragile liberté d'être humain qui invente son devenir dans un cheminement d'incertitudes et d'angoisses. Les voies ne sont pas déjà tracées. À nous péniblement de les faire advenir. Et nous sommes fiers de ce destin. À ce point de vue les trop grandes certitudes, les dogmes nous font peur. Nous avons encore en mémoire la phrase célèbre de Merleau-Ponty :

La théologie ne constate la contingence de l'être humain que pour la dériver d'un Être nécessaire, c'est-à-dire pour s'en débarrasser, elle n'utilise de l'étonnement philosophique que pour motiver une affirmation qui le termine³¹.

La philosophie de l'immutabilité divine développée par Augustin semble bien mériter ces critiques. Surtout quand on connaît l'histoire des doctrines. La théorie de la prédestination qui pose un Dieu au savoir et aux décisions immuables, connaissant de toute éternité les choix libres de ses créatures et sachant par là qui sera damné, qui sera sauvé, cette théorie a angoissé nombre de croyants au cours des siècles. Et sans doute détruit-elle ce qu'elle af-

31. Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953, p.61.

firme : elle pose la liberté humaine, mais en même temps la fait disparaître dans une certaine conception de Dieu.

Plusieurs théologiens et exégètes contemporains reprochent à Augustin d'avoir été trop grec, d'avoir introduit dans le discours chrétien le discours ontologique de la pensée grecque. Le Dieu immuable, le premier moteur immobile, l'acte pur, la source de l'être des étants, ne serait pas le Dieu de la Bible, le Dieu de Jésus-Christ. Ces théologiens et exégètes prolongent une distinction inaugurée par Luther et qu'on retrouve jusque dans l'œuvre de Heidegger³². Le Dieu de Jésus-Christ, c'est le Père de l'enfant prodigue, qui le laisse partir, et qui le laisse décider de revenir. Il travaille intérieurement le cœur de son enfant par le souvenir mais l'enfant décide. À ce titre on dirait, en simplifiant, que le vécu d'Augustin contredit sa théologie ontologique. N'éprouve-t-il pas Dieu comme la Bonté ineffable qui le suit à la piste dans le respect le plus profond de ses choix. Et aussi comme l'Autre qui fonde et garantit sa liberté, puisqu'il ne se sentira jamais aussi libre et libéré qu'après avoir opté totalement pour Dieu. L'expérience intérieure d'Augustin, dont il témoigne, d'innombrables mystiques et croyants l'ont vécue.

Cette approche nouvelle donne beaucoup à penser, mais je ne crois pas qu'il y ait cette opposition radicale entre le Dieu de la foi et le Dieu de la philosophie. Je suis d'accord avec Dominique Bourg qui parle de «l'heureuse rencontre entre le christianisme et la culture grecque». L'universalisme

32. Voir le livre collectif *L'Être et Dieu*, Travaux du C.E.R.I.T., Paris, Cerf, 1986, surtout l'article de Dominique Bourg qui sert d'épilogue : «La critique de la "métaphysique de l'Exode" par Heidegger et l'exégèse moderne», p.215-244. Dans son cours fribourgeois de l'été 1921 sur *Augustin et le néoplatonisme*, Heidegger privilégie la description du vécu, de l'existence facticielle chez Augustin par rapport à sa démarche ontologique, parce qu'elle donnerait plus à apprendre... (voir Otto Pöggeler, *La pensée de Heidegger*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p.50-59). Étienne Gilson a vivement contesté les thèses de Heidegger sur la philosophie et la théologie chrétiennes.

de la pensée grecque qui, malgré ses limites, s'interroge sur l'être essentiel de l'homme, rencontre l'universalisme chrétien, convaincu de savoir et de vivre en Jésus-Christ quelque chose de Dieu qui concerne tout homme³³.

Il est évident par ailleurs que certains concepts ont pesé lourd sur la pensée philosophique et théologique. C'est le cas de l'immutabilité divine. Deux expériences originaires s'affrontent (déjà avec Parménide!) : la conviction métaphysique que la source de l'être doit posséder toute perfection possible et notre expérience quotidienne de créativité et de progrès. Le philosophe contemporain, nous dit Merleau-Ponty, abandonne le pôle de la réflexion métaphysique sur l'Être nécessaire :

L'idée de l'Être nécessaire aussi bien que celle de la «matière éternelle» ou celle de l'«homme total», lui paraît prosaïque en regard de ce surgissement des phénomènes à toutes les étapes du monde et de cette naissance continuée qu'il est occupé à écrire³⁴.

On ne saurait mieux dire le déplacement des intérêts. Un philosophe traditionnel se préoccupe encore de mieux penser l'agir de Dieu (vouloir et connaissance du contingent) pour que soit sauvegardée la liberté de l'être humain³⁵. Mais pas le phénoménologue. Il est tout entier engagé dans le contingent, dans la description de cet être-au-monde qui caractérise la subjectivité humaine.

33. *L'Être et Dieu*, p.227.

34. Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, p.62.

35. Fernand Van Steenberghen, «Connaissance divine et liberté humaine» dans *Études philosophiques*, chap. VII, Montréal, Le Préambule, 1988, p.163-187. Dieu ne connaîtra nos décisions libres d'êtres humains qu'au moment de nos libres choix. Créateur et source permanente de notre liberté, Il est le témoin permanent de l'usage que nous en faisons. Ne pas connaître nos libres choix avant qu'ils n'existent grâce à Lui, n'est pas plus une imperfection, que les connaître n'ajoute à sa perfection absolue... La source possède à l'infini toute la richesse de la liberté finie qu'elle fonde et respecte.

Mais justement, un des plus grands penseurs et théologiens d'aujourd'hui, Karl Rahner, pense qu'une description adéquate du sujet humain débouche sur la transcendance et, ultimement, sur le mystère absolu, Dieu, qui fonde la transcendance même de notre esprit. Son maître-livre le *Traité fondamental de la foi*, explore cette voie dans une réflexion dense et ardue³⁶. Pour lui, la capacité radicale de l'intelligence humaine de reconnaître ses conditionnements la place au-delà des conditionnements. Sa capacité de se reconnaître comme finie, de poser la question sur la totalité de l'être et sur sa propre totalité, et même de questionner ses propres questionnements, la place au-delà de la finitude. Tout cela exige, comme structure nécessaire du sujet connaissant une ouverture «vers l'ampleur sans limite de toute réalité possible». Cette ouverture nous l'expérimentons d'abord de façon non-thématique dans la vie même de notre esprit. Et c'est elle qui nous apporte un savoir anonyme et non-thématique de Dieu, que la réflexion peut ensuite reprendre et essayer de nommer :

Celui que nous nommons Dieu, s'offre à l'homme en silence — comme l'Absolu, l'Insaissable, comme le ce-vers-quoi de cette transcendance irréductible en fait à tout système de coordonnées. [...] Toute clarté dans l'acte de comprendre trouve fondement dans la ténèbre de Dieu³⁷.

Cette voie retrouve après des siècles de cheminement philosophique et théologique quelque chose de l'expérience originaire d'Augustin. Elle me semble valoir d'être parcourue!

Claude Giasson
*Professeur au département de philosophie
du CEGEP Édouard-Montpetit*

36. Paris, Le Centurion, 1983, p.27-107.

37. *Ibid.*, p.34-35. — Pour en connaître davantage sur la démarche philosophique et spirituelle d'Augustin dans son contexte biographique, voir *Saint Augustin, l'homme, le pasteur, le mystique* d'Agostino Trapè, Paris, Fayard, 1988.