XIII

LES *CONFESSIONS* D'AUGUSTIN : CONFESSION, CONSCIENCE, CONVERSION

par Jean-Michel FONTANIER

Professeur à l'Université de Rennes

SOMMAIRE. — *On perd trop souvent de vue l'évidence : les* ***Confessions*** *d'Aurelius Augustinus sont aussi, et d'abord, des aveux pénitents. Elles ont une fonction curative, qui tient à l'*actus proferendi *lui-même : porter la conscience de la faute à la lumière de la parole. Elles sont, plus profondément, une tentative de* ***connaissance*** *: le narrateur scrute la dualité de son moi, cherche à faire la vérité sur lui-même* in speculo Scripturae, *se livre à une exégèse de sa* ***conversion****, cherchant à connaître sa vie en une sorte de divination à rebours —* scientia rerum praeteritarum *— jusqu'à l'origine de l'âme, jusqu'au Dieu de l'origine :* quomodo in principio ?

EPITOME. — *Saepius quod patet non animaduertitur : Aurelii Augustini Confessiones in primis paenitentis confessio sunt. Quarum opus est curare, quod inhaeret in actu proferendi ipso; id est culpae conscientiam ad uerborum lumen adducere. Interius autem consideratae, sciendi conatus sunt; narrator enim duplicem sui naturam inuestigat, uerum de se ipso in speculo Scripturae cernere studet, conuersionis suae interpretationi studet, uitam suam cognoscendo usque ad originem animae, usque ad Deum originis.*

Possidius, disciple et biographe d'Augustin[1], dans la préface de la *Vita Augustini*, attribue à l'auteur des *Confessions* une double intention : faire publiquement œuvre d'humilité et proclamer la grandeur du Dieu libérateur et munificent. Ce n'est pas une révélation, car Augustin énonce lui-même ce dessein dans deux épîtres, celle qu'il écrivit à Paulin de Nole au printemps 396 (le c. 4 signifie en substance : en moi, rends à Dieu ce qui est à Dieu, la vérité, le bien, et à moi ce qui est à moi, le péché, « le vieux ferment »), et celle qu'il adressa, quelques mois avant sa propre mort, au comte Darius[2], qui sollicitait de l'évêque admiré l'envoi de ses *Confessions* : « 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 ici avec moi Celui que j'ai voulu louer à mon sujet... puisque c'est Lui qui nous a faits et que nous ne nous

1. Augustin avait fait élire Possidius évêque de Calama, un bastion du donatisme. Celui-ci participa activement aux conciles anti-donatistes et anti-pélagiens d'Afrique. Réfugié à Hippone en 428, lors du sac de sa cité par les Vandales, il assista à la mort d'Augustin et, selon sa recommandation, dressa le catalogue (Elenchus) de ses œuvres.

2. Envoyé en Afrique par la cour de Ravenne pour tenter de régler le problème vandale.

sommes pas faits nous-mêmes' (*Ps* 99,3); nous nous étions perdus nous-mêmes, mais Celui qui nous a faits nous a refaits. »

Donc, avant de conjecturer d'autres raisons[3], on doit prendre acte du dessein affirmé par Augustin : s'humilier, s'humilier *ad maiorem gloriam Dei*, d'une part en avouant ses péchés, d'autre part en déviant vers Dieu l'admiration des hommes pour les vertus et la sagesse chrétiennes du converti. *Confessio peccatorum* et *confessio laudis*, Augustin a souvent insisté dans ses sermons sur la double signification du mot *confessio* et sur la corrélation entre ses deux valeurs. Il démontre celle-ci selon plusieurs modes : **1)** La confession des péchés sans désespoir, la seule pieuse, celle qui demande la miséricorde de Dieu, rend explicitement ou implicitement gloire à la bonté du Juge (cf. *Enarr. in ps.* 105, 2). **2)** La confession des péchés implique que le « confessant » ait été éveillé à la conscience de son mal et du Dieu qui peut l'en délivrer; elle rend donc gloire à Celui qui ressuscita l'homme à la vie de la grâce (cf. *Sermo* 67, 2). **3)** « Lorsque, dans le péché, tu t'accuses, tu loues Celui qui te créa sans péché; car s'Il t'avait créé avec le péché, tu ne t'accuserais pas toi pécheur, mais L'accuserais Lui ton créateur » (*Sermo Mai* 126, 3). **4)** « Plus la confession accumule de péchés, plus est grande la louange de Celui qui pardonne » (*Enarr. in ps.* 94, 4). Donc pas de *confessio peccatorum* sans *confessio laudis*, implicite ou explicite. Augustin ne fait que développer et amplifier un thème déjà présent dans l'œuvre d'Hilaire notamment[4].

Circumferens testimonium peccati sui (*Conf.* 1, 1, 1)

Mais du coup certains commentateurs sont tentés de minimiser le premier aspect[5]. Or les *Confessiones* d'Augustin sont d'abord des « confessions » au sens courant du mot, des aveux pénitents. Que le narrateur n'y procède pas à un inventaire systématique de ses péchés importe peu : l'on sait que l'exomologèse[6] publique n'impliquait pas, normalement, la révélation détaillée des fautes commises, simplement une déclaration de culpabilité en présence de l'Eglise. L'évêque déjà vénéré de l'Afrique chrétienne, qui déclare dès le *prooemium* vouloir « partout porter le témoignage de son

3. Rappelons les trois principales hypothèses : 1) les *Confessions* seraient le développement de la biographie spirituelle d'Alypius, évêque de Thagaste, déjà esquissée par son ami Alypius à la demande de Paulin de Nole; 2) les *Confessions* seraient une œuvre apologétique, destinée à répondre à la propagande et aux accusations des adversaires donatistes; 3) les *Confessions*, écrites dans une période où Augustin approfondit l'exégèse de l'*Épître aux Romains*, seraient une réfutation par anticipation de l'hérésie pélagienne, l'illustration singulière et concrète de l'idée théologique qu'il s'emploiera des années plus tard à soutenir contre les arrogants qui osaient affirmer la bonté de la nature humaine et l'autonomie de la créature : misère de l'homme déchu sans la grâce toute-puissante de Dieu.

4. Voir M. PELLEGRINO, *Les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1960, p. 32, n. 35 *infra*.

5. Voir p. ex. le titre significatif de l'article de H. BÖHMER, *Die Lobpreisungen des Augustinus*, dans *Neue Kirchliche Zeitschrift* 26, 1915, p. 419-438 et 487-512. Et, plus récemment, l'introduction de J. FONTAINE à l'édition italienne des *Confessions* (Fondazione Lorenzo Valla t.1, Milano, 1992, p. XXVI sqq.).

6. *Confessio* traduit le grec ἐξομολογήσις, terme de la Septante utilisé notamment — translittéré — par les Africains du IIIe siècle, Tertullien et Cyprien.

péché », ne prétend pas « dire tout » ou « tout dire », comme le je des *Essais* (cf. *Sur des vers de Virgile*) ou l'auteur de *Si le grain ne meurt*[7]. Néanmoins il n'éludera pas l'aveu véritable et spécifiera suffisamment ses péchés pour que le lecteur sache à quoi s'en tenir : orgueil, idolâtrie, fornication, etc.

Aurelius Augustinus, évêque catholique d'Hippone, avoue ses péchés, c'est-à-dire qu'il se les impute en propre : *mala* mea *delicta* mea *sunt* (*Conf.* 10, 4, 5). Certes le narrateur constate, au huitième livre, l'aliénation entraînée par la *consuetudo*, qui le fait céder aux tentations charnelles malgré lui, mais il s'agit d'une aliénation intérieure, d'une aliénation à laquelle s'est prêtée pour sa perte la libre volonté : celle-ci est à l'origine de la force d'inertie qui s'oppose à son attraction consciente pour la beauté intelligible (cf. 8, 5, 11-12), de la force de gravité qui s'oppose à son ascension vers le Bien désiré (cf. 8, 9, 21 : *animus... ueritate subleuatus, consuetudine praegrauatus*) ; pour reprendre, avec quelque liberté, une image aristotélicienne : si je laisse tomber une pierre, et que je suis incapable de la rattraper, il dépendait de moi de ne pas la jeter[8]. L'homme augustinien pèche souvent ἑκὼν ἄκων, *uolens inuitus*, mais il pèche *uoluntate propria*. Il faut insister sur l'importance, dans la biographie spirituelle d'Augustin, de la reconnaissance de sa culpabilité.

Pour un Manichéen, le « péché » était une notion creuse, comme le montre l'évêque d'Hippone dans une *disputatio* contre Felix (396 ou 404 ?), un docteur de la secte dont il avait jadis fait partie :

> « La nation des ténèbres en effet ne pèche pas : elle accomplit sa nature ; la nature de la lumière ne pèche pas car, ce qu'elle fait, elle est forcée de le faire. Donc on ne trouve là (...) aucun péché que puisse guérir la pénitence. Or s'il y a pénitence, il y a faute ; s'il y a faute, il y a volonté ; s'il y a volonté, ce n'est pas la nature qui force à pécher. (...) Ceux qui par libre-arbitre se soumettent, pour être guéris, au meilleur des médecins, aussi bon curateur que miséricordieux créateur, ils sont guéris par l'humilité de leur confession et de leur pénitence. Quant aux superbes qui se disent justes en affirmant que ce n'est pas eux qui pèchent mais autre chose en eux et que l'autre nature pèche à leur sujet, leur orgueil même les rend inguérissables et ils expérimentent le juste jugement de Dieu qui résiste aux superbes, mais donne sa grâce aux humbles » (*C. Felicem*, 2, 8).

Cette erreur des *superbi*, c'était celle du narrateur des *Confessions*, avant la rencontre décisive d'Ambroise : « Quand j'avais fait quelque mal, je ne confessais pas l'avoir fait (...) mais j'aimais à m'excuser et à accuser je ne sais quoi d'autre qui eût été en moi sans être moi » (*Conf.* 5, 10, 18). Or la prédication de l'évêque de Milan, en particulier ses sermons sur l'Hexaméron[9], lui révèle que la cause de son péché est dans sa volonté même (7, 3, 5). Ainsi les *Confessions* seront-elles d'abord l'affirmation d'une cons-

7. Voir G. MATHIEU-CASTELLANI, *La scène judiciaire de l'autobiographie*, Paris, 1996, p. 12 sq.

8. Cf. *Ethique à Nicomaque*, 3, 7, 1114a. Sur l'application de la physique des « graves » à la dynamique de l'amour, voir *Conf.* 13, 9, 10.

9. Voir P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1968², p. 100.

cience de la faute ; le narrateur *se reconnaît* pécheur, aux deux sens du verbe : il avoue et il découvre son moi sous l'apparente étrangeté.

Aveux : rhétorique et thérapeutique

D'un point de vue judiciaire — puisque le narrateur prétend se présenter au jugement et des hommes et de Dieu —, la *confessio* est un mode de défense classique, qui ressortit à la forme ultime de *concessio* nommée *deprecatio* [10] : l'accusé ne cherche pas à nier son crime, ni à le rejeter sur autre que lui (cf. *Enarr. in ps.* 7, 19 : *aut fortunam aut fatum... aut diabolum... aut aliam naturam*), mais demande simplement le pardon que doivent lui obtenir son humiliation et sa sincérité. Ainsi l'évêque africain anticipe-t-il les éventuelles attaques et médisances à son endroit, mais surtout il se place dans la posture exigée par Dieu : *non enim oportet ignosci, nisi dicenti* (Deo) : *Peccaui* (*Enarr. in ps.* 7, 19).

Mais le Dieu auquel parle le narrateur est invoqué au moins autant comme un *curator* (cf. le passage du *C. Felicem* cité *supra*) que comme un juge : *confiteri... ut sanares animam meam* (*Conf.* 5, 10, 18). Cette vertu curative de la confession n'est pas un thème spécifiquement augustinien ; on le rencontre chez ses prédécesseurs, notamment Origène (cf. p. ex. *In ps.* 37, *hom.* 2, 6) et Ambroise, dans le *De paenitentia* : « Montre donc au médecin ta blessure, de façon à pouvoir être guéri. Même si tu ne la montres pas, il la connaît, mais il exige de toi que tu lui fasses entendre ta voix. Nettoie tes plaies avec tes larmes » (2, 8, 66). Il ne s'agit pas seulement d'obtenir l'absolution purificatrice promise par le Christ-Dieu des Évangiles aux pécheurs qui confessent leur mal, comme le Fils prodigue à son Père (cf. *Luc* 15, 21). Car l'effet thérapeutique de la confession ne résulte pas uniquement de l'intervention du *Deus curator*, il tient aussi à l'*actus proferendi* lui-même (« ... que tu lui fasses entendre ta voix »).

Ambroise compare la confession pénitente, qui porte la conscience de la faute à la lumière de la parole, au cadavre de Lazare sortant de son tombeau pieds et poings déliés, vivant (*Paen.* 2, 8, 71-72). Or cette analogie sera souvent remployée par Augustin : Lazare ressuscitant à l'appel de Dieu (cf. *Jn* 11, 43 : *Lazare, ueni foras !*) est la figure de l'homme confessant, manifestant au-dehors ce qui était caché, « proférant sa conscience » (*Enarr. in ps.* 101, s. 2, 3), pour répondre à la grâce divine [11]. Une sorte d'autoexorcisme où le sujet expulse de lui-même le mal, le désavoue en l'avouant. Lisons encore Ambroise : « Que (par la pénitence) l'homme se renie lui-même et change du tout au tout, comme le jeune homme de la fable : après une liaison avec une courtisane, il partit en voyage à l'étranger, et à son retour, alors que sa passion était éteinte, il vint à rencontrer son ancienne amante. Étonnée qu'il ne lui adressât point la parole, et pensant qu'il ne

10. Voir H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München, 1960, § 187-194.

11. Voir M.-F. BERROUARD, *Un symbole de la grande pénitence : la résurrection de Lazare et son déliement*, in BA 73[B], p. 469-473.

l'avait pas reconnue, elle revint vers lui, et dit : 'C'est moi' (*Ego sum*). Il lui répondit : 'Mais moi je ne suis pas moi' (*Sed ego non sum ego*) » (2, 10, 96).

Reconnaissance de soi

Ego non sum ego. Belle et simple formulation de la métamorphose intérieure que produit la μετάνοια. Mais les choses sont-elles si simples ? Dans les *Confessions* d'Augustin, il s'agit aussi d'une métamorphose (*transfigurari*, dirait Sénèque; *reformari*, dirait saint Paul) : le narrateur dépouille l'homme ancien, se déprend de ses anciennes *libidines*, en particulier de la *superbia* qui le défigure comme une tumeur monstrueuse (image récurrente). Mais ce que scrute le confessant, c'est la paradoxale permanence de son moi, du mal au bien. La formule n'en serait pas : *ego non sum ego*, mais au contraire : *ego sum ego*. Tautologie qui récuse non seulement le dualisme manichéen (cf. *Conf.* 5, 10, 18 : *nescio quid aliud, quod mecum esset et ego non essem*), mais aussi le dualisme des biographies philosophiques : comme l'a justement fait observer Monsieur J.-C. FREDOUILLE [12], pour celui qui est devenu un sage et s'est donc totalement « détaché », il n'y a plus de passé — du moins idéalement —, ni ascendants ni antécédents, il y a l' « invention » — découverte — du moi authentique, indépendant des variations anecdotiques, et identifiable à l'être universel, selon Plotin, au monde, selon les Stoïciens. Or pour Augustin, répétons-le, *ego sum ego*. La créature ne peut dire comme Dieu : *Ego sum qui sum* (*Ex* 3, 14; cf. *Conf.* 7, 10, 16) [13], puisqu'elle est, malgré son identité propre, muable. Mais parce que, malgré sa mutabibilité, elle demeure elle-même, elle peut dire : *ego sum ego* — ou plus exactement, étant soumise au temps : *ego eram/sum/ero ego*. Au livre X, le narrateur nous fait part d'une expérience banale mais exemplaire, celle des fantasmes oniriques qui, la nuit, lui révèlent combien les vieux désirs lui collent encore — si l'on ose dire — à la peau [14] : « Est-ce qu'alors, je ne suis pas moi (*ego non sum*), Seigneur mon Dieu ? Et pourtant il y a une telle différence entre moi-même et moi-même, au moment que je passe de cet état où je suis (éveillé) dans le sommeil, ou que je repasse de là en cet état-ci ! (...) Cette distance même (entre les deux états) nous découvre que nous n'avons pas fait ce qui pourtant s'est fait en nous de quelque façon » (*Conf.* 10, 30, 41). La formulation rappelle celle de la contradiction attribuée aux Manichéens, plus haut (Cf. « J'aimais à accuser je ne sais quoi d'autre qui eût été en moi sans être moi »), mais ici, tout en avouant son embarras, le narrateur part du principe que, même apparem-

12. *Les Confessions d'Augustin, autobiographie au présent*, dans *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à saint Augustin* (ouvrage collectif), Paris, 1993, p. 175.

13. Voir E. ZUM BRUNN, *L'exégèse augustinienne de 'Ego sum qui sum' et la 'métaphysique de l'Exode'*, dans *Dieu et l'être* (ouvrage collectif), Paris, 1978, p. 141-164.

14. Les rêves sexuels sont ambigus : d'une part le dormeur en est innocent, puisqu'ils sont involontaires, d'autre part ils proviennent d'une concupiscence rémanente, conséquence du péché originel, dira plus tard Augustin (voir M. DULAEY, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, 1973, p. 138).

ment absent à lui-même il est toujours lui-même : *numquid tunc ego non sum ? et tamen...* Les *Confessions* sont en grande partie une interrogation inquiète sur cette dualité (duplicité ?) du moi, sa « dislocation » (cf. 8, 10, 22 : *ego eram, qui uolebam, ego, qui nolebam... dissipabar a me ipso*), et une recherche attentive pour reconnaître son unité. Aussi le *se cognoscere* prendra-t-il dans ce livre deux formes : il s'agit, d'une part, de connaître sa vie, de recomposer le sens d'une histoire personnelle, *e primordiis usque ad parturitionem nouae uitae* (pour syncoper deux images : cf. 1, 6, 10 et 8, 6, 15), de la naissance terrestre à la renaissance spirituelle (*renasci in Te* : 9, 6, 14), en l'intégrant à l'histoire de la vie du monde, *a principio* (cf. *Gn* 1, 1) *usque ad requiem aeternam* (le repos définitif et infini en Dieu : cf. *Conf.* 13, 35, 50 ; *Ciu. Dei* 22, 30, 5) ; il s'agit, d'autre part, de retrouver, au fin fond de l'âme, la mémoire de son être véritable (αὐτὸς ὄντως disaient les Platoniciens), miroir de l'Être divin, comme l'explicitera plus tard Augustin dans son grand traité théologique *De Trinitate*[15].

Connaître sa vie : exégèse d'une conversion

Les *Confessions* sont proprement une auto-bio-graphie[16], n'en déplaise aux « raffineurs ». Certes, comme l'observe pertinemment, J.-Ph. PIERRON[17], alors que dans l'autobiographie, « le moi est à la fois le centre et la circonférence », on observe dans les *Confessions*, dès l'incipit (« *Tu* es grand, Seigneur »), un apparent « décentrement ». Mais en réalité, dans la géométrie spirituelle de cette œuvre, le moi, le moi authentique, et le Toi divin — *interior intimo meo et superior summo meo* (*Conf.* 3, 6, 11) — sont sur un même axe, ou — disons mieux — le moi gravite autour de ce Toi infini, de sorte qu'en proclamant, au principe, la louange du Toi Créateur, le moi créature s'énonce par là-même, il dit sa situation et son désir essentiel : *ubi thesaurus ibi cor* (cf. *Mt* 6, 21 ; voir *Conf.* 13, 19, 24).

La Bible fournissait à Augustin un type simple pour décrire et comprendre sa vie, la parabole du Fils prodigue, ce mauvais fils qui, « se délectant de sa propre puissance », abandonne son père, pour courir l'aventure et tomber dans la *luxuria*, jusqu'au moment où il « revient à lui », de l'inconscience à la conscience, de l'oubli à la mémoire, et désire de retrouver la demeure paternelle[18]. Ce sera la forme schématique de l'autobiographie des *Confessions*. Point de départ : *fecisti nos ad Te* (*Conf.* 1, 1, 1) ; éloigne-

15. Cf. *Trin.* 15, 24, 44 : « ... Ceux qui ne croient pas et ne comprennent pas que (l'âme) est l'image de Dieu, voient bien un miroir, mais ils s'arrêtent là... ils ne voient pas que ce miroir même qu'ils voient est un miroir... S'ils le savaient, peut-être comprendraient-ils que ce Dieu dont l'âme est le miroir doit être cherché à travers ce miroir, doit être vu de façon imparfaite et provisoire à travers ce miroir, afin que, le cœur purifié par une foi sincère, ils puissent voir face-à-face celui qu'ils voient maintenant dans un miroir » (trad. P. Agaësse). Voir Porphyre, *Lettre à Marcella* 13.

16. Voir G. GUSDORF, *Auto-bio-graphie*, Paris, 1991, p. 10.

17. *La question du témoignage dans les Confessions de saint Augustin*, dans *RÉAug* 41, 1995, p. 255 sq.

18. Cf. *Quaest. euang.* 2, 33, 1-3.

ment et errance (cf. 2, 10, 18; 3, 6, 11; 4, 16, 30); retour progressif (cf. 3, 4, 7 : *surgere coeperam ut ad Te redirem*) vers Celui qui est l'origine et la fin du désir de la créature, vers le « lieu du repos sans trouble » (4, 11, 16 : *locus quietis inperturbabilis*). Cette pérégrination mouvementée, où le voyageur ne trouve pas de lieu de halte véritablement apaisant (cf. 7, 7, 11), marquée par l'alternance des progrès et des régressions (cf. 8, 3, 8), ressortit certes au genre littéraire, pas spécifiquement chrétien, des récits de quête spirituelle, comme l'a montré P. COURCELLE, qui rattache notamment les *Confessions* d'Augustin aux aventures philosophiques décrites par Justin dans son *Dialogue avec Tryphon* ou, plus proche, au prologue du *De Trinitate*, où Hilaire narre son long cheminement à la recherche de Dieu et de la béatitude, depuis la déception causée par les doctrines profanes jusqu'à la révélation de l'évangile johannique [19]. On peut, d'autre part, évoquer la possible influence du roman initiatique de l'africain Apulée, où un narrateur à la première personne relate sa vie passée de *curiositas*, la défiguration qui en est le châtiment, et son errance jusqu'à la conversion salvatrice, qui lui apporte la *securitas* et lui rend sa beauté première [20].

Toutefois on se méprend sur la *perspective* des *Confessions*, si on les réduit à un récit de conversion, sur le modèle : recherche de la vérité, découverte de la vérité, décision d'y conformer sa vie. Il y a bien sûr de cela dans ce récit, où l'on suit l'évolution du narrateur, bouleversé par le protreptique de Cicéron, et dès lors engagé dans une quête anxieuse de la sagesse, jusqu'à la découverte de la nature spirituelle de Dieu, et de la médiation du Verbe incarné, jusqu'à la résolution de renoncer au monde et de mener une *noua uita*. Une évolution d'environ douze ans, de l' « excitation » première déclenchée par l'*Hortensius* à la crise finale du jardin de Milan, au mois d'août 386 : *conuertisti enim me ad Te, ut nec uxorem quaererem nec aliquam spem saeculi huius* (*Conf.* 8, 12, 30).

Mais ce dénouement n'achève la conversion que d'un point de vue dramatique. D'un point de vue philosophique, et dans la perspective d'ensemble des *Confessions*, il ne constitue qu'un moment, certes décisif, de la conversion du narrateur vers Dieu. Car c'est la conversion *vers* Dieu, et pas simplement la conversion *à* Dieu, qui est l'objet de ce livre — nous formulons là une distinction analogue à celle qu'établit Augustin entre *credere in Christum et credere Christo* [21]. Il y a, d'une part, la conversion datable, l'événement de la conversion — renoncement au passé et adhésion à la règle de foi chrétienne, à une règle de vie chrétienne, longtemps différés (cf. 6, 11, 20 : *tardabam conuerti ad dominum* = *Eccli* 5, 8) — qui constitue le repère principal du récit autobiographique (cf. 9, 3, 6 : *post conuersionem nostram et regenerationem per baptismum*), et il y a, d'autre part, le processus de la conversion, par laquelle l'homme qui a cessé de se détourner de Dieu, l'homme désormais orienté vers son origine et sa fin, mais toujours

19. Voir P. COURCELLE, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris, 1963, p. 91-100.

20. Voir *ibid.*, p. 103-107.

21. Voir BA 72, note compl. 80 (M.-F. BERROUARD), p. 842-845.

sous la menace d'une *reuersio* — d'une *conuersio ad uomitum*, pour reprendre l'image prouerbiale de 2 *Petr* 2, 22 commentée en *Enarr. in ps.* 83, 3 —, se transporte vers elle et se transforme (conversion signifie aussi transmutation) progressivement par ce désir même d'y atteindre. La conversion à Dieu (retournement) déclenche la conversion vers Dieu (attraction)[22].

Cette conversion continuée[23] est, pour toute créature spirituelle, et pour l'esprit humain en particulier, la seule voie vers l'achèvement de son être propre; faute de se laisser attirer par et vers son Créateur, elle perd sa forme et se disperse dans la dissemblance ténébreuse, dissemblance d'avec elle-même, dissemblance d'avec son modèle divin. Telle est l'interprétation récapitulative des trois premiers versets de la Genèse qu'Augustin propose au début du treizième livre des *Confessions* (2, 2-3, 4), et qu'il reprend à la même époque au premier livre de son traité *De Genesi ad litteram* (5, 10).

Or il faut lire l'autobiographie spirituelle des *Confessions* dans la perspective du commentaire exégétique final, qui l'enveloppe dans l'histoire du monde, d'autant plus que l'exégèse de l'incipit de la Genèse est entretissée de confidences et de prières au Dieu qui en est l'unique acteur. Ainsi au livre XII, alors qu'Augustin vient de tenter de définir le *caelum caeli*, le « ciel du ciel », la cité de sagesse et de béatitude créée au principe de l'univers, peuplée d'anges, habitation future des âmes des justes tout entières absorbées dans la contemplation de la *facies Dei*[24] :

> « Que j'entre dans ma chambre et t'y chante des chants d'amour, gémissant d'indicibles gémissements durant ma pérégrination, et me souvenant de Jérusalem, le cœur tendu vers les hauteurs, vers elle, Jérusalem ma patrie, Jérusalem ma mère, et vers Toi au-dessus d'elle, Toi le souverain roi, l'illuminateur, le père, l'époux, chastes et fortes délices (...). Et puissè-je ne pas m'en détourner (*auertar*) jusqu'à ce qu'en la paix de cette mère tant aimée, où se trouvent les prémices de mon esprit, d'où me viennent ces certitudes, tu rassembles tout ce que je suis, hors de la dispersion et de la difformité, et lui donnes forme et force pour l'éternité » (12, 16, 23).

Comme l'écrit si bien Monsieur P. CAMBRONNE[25], l'histoire singulière du « moi » des *Confessions* est l'image en abyme de l'histoire de la création tout entière passant de l'informité à la forme, de la déformation à la reformation. Aussi le narrateur fait-il l'exégèse de sa vie, comme il fera l'exégèse des « pages opaques et mystérieuses » du Livre écrit par Dieu (cf. *Conf.* 11,

22. Voir *Conf.* 5, 2, 2 : *conuertantur et quaerant te*; 8, 7, 17.

23. Voir M.-A. VANNIER, *« Creatio », « Conuersio », « Formatio » chez S. Augustin*, Fribourg, 1997[2], p. 133 sqq. Et aussi *La conversion d'Augustin, principe herméneutique de son œuvre*, dans *De la conversion (ouvrage collectif)*, Paris, 1997, part. p. 288 sqq. On consultera, d'autre part, P. AUBIN, *Le problème de la « conversion »*, Paris, 1963, qui met bien en lumière l'apparition de ce thème chez Clément d'Alexandrie et Origène (p. 132 sq. et 148 sq.).

24. Voir J. PÉPIN, *'Ex Platonicorum persona'. Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin*, Amsterdam, 1977, p. 41-130.

25. *Imaginaire et théologie dans les Confessions de saint Augustin*, dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 88, 1987, p. 222.

2, 3), parce que sa vie est elle-même une partie, si infime soit-elle, du chant composé par « la totalité des siècles vécus par les 'enfants des hommes' » (11, 28, 38). Il cherche donc à interpréter sa propre histoire, histoire d'une naissance, d'une chute semblable à celle d'Adam, à celle de l'ange (cf. 13, 8, 9 : *defluxit angelus, defluxit anima hominis*), d'une conversion et d'un salut toujours espéré malgré les rechutes (cf. 10, 40, 65). Interpréter l'histoire d'une vie humaine, entre d'autres, c'est déchiffrer ses actes passés et présents — des actes singuliers : p. ex. le vol des poires, ou des comportements habituels : p. ex. la curiosité pour des spectacles apparemment insignifiants — comme symptômes d'un mal à la fois héréditaire et personnel; c'est déchiffrer certains événements « fortuits » — p. ex. la guérison subite d'une rage de dents (cf. 9, 4, 12) — comme des signes de l'intervention providentielle de Dieu; c'est retrouver trace, rétrospectivement, des *omina* divins passés inaperçus (cf. 2, 3, 7)[26]. La mémoire peut ainsi retisser le passé d'une vie pour en révéler la trame inconsciente, reconstituer un « texte » lisible, selon l'image même suggérée par Augustin au livre X (cf. 10, 8, 14)[27].

Pour l'Auteur, omniscient, du Livre des temps, du *saeculorum carmen* (cf. *Epist.* 138, 5; 166, 13), l'information — si l'on peut dire — est nulle (cf. *Conf.* 10, 1, 1-2, 2; 11, 1, 1). Mais le confessant ne se confesse pas pour faire connaître sa vie à Dieu; il se confesse en cherchant à connaître sa vie — en une sorte de divination à rebours : *scientia rerum praeteritarum !* —, et à se connaître lui-même.

Se connaître : « faire la vérité »

P. COURCELLE étudia très précisément la fécondité du précepte delphique, de Socrate à saint Bernard, en passant par saint Augustin. Il montra comment le γνῶθι σαυτόν, interprété originellement comme une invitation pour l'homme à reconnaître ses limites et la suprématie absolue de Zeus, fut infléchi dans un sens philosophique (connaître son âme) et moral (scruter sa conscience pour la purifier). Le *se cognoscere* augustinien tient des trois : 1) connaissance de la différence infinie entre soi et son Créateur (voir l'ouverture des *Confessions*); 2) connaissance de la nature de l'âme, de l'image de Dieu en soi; 3) connaissance de l'état de son âme.

Dans les *Confessions*, le narrateur décrit son cheminement tardif, progressif, mais discontinu, vers la conscience de soi. L'âme de l'*infans*, « tout entière ramassée sur les sens du corps, avec une telle tension » que seule la sensation charnelle de plaisir ou de déplaisir détermine ses désirs ou ses répulsions (*Trin.* 14, 5, 7), est l'image du moi longtemps opaque à lui-même (cf. *Conf.* 7, 1, 2 : *nec mihimet ipsi uel ipse conspicuus*) pour s'être complu en lui-même, et, oubliant son origine divine, s'être assimilé aux images des

26. Cf. *Epist.* 80, 3.

27. Sur l'image antique du texte-tissage, voir P. GALAND-HALLYN, *Le reflet des fleurs*, Genève, 1994, p. 154.

choses corporelles, jusqu'à ne plus pouvoir se penser distinctement de ces objets sensibles en lesquels ses désirs l'ont projeté[28]. Or l'on sait, par le septième livre, que la rencontre de la philosophie platonicienne déclencha ce que le narrateur nomme un *reditus ad se* : l'âme réfléchit sur elle-même en elle-même (cf. 7, 17, 23 : *erexit se ad intellegentiam suam, et 'abduxit cogitationem a consuetudine'*[29], *subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum*), c'est-à-dire, comme l'explicitera le *De Trinitate*, se réfléchit elle-même vivant, se souvenant, comprenant, voulant. Et en discernant sa nature propre, l'âme y perçoit l'image de son Créateur, car le jugement réflexif par lequel elle considère sa différence et sa supériorité ontologique par rapport aux formes sensibles requiert une Norme, au-dessus d'elle-même, qui l'autorise à juger de sa plus grande proximité de l'Être véritable, immuable, lui, et dans l'espace et dans le temps.

Découverte décisive ! Mon âme est d'un ordre tout autre que les objets extérieurs auxquels elle tendait, et elle retrouve en elle, au-delà d'elle, la forme de Dieu. Πάντα εἴσω, disait Plotin[30]. Découverte décisive, principale, qui met sur la voie de la connaissance de soi, mais ne suffit pas. Car l'âme en se recueillant, découvre aussi, non seulement l'écart infini qui la sépare de Celui dont elle présente en soi l'image, mais l'abîme d'une intériorité qui n'est pas connaissable jusqu'au fond : *grande profundum* (*Conf.* 4, 14, 22), *abyssus humanae conscientiae* (10, 2, 2). Ces expressions ne désignent pas seulement le secret de la conscience individuelle impénétrable à autrui (*ea quae occulta sunt hominis, ubi sola conscientia testis est* : *C. litt. Petiliani* 3, 10, 11), mais le mystère de la conscience pour elle-même : « Quel abîme de faiblesse était caché en Pierre, lorsqu'il ignorait ce qui se passait à l'intérieur de lui-même, et promettait témérairement de mourir avec le Seigneur ou à sa place ! » (*Enarr. in ps.* 41, 13). « Le médecin savait, pour lui avoir pris le pouls (*uena inspecta* : *uena*, d'ordinaire au pluriel, signifie le pouls mais aussi les forces intérieures, vitales), ce qui se passait à l'intérieur du malade. Vint un accès de tentation (*accessio* est un terme médical), qui confirma le diagnostic du médecin » (*Enarr. in ps.* 43, 20).

Il s'agira donc pour Augustin, rédigeant ses *Confessions*, de chercher à faire la lumière sur cette part obscure de lui-même, « faire la vérité », *ueritatem facere*, pour reprendre la formule johannique (*Jn* 3, 21). Pas seulement, au sens étroit, examiner sa conscience pour placer ses péchés « devant soi » (cf. *In Iohann. euang.* 12, 13; περιαγωή de l'âme sur elle-même, voir *Conf.* 8, 7, 16), mais plus largement, explorer le tréfonds de cette conscience à la recherche de son identité et de son origine.

La certitude intime énoncée par le narrateur au début du dixième livre, après qu'il s'est acquitté de la confession de ce qu'il fut (10, 6, 8 : *non dubia, sed certa conscientia, domine, amo te*), est remise implicitement en question par l'introspection de la seconde partie du livre, où le narrateur s'interroge

28. On trouvera la meilleure explication de cette perte de l'image intérieure dans les images extérieures, au dixième livre du *De Trinitate* (5, 7-8, 11).

29. Cf. Cicéron, *Tusc.* 1, 16, 38.

30. Cf. *Enn.* 3, 8, 6.

sur la rémanence en lui, malgré sa conversion, des trois concupiscences : que désirè-je en réalité ? Ne placè-je pas ma jouissance en autre que Dieu[31] ? Ainsi à propos des tentations olfactives, auxquelles le narrateur se juge a priori indifférent :

> « C'est ainsi que je me vois (*mihi uideor*), peut-être me trompè-je ; car il y a aussi ces ténèbres déplorables, dans lesquelles se cache (*me latet*) à moi mon pouvoir, le pouvoir qui est en moi, de sorte que mon âme, s'interrogeant elle-même sur ses propres forces, se défie de son propre jugement, parce que même ce qui est à l'intérieur d'elle est le plupart du temps celé (*occultum*), si l'expérience ne le manifeste pas (*manifestetur*) » (*Conf.* 10, 32, 48).

De même, lorsque je crois prendre quelque aliment à seule fin de me sustenter, ne cédè-je pas, en réalité, aux sollicitations d'une *uoluptaria cupiditas* (cf. *ibid.* 31, 44) ? Le plaisir que me procurent les cantiques religieux n'est-il pas, à mon insu, plus charnel que spirituel (cf. *ibid.* 33, 49) ? Cette zone d'ombre, Plotin l'avait déjà évoquée, notamment dans son Traité 28 : « Il peut arriver que l'âme possède (certaines) dispositions (consécutives à des affections ou des visions antérieures) sans en avoir conscience, et elles ont beaucoup plus de force que si elle les connaissait ; quand elle sait qu'elle a une disposition, elle en demeure distincte ; mais si elle l'ignore, elle risque de s'y identifier ; ce sont ces affections ignorées d'elle qui la font déchoir » (*Enn.* 4, 4, 4), par exemple les « traces » laissées par la satisfaction d'un désir dans la partie concupiscible de l'âme (cf. *Enn.* 4, 3, 28). Mais l'introspection du confessant peut-elle tirer au jour de la conscience ces pulsions enfouies ? D'abord, sans faire intervenir la notion freudienne de « refoulement », rappelons-nous l'observation d'Augustin plus haut : il y a un risque à les (re-connaître, puisque elles ne peuvent s'éprouver que par la tentation. Ensuite le narrateur des *Confessions* définit au principe de son récit autobiographique une zone inaccessible, impénétrable à la remémoration consciente, constituée de l'*infantia*, de la vie intra-utérine, et, hypothétiquement, anté-utérine. La mémoire consciente commence avec le langage, et la mémoire du narrateur ne remonte pas au-delà de ce point, marqué en *Conf.* 1, 7, 13 : *sed iam puer loquens eram, et memini hoc*[32]. Alors comment savoir ? Comment faire la lumière sur ces commencements ?

Deux images retiennent l'attention : celle de la succion du sein nourricier (cf. *Conf.* 1, 6, 7 ; 7, 11), et celle de l'amère envie portée au nourrisson rival, au *conlactaneus* (1, 7, 11). Mais elles sont données pour des reconstitutions, à partir des observations du narrateur adulte sur d'autres *infantes*. Même si l'on considère qu'elles recouvrent des réminiscences significatives

31. Rappelons ce principe fondamental de l'augustinisme : l'homme ne doit jouir (*frui*) que de Dieu, qui est sa fin dernière, sa béatitude et son souverain bien ; seulement user (*uti*) des créatures, en ordonnant cet usage à la jouissance de Dieu (cf. R. HOLTE, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris-Worcester (Mass.) 1962, p. 420, s.u. *frui*).

32. Cf. *De Genesi contra manicheos* 1, 23, 36 : *haec aetas non diluuio deletur, quia et pueritia nostra non obliuione tegitur de memoria.*

de la part d'un écrivain qui fut si attaché à sa mère et qui, apparemment, n'éprouva pas une affection débordante pour son frère Navigius, brève apparition anonyme du livre IX, qu'en tirer ? Certes le narrateur en conjecture, *a simili*, quelques éléments de ses propres antécédents. Mais comment combler réellement la lacune initiale ? *Quis me commemorat peccatum infantiae meae* (*Conf.* 1, 7, 11) ?

Se connaître dans l'Écriture

Il n'est pas inhabituel de comparer l'investigation autobiographique et l'anamnèse psychanalytique, et d'opposer, en particulier, la solitude réflexive de l'écrivain et la relation de l'analysant à l'analyste[33]. Mais pour « faire la vérité », le confessant n'est pas seul face à lui-même : *quid est enim a te audire de se nisi cognoscere se* (*Conf.* 10, 3, 3) ? La formule est réversible, comme l'indiquent deux passages proches (10, 2, 2 : *neque... tu aliquid tale audis a me, quod non mihi tu prius dixeris*; 5, 7 : *quod de me scio, te mihi lucente scio*) : le narrateur apprend à se connaître en écoutant Dieu. Qu'est-ce à dire ? Nous n'imaginons pas l'évêque d'Hippone dans la posture d'Aelius Aristide face à Asclepios. Sans doute y-a-t-il dans le dialogue du confessant avec Dieu, *in abscondito cordis*, une part « mystique »(au sens étymologique : secret, silencieux); mais par définition cette part demeure cachée au lecteur, comme le visage de Moïse conversant avec Dieu dans la nuée (*Ex* 24, 18). Par contre là où nous saisissons au grand jour la relation de l' « analysant » des *Confessions* à la science de son interlocuteur divin, c'est dans l'usage qu'il fait de la parole scripturaire : à celui qui demande d'être éclairé sur lui-même (cf. *Conf.* 10, 37, 62 : *obsecro te, deus meus, et me ipsum mihi indica, ut confitear oraturis pro me fratribus meis, quod in me saucium conperero*), son interlocuteur divin tend le miroir de l'Écriture.

En fait cette découverte de soi dans le *speculum scripturae*[34] a commencé avant les *Confessions*, à travers notamment la lecture des épîtres de saint Paul. Alors qu'il se complaisait consciemment dans la torpeur des vieilles concupiscences charnelles, malgré son désir de Dieu, « je comprenais par ma propre expérience (*ipso experimento*) » — écrit Augustin au huitième livre (5, 11) — « ce que j'avais lu, comment 'la chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair'; en l'une et en l'autre c'était moi ». L'Écriture donc fait voir à l'homme la nature de son mal et le mal de sa nature, j'ai besoin d'elle pour me connaître, mais inversement je ne peux comprendre l'Écriture qu'en la lisant en moi-même (*experimentum* en latin tardif désigne à la fois l'expérience médicale et l'exemple); pour reprendre une belle

33. Voir J. E. JACKSON, *Mythes du sujet : à propos de l'autobiographie et de la cure analytique*, dans *L'Autobiographie* (= VI^es^ Rencontres psychanalytiques d'Aix-en-Provence, 1987), Paris, 1990, p. 136.

34. Cf. *Enarr. in ps.* 103, s.1, 4; *Serm.* 49, 5; 351, 5; *C. epist. Parm.* 3, 2, 9. N'oublions pas qu'Augustin composa, probablement vers la fin de sa vie, un *Speculum*, recueil de textes bibliques, où le lecteur pourrait se regarder pour juger de son propre état moral (voir A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Le Speculum quis ignorat*, dans *Saint Augustin et la Bible*, Paris, 1986, p. 401-409).

image origénienne, la Bible et l'âme sont deux livres qui ne se commentent que l'un par l'autre[35].

Cependant, si la conscience du mal marque en principe un progrès vers la guérison[36], elle peut, comme le montre la suite du récit — et comme nous l'enseigna Epictète[37] —, entraîner des résistances au traitement. Une image forte traduit ce refus de la guérison : *retorquebas me ad me ipsum, auferens me a dorso meo, ubi me posueram, dum nollem me adtendere, et constituebas me ante faciem meam, ut uiderem quam turpis essem, quam distortus et sordidus, maculosus et ulcerosus... inpingebas me in oculos meos, ut inuenirem iniquitatem meam et odissem. noueram eam, sed dissimulabam et cohibebam et obliuiscebar* (*Conf.* 8, 7, 16). C'est une variation sur le verset 21 du Psaume 49 : *Arguam te, et statuam* (constituam) *te ante faciem tuam*, qu'Augustin commente à plusieurs reprises dans ses sermons en référence au jugement dernier, où l'homme ne pourra plus se cacher à lui-même (*latere seipsum*)[38]. Ici la prise de conscience anticipe certes la lucidité eschatologique[39], mais, d'une part, elle n'est pas irréversible, et, d'autre part, elle n'implique pas un jugement irrévocable, puisque le pécheur est encore dans le délai de la conversion. Le narrateur décrit sa crise intérieure comme un conflit non seulement entre la « chair » et l' « esprit », mais entre le désir d'inconscience — figurée par le sommeil[40] — et la conscience à laquelle Dieu contraint le pécheur, comme le sauveur anonyme du mythe de la Caverne retournant de force le captif vers la lumière (cf. *Rep.* 7, 518cd). Il se terre entre les deux, dans cet espace incertain de la mauvaise conscience, qu'Augustin compare à la torpeur du demi-sommeil pré-vigile (cf. 8, 5, 12). Il y a, en effet, comme l'observait Sénèque dans la Lettre 53, 7, deux types de sommeil : celui où le dormeur a, par intermittence, conscience de dormir (*qui leuiter dormit... aliquando dormire se dormiens cogitat*), et le sommeil profond qui abolit toute conscience (*grauis sopor... animum altius mergit, quam ut in ullo intellectu sui sit*). Augustin, lui, distingue en particulier le sommeil et la somnolence : *Sunt autem quidam qui non dormiunt, sed dormitant. Aliquantum retrahunt se ab amore temporalium, et rursus reuoluuntur in eum; quasi dormitantes, caput crebro inclinant* (*Enarr. in ps.* 131, 8).

Or le pécheur du livre VIII des *Confessions* n'est pas décrit comme totalement abruti par le sommeil de l'inconscience, s'il est vrai que le « sommeil de l'âme » est le total oubli de Dieu et de soi (cf. *Enarr. in ps.* 62, 4).

35. Voir H. De Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950, p. 347.

36. Voir la sentence d'Épicure (= fragm. 522), in Sénèque, *Epist.* 28, 9 : *Initium est salutis notitia peccati.* Et aussi Plutarque, *Si les affections de l'âme sont plus funestes*, 500 e-f.

37. Voir *Entretiens*, 2, 14, 20-22.

38. Cf. *Serm.* 17, 5; 142, 3; *Enarr. in ps.* 49, 28; 100, 3.

39. Voir Ambroise, *Exp. euang. sec. Luc.* 7, 205-206 : « Le feu (infernal) est celui qu'engendre la tristesse des fautes; le ver vient de ce que les péchés insensés de l'âme attaquent l'esprit et le sens du coupable, et rongent les entrailles de sa conscience. (...) Le grincement des dents traduit aussi un sentiment d'indignation, attendu que trop tard on se repent, trop tard on gémit, trop tard on s'en prend à soi-même d'avoir péché avec une perversité si tenace » (trad. G. Tissot).

40. Voir Sénèque, *Epist.* 53, 7; Horace, *Epist.* 1, 2, 30 sqq.

Il avait été « éveillé » (8, 7, 17 : *excitatus*) par la lecture de l'*Hortensius*, « réveillé » par les livres des Platoniciens (7, 10, 16 : *admonitus*), il est tarabusté par le récit de son compatriote Ponticianus lui montrant deux officiers impériaux convertis par la lecture de la Vie d'Antoine (8, 6, 15), cet Égyptien lui-même converti pour avoir entendu lire un verset évangélique (8, 12, 29); il sait et voit son mal (8, 8, 19 : *gnarus quid mali essem*), il « se met à nu devant lui-même ».

Et uenerat dies, quo nudarer mihi et increparet in me conscientia mea : « Et le jour était venu où je me dénudais[41] devant moi-même et où ma conscience m'invectivait » (8, 7, 18). Encore une préfiguration du *dies iudicii*, où la conscience de chaque homme doit s'apparaître à elle-même comme elle est apparue de toute éternité à Celui « aux yeux de qui est à nu l'abîme de la conscience humaine » (*Conf.* 10, 2, 2 : *cuius oculis nuda est abyssus humanae conscientiae*; contamination de *Hebr* 4, 13 et *Eccli* 42, 18). Les *Confessions* seront, d'une part, l'anticipation de cette révélation eschatologique d'Aurelius Augustinus à lui-même et aux autres, d'autre part, la continuation de cette mise à nu de la conscience commencée à l'été 386, à la lumière d'août 386, qui apparaît elle-même comme l'image inversée de la *nudatio* d'Adam et de sa compagne : « Dépouillés l'un et l'autre de l'illumination de la vérité, les yeux de la conscience ouverts pour leur laisser voir leur honte et leur laideur, ils se couvrent d'un assemblage de feuilles » (*Trin.* 12, 8, 13; trad. P. Agaësse). *Folia ficus*, précisait *Gn* 3,7.

Pierre COURCELLE[42] a noté la valeur symbolique du figuier, sous lequel a lieu ce que les éditeurs des *Confessions* nomment habituellement la « crise » du jardin de Milan. Observons cependant que les feuilles de figuier ne sont pas uniquement une figure des *peccata* (cf. *Tract. in Iohann.* 7, 21); elles sont aussi, comme l'interprétait déjà Ambroise (cf. *In Luc.* 10, 45), le voile que les pécheurs jettent sur leur conscience. Le pécheur qui s'étend à l'ombre du figuier milanais (*Conf.* 8, 12, 28[43]) ressemble en effet à l'Adam biblique couvrant l'horreur de sa nudité découverte, mais Adam perd en même temps la conscience de son être véritable, son « être à l'image de Dieu », au contraire la conscience de son mal oriente Augustin vers la conscience de sa *capacitas Dei* — pour reprendre aux Médiévaux une formule dérivée d'Augustin : *gnarus, quid mali essem, et ignarus, quid boni post paululum futurus essem* (8, 8, 19).

Le passage d'une conscience à l'autre est aussi une *conuersio*, une *conuersio* brusque — figurée en particulier par deux images, celle de la mort mystique (8, 8, 19) et celle du plongeon dans le vide (8, 11, 27) —, qui nécessite un événement déclenchant. Dans le jardin le pécheur fond en larmes : le narrateur y voit un sacrifice propitiatoire (les larmes sont en effet le sang du cœur, le sang de l'homme intérieur : cf. *Serm. Morin* 16, 7);

41. *Nudarer mihi* : « je me dénudais devant moi-même », et non pas « j'étais nu devant moi », comme on le traduit, par erreur, ordinairement.

42. Cf. *Recherches...*, p. 193, n. 2.

43. Doit-on donner son sens classique, et virgilien, à la forme pronominale *se sternere*, ou la rendre plus dramatiquement par « s'abattre » : *ego sub quadam fici arbore straui me nescio quomodo ?*

mais on y lit aussi un *baptismum lacrimarum*, à l'instar de celui de Pierre. L'effusion muette des larmes se substitue à la confession, quand le péché est devenu si grave qu'il est ineffable, et que la voix de la conscience s'étrangle. Elle a l'effet d'une ablution de la conscience malheureuse (c'est un thème qu'Augustin emprunte à Ambroise : voir *Exp. euang. sec. Luc.* 10, 88; cf. Aug., *De gratia christi* 1, 45, 49)[44]. Mais elle est d'autre part le signe de la conversion du regard divin vers le pécheur (cf. *De gratia Christi* 1, 15, 49; *Serm. Lambot* 3[45]), une conversion qui précipite la conversion du pécheur vers Dieu[46]. Comment se manifeste ici cette conversion de Dieu vers l'homme ? Par une voix ! Une voix qui n'est pas sans faire penser au φθόγγος ἄνω de la fin du traité de Plotin *Sur les trois hypostases* — l'un des premiers lus par Augustin et dont l'influence paraît grande : d'où vient, demande Plotin, que l'âme soit devenue semblable à ces « enfants, arrachés à leur père, et élevés longtemps loin de lui, qui s'ignorent eux-mêmes et ignorent leurs pères » (*Enn.* 5, 1, 1; trad. Bréhier), d'où vient qu'elle n'ait pas conscience des choses si grandes qu'elle a en elle ? Il faudrait, pour cela, qu'elle se tourne vers l'intérieur d'elle-même (*ibid.* 12 : εἰς τὸ εἴσω ἐπιστρέφειν). « De même qu'un homme, dans l'attente d'une voix qu'il désire entendre, s'écarte des autres sons et prête l'oreille à celui qu'il estime le meilleur lorsque ce son arrive jusqu'à lui, de même il nous faut ici laisser tous les bruits sensibles, à moins de nécessité, et garder la puissance perceptive de l'âme intacte et prête à entendre les voix d'en haut » (*ibid.* 12; trad. Bréhier).

Ainsi le protagoniste du livre VIII des *Confessions*, retiré dans le *secretum* d'un jardin (*hortus*, homonyme d'*ortus*, qui rappelle celui de Trèves en 8, 6, 15, et fait écho à l'*Hortensius* de Cicéron et à l'ex-hortation de Continence[47]) entend, alors que semble s'être éloigné le « murmure » (cf. 8, 11, 26-27) de la chair, une voix : *ecce*[48] *audio uocem* — voix divine *et* voisine, *diuina/uicina*[49], comme le Verbe-Dieu. Cependant il perçoit cette voix, le double impératif « *tolle lege* », seulement comme une voix intermédiaire, qui le conduit à une autre, parole de Dieu consignée dans l'Écriture[50], plus précisément dans deux versets de l'*Épître aux Romains* (13, 13-14). Ces mots divins opèrent en lui une sorte de catalyse et, comme l'indique la confession de louanges qui ouvre le livre suivant, lui font brusquement perdre le goût de la chair : le suave se convertit en amer, l'amer en suave... la conversion, l'inversion de l'amour, c'est aussi une question de

44. Sur ce thème, voir l'art. LARMES du *DSAM* 9, c. 293.

45. PLS 2, c. 758 : *Dominus ut ostenderet Petrum sibi, id est, ut ostenderet Petrum Petro, aliquantum auertit ab eo faciem, et negauit. Conuertit ad eum faciem quando respexit, et fleuit. Lacrimis culpam diluit, fudit ex oculis aquam et baptizauit conscientiam.*

46. Sur ce thème de la réciprocité de la conversion Dieu-homme, qu'on recontre notamment chez Origène, voir P. AUBIN, *Le problème...*, p. 192 sq.

47. Comme le fait remarquer A. ROUSSELLE, *Jeux de dérive et de hasard : conversion et métaphore*, in *Alter histoire* (dir. D.S. MILO, A. BOUREAU), Paris, 1991, p. 92 sq.

48. Sur ce *ecce* « théophanique », voir Virg., *Aen.* 6, 46 (le cri de possession de la Sibylle) : *ecce deus ecce* !

49. Voir P. COURCELLE, *Recherches...*, p. 195 sq. et 301 sqq.

50. Sur le verset biblique comme *uox, eloquium, oraculum Dei*, voir *ibid.*, p. 295.

delectatio. Mais l'événement du jardin de Milan a encore une autre conséquence, car Augustin y fit l'expérience de l'évidence de l'Écriture. L'Écriture s'imposera dès lors comme le principe et la clef de la compréhension de soi : ainsi le narrateur des *Confessions* interprétera-t-il le vol des poires à la lumière du geste transgresseur d'Adam, dans la *Genèse*, ou sa découverte des livres des Platoniciens à la lumière de la révélation à Moïse du Nom divin, dans l'*Exode*. Pour se connaître, Augustin lira l'Écriture. Cela, Isabelle BOCHET l'a très bien montré[51], et nous n'y insisterons pas. Nous remarquerons seulement que le « *Tolle lege* », qui fit basculer l'Augustin hésitant, prend dès lors une signification plus profonde.

Sur le moment Augustin traduisit *tollere* par *arripere et aperire*, et comprit *legere* au sens de « lire »: effectivement la proximité du *codex apostoli* — mentionnée après coup — et l'emploi courant dans la langue tardive du verbe *tollere* comme synonyme de *sumere*[52] justifient cette interprétation. Néanmoins on notera que, dans le contexte du livre VIII, cette *uox* s'interpréterait très facilement autrement : par exemple, comme un ordre d'enlever (les habitudes charnelles) et de choisir[53] (la bonne voie). Ou mieux encore : « Lève,lis ! » *Tolle* (oculos), *lege*. En effet, au dernier livre des *Confessions*, Augustin interprète allégoriquement le firmament de *Gn* 1, 6-7 comme une figure de l'Écriture, voûte de parchemin tendue au-dessus des hommes (13, 15, 16; cf. *Es* 34, 4 et *Ps* 103, 2)[54]. Les anges, habitant le *caelum caeli*, n'ont pas besoin de lever les yeux vers ce firmament, et d'y lire, pour connaître la parole de Dieu; ils la lisent sans la déchiffrer, ils en ont la totale et immédiate intuition (on songe à la Sagesse-hiéroglyphe de Plotin, *Enn.* 5, 8, 5-6 !). Les hommes, eux, doivent regarder en haut, pour comprendre quelque chose de leur Créateur et d'eux-mêmes. Il faudrait citer là intégralement le sixième chapitre de l'*Enarratio in psalmum* 93, qui développe l'analogie *firmamentum-liber : Qui ergo sursum habet cor (...). Cor ergo in libro; si cor in libro, cor in firmamento caeli. (...)* '*Nostra autem conuersatio in caelis est*' (*Phil.* 3, 20).

Nous retrouvons finalement l'antique lieu commun de l'orientation céleste de l'homme. Relisons Ovide : *Iussit et erectos ad sidera tollere uultus* (*Met.* 1, 86). On envisage toujours la *conuersio*, l'ἐπιστροφή, intransitivement, comme un retournement, mais la *conuersio* c'est aussi, selon l'enseignement de la Caverne platonicienne (cf. *Rep.* VII, 515e), la réorientation de l'œil vers l'origine de la lumière. Les *Confessions* narrent et poursuivent cette conversion du regard (passage du *in conspectu cordis mei* de 8, 12, 28 à la *meditatio cordis mei in conspectu Tuo semper* du *Ps* 18, 15[55]), seul moyen

51. Voir Interprétation scripturaire et compréhension de soi, in *Comprendre et interpréter* (= Philosophie 15), Paris, 1993, p. 21-50.

52. Voir p. ex. *Jer* 36, 28.

53. Sur ce sens de *legere*, cf. p. ex. *C. litt. Petiliani* 2, 88, 184 : *bene facere nemo potest nisi legerit, nisi amauerit, quod est in libera uoluntate*.

54. Pour les autres occurrences de cette allégorèse, voir M. PONTET, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, p. 117, n.28.

55. Sur l'importance et la récurrence de ce Psaume dans les *Confessions*, voir S. POQUE, *Les*

pour l'homme de tenter de retrouver la trace de son origine. Ma mère est morte, Moïse est mort (cf. 11, 3, 5) : il ne me reste qu'à scruter le firmament pour répondre à la question unique posée de part et d'autre de l'œuvre : *Quomodo in principio* ? (cf. 11, 3, 5).

Psaumes dans les Confessions, dans *Saint Augustin et la Bible* (dir. A.-M. La Bonnardière), Paris, 1986, p. 162 sqq.