

## Groupe d'étude « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

29/11/2000

### Texte(s) et pratique(s) : les *Confessions* d'Augustin

Eric Dubreucq

Je dois tout d'abord remercier M. P. Macherey de m'avoir demandé de venir parler ici ce soir. Mais en même temps faire l'aveu — ou peut-être "confesser" — un embarras. M. P. Macherey m'a en effet demandé d'exposer ma théorie du texte : or, après réflexion, je me suis aperçu que je n'ai peut-être pas développé de théorie du texte à proprement parler, voire, que la position et la manière de lire des textes que j'ai, peu à peu, été amené à adopter m'interdit de croire que je puisse élaborer quelque chose comme *une* théorie *du* texte... Je ne veux certes pas dire que la pratique du commentaire se suffise à elle-même, mais plutôt qu'une certaine façon de commenter certains textes me barre l'accès à la tâche qui consisterait à clarifier de façon unitaire la notion de texte. C'est ce qui justifie le choix que j'ai fait ce soir de parler d'un texte (celui des *Confessions* d'Augustin), et, sur ce cas, d'exposer le type de règles métho(dolog)ique que je constate avoir mis en œuvre dans mon travail. Ce n'est qu'après cet essai de méthode que je reposerai la question de la théorisation du texte.

Toutefois, avant d'annoncer les exemples et les règles que je vais chercher à mettre en lumière, une remarque générale sur le travail auquel je me suis livré sur les *Confessions* d'Augustin nous fournira un fil conducteur. Cette lecture a en effet procédé à partir d'une question ou d'un point de vue qui, subjectivement, a consisté en un effort pour abandonner une position de lecture particulière : celle qui pose la philosophie (et l'activité philosophique) en extériorité par rapport à ses voies d'expression. Il importe de souligner qu'il ne s'agit pas ici de se demander comment la philosophie se rapporterait à certaines *formes* dans et par lesquelles elle "s'exprimerait", mais de réfléchir au rapport de l'activité philosophique avec le *médium* de son expression. J'entends par médium non pas le milieu au sens géométrique ou le moyen au sens instrumental, mais, suivant l'origine plus littérale du terme, le "lieu public, exposé au regard de tous". Se demander dans et par quelle(s) forme(s) un fond philosophique viendrait à s'exprimer reviendrait en effet peut-être à postuler l'existence en extériorité d'une certaine réalité philosophique, sinon préexistante à son expression formelle, du moins susceptible d'en être extraite (par voie de commentaire) des formes variables où elle voit le jour. C'est

plutôt le rapport entre l'activité philosophique et le médium de son expression que j'ai eu tendance à privilégier. Pour le dire autrement, la question n'est pas : " dans quelle(s) forme(s) la philosophie s'exprime-t-elle ? ", mais : " où- dans quel type de *medium* telle ou telle activité philosophique prend-elle naissance et se développe-t-elle ? " Ce n'est donc pas le problème de l'expression d'un fond philosophique dans les textes qui m'intéressera, mais celle des processus *pratiques* dans et par lesquels naissent des textes et des activités philosophiques.

Je n'insisterai pas sur les raisons qui m'ont conduit à remonter de la lecture de certains textes d'auteurs que l'on peut qualifier d'augustiniens (Pascal et Malebranche), ou à propos desquels se peut poser légitimement la question de l'augustinisme (Descartes), vers la lecture de ce texte, bien particulier au sein des œuvres d'Augustin, celui des *Confessions*. Je vais essayer maintenant d'exposer sur un recueil d'extraits les traits méthodologiques de la lecture que j'en propose. La première idée que je poserai au point de départ sera celle qui prescrit de s'adresser à *texte obscur*, c'est-à-dire à un texte que l'on prend soin de restituer à (voire de constituer dans) son obscurité initiale. Ce premier principe de méthode sera mis à l'épreuve sur un premier ensemble de passages tirés des *Confessions* que je regroupe sous le titre de " Sagesse " (§I) : au lieu d'exposer la philosophie d'Augustin et ses voies d'expressions dans un texte, il s'agira d'essayer de comprendre la manière dont les *Confessions* présentent la rencontre d'Augustin avec (l'amour de) la sagesse et produisent quelque chose comme une pratique des textes philosophiques. Nous serons amenés à considérer un second groupe d'extraits et un second principe de méthode, suivant lequel le texte doit être conçu comme l'effet d'une (ou de) pratique(s). Sous la rubrique " Confession " (§II), j'essaierai de montrer que la pratique dont surgit le texte des *Confessions* n'est pas celle de l'autobiographie, mais une autre pratique d'écriture de soi, celle qui relève d'un " pacte confessionnel ". Enfin, sous l'article " Temps " (§III) je développerai un troisième principe de méthode, consistant à mettre en lumière les effets d'un texte : le texte inaugure (donne naissance) à une pratique. Ne pouvant exposer *toutes* les pratiques que produit le texte des *Confessions*, j'en privilégierai une, celle que j'ai étudiée sous l'appellation d'exégèse de soi ou de pratique de la parole, et qui permet de rendre compte de ce qui s'opère dans le Livre XI des *Confessions*.

## **§ I. Sagesse — Obscurité du texte et rencontre de la philosophie.**

Prendre pour point de départ l'obscurité du texte, cela revient en un sens à partir d'une impression subjective de lecture. Chronologiquement, j'ai commencé à lire les *Confessions* d'Augustin en 1986-1987, en suivant dans cette Faculté les cours que M. G. Simon consacrait à ce texte. Deux questions en particulier m'ont toujours frappé par leur étrangeté et leur difficulté : 1) de quoi s'agit-il réellement dans les *Confessions*, d'un texte littéraire autobiographique (le premier) ? d'un texte philosophique, métaphysique (celui où s'exposerait la rencontre ou la conjonction de la philosophie antique et de la religion chrétienne) ? d'un texte

religieux et exégétique de mystique et de conversion ? 2) que faire, dans le détail, de tous ces passages que nous avons trop souvent tendance sauter ? qu'il s'agisse de quelques lignes de prière, d'invocation lyrique ou d'hymne, ou, plus massivement, de blocs de pages à teneur presque exclusivement exégétique (les Livres XI à XIII, en particulier) ?

Je vais considérer maintenant le récit que fait Augustin dans ses *Confessions* de sa rencontre avec la philosophie, c'est-à-dire avec un texte philosophique, pour mettre en question le statut autobiographique de son texte.

### **Situation de la rencontre**

Le passage que nous avons à lire, qui se trouve dans le dossier d'extraits que vous avez sous les yeux, est fort connu : Augustin, dans ce passage des *Confessions* (III, iii, 6 –vi, 10) raconte ses études à Carthage et sa rencontre de la philosophie. Après avoir étudié à Thagaste puis à Madaure, auprès du *litterator* puis du *grammaticus*, il vient à Carthage pour apprendre la rhétorique.

Les principales étapes de ce passage sont aisément repérables. a) Augustin, en suivant le cours habituel des études de rhétorique, rencontre comme c'est l'usage l'*Hortensius* (1) de Cicéron. Le point de départ est celui de l'art de l'éloquence, ici relié au thème de la vanité (voir extrait n°1). b) Or l'intérêt pour l'*Hortensius* ne restreint pas à l'étude de l'art rhétorique qui y est déployé ; il résulte au contraire de sa lecture une véritable révolution, un embrasement pour la sagesse et une transmutation de toute la personne et de ses affections (voir n°1 et 2). C'est pourquoi Augustin distingue l'emploi cicéronien des règles impersonnelles de l'éloquence qui sont appliquées dans le genre exhortatif (protreptique) de l'exhortation à la philosophie " qui est de l'auteur lui-même ". 3) Le troisième moment consiste en une déception, celle de ne pas trouver le nom de Jésus-Christ lié à cette sagesse, quoiqu'il s'agisse bien de la " sagesse elle-même " et non de telle ou telle doctrine sectaire (n°2). Deux étapes consécutives s'ensuivent (voir n°5 les deux emplois parallèles du terme " *itaque* " marquent ce passage), qui procèdent de cette déception : c) Augustin se décide à étudier les Écritures et, d) ne comprenant pas ce qu'il y lisait, il se met en quête d'une explication (exégèse) du texte biblique, raison pour laquelle il s'intéresse au manichéisme (cette doctrine propose en effet une exégèse des textes bibliques) (voir n°4).

Deux mouvements ou systèmes de transitions sont ici discernables : le premier nous fait transiter de l'art de l'éloquence et de la rhétorique vers Cicéron et de Cicéron à (l'amour de) la sagesse ou philosophie ; le second nous fait transiter des croyances enfantines profondément inculquées à Augustin par sa mère au nom du Christ (voir n°2) et du nom du Christ aux Écritures et à l'exégèse manichéenne. Chacun de ces processus est en lui-même compréhensible. *Ce qui en revanche doit être maintenu dans son obscurité initiale, c'est la possibilité d'un passage de l'amour de la sagesse à l'étude des saintes Écritures* : comment peut-on avoir

l'idée de lire la Bible en lisant Cicéron ? comment expliquer qu'Augustin puisse regretter que le texte cicéronien ne mentionne pas le nom de Jésus-Christ ?

L'envers de ce principe de méthode qu'est la constitution de l'obscurité du texte est ici d'estimer qu'il convient de *tirer la règle de fonctionnement du texte du texte lui-même, en le replaçant dans l'horizon de ses propres pratiques* — le problème étant de retrouver les pratiques en question : c'est parce que nous avons perdu de vue ces pratiques que le texte (ne) peut (que) nous paraître obscur. Négativement, il faut se garder de postuler que le texte répondrait à un problème ou à une intention " trans- " ou " méta-textuelle ", qui s'exprimerait à son occasion, et que l'on pourrait retrouver et raviver indépendamment de ses conditions historico-pratiques de formulation.

### **L'éclairage par les pratiques**

On peut dès lors, me semble-t-il, faire cinq remarques pour désobscurcir ce passage des *Confessions*.

(1) Ce qui règle le fonctionnement de ce texte, c'est-à-dire ce qui organise la transition d'une étape vers l'autre, ce sont des couples de termes, que soulignent des antithèses ou des allitérations. La rencontre de Cicéron est exprimée par l'opposition langue/poitrine (*pectus*) : s'il ne s'agit pas du " cœur " au sens biblique (psalmique) du terme, mais du siège de l'intelligence et de l'esprit, du siège de l'éloquence selon Quintilien, Augustin, rédigeant son texte vers 400, réorganise cependant les événements des années 372-373 selon l'opposition classique de la bouche et du cœur. L'habileté de langue contraste avec l'immortalité de la sagesse, l'art de s'exprimer avec la sagesse exprimée — le texte cicéronien fait surgir un appel divin qui en est cependant explicitement absent : la sagesse y parle sans se nommer Jésus-Christ comme elle le devrait.

(2) Ces oppositions témoignent d'une règle qui est également ici le contenu du récit : Augustin est imprégné de la parole religieuse, et c'est pourquoi la rencontre du *mot* " sagesse " (ce qui est ici exprimé dans une langue, le latin de Cicéron) " réveille " cette autre *parole* qui est celle de Monique (ou discours : Augustin emploie le plus souvent le terme *Verbum* et parfois celui de *Sermo* pour désigner à la fois la parole divine exprimée dans les Écritures et la Personne divine qui, en tant que Maître intérieur, est le sujet véritable de cette énonciation). En somme, c'est muni de cette vérité : ce qui parle en vérité est toujours la Vérité divine, qui parle toutes les langues sans rien dire qui se réduise à l'une d'entre elles (voir n°3), qu'Augustin réinterprète la rencontre de la parole Cicéronienne comme une occurrence cachée de la parole divine. Ce qui s'exprime donc " réellement " dans le texte de l'*Hortensius*, pour l'Augustin des années 400 rédigeant le texte des *Confessions*, c'est la parole divine. Certes ce n'est que rétrospectivement qu'Augustin peut estimer que ce qui lui a " parlé " dans ce texte et dans cette rencontre était la voix de la Sagesse divine (Jésus-Christ) : de ce que le personnage

historique d'Augustin a réellement pu éprouver " subjectivement " vers 373, nous ne pouvons rien savoir, n'ayant affaire qu'au texte, c'est-à-dire à la reconstruction qu'il en élabore en 400. Ce n'est du reste pas le " vécu subjectif " d'Augustin qui doit paraître intéressant : c'est le fait que le récit de sa propre vie se constitue nécessairement comme une (ré)interprétation rétrospective de sa propre existence, une explication de sa vie et, en elle, de l'action réelle (même si inaperçue) de la parole divine. Mon hypothèse est que le récit des *Confessions* est tout entier gouverné par cette pratique de l'" exégèse de soi ", consistant à rendre visible dans le texte des *Confessions* l'opération suivant laquelle l'existence humaine est gouvernée par la parole divine. " Je ne savais pas ce qui agissait *avec moi* " — ou plus encore : " *sur moi* " (*mecum*) (voir n°2) : c'est parce que cette action est insensible que le besoin se fait de la faire paraître, de l'exprimer pour la faire voir.

(3) On peut obtenir de cette hypothèse une confirmation indirecte, en se situant au point de vue thématique. C'est intentionnellement et de façon réfléchie qu'Augustin thématise certaines doctrines, et parmi elle celle de l'équivalence Divinité = Sagesse = Jésus-Christ = Parole = Discours. L'équivalence des trois premiers termes correspond aux premiers moments de l'élaboration augustinienne de la théologie trinitaire. Dans la question générale de la compréhension de l'unité de la substance divine (un seul Dieu) et de la distinction (ou des caractéristiques propres) des personnes divines (Trinité), Augustin a commencé par proposer une vue des relations entre le Père et le Fils : d'une part en établissant la divinité du Fils sur un corpus de citations, d'autre part en posant l'équivalence du Christ et du Fils de Dieu. C'est en particulier une citation paulinienne : " il (Jésus-Christ) est la sagesse et la vertu de Dieu " [I Cor. 1, 24] qui sert à Augustin, dans les *Dialogues philosophiques* (2), à établir que, Jésus-Christ étant la sagesse de Dieu et la sagesse de Dieu étant tout ce qu'est Dieu, Jésus-Christ est bien tout ce qu'est Dieu, c'est-à-dire de même nature, pour sa filiation divine, que le Fils (et donc que le Père). Autre est encore la question de l'assumption par lui de toute la nature humaine dans son incarnation. L'équivalence Dieu/Sagesse est, quant à elle l'argument trinitaire décisif (voir le traité *De fide et symbolo* de 393). Enfin, dès la même époque, c'est ce qui permet à Augustin d'exprimer les rapports entre le Père et le Fils au plan intra-trinitaire : ce n'est pas seulement l'image du rayonnement (soleil et lumière) ou de l'engendrement (le Père engendre, le Fils est engendré, mais Fils et Père sont de même nature) qui est employé à l'époque ; — c'est aussi celle de la " prolation " : le Père " parle " le Verbe (= le Fils), de sorte que, parlant éternellement, celui-ci est éternellement parlé et que, tout ce que dit le Père est dit dans le Fils qui en exprime et contient totalement la substance. De même, le *De Magistro* thématise très consciemment le rapport de la parole divine et du discours humain (*verbum* et *verba*) en affirmant que les vérités exprimées par l'homme (*vera*) ne peuvent avoir d'autre sujet ou origine que la Vérité (*veritas*) divine qui les exprime, à titre de Maître intérieur. Relire les *Dialogues philosophiques* d'Augustin en cherchant à y détecter la présence de ce discours théologique serait intéressant, mais tel n'est pas notre objet. Cet aspect du problème deviendra pourtant d'une

aide intéressante lorsque nous aborderons la question de l'interprétation du Livre XI (voir ci-dessous §III).

(4) L'idée d'exégèse de soi peut également s'exprimer au point de vue dynamique, c'est-à-dire sur le plan des pratiques : on distinguera la pratique d'Augustin de celle du commentateur ou lecteur d'Augustin. L'exégèse de soi n'est en effet une règle pratique de fonctionnement et de production du texte des *Confessions* que pour le lecteur qui s'essaie à proposer une généalogie des pratiques suivant lesquelles ce texte a été mis au point. De ce point de vue, interpréter le texte, c'est retrouver la règle présidant à sa production (= à son écriture), et cette règle consiste dans l'ensemble des pratiques qui, constituant le *medium* pratique de l'auteur du texte, en organise la naissance. Autre chose est le point de vue de l'exégèse de soi : saisir le texte comme une pratique ne signifie pas se soumettre à cette pratique, ni donc lire Augustin devenir augustinien. Le texte, en effet, est lui-même bâti pour incliner son destinataire à certaines pratiques (lire= décrypter la parole divine ; écrire= consigner la parole divine ; écrire (sur) soi-même : déceler l'action de la parole divine sur soi ; etc.). Que ces pratiques aient gouverné Augustin lors de la production des *Confessions* et que le texte soit producteur d'effets dans le contexte de ces pratiques, c'est ce qui apparaît au point de vue de la généalogie : mais cela n'implique pas qu'il faille réactiver ces mêmes pratiques — c'est au contraire parce que ces pratiques ont cessé d'être les conditions nécessaires de notre existence, que nous ne les activons plus " spontanément ", que le texte des *Confessions* paraît obscur dans nombre de ses pages.

(5) L'exégèse de soi me paraît donc fournir une clef d'interprétation en ce qu'elle est la règle *du* texte (au sens génétique) ; elle n'est pourtant pas la règle de ma pratique de lecture ou de commentaire. *Lire le texte au point de vue de ses propres règles pratiques*, cette règle de méthode qui est ici avancée, signifie appliquer au texte la règle dont il est porteur pour opérer une mise à distance et parce que ces règles ne sont plus intérieures à nos propres pratiques, ou encore, repérer les pratiques qui sont à l'origine du texte. De sorte que " commenter " n'est pas nécessairement " faire de l'exégèse " ...

Le fait 1) de poser le texte dans son obscurité propre a donc pour double effet 2) d'inciter à retrouver les pratiques qui sont à l'origine du texte et 3) de concevoir le texte comme producteur d'effets. Je vais développer le second principe méthodologique, mais l'exemplarité du récit de la rencontre de la philosophie ne serait pas complète, si l'on ne remarquait pas que le troisième principe de méthode y est également discernable. Dans ce passage des *Confessions* (III, iii, 6 –vi, 10), est très clairement proposée une relation entre le contenu du récit (la lecture d'un texte) et le thème de la modification de la personne : c'est en lisant que l'on se transforme. Le texte (de Cicéron) produit une modification profonde de la " partie affective " (*affectum meum*), une transmutation du cœur exprimée en termes d'échauffement (*æstu cordis*) (voir n°1). On doit placer cette relation intra-textuelle sur le même plan praxique que la relation, établie par Augustin, entre le texte des

*Confessions* lui-même est les effets qu'il est susceptible d'engendrer. C'est dans les *Rétractations* (voir n°5) qu'Augustin thématise le plus clairement cet aspect des choses : la fonction (si l'on préfère : l'effet) des *Confessions* est de " transport[er] en [Dieu] l'intellect et l'affectivité de l'homme ". L'emploi du verbe " produire " (*ago*) dans le contexte où il s'agit de rendre compte de l'effet de la pratique de lecture et d'écriture est ici décisif : " c'est cela qu'ils [sc. les treize livres de mes Confessions] *produisirent* (*egerunt*) en moi lorsque je les écrivis (*scriberentur*), et c'est ce qu'ils produisent (*agunt*) en moi quand je les lis (*leguntur*). Ce que les autres en pensent, c'est eux-mêmes qui le voient ; mais je sais qu'ils ont plu et qu'ils plaisent à de nombreux frères ". Lire et écrire les *Confessions*, c'est activer les pratiques *du* texte pour le laisser induire en soi-même ses effets. Si la généalogie des pratiques consiste à retrouver celles qui caractérisent une époque, pour éclairer certains de leurs effets (des textes), cette généalogie a aussi pour effet d'objectiver ces pratiques et de les mettre à distance. L'exégèse de soi, en revanche, s'il fallait la pratiquer ou s'y soumettre, aurait pour fin de se laisser transformer par le texte, et au fond de lire Augustin pour se " convertir ". Outre ceci que je ne suis donc pas augustinien dans ma lecture d'Augustin, je dois aussi reconnaître que la lecture que je propose — l'acquiescement et la soumission à la puissance du texte en moins — du passage des *Rétractations* s'appliquant aux *Confessions* est fort proche de celle que Robert Arnauld d'Andilly attribue spontanément à ce texte pour justifier de son utilité et introduire à la traduction qu'il donne du passage des *Rétractations* : " si l'unique fin des livres de dévotion doit être d'élever à Dieu l'esprit et le cœur de ceux qui les lisent, et beaucoup plus le cœur que l'esprit, puisque toute la connaissance du monde sans l'amour et la charité ne rend pas plus saint, mais plus superbe, il est difficile d'en rencontrer aucun après les Écritures qui produise plus puissamment cet effet que ces *Confessions* admirables, et qui répande dans les âmes une lumière plus pure, et une chaleur plus vive et plus pénétrante. Aussi a-ce été le dessein de ce grand Saint en les écrivant, comme il le témoigne lui-même par ces paroles [sc. *Retr.* II, vi, 1] qui font mieux voir que tout ce qu'on en saurait dire le vrai esprit de cet ouvrage et le fruit qu'on en doit tirer " (3).

## § II. Confessions — la règle d'organisation du texte

Le second moment de cet essai consistera à donner accès la règle présidant à l'élaboration du texte des *Confessions*. Il s'agira d'appliquer le précepte de méthode que je viens d'exposer (mettre en avant l'obscurité du texte pour déduire du texte lui-même la règle ou le dispositif de sa production). Certaines des remarques que je viens de faire permettent de pressentir la nature de la seconde règle de méthode : le texte est le produit d'une (de) pratique(s) qui se marquent en lui comme ses règles de fonctionnement.

### Mise en question du statut autobiographique des *Confessions*

Concrètement, la question à laquelle il faut maintenant faire face est : à quoi a-t-on affaire dans les *Confessions* ? La réponse habituelle à cette question revient à les tenir pour une autobiographie — la première peut-être au monde. Je vais me servir, pour mettre en question le statut de l'autobiographique dans les *Confessions* d'Augustin, des analyses de Ph. Lejeune.

Mettre en question le statut autobiographique des *Confessions* peut paraître étrange, si l'on songe que les neuf premiers livres paraissent bien convenir à cette définition générale de l'autobiographie :

" un récit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité " (4)

Au reste, je ne nie pas que cette définition permette au lecteur moderne de retrouver, rétrospectivement, des éléments biographiques dans les *Confessions* d'Augustin, ni que Rousseau, par exemple, ait eu cet exemple en tête en rédigeant le texte que Ph. Lejeune donne à bon droit pour l'archétype de l'autobiographie (Rousseau connaissait son Augustin au point, nous raconte-t-il, d'en remonter dans la doctrine au prêtre chargé de le convertir de son calvinisme au catholicisme — c'est-à-dire d'une interprétation à une autre d'Augustin).

Mais deux types de questions ou d'arguments permettent d'en douter que les *Confessions* d'Augustin soient une autobiographie. 1) Tout d'abord ceci que seuls les neuf (ou dix) premiers livres sont au mieux susceptibles de convenir à la définition que je viens de rappeler. En quoi les livres XI à XIII, qui consistent en une exégèse des premiers chapitres de l'Ancien Testament (Gn 1, 1 à 31) ont-ils quoi que ce soit à voir avec une autobiographie. 2) À terme, la question qu'il convient de se poser est celle de l'unité des *Confessions* : si les Livres I à IX contiennent bien un récit de la vie d'Augustin (dont il faut cependant mettre à jour la règle d'élaboration), comment comprendre la liaison entre les Livres I à IX des *Confessions* et les Livres X puis XI à XIII, qui paraissent plus strictement exégétiques ? La même difficulté ressurgit au fond pour les Livres I à IX qui, si on y regarde de plus près, contiennent eux-mêmes nombre de passages exégétiques : ne voir là que des habitudes d'écritures qui seraient liées au statut ecclésial d'Augustin, des circonstances externes et accidentelles n'engageant en rien le fond, est une explication faible qui revient à renoncer à en rendre compte. À supposer, comme le veulent certains commentateurs que les livres purement exégétiques (XI-XIII) aient été ajoutés après-coup à un récit de vie (le livre X ayant, au choix, été écrit à ce moment, ou, encore après, pour relier les deux blocs (5)), il resterait à rendre compte de l'acte, garanti par les *Rétractations*, consistant à forger un texte de ces blocs. Y a-t-il une règle qui organise cette suture ? Ou, si l'on préfère : pourquoi, dans ses *Rétractations*, Augustin a-t-il titré cet ensemble " Les treize livres de mes Confessions " ("*Confessionum mearum libri tredecimi*") ? Si " confession " désigne bien les treize livres et non seulement les livres I à IX, nous



devons renoncer à assimiler ce terme à celui d'" autobiographie ", et nous décider à chercher ce qu'il veut dire (je traiterai cette question en second) *au point de vue d'Augustin lui-même, c'est-à-dire à la lumière de ses propres pratiques* (au lieu d'appliquer sans y penser une équation confession= autobiographie qui n'est sans doute que le produit des *Confessions de J. J. Rousseau*).

Mais, d'autre part, la question mérite à mon sens d'être posée plus directement : s'agit-il bien, dans les Livres I à IX d'une autobiographie, au sens moderne, celui que Ph. Lejeune détaille dans son *Pacte autobiographique* ?

### **Pacte autobiographique**

Je dirai donc quelques mots du pacte autobiographique (a), et pour (b) examiner de près les textes des *Confessions* qui s'en rapprochent le plus. Je reviendrai ensuite sur l'ordre global du texte et sur la liaison entre les blocs des Livres I-IX et des Livres X et XI-XIII.

La définition que Ph. Lejeune propose du " Pacte autobiographique " est en effet plus complexe que l'élément du " récit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité ". Deux autres éléments doivent être pris en compte. Le caractère autodiégétique du texte, tout d'abord, c'est-à-dire le système de rapports instauré entre trois instances présentes dans le texte, d'une part, et entre le texte et deux instances extra-textuelles, d'autre part (voir dans *Le Pacte autobiographique*, le schéma de la page 39). La personne de l'auteur (en l'occurrence, saint Augustin, le Père de l'Église — vers 400) constitue une première instance, hors-texte, qu'il faut distinguer du système intra-textuel. Celui-ci est triple : le *narrateur* (le " je " qui raconte) le *sujet* de l'énonciation /de l'énoncé (le premier aspect est celui du je grammatical, le second celui du moi raconté, le *personnage* mis en scène (ici l'Augustin décrit par le texte). Enfin, on doit se souvenir que ce personnage textuel est en droit distinct de la personnalité passée (de l'auteur : c'est-à-dire Augustin entre 354 et 400). C'est justement la fonction du pacte autobiographique que d'affirmer — dans le titre ou dans une section initiale l'identité auteur = narrateur = personnage. Ainsi chez Rousseau, le titre (*Les Confessions de J.J. Rousseau*) opère dès le départ cette opération puisque le nom y est à la fois en position d'auteur, et d'objet de la narration. Un préambule dans lequel l'identité de l'auteur, du personnage et du narrateur est clairement énoncée aux lecteurs constitue le second critère du caractère autobiographique d'un texte. Il faut ensuite, explique Ph. Lejeune, détecter le degré d'affirmation du pacte. Trois cas de figure sont concevables : — soit que le nom du personnage demeure indéterminé (cas : " nom du personnage = 0 " ), mais que l'auteur se soit " déclaré explicitement identique au narrateur, et donc au personnage puisque le récit est autodiégétique " ; — soit que le personnage ait le même nom que l'auteur mais qu'aucun pacte ne soit passé (" le lecteur constate l'identité auteur -narrateur – personnage, quoiqu'elle ne fasse l'objet d'aucune déclaration solennelle " ; — soit

encore que cette identité soit affirmée dès le début ou dans le cours du livre (" car très souvent, pour ne pas figurer en tête du livre de façon solennelle, le pacte figure néanmoins dispersé et répété tout au long du texte ") (6).

### **Pacte confessionnel**

Le cas des *Confessions* d'Augustin paraît, si on le confronte à ces analyses, fort curieux. à aucun moment, tout d'abord, le nom du personnage ("*Augustinus*") n'apparaît dans le texte, ni *a fortiori* n'est employé pour nommer le personnage mis en scène (c'est le fils de Monique et de Dominique, l'ami d'Alypius, le père d'Adéodat, l'auditeur d'Ambroise à Milan, etc. mais le nom d'Augustin n'est pas employé). La question, ensuite, est ouverte de savoir si Augustin affirme explicitement l'identité auteur -narrateur -personnage dans un passage des *Confessions*. J'ai relevé trois passages dans les *Confessions*, dont deux sont plus particulièrement significatifs, tirés l'un du Livre I (voir n°6), l'autre du Livre X, i, 1-iv, 5. (voir n°7 à 10).

Quatre remarques découlent de leur examen : le pacte confessionnel est triangulaire, l'interlocuteur est divin ; la présence du lecteur humain est subordonnée ; le sens du terme confession résulte de l'articulation de pratiques dont héritent les *Confessions*.

(1) *Une relation triangulaire*. Dans ces deux passages, ce n'est pas un récit autobiographique (au sens où l'affirmation de l'identité auteur -narrateur -personnage instaure l'authenticité et la sincérité du récit) qui fait l'objet d'un pacte, mais une pratique : celle de la confession, dont la structure générale consiste à " faire la vérité dans le cœur " face à Dieu et en présence des hommes. *C'est cette relation triangulaire : action du texte sur le cœur — relation d'adresse à Dieu — en présence de lecteurs humains qui ne sont pas interlocuteurs, mais témoins de l'opération, qui caractérise ce que j'appelle le pacte confessionnel*. Dans le Livre X, Augustin affirme :

" Je ne dis en effet rien droitement aux hommes que tu ne l'aies préalablement entendu de moi, voire, tu n'entends de moi rien qui ne soit tel que tu ne me l'aies préalablement dit " (n°8)

Au fond, les questions de l'authenticité du dévoilement de soi et de la sincérité ne se posent pas : Augustin ne peut raconter sa propre existence et écrire de soi qu'en s'adressant à Dieu, mais, Dieu étant omniscient, il ne peut s'agir de révéler à Dieu que ce qu'il sait déjà. Non seulement Dieu sait ce qu'il en est, mais si un lecteur humain peut être assuré de la véracité du récit, c'est au même titre que l'auteur lui-même, peut en opérer la mise en écriture, par ceci que Dieu lui en communique le dévoilement.

(2) *L'interlocuteur divin*. Le pacte confessionnel est passé principalement et en premier lieu avec la divinité. Celle-ci est placée dans le texte en position de " Tu ", interlocuteur grammatical permanent du sujet de l'énonciation dans le texte. Augustin ne s'adresse pas à ses lecteurs humains, mais à Dieu, en présence de lecteurs humains, assignés à la fonction de témoins...

(3) *La présence du lecteur*. Cette présence des lecteurs est explicitement stipulée comme une condition de possibilité de l'écriture des *Confessions* et il n'est nullement exclu qu'un destinataire humain puisse faire occurrence dans le texte ; mais sa position sera toujours relative au rapport à la divinité, présentifiée comme le " tu " de la divinité auquel s'adresse le " je ", sujet grammatical de l'énonciation du texte. C'est " face à (*coram*) de nombreux témoins " que l'on peut confesser (n°7), mais ce face-à-face est subordonné à un autre face-à-face, avec (*coram*) Dieu, à la fois plus essentiel et plus fondamental, et qui se joue " dans [le] cœur " (*in corde meo*). Au point que, celui qui confesse ne peut ni ne doit s'adresser au curieux ou aux rieurs, c'est-à-dire à ceux qui n'adopteraient pas la même posture pratique que lui (voir n°10) :

" Qu'y a-t-il donc entre moi et les hommes pour qu'ils entendent mes confessions, comme si eux devaient guérir toutes mes langueurs ? Race curieuse de connaître la vie d'autrui, paresseuse à corriger la sienne " (n°9)

Je tiens cependant à relever un contre-exemple, purement apparent à mon sens, à la structure triangulaire que je viens d'assigner au pacte confessionnel. Dans un passage de type exégétique, Augustin paraît s'adresser à des interlocuteurs humains (*Cum his enim...*) en présence de Dieu (*coram te*) : Augustin, certes, ne s'adresse pas à son lecteur de ce ton familier auquel on s'attendrait peut-être, mais il dit bien vouloir " s'entretenir un peu devant " Dieu avec certaines personnes (voir n°11). Ce passage paraît ainsi faire écho à ceux que nous venons de commenter, en en renversant la structure : s'adresser aux humains en présence de Dieu, et non plus à Dieu en présence des humains. Toutefois, il convient de souligner (a) que c'est à Dieu qu'Augustin déclare que ceux avec qui il désire s'entretenir sont ceux qui écoutent la parole intérieure de la Vérité. L'exclamation " *deus meus* " est au vocatif. Ainsi, la structure textuelle du " *coram te deus meus* " précède — voire rend possible l'adresse aux lecteurs ou interlocuteurs humains. (b) Je ne nie pas, en effet, qu'il soit question dans les *Confessions* des possibles destinataires et lecteurs du texte, mais la question est de savoir si le " je " grammatical s'adresse à un lecteur présent dans le texte sous la forme d'un " tu " : et c'est ce qui est douteux. L'énoncé dans lequel le rapport au lecteur est le plus incontestablement formulé se situe dans un cheminement exégétique. Si l'on veut interpréter les Écritures et pouvoir en discuter entre humains, il faut, explique Augustin, admettre certaines vérités : (I) le créateur est éternel et immuable (7) ; (II) la matière, tout comme le ciel du ciel, sont créés (8) ; (III) le ciel du ciel est la demeure de la sagesse créée (ou lumière illuminée), différente du Verbe, qui est Sagesse incréée (ou lumière

illuminante), et subordonnée à Lui (9) ; (IV) le ciel du ciel, ni le temps, ni la sagesse créée ne sont pas Dieu (10) ; (V) le ciel du ciel et la matière, quoique hors du temps, puisque créés avant lui, ne sont pas co-éternels à Dieu (11).] Hors de ces cinq propositions, il n'est point de discussion possible, ni de dialogue avec qui ne les accepte pas. Avec celui qui accepte ces vérités, en revanche, mais qui formulerait des objections, on pourra répondre. la condition de la mise en rapport entre le texte et un interlocuteur humain consiste donc en ceci que l'auteur et le lecteur se soumettent à la même règle arbitrale : n'écouter que la voix divine qui, présente intérieurement, est en réalité le sujet de toute énonciation vraie, comme en témoigne la fin de cet extrait qui s'adresse à un Dieu mis en commun (" *tu esto deus noster...* ") : c'est Dieu qui sert " d'arbitre " et de médiation entre (" *arbiter inter* ") le sujet de la pratique confessionnelle (" *confessiones meas* ") et le propos de l'interlocuteur ou destinataire humain qui objecterait (" *contradictiones eorum* "). Ce n'est pas donc tant la pratique autobiographique, que la pratique confessionnelle qui fait l'objet d'un pacte chez Augustin.

(4) *Sens du terme " Confession "*. Les *Confessions* héritent de pratiques d'écriture qui leur préexistent. Ainsi des genres arétologique (" ensemble de petits poèmes destinés à perpétuer la mémoire d'une " grâce ", plus précisément d'un " acte de puissance " (*virtus, aretè*) ") et des écrits pénitentiels ou stélographiques (remerciant Dieu pour des bienfaits ou pour des maux salutaires) dont M. Zepf signale la parenté avec les *Confessions* <sup>(12)</sup>. De même, P. Courcelle a mis à jour quatre types de textes prédécesseurs des *Confessions* : la quête du vrai, l'aveu des péchés, la reconnaissance de l'action salvatrice de la grâce, et les récits de visions <sup>(13)</sup>.

Le mot " confession " a principalement trois sens et trois usages, suivant qu'il s'agit de la pratique de la *confession des péchés*, comme dans le genre pénitentiel ; de cette pratique qu'est la *confession de louange* comme dans les écrits stélographiques et arétologique ; ou de cette pratique de *confession de la foi*. Au premier sens, en effet, le verbe *confiteor* signifie faire connaître, révéler, manifester ; le terme *confessor* désigne non pas celui qui recueille une confession, mais celui qui confesse la foi chrétienne (raison pour laquelle l'évêque Maxime est surnommé le Confesseur, *ho homologètes* : il maintient et professe la même foi que celle de la tradition jusqu'au martyre). Le mot *Confessio*, enfin, signifie en général l'action de reconnaître quelque chose, et s'entend ainsi d'une confession de foi, non pas seulement au sens technique de la récitation du symbole de la foi par le nouveau baptisé lors de son sacrement, mais également au sens plus large d'un témoignage portant sur tout ce qui touche à la foi et au savoir que possède le chrétien. C'est en ce troisième sens qu'Augustin emploie ce mot, lorsqu'il déclare vouloir, en méditant sur la Loi divine, confesser son savoir et ses lacunes (voir n°12).

Dans son principe, *la pratique confessionnelle dont le texte des Confessions est l'effet* est donc celle qui veut ramener l'existence humaine, pour son être et son

sens, à une origine divine : c'est la parole divine qui en est le véritable sujet. C'est pourquoi l'interprétation rétrospective de son existence à la lumière des Écritures, c'est-à-dire la parole divine (= Livres I-IX) et l'interprétation des Écritures, qu'il s'agit d'inscrire dans le cœur, centre de la personne, à titre de Maître intérieur (Livres X-XIII), loin de paraître deux directions étrangères l'une à l'autre, sont en réalité deux dimensions d'une seule et même pratique — celle de l'exégèse de soi.

### **§ III. Temps — les pratiques induites par le texte**

Le troisième principe de méthode qu'il va s'agir d'éclairer par la lecture du Livre XI peut s'énoncer : le texte produit des effets dans son destinataire, qu'il est chargé de constituer et de modifier par les pratiques qu'il incline à mettre en œuvre. La lecture, entendue comme les pratiques que le texte provoque à activer, est ainsi un effet du texte. (Il est évident que les pratiques qui produisent le texte ne sont pas nécessairement les mêmes que celle que le texte active, même s'il est possible qu'un texte ait pour but de reproduire les pratiques dont il procède).

Illustrer ce principe sur le cas du Livre XI consiste à chercher à rendre compte de sa logique interne, c'est-à-dire à déterminer le type d'effets qu'il est susceptible de provoquer chez son destinataire et par quel type de pratiques il peut les induire en lui. La réponse à ces questions permettra de suggérer une réponse à la question du rapport du Livre XI aux Livres XII-XIII, d'une part, et de cet ensemble au bloc des Livres I à X, d'approcher de ce qui fait l'unité des *Confessions*.

#### **Découpages et modes de lecture du Livre XI**

On considère habituellement que ce qui fait l'intérêt du Livre XI, c'est qu'Augustin y articule une théorie du temps à la fois capitale et originale — ou une réflexion sur les rapports du temps et de l'éternité. Je vais essayer d'en proposer une lecture qui y décèle la pratique centrale dont procède l'écriture des *Confessions*, l'exégèse de soi, et l'une des pratiques décisives que ce texte est censé induire chez son destinataire : l'inscription de la Parole. Mais, parce qu'il n'est pas possible de passer sous silence la possibilité d'y lire un questionnement du temps, je dirai d'abord quelques mots de deux interprétations exemplaires de ce Livre. Certes, il est toujours périlleux de désigner des commentaires exemplaires, voire de se choisir, ce qui paraît fort inutile, des adversaires. Mais il ne s'agira ici que de comparer un type de traitement méthodologique du texte à d'autres. L'idée qui y préside étant de ne pas imposer au texte de lecture qui soit extérieure au champ de ses propres pratiques, mais d'exhumer la lecture, c'est-à-dire la (ou les) pratiques dont est susceptible sous son propre horizon (de retrouver dans le texte la règle de sa productivité propre), il me paraît évident que les procédés de commentaire qui utilisent le texte à d'autres fins (par exemple établir une doctrine propre), s'il peut bien avoir sa légitimité en lui-même, n'est pas susceptible de fonder une lecture correcte *du* texte. Or, c'est bien souvent l'attitude méthodologique qui a été privilégiée dans le cas du livre XI des *Confessions*.

(1) *La lecture heideggerienne*. Il en va ainsi de l'interprétation que propose Heidegger du livre XI dans ses *Problèmes fondamentaux de phénoménologie* (Paris, Gallimard, 1985, pp. 277-308) et dans un article consacré au " Concept de temps " (*Cahier de l'Herne. Heidegger*, Paris, éd. Le livre de Poche, coll. Biblio/Essais n° 4048, pp. 37-38). Le procédé heideggerien consiste à extraire du livre XI la séquence XI, xiv, 17-xxviii, 38 pour l'intituler un " traité augustinien du temps. Heidegger place le texte ainsi fabriqué sur le même plan que les traités du temps d'Aristote, de Simplicius, de Kant, de Hegel, de Bergson, etc. Or, si l'on peut par exemple tenir le passage de la *Physique* d'Aristote : D, 10-14 pour un traité possédant une relative autonomie, le découpage opéré sur le cas des *Confessions* masque la question de savoir pourquoi ce passage est inclus dans un ensemble plus vaste. Ni la totalité du livre XI ni celle des *Confessions* ne sont prises en compte (certes le passage sur le temps représente 55 % du volume de caractère du Livre XI, mais Heidegger nous en a tout de même laissé 45 % à commenter...). Quel est donc le rapport entre ce segment et le début et la fin du Livre XI ? Pourquoi le Livre XI se trouve-t-il dans les *Confessions* ? Quel rapport entretient-il avec les autres Livres ?

(2) *La lecture de P. Ricœur*. Nous serons déjà dans une situation plus favorable à ce questionnement, en considérant l'interprétation que propose P. Ricœur dans *Temps et Récit* (Paris, trois volumes, Le Seuil, 1983, 1984, 1985; voir t. I, pp. 21-65). Lui aussi extrait du Livre XI ce même morceau (XI, xiv, 17-xxviii, 38) ; mais si l'objet est le même que celui de Heidegger, il ne paraît pas avoir eu l'intention de se confronter à son interprétation (je n'ai détecté qu'une brève allusion à Heidegger dans ce chapitre consacré à Augustin (p. 41). L'interprétation proposée du questionnement sur le temps sera ici pleinement acceptée. De plus P. Ricœur reconnaît la nécessité de justifier ce procédé qui isole une partie du texte du reste. C'est pour pouvoir rendre lisible le caractère aporétique et réflexif du passage sur le temps que ce découpage est nécessaire. D'autre part, P. Ricœur annonce (p. 50, n.1) qu'il sera nécessaire d'analyser le rapport de la doctrine du temps avec la temporalité instaurée par le récit des Livres I à IX — mais je n'ai pas réussi à trouver dans *Temps et récit* une analyse satisfaisante sur la question qui m'intéresse, celle de l'exégèse (14). D'autre part, le rapport entre le segment portant sur le temps et ce qui l'entoure dans le Livre XI est selon P. Ricœur celui d'un " enchâssement de l'analyse du temps dans une méditation sur l'éternité " (t. I, p. 23, je souligne). Il conviendrait de séparer l'analyse du temps de cette méditation, dont le caractère religieux est mis en avant, justement pour pouvoir faire saillir le caractère aporétique de la réflexion augustinienne sur le temps. Et c'est à partir de ce procédé qu'il devient possible de discuter la question de l'existence d'une psychologie du temps, puis d'une phénoménologie du temps chez Augustin, et, à terme de se demander si et pourquoi Augustin a échoué (voir t. III, p. 439 et pp. 19 sv.). L'idée suivant laquelle le Livre XI serait une méditation sur le temps et l'éternité requiert que je m'y attarde un instant. On trouve en effet dans les *Confessions* d'Augustin huit (ou neuf) emplois des termes " méditer " ou " méditation " : " les réflexions (*cogitationes*) et les méditations que je faisais en

Toi étaient semblables aux efforts de ceux qui veulent s'éveiller " (*Conf.*, VIII, v, 12) ; Ambroise raconte que Ponticianus, sous l'influence de la lecture de la Vie de saint Antoine " médite " d'embrasser la vie monastique (*Conf.*, VIII, vi, 15 ; y font écho les passages où Augustin dit avoir médité dans son cœur de fuir dans la solitude : *Conf.*, X, xliii, 70 et IX, viii, 14) ; Augustin admire le fait que les esprits simples, qui n'ont pas " médité " les mêmes doctrines (philosophiques, manichéennes) que lui reçoivent la Vérité (*Conf.*, VIII, vii, 18). Ces différents emplois, qui permettent de valoriser la signification religieuse de la pratique de la méditation, doivent être confronté avec ceux où la nature de cette pratique se précise : méditer, c'est au sens littéral chez Augustin s'appliquer aux Écritures et en inscrire la parole en soi-même, dans le centre de sa personne — le cœur. C'est une citation du Psaume 118, 70, qui distingue " ceux qui ne méditent pas la loi divine " (*Conf.*, IX, ii, 2), qu'il faut relier aux passages dans lesquels Augustin parle de sa rénovation par la méditation des Écritures (*Conf.*, IX, iv, 10), et du *projet qui gouverne la totalité du texte des Livres XI à XIII* qu'il faut mettre en avant pour comprendre la liaison intime de la pratique de la méditation de l'Écriture avec celle de la confession :

" Il y a longtemps déjà que je brûle de méditer sur ta loi, et de t'en confesser ce que je sais et ce que j'ignore, ce que tu as commencé d'illuminer et ce qu'il me reste de ténèbres " (voir n°12)

C'est explicitement, on le voit que les deux pratiques, confessionnelle et méditative -exégétique, sont ici connectées, de façon que lire et inscrire dans son cœur la parole divine déposée dans l'Écriture soient simultanément des pratiques de confessions, au sens de l'affirmation de ce qui est compris, et de l'aveu de ses impuissances à comprendre. C'est en tenant compte de cette dimension qui fait l'unité des Livres XI à XIII : cet ensemble est un commentaire du début de la Genèse (1, 1 à 31), et qui fournit une clef pour la compréhension du rapport entre cette dimension de la pratique de la confession et celle qui consiste à procéder à l'exégèse de soi que je vais reprendre la question des raisons pour lesquelles le Livre XI fait passer de l'exégèse du premier verset de la Bible : " dans le principe Dieu a fait la terre et le ciel " (*Conf.*, XI, iii, 5) à l'analyse du temps, avant de retourner à l'exégèse des versets suivants.

### **Lecture et exégèse dans les *Confessions***

Si ce que l'on appelle lecture correspond à *des* pratiques différenciées dans le contexte historique propre d'Augustin, puisque lire, ce peut être *chanter* la parole divine, consigner ou entonner un *hymne*, lire la Bible pour l'office *liturgique*, *psalmodier* ou *méditer* des passages des Écritures pour *prier*, nous allons à nouveau privilégier l'une des dimensions de la pratique de lecture : celle de l'*exégèse*.

(1) *Début du Livre XI, début du Livre X et début du Livre I*. Je tiens à insister sur le fait que les Livres I et XI s'ouvrent exactement sur les mêmes paradoxes : de même

louer Dieu (ou l'invoquer, ou le connaître) ne peut être instillé dans le cœur humain que par Dieu lui-même (début du Livre I) ; — de même que la possibilité du pacte confessionnel est suspendue au paradoxe qui fait que l'on ne peut s'adresser qu'à Dieu et que Dieu seul donne de pouvoir s'adresser à lui (Livre X : voir l'extrait n°8 *in fine*) ; — de même, raconter à Dieu sa vie n'est pas la lui apprendre, mais exciter à son amour qui raconte et qui lit le récit (voir l'extrait n°13, qui met en avant la même citation des Psaumes 47,1 ; 95,4 ; 144,3 que le Livre I : l'extrait est à comparer avec celui des *Rétractations* que j'ai commenté plus haut) ; — de même, enfin, confesser la foi, c'est-à-dire la parole divine consignée dans les Écritures en la méditant, c'est en énoncer " ce que l'on en sait et ce que l'on en ignore " (voir n°12).

L'isomorphie de structure est ici évidente, même si elle organise des variations de sens, c'est-à-dire de pratiques. Dans les Livres I à IX, raconter sa vie, c'est confesser l'action cachée des Écritures et de la parole divine dans le décours de son existence, de façon à exciter en soi l'amour de Dieu : à cette pratique correspond le problème théologique de la grâce (les hommes doivent, selon Augustin, participer à leur propre salut en demandant la grâce, en l'obtenant puis en persévérant, mais Dieu seul donne et de demander, et d'obtenir et de persévérer). La même structure gouverne les livres X à XIII : confesser (son savoir et son ignorance), c'est méditer la loi divine, c'est-à-dire recevoir la bonne interprétation des Écritures de l'écoute de la parole divine (intérieure), pour l'inscrire dans son cœur. Le paradoxe prend ici une forme spéciale : pour comprendre les Écritures et commencer à les lire, il faut en écouter la parole, c'est-à-dire que l'on doit commencer par les Écritures pour les comprendre. Ce n'est donc qu'après la conversion (située au Livre IX) que l'accès à l'Écriture est ménagé, de sorte que conversion et méditation des Écritures sont au fond deux choses identiques ; de sorte qu'au décryptage de l'action de la parole sur sa propre existence se relie l'inscription en soi-même (dans le cœur) de la même parole divine (15). C'est qui éclaire à la fois la structure générale des *Confessions* et l'ordre des questions dans le Livre XI.

(2) *Les quatre premières questions du Livre XI.* Le point de départ est donc tout naturellement de comprendre (a) comment " dans le principe " Dieu a fait " la terre et le ciel ". Ce qui est ici admis, contre la thèse de l'éternité du monde (néoplatonicienne ou aristotélicienne, par exemple), c'est le fait que le monde a été créé, de sorte que, comparé à l'être de Dieu, l'être de la création n'est rien (voir *Conf.*, XI, iv, 6). Cette idée signifie au fond que la création a été faite *ex nihilo*, et l'opposition est cette fois dirigée contre les manichéens qui posent un second principe coéternel à Dieu (la matière mauvaise dont le monde est tiré) (voir *Conf.*, XI, v, 7). De sorte que le comment de la création est exprimé dans le premier verset : Dieu a fait la terre et le ciel en disant qu'ils soient (Gn 1, 3 : *dixitque Deus : fiat lux et facta est lux*). C'est en parlant que Dieu crée les choses, autrement dit c'est dans son " verbe " qu'il les fait.



(b) La question du comment de la création devient donc celle du comment de cette parole. Comment Dieu a-t-il parlé cette parole créatrice. Il faut ici, explique Augustin, distinguer deux modes de l'expression divine : autre est la manière dont Dieu emploie certaines créatures pour parler, autre la prolation de sa parole divine et éternelle. Dieu peut parfois employer la voix d'une créature créée, comme lorsqu'une voix se fait entendre pour dire : " celui-ci est mon Fils bien-aimé " (Mat. 3,17 et 17,5) : il s'agit alors d'une voix transitoire (*verba*) qui commence, passe et s'achève (voir *Conf.*, XI, vi, 8). Dieu intervient dans le plan de sa création par le truchement d'instruments temporels et créés ; lorsque Dieu parle par la bouche de ses prophètes, ou que sa parole se consigne dans les Écritures, c'est à ce type de voix que l'on a affaire ; elles sont à situer dans l'ensemble des théophanies. Il est impossible que ce soit d'une telle voix que Dieu ait créé le monde, car les paroles (*verba*), étant temporelles, cela conduirait à supposer que quelque chose existait avant ces paroles, c'est-à-dire avant la création, ou à se demander ce que Dieu faisait (à quoi il pensait, ce qu'il se disait, avant de créer). C'est donc dans une parole éternelle que Dieu a énoncé un dire dont a surgi la création. Augustin, distingue la Parole éternelle du Père des paroles humaines (la parole de Gn 1, 3 sv. est distincte des paroles créées, même si celles-ci fournissent une analogie pour en comprendre le sens), et tient la thèse de la création du monde dans le Verbe divin. Le Père énonce une Parole éternelle qui exprime éternellement la totalité de ce qui est : le rapport intra-trinitaire du Père au Fils peut s'exprimer comme un rapport de prolation, ainsi que je l'ai déjà signalé. La conséquence en est que la parole des Écritures est bien un effet dans la création de la parole éternelle et divine, et que recevoir cette parole en soi équivaut à en détecter le sens par l'écoute de la parole du Maître intérieur, c'est-à-dire, à nouveau de la Vérité divine telle qu'elle s'adresse au cœur humain qu'elle illumine. Le fil du raisonnement du Livre XI peut ainsi reprendre : si Dieu a créé dans et par sa Parole et qu'il a parlé dans et par sa Parole éternelle (son Verbe, son Fils), il a donc créé dans et par son Verbe.

(c) C'est pourquoi le comment de la parole (et de la création) n'appelle *pas* de solution : il s'agit d'un mystère, celui de la création divine, qu'il n'est pas question d'expliquer par des raisons humaines. Comprendre le mystère, c'est en accueillir les vérités en en traquant l'énonciation dans la parole des Écritures. La relation de la Parole, c'est-à-dire du Dieu *éternel*, et de la création, c'est-à-dire de l'être *temporel*, ne peut en effet être comprise que du point de vue de l'éternité. Ce qui revient à dire que la création a bien un commencement, puisqu'elle n'est pas elle-même (l')éternel, mais que ce commencement, ayant eu lieu " dans " l'éternité, suivant un mode de production incompréhensible pour les humains, n'est pas précédé, n'est pas dans le temps. Il n'y a pas d'avant la création (du temps). Dieu seul est éternellement non pas *avant*, mais *face* à sa création. La saisie de cette vérité, à nouveau, s'oppose aussi bien aux néoplatoniciens (voir par exemple le *Traité Contre les gnostiques* de Plotin [Ennéade II, 9, §§7-8]) qu'aux manichéens qui posent dans une temporalité *mythologique* d'avant la création, un combat entre les deux principes du bien (la lumière divine) et du mal (la matière ténébreuse), dont la création, opérée par mélange, est le rejeton (l'interprétation augustinienne

de la Genèse est dirigée contre cette exégèse allégorique de type gnostique). D'une certaine manière, il faudrait tenir que l'effort d'Augustin consiste justement à démythologiser simultanément le temps du monde et l'expression religieuse des vérités. Temps personnel, temps du monde et temps de l'humanité sont bien, comme on l'a noté avec P. Ricœur, isomorphes, mais parce qu'ils sont à même distance de l'éternité divine qui les parle pourtant, qui permet de les interpréter tout en interdisant le recours au mythe (16). À la question générique de toutes les gnoses : que faisait Dieu " avant " de créer ? — il faut apporter cette (décevante ?) réponse : Dieu ne faisait *rien* parce qu'il ne *faisait* pas mais était éternel comme il le demeure, ou encore : il n'y a pas d'avant. Ou, si l'on veut l'éternité est un éternel aujourd'hui (voir *Conf.*, XI, xii, 14).

*C'est pour éclairer cette distinction qu'Augustin formule la question du temps — mais aussi pour rendre compte de la nature de la pratique centrale à la temporalité : celle de la parole temporalisatrice (créatrice) et de l'exégèse de cette parole.*

(d) Si je reçois l'interprétation proposée par P. Ricœur de l'aporétique augustiniennne du temps, il me semble pourtant que la fonction et l'effet de ce passage doivent être précisés. Augustin, on le sait, résout la question de la nature de l'être du temps (c'est-à-dire de l'être éphémère du créé) en proposant de saisir le temps comme l'acte de " distension " de l'âme (*distensio animi*) qui pose un présent du passé par l'acte psychique de la mémoire, un présent du présent par l'acte psychique de l'attention et un présent du futur par l'acte psychique de l'attente (voir n<sup>os</sup> 14 et 15). Mais il s'agit moins ici d'une thèse " psychologique " — sauf à la considérer rétrospectivement pour en estimer la valeur et la fécondité — que d'une *description de la pratique centrale de la créature temporelle : la pratique de parole.*

C'est en effet par l'exemple de l'hymne ambrosien qui chante le Dieu créateur — " *Deus creator omnium* " — que s'énonce le caractère du temps : que l'âme mesure le temps, c'est-là une proposition isomorphe à celle qui fait de l'homme une créature devant parler la parole divine pour l'inscrire en lui-même. La succession de sons courts (˘) et des sons longs (˘́) résulte est l'acte de prolation temporalisatrice de l'âme chrétienne. Chanter un chant, inscrire en soi la parole divine des Écritures, c'est activer cette torsion déchirante de l'âme : l'opération de distension. L'âme se prépare à chanter : elle se tend vers la totalité du chant (*tensio / attentio*). Le chant une fois prononcé, c'est-à-dire mesuré et quantifié en brèves et longues, devient du passé que la mémoire retient vers elle en se souvenant. L'être attendu par la tension attentive de l'âme transite vers l'être passé retenu par le souvenir de l'âme par le médium de l'attention présente de l'âme à l'être de ce qui est parlé (voir n<sup>o</sup> 16).

Je voudrais faire remarquer que la pratique donnée pour centrale, dans cette compréhension de ce qu'il faut appeler non pas le temps mais la temporalisation

par la distension de l'âme, est celle de la lecture ou prolation humaine. Il s'agit-là d'une pratique ou technique de lecture historiquement désignable. La lecture d'un passage de Quintilien nous permet de comprendre que cette distension est autant — ou peut-être moins — un mystère psychologique, que l'effet d'une pratique : lire, c'est guetter de l'œil le mot d'après, durant le temps que l'on énonce celui que l'on a vu avant de sorte qu'il faut, " ce qui est très difficile, *partager l'intention de l'esprit (dividenda intentio animi)* en faisant une chose avec la voix, une autre avec yeux " (voir n°17). La vie de l'âme, c'est-à-dire de l'homme créé, est, selon Augustin, tout entière prolotion :

" Ce qui se produit pour le chant tout entier se produit pour chacune de ses parties et pour chacune de ses syllabes ; cela se produit pour une action plus ample, dont ce chant n'est peut-être qu'une petite partie ; cela se produit pour la vie entière (*tota vita hominis*), dont les parties sont toutes les actions de l'homme ; cela se produit pour la série entière des siècles vécus par les enfants des hommes, dont les parties sont les vies des hommes. " (*Conf.*, XI, xxviii, 38)

La " vie est une distension " (*Conf.*, XI, xxix, 39), tout comme la création tout entière : recevoir la parole divine en soi, c'est récapituler le mouvement temporel en quelque sorte au point de vue unifiant de la parole divine, c'est se rassembler et s'unifier dans cette parole : de même que l'éternité qui se distingue éternellement de la création interdit de penser un temps d'avant la création (du temps), de même la temporalité de l'âme doit donc être reconduite vers une sorte d'avenir éternel. Tourner l'âme " non pas vers les choses qui sont futures et transitoires, mais " vers celles qui sont devant " ", réorienter la totalité des années de l'existence temporelle par l'aspiration à l'éternité, c'est l'effet que tente d'induire la pratique de l'exégèse des Écritures.

## Conclusions

C'est à partir de ces deux ou trois idées méthodologiques, que je viens d'illustrer trop longuement, qu'il me semble que nous pourrions discuter la possibilité d'une théorisation du texte :

- (1) Le texte est obscur avant que l'on ait repéré en lui la (ou les) règle(s) de son fonctionnement, et pour que l'on puisse les y déceler ;
- (2) Le texte est l'effet d'une (de) pratique(s) qui le structure(nt) suivant leur(s) règle(s) de fonctionnement propre ;
- (3) Le texte inaugure ou induit dans son destinataire une (des) pratique(s).

De chacune de ces considérations de méthode, on est tenté de déduire un trait conceptuel susceptible de théoriser la notion de texte :

(1) Le texte entendu à partir de ses règles internes de fonctionnement est un *dispositif* ;

(2) Le texte entendu comme effet de pratiques est un *produit historiquement situé* ;

(3) Le texte, inducteur de pratiques et d'exercices ou de techniques de transformation de soi, est *prescriptif*.

Mais deux considérations, qui éclairent et justifient peut-être mon embarras du point de départ, rendent problématique cet embryon de théorisation. D'une part, en effet, par les mots " le texte ", je ne puis guère désigner légitimement autre chose que ce texte que j'ai étudié (celui des *Confessions*). Il faudrait, pour passer à théorie du texte que je sois fondé à énoncer que *tout* texte est un dispositif historiquement produit et prescriptif... Mais le fait même que j'ai détecté ces instances par un procédé de méthode qui renvoie l'exemple étudié à l'instance historique des pratiques dont il procède rend relative et ponctuelle cette esquisse théorique.

## Recueil d'extraits

### § I. Sagesse

- **Augustin, Conf., III, iv, 7** <sup>(17)</sup>

" *et usitato iam discendi ordine perveneram in librum cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur Hortensius. ille vero liber mutavit affectum meum, et ad te ipsum, domine, mutavit preces meas, et vota ac desideria mea fecit alia. viluit mihi repente omnis vana spes, et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili, et surgere coeperam, ut ad te redirem. non enim ad acuendam linguam, quod videbar emere maternis mercedibus, cum agerem annum aetatis undevicensimum, iam defuncto patre ante biennium; non ergo ad acuendam linguam referebam illum librum, neque mihi locutionem, sed quod loquebatur persuaserat. "*

" [...] et déjà j'étais parvenu dans le cours habituel des études au livre d'un certain Cicéron, dont presque tous admirent la langue (*linguam*), mais le cœur (*pectus*), pas tellement. Mais ce livre contient une exhortation à la philosophie, qui est de l'auteur lui-même, et s'intitule l'*Hortensius*. Or ce livre transforma mon sentiment (*affectum meum*), et, [me tournant] vers Toi-même (*ad te ipsum*), Seigneur, transforma mes aspirations et rendit autres mes vœux et mes désirs. Tous les espoirs vains devinrent soudain vides pour moi, et je désirais l'immortalité de la sagesse (*immortalitate sapientiae*) d'un cœur incroyablement bouillonnant (*aestu cordis*), et j'avais commencé à me relever pour revenir vers Toi. Car ce n'était pas l'habileté de la langue, que semblaient m'offrir les subsides maternels, alors que j'entrais dans la dix-neuvième année de mon âge et que mon père était déjà mort

depuis deux ans, — ce n'était donc pas l'habileté de la langue (*acuendam linguam*) qui me paraissait le but de ce livre, et ce n'était pas l'art de s'exprimer (*locutionem*) mais ce qui y était exprimé (*quod loquebatur*) qu'il m'avait inculqué. "

- **Augustin, Conf., III, iv, 8**

" *Quomodo ardebam, deus meus, quomodo ardebam revolare a terrenis ad te, et nesciebam quid ageres mecum! apud te est enim sapientia. amor autem sapientiae nomen graecum habet philosophiam, quo me accendebant illae litterae.* "

" Comme je brûlais, mon Dieu, comme je brûlais de m'envoler à nouveau du terrestre vers Toi, et je ne savais ce qui (*quid*) agissait avec/sur moi (*mecum*). Car " la Sagesse est auprès de Toi " [Job 12, 13]. Or l'amour de la Sagesse a pour nom " philosophie " chez les Grecs, et c'est ce pour quoi ces textes m'embrasaient (*quo me accendebant illae litterae*). "

" [.../...] *hoc tamen solo delectabar in illa exhortatione, quod non illam aut illam sectam, sed ipsam quaecumque esset sapientiam ut diligerem et quaererem et adsequerem et tenerem atque amplexarer fortiter, excitabar sermone illo et accendebar et ardebam, et hoc solum me in tanta flagrantia refrangebat, quod nomen Christi non erat ibi, quoniam hoc nomen secundum misericordiam tuam, domine, hoc nomen salvatoris mei, fili tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat et alte retinebat, et quidquid sine hoc nomine fuisset, quamvis litteratum et expolitum et veridicum, non me totum rapiebat.* "

" [.../...] de cela seul pourtant je me délectais dans cette exhortation, que ce n'était pas telle ou telle secte, mais la sagesse elle-même (*ipsam ... sapientiam*) quelle qu'elle fût, que je devais chérir, et rechercher, et tenter d'atteindre, et saisir, et êtreindre fortement, excité par ce discours (*sermone*) qui m'enflammait et m'embrasaient, et cela seul me réfrénait dans une telle ardeur : que le nom du Christ (*nomen Christi*) ne s'y trouvait pas, car ce nom, " de par ta miséricorde, Seigneur " [Ps. 24, 7], ce nom de mon Sauveur ton fils, mon cœur l'avait tout enfant pieusement bu dès le lait maternel, et l'avait profondément digéré, et aucun [texte] ne pouvait totalement me ravir, fût-il bien écrit (*quamvis litteratum*), bien soigné et véridique, sans ce nom. "

- **Augustin, Conf., XI, iii, 5**

" *Audiam et intellegam, quomodo in principio fecisti caelum et terram. scripsit hoc Moyses, scripsit et abiit, transiit hinc a te ad te neque nunc ante me est. nam si esset, tenerem eum et rogarem eum et per te obsecrarem, ut mihi ista panderet, et praeberem aures corporis mei sonis erumpentibus ex ore eius, et si hebraea voce loqueretur, frustra pulsaret sensum meum nec inde mentem meam quicquam tangeret; si autem latine, scirem quid diceret. sed unde scirem, an verum diceret? quod si et hoc scirem, num ab illo scirem? intus utique mihi, intus in domicilio*

*cogitationis nec hebraea nec graeca nec latina nec barbara veritas sine oris et linguae organis, sine strepitu syllabarum diceret: verum dicit, et ego statim certus confidenter illi homini tuo dicerem: verum dicis. quum ergo illum interrogare non possim, te, quo plenus vera dixit, veritas, rogo, te, deus meus, rogo parce peccatis meis, et qui illi servo tuo dedisti haec dicere, da et mihi haec intellegere. "*

" Fais que j'entende et que je comprenne comment " dans le principe " tu as fait " le ciel et la terre " [Gn 1, 1]. Moïse a écrit cela, il l'a écrit et il est parti, il est parti d'ici passant de toi à toi, et maintenant, il n'est plus face à moi. Si en effet il était face à moi, je le retiendrais, et je l'interrogerais, et je le conjurerais par ton nom de me découvrir [le sens de] ces mots, et j'ouvrerais les oreilles de mon corps aux sons éclatant de sa bouche ; — et s'il me parlait en hébreux, cette voix frapperait mes sens pour rien, et rien ne viendrait toucher mon intelligence ; et si au contraire il me parlait latin, ce saurait ce qu'il dirait. Mais si je le savais, est-ce de lui que je le saurais ? En tout cas c'est à l'intérieur de moi, c'est à l'intérieur dans le domicile de la pensée que la Vérité, qui n'est ni hébraïque ni latine ni grecque ni barbare, me dirait sans l'instrument de la bouche et de la langue, sans le bruit des syllabes : " il dit le vrai " ; et moi aussitôt rempli de certitude, je ferais confiance à cet homme qui est tien, et je dirais : " Tu dis le vrai ". Puisque, donc, je ne puis l'interroger (*interrogare*), c'est toi, dont il était repli quand il dit le vrai, toi la Vérité, que je consulte (*rogo*), c'est toi mon Dieu que je consulte, " sois indulgent à mes péchés " [Job 14, 16], et ce que tu as donné de dire à lui, ton serviteur, donne-moi à moi aussi de les comprendre. "

- **Augustin, *Conf.*, III, v, 9 ; III, vi, 10**

" *Itaque institui animum intendere in scripturas sanctas, et videre, quales essent. [.../...]* "

" C'est pourquoi (*itaque*) je décidai d'appliquer mon esprit aux saintes Écritures, et de voir ce qu'elles étaient [.../...] "

" *Itaque incidi in homines superbe delirantes, carnales nimis et loquaces, in quorum ore laquei diaboli, et viscum confectum conmixtione syllabarum nominis tui et domini Iesu Christi et paracliti consolatoris nostri spiritus sancti. [.../...]* "

" C'est pourquoi (*itaque*) je suis tombé parmi des hommes délirants de superbe, charnels et bavards à l'excès, qui avaient à la bouche les pièges du diable et une glu faite d'une mixture de syllabes : ton nom à toi, et celui du Seigneur Jésus-Christ et celui du Paraclet, notre Consolateur, l'Esprit -Saint. [.../...] "

## §II. Confessions

- **Augustin, *Retr.* II, VI, 1**

" *Confessionum mearum libri tredecimi, et de malis et de bonis meis Deum laudant justum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum ; interim quod at me attinet, hoc in me egerunt cum scriberentur, et agunt cum leguntur. Quid de illis sentiant, ipsi viderint ; multis tamen fratribus eos multum placuisse et placere scio. A primo usque ad decimum de me scripti sunt : in tribus cæteris, de Scripturi sanctis, ab eo quod scriptum est, In principio fecit Deus cælum et terram, usque ad sabbati requiem. "*

" Les treize livres de mes Confessions louent le Dieu juste et bon et pour le mal et pour le bien qui sont miens, et transportent en Lui l'intellect et l'affectivité de l'homme ; en tout cas pour ce qui me concerne, c'est cela qu'ils produisirent en moi lorsque je les écrivis, et c'est ce qu'ils produisent en moi quand je les lis. Ce que les autres en pensent, c'est eux-mêmes qui le voient ; mais je sais qu'ils ont plu et qu'ils plaisent à de nombreux frères. Du premier au dixième, les livres écrivent sur moi ; les trois suivants, sur la sainte Écriture, depuis ce qui est écrit : " Dans le principe, Dieu fit le ciel et la terre ", jusqu'au repos du Sabbat. "

- **Augustin, Conf., I, vi, 7**

" *sed tamen sine me loqui apud misericordiam tuam, me terram et cinerem, sine tamen loqui, quoniam ecce misericordia tua est, non homo, inrisor meus, cui loquor. Et tu fortasse inrides me sed conuersus miserebis mei. Quid enim est quod uolo dicere, domine, nisi quia nescio, unde uenerim huc, in istam dico uitam mortalem an mortalem uitalem ? nescio "*

" Mais pourtant laisse-moi parler devant ta miséricorde, moi qui suis terre et cendre, laisse-moi pourtant parler, car voici que je m'adresse à ta miséricorde et non pas à l'homme qui rirait de moi, c'est à elle que je parle. Et toi aussi, peut-être, tu ris de moi ; mais tourne-toi vers moi et tu auras pitié. Qu'est-ce en effet que je veux dire, Seigneur ? sinon que je ne sais d'où je suis venu ici, dirai-je dans cette vie mourante ou cette mort vivante ? je ne sais. "

- **Augustin, Conf., X, I, 1**

" *uolo eam [sc. ueritatem] facere in corde meo coram te in confessione in stilo autem meo coram multis testibus. "*

" Je veux la faire [sc. la vérité] dans mon cœur face à toi par la confession, et aussi dans mon " style " <sup>(18)</sup> face à de nombreux témoins. "

- **Augustin, Conf., X, ii, 2**

" *et quo fructu tibi confitear, dixi. neque id ago uerbis et uocibus, sed uerbis animæ et clamore cogitationis, quem nouit auris tua. cum enim malus sum, nihil est aliud confiteri tibi quam displicere mihi ; cum uero pius, nihil est aliud confiteri tibi*

*quam hoc non tribuere mihi, quoniam tu, domine, benedicis iustum, sed prius eum iustificas inpium. confessio itaque mea, deus meus, in conspectu tua tibi tacite fit et non tacite. tacet enim strepitu, clamat affectu. neque enim dico recti aliquid hominibus, quod non a me tu prius audieris, aut etiam tu aliquid tale audis a me, quod non mihi tu prius dixeris. "*

" Et j'ai dit pour quel fruit je fais confession pour toi. Je ne fais cela ni par les paroles de la chair ni par ses propos, mais par les paroles de l'âme et les clameurs de la méditation que ton oreille connaît. En effet, quand je suis mauvais, te le confesser n'est rien d'autre que me déplaire à moi-même ; et quand je suis pieux, te le confesser n'est rien d'autre que ne pas me l'attribuer à moi-même, " puisque c'est toi, Seigneur, qui bénis le juste, et qui préalablement justifies l'impie " [Ps 5, 13] qu'il était. De sorte que, mon Dieu, " ma confession " se fait " en ta présence " [Rom 4, 5] sans rien dire et non sans rien dire. Elle ne dit en effet rien de bruyant, elle clame par l'affection. Je ne dis en effet rien droitement aux hommes que tu ne l'aies préalablement entendu de moi, voire, tu n'entends de moi rien qui ne soit tel que tu ne me l'aies préalablement dit. "

- **Augustin, Conf., X, iii, 3**

*" Quid mihi ergo est cum hominibus, ut audiant confessiones meas, quasi ipsi sanaturi sint omnes languores meos? curiosum genus ad cognoscendam vitam alienam, desidiosum ad corrigendam suam. "*

" Qu'y a-t-il donc entre moi et les hommes pour qu'ils entendent mes confessions, comme si eux devaient guérir toutes mes langueurs ? Race curieuse de connaître la vie d'autrui, paresseuse à corriger la sienne. "

- **Augustin, Conf., X, iv, 5**

*" Sed quo fructu id volunt? an congratulari mihi cupiunt, cum audierint. quantum ad te accedam munere tuo, et orare pro me, cum audierint, quantum retarder pondere meo? indicabo me talibus. non enim parvus est fructus, domine deus meus, ut a multis tibi gratiae agantur de nobis et a multis rogeris pro nobis. "*

" Mais quel fruit cherchent-ils en voulant cela ? Désirent-ils unir leurs actions de grâce aux miennes, quand ils apprendront combien je m'approche de toi par ta grâce, et prier pour moi, quand ils apprendront combien je suis freiné par mon propre poids ? Je me révélerai à des gens comme ceux-là. Oui, ce n'est pas un maigre fruit, Seigneur mon Dieu, qu'ils soient nombreux à te rendre grâce pour nous, et nombreux à te prier pour nous. "

- **Augustin, Conf., XII, xvi, 23**



" *Cum his enim volo coram te aliquid conloqui, deus meus, qui haec omnia, quae intus in mente mea non tacet veritas tua, vera esse concedunt. Nam qui haec negant, latent quantum volunt et obstrepant sibi. tu esto, deus noster, arbiter inter confessiones meas et contradictiones eorum* "

" En fait, ceux avec qui je veux m'entretenir un peu devant toi, mon Dieu, sont les gens qui admettent que tout ce qu'au-dedans ta Vérité consent à ne pas taire à mon esprit est vrai. Quant à ceux qui le nient, eh bien ! qu'ils aboient tant qu'ils veulent, qu'ils s'assourdissent eux-mêmes. Toi, notre Dieu, sois l'arbitre entre mes confessions et leurs objections "

- **Augustin, Conf., XI, II, 2**

" *et olim inardesco meditari in lege tua, et in ea tibi confiteri scientiam et inperitiam meam, primordia inluminacionis tuae et reliquias tenebrarum mearum, quousque devoretur a fortitudine infirmitas* "

" Il y a longtemps déjà que je brûle de méditer sur ta loi, et de t'en confesser ce que je sais et ce que j'ignore, ce que tu as commencé d'illuminer et ce qu'il me reste de ténèbres "

### §. III. Temps

- **Augustin, Conf., XI, i, 1**

" *Numquid, domine, cum tua sit aeternitas, ignoras, quae tibi dico, aut ad tempus vides quod fit in tempore? cur ergo tibi tot rerum narrationes digero? non utique per me noveris ea, sed affectum meum excito in te et eorum, qui haec legunt, ut dicamus omnes: Magnus dominus et laudabilis valde.* "

" Se peut-il aucunement, Seigneur, puisque l'éternité t'appartient, se peut-il que tu ignores ce que je dis, ou que tu voies selon le temps ce qui se passe dans le temps ? À quoi bon alors ces *récits* détaillés que je te fais de tant d'évènements ? Ce n'est pas, bien sûr, pour que tu les apprenes de moi ; j'excite pour toi mon amour et celui de ceux qui me lisent, pour que nous disions tous : *Le Seigneur est grand, et tout à fait digne de louange* "

- **Augustin, Conf., XI, xviii, 23**

" *Sine me, domine, amplius quaerere, spes mea; non conturbetur intentio mea. si enim sunt futura et praeterita, volo scire, ubi sint. quod si nondum valeo, scio tamen, ubicumque sunt, non ibi ea futura esse aut praeterita, sed praesentia. nam si et ibi futura sunt, nondum ibi sunt, si et ibi praeterita sunt, iam non ibi sunt. ubicumque ergo sunt, quaecumque sunt, non sunt nisi praesentia. quamquam praeterita cum vera narrantur, ex memoria proferuntur non res ipsae, quae praeterierunt, sed verba concepta ex imaginibus earum, quae in animo velut*

*vestigia per sensus praetereundo fixerunt. pueritia quippe mea, quae iam non est, in tempore praeterito est, quod iam non est; imaginem vero eius, cum eam recolo et narro, in praesenti tempore intueor, quia est adhuc in memoria mea. utrum similis sit causa etiam praedicendorum futurorum, ut rerum, quae nondum sunt, iam existentes praesentiantur imagines, confiteor, deus meus, nescio. "*

" Permits-moi, Seigneur, toi mon espoir, de chercher plus avant ; que mon intention ne se trouble pas. Si en effet les choses futures et les choses passées sont, je veux savoir où elles sont. Si je ne le puis pas encore, je sais toutefois que, où qu'elles soient, elles ne sont pas là en tant qu'elles seraient futures ou passées, mais en tant que présentes. En effet, si, d'une part, elles sont là en tant que futures, elles n'y sont pas encore ; et si, d'autre part, elles sont là en tant que passées, elles n'y sont déjà plus. Donc, où qu'elles soient et quelles qu'elles soient, elles ne sont qu'en tant que présentes. Lorsque l'on raconte des choses vraies, bien qu'elles soient passées, c'est de la mémoire que sont proférées, non pas les réalités elles-mêmes, mais les paroles (*verba*) conçues et imaginées à partir d'elles, et qui, en passant par les sens, se sont fixées dans l'esprit en tant que vestiges des choses passées. Assurément, mon enfance, qui déjà n'est plus, est dans le temps passé, qui déjà n'est plus ; et de vrai son image, lorsque je m'en rappelle et que je la raconte, c'est dans le temps présent que je la saisis, parce qu'elle est encore maintenant dans ma mémoire. S'il existe une cause similaire pour les prédictions, qui fait que les choses qui ne sont pas encore seraient pré-senties dans leurs images déjà existante, mon Dieu, je l'ignore. "

- **Augustin, *Confessions*, XI xxviii, 37**

*" Sed quomodo minuitur aut consumitur futurum, quod nondum est, aut quomodo crescit praeteritum, quod iam non est, nisi quia in animo, qui illud agit, tria sunt ? nam et expectat per id quod adtendit transeat in id quod meminerit. quis igitur negat futura nondum esse ? sed tamen iam est in animo expectatio futurorum. et quis negat praeterita iam non esse ? sed tamen est adhuc in animo memoria praeteritorum. et quis negat praesens tempus carere spatio, quia in puncto praeterit ? sed tamen perdurat attentio, per quam pergat abesse quod aderit. non igitur longum tempus futurum, quod non est, sed longum futurum longa expectatio futuri est, neque longum praeteritum tempus, quod non est, sed longum praeteritum longa memoria praeteriti est "*

" Mais comment diminue-t-il ou s'épuise-t-il, ce futur qui n'est pas encore ? Ou comment s'accroît-il, ce passé qui n'est plus, sinon par le fait que, dans l'esprit qui agit en faisant cela [sc. réciter en pensée des chants, des vers, des discours], il y a trois actions ? Car et il est en attente, et il est attentif et il se souvient, de sorte que ce qu'il attend passe par ce à quoi il est attentif, pour aboutir à ce dont il se souvient. Et qui nie que les choses passées n'existent plus ? Mais il y a encore dans l'âme la mémoire des choses passées. Et qui nie que le temps présent manque de taille puisqu'il passe en un instant ponctuel ? Mais l'attention perdue, et c'est par

elle que ce qui sera est conduit à l'absence. Il n'est donc pas long le temps futur qui n'est pas, mais un long futur, c'est une longue attente du futur, — pas plus qu'il n'est long ce temps passé qui n'est plus, mais un long passé, c'est un long souvenir de ce qui a été. "

- **Augustin, Conf. XI, xxvii, 35 ; XI, xxviii, 38**

" *Deus creator omnium* " <sup>(19)</sup>.

" Dieu, créateur de toutes choses "

" *Dicturus sum canticum, quod novi : antequam incipiam, in totum expectatio mea tenditur, cum autem cœpero, quantum ex illa in præteritum decerpsero, tenditur et memoria mea, atque distenditur vita huius actionis meæ, in memoriam propter quod dixi, et in expectationem propter quod dicturus sum : præsens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat præteritum. quod quanto magis agitur et agitur, tanto breviata expectatione prolongatur memoria, donec tota expectatio consumatur, quum tota illa actio finita transierit in memoriam "*

" Je me prépare à chanter un chant que je connais. Avant que je commence, mon attente (*expectatio*) se tend (*tensio*) vers l'ensemble de ce chant ; mais quand j'ai commencé, à mesure que les éléments prélevés de mon attente deviennent du passé, ma mémoire se tend vers eux à son tour ; et les forces vives de mon activité sont distendues (*distendo*), vers la mémoire (*memoria*) à cause de ce que je vais dire. Néanmoins mon attention (*attentio*) est là, présente ; et c'est par elle que transite ce qui était futur pour devenir passé. Plus cette action avance, avance, plus s'abrège l'attente et s'allonge le mémoire, jusqu'à ce que l'attente tout entière soit épuisée, quand l'action tout entière est finie et a passé dans la mémoire "

- **Quintilien, Institution, I, i, 1**

" *Nam prospicere in dextrum, quod omnes præcipiunt, et providere non rationis modo, sed usus, quoque est, quoniam sequentia intuenti priora dicenda sunt, et, quod difficillimum est, dividenda intentio animi, ut aliud voce, aliud oculis agatur* " <sup>(20)</sup>

" Regarder en avant, à droite, comme le conseillent tous les maîtres, et observer à l'avance ce qui est écrit, c'est affaire de méthode, mais aussi de pratique, car, tout en portant les yeux vers ce qui suit, il faut dire ce qui précède et, ce qui est très difficile, partager l'intention de l'esprit en faisant une chose avec la voix, une autre avec yeux. "

- **Augustin Conf., XI, xxix, 39**

" *Sed quoniam " melior est misericordia tua super vitas "*, ecce distentio est vita mea, et " *me suscepit dextera tua* " in domino meo, mediatore filio hominis inter te

*unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum adprehendam, in quo et adprehensus sum, et a veteribus diebus colligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis, ubi audiam vocem laudis et contempler delectationem tuam nec venientem nec praetereuntem. nunc vero anni mei in gemitibus, et tu solacium meum, domine, pater meus aeternus es; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui. "*

" Mais " puisque ta miséricorde est meilleure que les vies " [Ps. 62, 4], voilà que ma vie est une *distension*, " et " que " ta droite m'a recueilli " [Ps. 17, 36 ; 62, 9] dans mon Seigneur, le Fils de l'Homme Médiateur entre Toi, qui est Un et nous, les multiples dans le multiple par le multiple, afin que par lui " je le saisisse " lui en qui " je suis déjà saisi " [Philipp. 3, 12-14], et que, me détournant des jours anciens, je me rassemble en suivant l'Un, " oubliant le passé ", tourné non vers les choses qui sont futures et transitoires, mais " vers celles qui sont devant " et vers lesquelles je suis non pas *distendu* mais " *tendu*, je poursuis ", dans un effort non pas de *distension* mais d'*intention*, mon chemin " vers la palme à laquelle je suis appelé là-haut pour y entendre la voix de la louange et contempler tes délices " [Ps. 25, 7 ; 26, 4], qui ne viennent ni ne passent. Mais maintenant " mes années se passent dans les gémisséments " [Ps. 30, 11], et Toi, tu es ma consolation, Seigneur, tu es mon Père éternel ; et moi au contraire je suis fragmenté dans les temps, dont j'ignore l'ordre, et dont les variations tumultueuses mettent en pièces mes pensées, les entrailles intimes de mon âme, jusqu'au jour où je m'écoulerai en toi, purifié et liquéfié par le feu de ton amour. "

## Notes

(1) Cet ouvrage aujourd'hui perdu est, on le sait, essentiellement connu par les écrits d'Augustin ; voir M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron*, deux volumes, Paris, Études Augustiniennes, 1958.

(2) C'est-à-dire : *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine*, *De beata vita*, [fin 386]; *Soliloquia*, [début 387] *De immortalitate animæ*, [387] *De musica*, *De Dialectica* [387-389]; *De quantitate animæ*, [début 388]; *De magistro*, [vers 389]; *De libero arbitrio*, [388-395].

(3) Augustin, *Confessions*, Robert Arnauld d'Andilly (traduction) et Antoine Arnauld (texte), Paris, Camusat, 1649, p. iii. Cette déclaration est suivie de la traduction de *Retr.* II, vi, 1.

(4) Ph. Lejeune, *Le pacte autobiographique*, pp. 14-15 (5) Voir sur ce point l'introduction d'A. Solignac aux *Confessions*, B.A. n°13, pp. 19-26

(6) Ph. Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Paris, Le Seuil, 1996, coll. Points /Essais, n° 326, p. 29-31.

(7) *Conf.*, XII, xv, 18 : " Direz-vous par hasard qu'est faux ce que la Vérité me dit d'une voix forte à l'oreille intérieure sur la véritable éternité du créateur, à savoir que, d'aucune manière, sa substance ne varie à travers les temps, et que sa volonté n'est pas extérieure à sa substance ? " (" *Num dicetis falsa esse, quae mihi veritas voce forti in aurem interiorem dicit de vera aeternitate creatoris, quod nequaquam eius substantia per tempora varietur nec eius voluntas mutabilis est et omne mutabile aeternum non est* ").

(8) *Conf.*, XII, xvi, 19 : " Est-il faux par hasard que toute nature pourvue de forme, ou toute matière susceptible de forme, ne tient son être que de celui qui est souverainement bon, parce qu'il est souverainement ? " (" *num falsum est omnem naturam formatam materiamue formabilem non esse nisi ab illo, qui summe bonus est, quia summe est?* ").

(9) *Conf.*, XII, xv, 20 : " Mais, autant il y a de différence entre la lumière qui illumine [= la sagesse incréée, le verbe] et celle qui est illuminée [= la sagesse participée en l'homme], autant il y en a entre la sagesse qui crée et celle-ci qui est créée, comme entre la justice justifiante et la justice produite par la justification " (" *sed quantum interest inter lumen, quod inluminat et quod inluminatur, tantum inter sapientiam, quae creat, et istam, quae creata est, sicut inter iustitiam iustificantem et iustitiam, quae iustificatione facta est* ").

(10) *Conf.*, XIII, xv, 21 : " c'est un être tout autre que toi, et non l'être même " (" *ut aliud sit plane quam tu et non id ipsum* ").

(11) *Conf.*, XIII, xv, 22 : " qu'est-ce donc que vous prétendez être faux ? Serait-ce l'existence d'une matière informe, là où, à cause de l'absence de toute forme, il n'y avait aucun ordre ? Mais là où il n'y avait aucun ordre, il ne pouvait y avoir aucune vicissitude de temps. Et toutefois, ce " presque rien ", dans la mesure où il n'était pas totalement rien, était assurément de celui qui est tout ce qui est pourvu que cela soit de quelque façon " (" *quid tandem falsum esse contenditis? an quia erat informis materies, ubi propter nullam formam nullus ordo erat? ubi autem nullus ordo erat, nulla esse vicissitudo temporum poterat; et tamen hoc paene nihil in quantum non omnino nihil erat, ab illo utique erat, a quo est quidquid est, quod utcumque aliquid est* ").

(12) Voir M. Zepf, *Aug. Conf.*, pp. 71-88, cité par Solignac, " Introduction aux Confessions ", pp. 38 -39.

(13) Voir P. Courcelle, " Antécédents autobiographiques des Confessions de saint Augustin ", dans *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Études Augustiniennes, Paris, 1963, pp. 24 -33.

(14) Cette analyse est annoncée pour la quatrième partie de *Temps et récit* ; il s'agit peut-être de la brève remarque que l'on peut lire au t. III, p. 248 : " Que signifiait en effet la dialectique de l'*intentio / distentio*, sinon une règle pour interpréter aussi bien la récitation d'un poème que l'unité d'une histoire plus vaste, étendue aux dimensions d'une vie entière, voire à celle de l'histoire universelle ". Voir également t. III, p. 473 le résumé de la structure triple (louange, plainte, espérance). Il est possible que le fait que P. Ricœur ne prenne finalement pas en compte le caractère exégétique de l'écriture des *Confessions* provienne de son intérêt pour la possibilité, qu'il tire d'Aristote, de tirer du " mythos tragique " la possibilité de stabiliser le déchirement temporel qu'il décèle chez Augustin et de répondre aux apories du temps (voir t. I, p. 79).

(15) J'ai montré dans mon travail de thèse que le Livre X articulait par l'exégèse des trois concupiscence (I Jn 2, 15-17) une exploration de l'" homme intérieur " et une pratique de la " garde du cœur ".

(16) Les commentateurs ont souvent souligné la coïncidence de l'exégèse de la Genèse avec une intention catéchétique : Augustin conseille de commencer l'instruction du catéchumène par un récit de l'histoire de l'Église, depuis la création jusqu'à l'époque actuelle, en reliant les faits les uns aux autres pour montrer le progressif acheminement des temps vers l'incarnation, et pour préparer à un enseignement sur la résurrection (Voir *De catech. rud.*, VI, 10). Mais, outre que les *Confessions* ne contiennent que peu de pages consacrées à la résurrection, on doit noter que les trois derniers livres ne proposent pas le récit mais une exégèse littérale puis symbolique de l'histoire de la création jusqu'au repos du septième jour. Les *Hexæmeron* de Basile (ex "Basile de Casarée") et d'Ambroise (ex "Ambroise de Milan") étaient des séries de sermons prêchés aux catéchumènes dans les six jours précédant le baptême : ces six jours, préparatoires à leur renaissance spirituelle, étaient ainsi vécus en analogie avec les six jours de la création du monde par Dieu, culminant avec celle de l'homme, et précédant le septième jour " Qui n'a pas de soir, n'a pas de couchant puisque " Dieu l'a " sanctifié pour qu'il dure toujours " (*Conf.*, XIII, xxxvi, 51). De sorte que, de même que les six jours de la création préludent le repos éternel du septième jour, les six jours de préparation au sacrement sont consacrés à attendre la venue de l'Esprit, le septième jour était celui du baptême et de la renaissance du fidèle. Si, en effet, Augustin souligne la signification spirituelle du chiffre six comme signe de perfection (*De Gen. ad litt.*, IV, i, 1-ii, 6), il indique également la correspondance entre les sept jours et l'histoire humaine (Voir *De Gen. c. man.*, I, xxiii, 35). Cette correspondance est simultanément un principe exégétique qui rapporte chacun des jours de la création à un âge du monde. Le premier âge va de la création à Noé ; le second, de Noé à Abraham ; le troisième, d'Abraham à David ; le quatrième, de David aux Rois qui mériteront aux Juifs leur captivité ; le cinquième de la captivité à Babylone à l'incarnation du Christ ; le sixième, qui représente les temps actuellement ouverts, commence avec l'incarnation ou création du nouvel homme et prendra fin avec le second avènement ; le septième commencera avec le jugement et n'aura pas de fin.

(17) J'ai repris le texte latin de l'édition donnée par Skutella dans la Bibliothèque Augustinienne (Skutella (M.) et Tréhorel (E.), *Les Confessions*, texte et traduction, dans *Œuvres de saint Augustin*, s. l. (Paris), Coll. " Bibliothèque Augustinienne " n° 13 et 14, Desclée de Brouwer, 1962) ; la traduction de Tréhorel et Bouissou est modifiée pour revenir à un mot -à -mot à la fois moins " beau " et plus littéral.

(18) "Style" n'est pas ici une traduction, mais une transposition du mot " *stilum* " ("inscription" ou " livre " serait peut-être adéquat).

(19) *Conf.* XI, xxvii, 35 (l'analyse de l'exemple se poursuit jusqu'au paragraphe xxviii, 38 du Livre XI). Il s'agit bien sûr du début de l'hymne d'Ambroise (ex."Ambroise de Milan") de Milan, que cite Augustin dans ses *Confessions* (IX, xii, 32) ; voir la notice consacrée par M. G. Mara à "Ambroise (ex."Ambroise de Milan" de Milan", dans Quasten (J.), *Initiation aux Pères de l'Église*, Paris, Cerf, quatre volumes, 1987 sv., t. 4, pp. 242 sv.).

(20) (Nous soulignons). Ce passage est cité et commenté par G. Cavallo dans son *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, (sous la direction de G. Cavallo et R. Chartier), Paris, Seuil, 1995, pp. 88 sv.