

116599

DIEU



VIVANT

PERSPECTIVES RELIGIEUSES ET PHILOSOPHIQUES

11

AUX EDITIONS DU SEUIL

UN MISSIONNAIRE DE SIBÉRIE

Puis il devient aumônier des prisons, et fait connaissance avec toutes sortes de criminels :

« Aussitôt entré en rapports avec les condamnés, je compris tout de suite que, pour agir sur un pareil milieu, il me faudrait absolument une charité exceptionnelle. Cette charité doit être sincère et agissante. Sinon il vaut mieux ne pas faire connaissance avec ces hommes. Ils sont trop offensés par la destinée, trop aigris contre tout et contre tous ; pour les sortir de cet état, il faut que le prêtre se tienne solidement campé des deux jambes sur le terrain d'une charité active. Malheur à l'aumônier des prisons qui préférera l'administration aux détenus.

Et alors, une fois entré dans ce monde, quand je l'eus aimé jusqu'au sacrifice de moi-même, oh, alors, je vis que ce monde ouvrait largement son âme. Il me donnait toute liberté de regarder en tous temps les recoins les plus cachés de sa vie intime ! Il faut le reconnaître, d'après l'expérience personnelle que j'ai retirée de mon ministère, ce monde de crime a infiniment plus d'idéal, de moralité et même de religion, que nous n'en avons, nous les libres citoyens de la société libre. J'en ai vu passer par mes mains environ 25.000, que j'ai bien des fois confessés, communiés et persuadés par mes exhortations de changer de vie, de devenir de vrais fils de l'Évangile. J'ai trouvé parmi eux des individus, des types remarquables. C'est de ceux-là que je compte parler. Ceux qui s'intéresseraient à la psychologie du criminel y trouveront aussi leur compte. »

Les souvenirs du P. Spyridon — ainsi sont-ils signés — ont le grand intérêt de porter sur une période très proche de nous, car ils embrassent la première décennie de ce siècle. Ils sont d'une sincérité absolue et rédigés sans le moindre apprêt. Enfin, ils émanent d'un prêtre dont la foi est personnelle, la charité ardente et éclairée, et la conduite fort indépendante. A tous ces titres ils sont éminemment instructifs. Ils méritent une traduction intégrale, qui sera d'ailleurs donnée prochainement au public.

Pour qui veut connaître la religion du peuple russe, ils sont à joindre aux Récits d'un Pèlerin, dont un compte-rendu a été inséré dans le Sixième cahier de Dieu vivant.

Souvenirs présentés par
PIERRE PASCAL.

LES SENS SPIRITUELS CHEZ SAINT AUGUSTIN

PAUL LUDWIG LANDSBERG, l'un des disciples intimes de Max Scheler et l'un des plus remarquables professeurs de philosophie de l'université de Bonn, dont l'existence et l'activité n'avaient pu être tolérés par le nihilisme nazi, était venu vivre à Paris à partir de 1934. Il fit des séjours prolongés en Espagne Républicaine où il avait de nombreuses et ferventes amitiés dans le monde intellectuel et universitaire, entre autres celle de José Bergamin. A Paris, il fut l'un des collaborateurs assidus d'*Esprit* qui, tout récemment encore, a publié, après celles d'avant-guerre, une étude sur le suicide. Les textes parus dans *Esprit* témoignent de la violence du débat qui se livrait en lui face aux événements : il ne se résigna jamais à renoncer tout à fait à une conciliation des aspirations révolutionnaires avec le christianisme ; dans cet esprit il opposait les manifestations humanistes de la jeunesse de Marx aux dernières réalisations du communisme. La *Revue de philosophie* et les *Recherches philosophiques* ont également donné des essais de ce jeune philosophe éminent. A ses débuts, durant l'époque weimarienne, Landsberg attira l'attention par ses travaux sur *l'Académie de Platon* et sur la *Philosophie médiévale et notre temps*. Plus tard, il publia une *Introduction à l'Anthropologie philosophique*. Et à Paris notamment son *Introduction à l'Expérience de la Mort*. (Desclée De Brouwer et Cie, 1936).

Déchu de la nationalité allemande et ayant demandé la naturalisation française à la veille de la guerre de 1939, il collaborait au ministère de l'information en 1940 lorsque, au moment de la panique consécutive à l'offensive allemande, il se vit frappé par les mesures d'internement qui jetèrent pêle-mêle, sans discernement, dans les camps, les éléments suspects avec les émigrés étrangers victimes du nazisme. Ayant réussi à s'évader, au

lendemain de la catastrophe de 1940, il alla vivre auprès de son épouse gravement malade, à Pau, où il reprit ses travaux, sous un faux nom. Négligeant les offres qui lui venaient d'Amérique, choisissant les risques certains dont il était menacé et préférant partager les souffrances de sa patrie d'adoption, il ne se borna pas à ses travaux scientifiques, mais voulut contribuer personnellement à une résistance morale. Fort imprudent dans son comportement, il fut arrêté sous son faux nom par la Gestapo, et déporté, l'automne 1943, au camp d'Orianenburg dont il vécut le calvaire en compagnie du frère de Jean Cayrol. D'après les témoignages du docteur Hilckmann, professeur catholique résistant et l'un des survivants de ce camp, Landsberg ne se départit à aucun instant d'une attitude de fermeté, de bonté et de foi, jusqu'à ce qu'il mourût d'inanition. Sa mort fut celle d'un chrétien. Issu d'une famille judéo-protestante, Landsberg fut un catholicisant, non pas un catholique au sens orthodoxe. Pour lui, l'Eglise n'était *catholique qu'en devenir*, mais il n'en adhérait pas moins à son fonds sacramentel. Le docteur Hilckmann, qui ne le connaissait que depuis Orianenburg, assure qu'il eût sans doute reçu le viatique, s'il avait été possible de le lui donner. Toujours est-il que Landsberg fut l'un des premiers cinq membres de *Quelques Uns*, le groupe exégétique que Marcel Moré réunit à la veille de la guerre et qui, s'agrandissant, devait former le groupe interconfessionnel dont sont issus les Cahiers de *Dieu Vivant*.

Landsberg a laissé inachevé un ouvrage d'une importance capitale auquel il travailla toute sa vie durant : *Augustin philosophe. Contribution à l'histoire de son esprit*, ouvrage où il a mis toute sa profonde perspicacité, toute sa vivante érudition. Disciple de Scheler, Landsberg appartient à cette tendance de l'école phénoménologique qui ne s'arrête pas à l'intuition des qualités essentielles ; ce fut avant tout un philosophe des qualités de la nature humaine, un historien de l'*expérience authentique* et du problème crucial que pose la communication intelligible de l'expérience en son irréductibilité quand il s'agit de l'expérience religieuse. Ainsi l'expérience augustiniennne, après s'être servie des moyens traditionnels de la rhétorique latine, s'impose elle-même comme une autorité, fondatrice d'une tradition. Rien ne donne mieux la mesure de Landsberg que les passages suivants que nous extrayons de son introduction à cet ouvrage : « ... l'originalité augustiniennne consiste à n'introduire aucune doctrine qui ne procède d'une propre expérience de vie. Il est caractéristique d'Augustin qu'une incidence aussi mesquine en apparence que le mal de dent donne lieu dans les *Sobiloques* à une admirable philosophie du mal de dent... L'originalité augustiniennne est tout entière dans cette rencontre momentanée, essentiellement « muette », particulière, avec le monde, qu'éprouve une personne particulière. Sa soumission à la loi traditionnelle d'expression ne fait qu'ajouter à l'originalité même. Or, cette traditionnalité réside dans la langue en tant que signe d'un esprit objectivé. Ce n'est que lorsque l'esprit développe, à partir de sa réalité subjective, une réalité objective que la tradi-

tion et la culture rentrent dans leur droit... Nos moyens d'expression ne sont jamais autres que traditionnels. Comment un homme particulier, s'il veut comme Augustin témoigner de ses expériences, pourra-t-il créer une œuvre par ses moyens d'expression traditionnels ? Même la plus grande faculté créatrice dans le langage n'échappe pas à la contrainte d'étroites limites. Si un auteur cherche à les transgresser, il transgresse les limites de l'intelligibilité et diminue les chances qu'il a de se communiquer. Il ne reste alors qu'une solution : l'assimilation d'une grande richesse de moyens d'expression ; cela signifie tout d'abord qu'il s'agit de cerner, au moyen de mots qui vivent, disponibles, dans la mémoire, l'indicible, l'ineffable, en le suscitant d'une manière communicative... En absorbant les inépuisables ressources de la tradition rhétorique latine, il parvint à l'inconcevable richesse de termes distinctifs, de métamorphoses et de compositions de mots, et avant tout, de formes syntaxiques qui frappent tous les lecteurs. Quand il veut représenter une expérience, il semble qu'Augustin cherche à la saisir par des termes sans cesse nouveaux... Le grand art qu'il mit au service de sa philosophie et de sa théologie, il le doit sans doute dans une large mesure à sa bonne éducation dans les formes traditionnelles de la rhétorique antique... Il est vrai que ces ressources du langage avaient pour Augustin une tout autre signification que pour le rhéteur moyen de son époque ; tout d'abord pour cette simple raison qu'il avait quelque chose à dire. Ce qui, chez le rhéteur vulgaire dégénère au point de devenir une fin en soi, devint chez Augustin le moyen le plus important pour la compréhension du seul mot juste et nécessaire. Il est incomparablement plus riche que les scolastiques latins médiévaux... Combien pauvres leur possibilité de communiquer une expérience, dans les limites d'un cosmos d'expressions, mort et figé... Or, précisément là où ces penseurs illustrent rétrospectivement, et conformément à l'esprit de l'Ecole, des théories par des données isolées de leur expérience vécue, cette profonde différence apparaît comme particulièrement évidente. La tâche spécifique de la scolastique latine consistait en la *traditio*. Dès qu'un homme veut en dire davantage par les moyens de cette *traditio*, c'est une lutte presque désespérée. Aussi un esprit de par sa nature essentiellement ordonnateur et traditionaliste comme celui de Thomas d'Aquin est-il devenu le maître suprême de la scolastique. Augustin a agi *de facto*, de souveraine façon, non seulement comme fondateur de tradition, mais encore en transmettant des formes et des contenus antiques. Or, cela ne procédait point de son intention centrale. Cette intention, par un profond sentiment de responsabilité et de solidarité chrétiennes, était de faire bénéficier autrui des expériences et des connaissances souffertes dans l'erreur puis communiquées dans la conversion... Or, ce ne sont pas seulement des moyens rhétoriques que la tradition impose à chaque individu, mais encore des moyens *conceptuels*. En général, ces moyens non plus ne résultent pas des expériences sous une forme nouvelle, immédiate et nécessaire, sous peine de demeurer incompréhensible. Même l'individu le plus génial ne dispose

ici que de possibilités créatrices restreintes et la seule atténuation de ce mal nécessaire d'une certaine inadéquation à l'expérience ne peut guère consister qu'en l'appropriation la plus riche possible de la tradition conceptuelle. Le développement des concepts, comme celui de la langue, ne progresse nécessairement qu'avec une certaine lenteur. Ainsi était-il d'une importance décisive pour Augustin qu'il s'appropriât des mondes entièrement différents et différents modes de leur compréhension : la théologie des deux Evangiles et leur interprétation théologique dans le manichéisme et le catholicisme avec ses différentes hérésies, la philosophie platonicienne et son interprétation philosophique dans la *stoa* romaine et dans le néo-platonisme alexandrin. Contraint à adopter des concepts, il n'en restait pas moins libre de les choisir. La pluralité même de ce qu'il assimila et qu'il élaborait le rendit libre en tant qu'esprit particulier par rapport à cette pluralité... Augustin dispose avec une parfaite liberté de la totalité du savoir de son époque hautement cultivée. On peut considérer la mémoire que cela présuppose chez lui comme une fonction de son amour passionné de la vérité et de la certitude, comme un effet secondaire de sa génialité théoricienne...

On ne saurait donc faire découler de la tradition (au sens ordinaire) aucune des doctrines d'Augustin, chacune possédant son importance propre dans l'ensemble de l'œuvre. En revanche, il est fructueux de remonter à ses sources conceptuelles, en recherchant avant tout le motif de l'adoption de tel ou tel concept. Ce qui nous amène à une compréhension plus intime de l'esprit créateur et assimilateur au sens authentique du terme.

Ainsi nos études ne seront jamais qu'une interprétation prenant son point de départ dans l'expérience propre d'Augustin. Déchiffrer dans ses écrits le processus spirituel dont ils sont la reproduction verbale, telle était notre intention. Donc non pas simplement celle d'une exégèse de la pensée au sens ordinaire, moins encore de la psychologie, mais bien d'une *noétique empirique*. Comme l'histoire spirituelle n'est, du point de vue de l'esprit subjectif, qu'une histoire de différents esprits, elle est pour une part importante l'histoire des esprits individuels qui produisent un nouvel esprit objectif, collectivement accessible... L'histoire spirituelle d'Augustin constitue une partie essentielle de l'histoire spirituelle générale de l'Occident... Notre tâche a donc consisté à *déchiffrer dans l'esprit objectif par la tradition l'esprit subjectif et à reconstituer ensuite par l'esprit subjectif l'esprit objectif...* »

Augustin philosophe comprend : 1^o une étude sur la *liquidation du scepticisme dans le « Contra Academicos »* ; 2^o une étude sur la *théorie augustiniennne des Sens spirituels* ; 3^o une étude sur la *doctrine augustiniennne de la liberté et de l'origine du Mal, en tant que liquidation du manichéisme*. Cette dernière, fort longue, est restée inachevée.

PIERRE KLOSSOWSKI.

Le lecteur des *Confessions* augustiniennes aura été frappé par les passages inoubliables où il est question des yeux et des oreilles de l'esprit. « *Aures mentis* », « *oculi mentis* » : il est peu d'expressions qui semblent aussi propres à l'Augustin des *Confessions* quand il s'efforce de décrire ses rapports avec le monde ambiant. La question s'impose de savoir si nous avons affaire ici à une image commode, à une comparaison osée ou bien à une *théorie de la connaissance* proprement délibérée.

Quiconque a l'habitude de l'expression augustiniennne, inclinera de prime abord à cette dernière supposition. C'est précisément le sérieux d'une conceptualité rigoureuse au sein d'un priant enthousiaste qui fait la particularité des *Confessions*. Son expression subjective cherche toujours à s'intégrer à une conception et à une terminologie psychologiques et pneumatologiques généralement rigoureuse. La connaissance de soi étant bien, à ses yeux, une voie, la voie même de l'exploration de l'esprit, comment ferait-il un abus de métaphore en des matières aussi décisives ?

Augustin applique fréquemment dans ses *Confessions* la *théorie des sens spirituels* à la description de l'esprit ; mais la nature même de l'ouvrage ne nous permet pas d'établir avec certitude jusqu'à quel degré cette théorie exprime alors sa conviction propre.

On n'attache plus guère de poids, aujourd'hui, à des critères qui procéderaient « seulement » d'une représentation du style intime d'un philosophe. Aussi bien la chance a-t-elle voulu qu'Augustin se soit, en de nombreux autres ouvrages, antérieurement et ultérieurement exprimé de telle manière qu'il exclut toute compréhension impropre de sa doctrine. Parmi le nombre des passages en question, je choisirai les plus tardifs et les plus définitifs.

■ Dans le premier chapitre des *Rétractations* (I, 1-4) se trouve l'objuration suivante d'un passage de *De Academicis* : « *Itemque illic quod dixi : nihil omnino colendum esse totum abjiciendum quidquid mortalibus oculis cernitur, quidquid ullus sensus attingit, addenda erant verba, ut diceretur : quidquid mortalis corporis sensus attingit ; est enim sensus et mentis. Sed eorum more tunc loquebar, qui sensum non nisi corporis dicunt et sensibilia non nisi corporalia. Itaque ubicumque sic locutus sum, parum est ambiguitas evitata, nisi apud eos, quorum consuetudo est locutionis huius.* » Le vieillard parcourt ses premiers écrits avec la sévérité d'un censeur, voire d'un pénitent, il ne se préoccupe pas de leurs images ni de leur style, mais bien de leur contenu doctrinal. C'est alors qu'il tombe sur l'explicitation du concept platonicien de Raison dans *De Academicis*. Là c'est la raison dialectique seule qui doit mener à des connaissances suprasensibles ; les vérités éternelles y sont identifiées aux fondements dialectiques. A présent Augustin établit qu'il parlait alors, en quelque sorte, une langue étrangère et oppose maintenant sa propre doctrine : « *Est enim sensus et mentis.* » Ce lien exige, pour ainsi dire, la particularité de la doctrine. La chose lui est d'une telle importance qu'il demande aussitôt la rectification de tous les passages susceptibles d'avoir été influencés par la doctrine incriminée. Mais ceci ne lui suffit pas : revisant son traité de *Ordine*, il y revient encore et déclare (*Retract.* I 3.3) : « *Verum et in his libris displicet mihi... ; et quod non addebam : corporis, quando sensus corporis nominari.* » Or ces passages déjà nous autorisent à faire différentes hypothèses et surtout à poser des questions.

II. THÈSE

Est-il vrai que la doctrine des sens spirituels ne se trouve pas encore dans les ouvrages de Cassiciacum ? Il le semblerait en effet, car la

terminologie même pour les soliloques n'échappe pas à une critique en ce qui concerne la détermination du domaine de la sensibilité. En fait, dans ces textes, on se heurte à des expressions incorrectes, mais qui ne sont point d'une importance décisive. Celui qui revient à ses propres ouvrages avec un esprit de censeur pour y rendre inoffensives par rétractation les traces d'opinions désormais rejetées, dirigera son regard inconsciemment ou consciemment sur le « faux » et sur le vieilli qu'il pourra y relever ; en revanche, nous autres qui, avec un esprit d'historien, cherchons à sonder le développement d'un écrivain, nous porterons notre regard spontanément mais avec une prédilection consciente sur les débuts remarquables qui, plus tard, s'épanouiront en doctrines essentielles de l'auteur mûri. Nous serons fascinés moins par les vestiges d'anciennes tendances que par les promesses d'une nouvelle orientation spirituelle. Or, chez le saint Augustin tout au moins des premières années, il y aura de quoi satisfaire les deux manières de voir. Ses ouvrages sont une image de la conversion dont ils sont contemporains. Image au sens où cette conversion se projetterait elle-même immédiatement dans ses ouvrages, plutôt qu'ils ne projettent occasionnellement cette conversion. L'essence authentique d'un homme se déchiffre beaucoup mieux dans ses expressions involontaires ou inconscientes que dans les mots et les actes produits consciemment et si souvent volontairement faussés ; de même, pour l'observateur historique, pareille reproduction implique une importance toute particulière. Ce qu'il y a devant lui, c'est la réalité dans le symbole, non pas la réflexion sur la réalité¹. Combien attirants, ces auteurs qui écrivent en se métamorphosant et qui se métamorphosent en écrivant ! Que signifie pour l'historien le fait que dans les ouvrages, par exemple d'un Nietzsche, on relève facilement des contradictions ? C'est que dans chacun d'eux, on trouve effectivement plusieurs stades de l'évolution vivante d'un esprit et qu'il importe, ni de s'ancrer dans des constatations nécessaires de contradictions ni d'harmoniser, d'une manière détestable, mais bien de séparer en chacun d'eux ce qui commence et ce qui finit. Il n'en est point autrement chez le jeune Augustin. Le fait que l'opinion plus ancienne du platonisme dialecticien semble encore inspirer la terminologie d'un écrit ne prouve nullement que la nouvelle doctrine n'y soit pas implicite.

Dans le *De Academicis*, la nouvelle doctrine n'est pas mentionnée. La première terminologie qui y fasse allusion apparaît fréquemment

1. C'est nous qui soulignons (N. du T.).

dans le *De Vita beata* (xxxv), puis dans le second livre du *De Ordine*. Or, tout ceci ne sort guère d'une terminologie occasionnelle, aisément explicable par des emprunts faits à côté de mémoire. Il en est tout autrement dans les *Soliloques*. Je formulerai ainsi ma thèse : dans les trois premiers ouvrages le Platonisme exclusivement dialectique se présente sous une forme de doctrine systématique, tandis que la terminologie du Platonisme intuitif y apparaît sous forme de fioritures métaphoriques ; dans le quatrième — les *Soliloques* — le Platonisme intuitif constitue la doctrine proprement dite, alors que la platonisme dialectique n'y apparaît plus que comme une terminologie dépassée. Progressivement, mais sans cesse, de nouvelles pensées de l'auteur percent à travers la banalité routinière du langage usuel. Nous répondrons par la suite à l'objection qui veut que les *Soliloques* soient contemporains des trois autres ouvrages non encore intuitivistes. Ce qu'elle comporte de vérité, c'est que malgré les intervalles infimes qui séparent la date de leur composition respective, les quatre ouvrages n'en constituent pas moins une unité, représentative d'une même période dans la vie de Saint Augustin.

III. SITUATION

La situation spirituelle des *Soliloques* est bien la suivante : Augustin a définitivement rejeté le scepticisme pour lui opposer en particulier la certitude des vérités dialectiques. Or cette certitude a beau satisfaire le maître dialecticien ; elle ne satisfait guère pour autant l'*homo religiosus*. Les fondements de la Dialectique ne constituent pas le pain spirituel qu'exige un saint Augustin, et le moins possible dans l'accomplissement de sa conversion. Et cependant la raison pensante ne l'a pas conduit au-delà et ce ne sont certainement pas les sens corporels qui pouvaient lui procurer ce qu'il lui faut convoiter. Sa foi est tout d'abord pure foi en l'autorité ; mais, en dépit de toute la compréhension de sa nécessité, compréhension que nous pouvons parfaitement lui reconnaître dès cette époque, peut-il s'en trouver satisfait ? La pénétration du philosophe la plus révélatrice de la détresse de son interrogation religieuse se prononce dans les bouleversantes paroles qui caractérisent le commencement véritable des *Soliloques* : « *Deum et animam scire cupio. — Nihil ne plus ? — Nihil omnino. — Ergo incipe quaerere.* » Cet homme ne cherche que Dieu et l'âme dans leur lien le plus intime, mais il veut les trouver

dans le savoir. Depuis la lecture de l'*Hortensius*, Augustin avait pris conscience qu'il ne pourrait trouver la paix que par le savoir de la béatifiante vérité. Dès maintenant il sait deux choses : que la vérité recherchée existe et qu'elle est la vérité de Dieu et de l'âme. Or, il ne l'a pas encore saisie ; but vers lequel doit le pousser puissamment sa situation présente. C'est au sein de cet état que naît la question de savoir comment Dieu serait pour lui cognoscible : car, ce qu'il faut entendre par ce savoir convoité, c'est apparemment ce qui est préféré, au moins émotionnellement, à la foi, déjà acquise, en l'autorité. Non pas un simple savoir relatif à Dieu dans lequel lui sont attribués, par exemple, l'être ou une quelconque propriété, ni un savoir dans lequel aussi Dieu serait objet d'un jugement ; mais bien un savoir Dieu : *scire Deum*, savoir dont le contenu est Dieu seul. Mais en même temps, Augustin reconnaît déjà que ce savoir nécessite l'assistance de Dieu lui-même, encore que de grandes obscurités subsistent ici. Aussi bien les *Soliloques* sont-ils le premier ouvrage d'Augustin qu'introduit non pas l'adresse à son ami ou à son disciple, mais une invocation à Dieu, accompagnée d'ardentes prières dont le feu a été nourri par la lecture des Psaumes, de l'aveu même des *Confessions*. Or, c'est ce *scire* que cette prière demande à Dieu, en même temps qu'il est prédéterminé dans sa particularité ; c'est là qu'il est dit : *Exspelle a me insaniam ut recognoscam te. Dic mihi quo attendam ut adspiciam te.* Et plus loin : *Tu ipse me munda et fac idoneum ad vivendum (!) te ;* enfin : *Sana et aperi aures meas, quibus voces tuas audiam. Sana et aperi oculos meos, quibus nutus tuos videam.* Indépendamment du saisissement intuitif du *scire Deum*, il est remarquable que l'assistance de Dieu, ici, concerne toujours la préparation des conditions personnelles de connaissance et — conformément à l'essence de la prière chrétienne — qu'elle soit représentée comme le libre acte personnel de Dieu. Dieu doit guérir l'être du connaissant. C'est pourquoi la prière s'adresse ici à sa sage liberté. Nulle trace, dans cette prière, de l'illuminisme néo-platonicien ; c'est bien plutôt la conviction chrétienne que tout être bon est au moins déterminé par Dieu qui fonde cette prière ; conviction liée à la doctrine platonicienne commune, procédant de la doctrine de la participation, et selon laquelle la connaissance du bien plonge ses racines dans le bon fond de l'être du connaissant.

Or, un esprit aussi actif qu'Augustin n'attend pas dans une quiétude oisive l'intervention de la Grâce ; ni ne cherche non plus, tout d'abord, à aller au-devant d'elle par l'élimination de la raison et l'oubli de ses représentations ; il cherche plutôt à élucider les conditions de la connais-

sance de Dieu et à les remplir, pour autant que cela dépend de lui-même. *Et tout d'abord il cherchera, en fonction de sa propre situation, une théorie de la connaissance de l'objet religieux.*

IV. ANALYSE

Augustin essaye tout d'abord d'atteindre son domaine propre en parcourant les différents modes de la connaissance et en constatant qu'ils ne sont pas ceux-là même qu'il cherche. Augustin se demande de quelle manière il désire connaître Dieu. De même que Dieu, en tant qu'objet, est essentiellement autre que le monde, de même faut-il aussi que le mode de la connaissance de Dieu diffère essentiellement de tous les autres modes. *Non enim credo me scire aliquid sic, quomodo scire Deum desidero* (Sol I, 7). Dans tout ceci l'interrogation porte donc non pas sur la possibilité réelle du *scire Deum*, mais sur le mode et les conditions de ce savoir. Le savoir empirique, sensible, a posteriori, ne suffit pas, qui, à proprement parler, n'est pas du tout un savoir.

C'est alors que, parvenu au cœur de son ouvrage, il introduit dans l'ensemble d'une analogie hautement significative, la doctrine de l'*œil de l'esprit*: *Promittit enim ratio quae tecum loquitur, ita se demonstraturam Deum tuae... menti ut oculis sol demonstratur. Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae: Disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur ut videri possint, veluti terra est et terrena omnia: Deus est autem qui illustrat. Ego autem ratio ita sum in mentibus ut in oculis est adspectus. Non enim hoc est habere oculos quod adspicere, quod videre. Ergo animae tribus quibusdam rebus opus est: Ut oculos habeat, quibus jam bene uti possit, ut adspiciat, ut videat* (Sol. I. 12). « La raison qui te parle te promet de manifester Dieu à ton intelligence comme le soleil se manifeste à tes yeux. L'intelligence a elle aussi ses yeux : ce sont les sens de l'âme. Les vérités les plus solides de la science ressemblant aux objets que le soleil éclaire et rend visibles — la terre par exemple et toutes les choses terrestres. — Mais c'est Dieu lui-même qui éclaire ! Moi, la Raison, je suis aux intelligences ce que le regard est aux yeux. Avoir des yeux est autre chose que regarder ; regarder est autre chose que voir. L'âme a donc besoin de trois conditions : avoir des yeux dont elle puisse se bien servir, regarder, voir. » (trad. Labriolle). Il convient de nous attarder longuement sur

ce passage d'une signification décisive et d'une densité, d'une richesse de pensée *spécifiquement antique*. La *ratio* qui, ici comme dans tout l'ouvrage, parle à Augustin, qui tient la place de l'interlocuteur est une réalité extra-personnelle, mais à laquelle la personne participe. La raison universelle, présente en moi, telle que, venant d'Aristote et de la Stoa, elle était passée dans l'opinion populaire et philosophique de l'ensemble de la basse antiquité romaine, cette *ratio* veut *demonstrare* Dieu au *mens* d'Augustin, conçu personnellement, qui lui fait face, tout comme le Soleil *demonstratur* aux yeux : « Comme le soleil se manifeste à tes yeux » (Labriolle). Il est évident que *demonstrare* signifie ici purement et simplement *montrer* (*manifestar*) ou *désigner* et non point ce que nous entendons habituellement par *démontrer* ; il s'agit ici du fait de mettre sous les yeux, d'exposer au regard. Le *de* exprime sans doute l'orientation, le mouvement *vers* notre regard. Le *demonstratur* s'entend *médialement* *comme le soleil se manifeste à l'œil, comme le soleil rayonne vers l'œil*. La phrase suivante, dans sa syntaxe tempétueuse, confuse et difficile, contient la pensée nouvelle, décisive, et paraît même la *mimer* dans une certaine mesure. On pourrait la traduire ainsi : *Car les yeux de l'esprit, ce sont pour ainsi dire les sens de l'âme*. (Traduction de Labriolle) « L'intelligence a elle aussi ses yeux : ce sont les sens de l'âme. » (VI, 11). Ils sont les organes pour toute lumière intelligible dans laquelle cependant préexiste un rapport d'émanation analogique comme il y en a entre toute autre lumière physique et celle du Soleil. La métaphysique émanantiste néoplatonicienne dont un Baümker a expressément établi, dans son *Wilelo*, la répercussion bien au-delà de Saint Augustin jusqu'à la dernière période du Moyen Age, cette métaphysique a été effectivement vécue dans l'expérience de l'illumination qui explique l'origine de toutes ses notions. Avec son concours, Augustin fait sa première tentative de définir le rapport de Dieu aux idées. En s'appliquant à le comprendre par voie d'analogie, il conçoit, dans la phrase suivante, les *disciplinarum quaeque certissima* — nous savons ce dont il s'agit — en tant qu'entités qui ne naissent pas au fur et à mesure dans l'exercice de l'apprendre et du savoir, mais dont on parvient seulement à se saisir par cet exercice. Autrement on ne pourrait guère les *analogiser* avec la réalité extérieure en tant que domaine préalable d'une illumination qui *manifeste*, « comme la terre et toute chose terrestre ». — « Or, Dieu est celui-là même qui illumine. » « C'est Dieu lui-même qui éclaire » (trad. Labriolle). Le sens théorique de la connaissance (*der erkenntnis-theoretische Sinn*) n'est pas davantage élucidé ici. De toute manière,

il est ici question de la condition objective de la connaissance des idées, en tant que celle d'une activité émanative et existentielle de Dieu et non pas d'une activité volontaire de la personne. Il n'est question ni de la connaissance en général, ni de la grâce purificatrice nécessaire à la connaissance, implorée dans la prière, et, tout d'abord, absolument pas d'une illumination de l'homme, mais d'une illumination des idées elles-mêmes. Le *in* dans le mot *illustrare* n'a qu'un sens d'orientation, signifie seulement que la lumière luit sur son objet, l'illumine. Or, dans ce tableau d'ensemble, la ratio s'intègre elle-même et cherche à définir de plus près son rapport au *Mens*. Elle est, « in mentibus », dans les esprits personnels comme dans les yeux individuels, l'*adspectus*. Chacun a ses yeux et sa mesure propre de la vision, mais le fait que ses yeux puissent voir, ils le doivent à leur regard, au fait d'être doué de vision : tous ils ont part à l'« adspectus ». Ainsi chacun a son esprit propre, mais qu'il puisse reconnaître spirituellement, il le doit à l'être raisonnable, à la capacité de percevoir spirituellement, à sa participation à la ratio universelle. Or, qu'est-ce que l'« adspectus » qui implique ici la notion de ratio ? Il signifie le regard, si l'on veut bien mettre l'accent sur *ad*, regarder vers, porter le regard sur des objets déterminés ; en aucun cas il ne signifie apercevoir qui n'est pas séparable du fait de voir. Il s'agit ici de la faculté qui est *in oculis*, non pas simplement au sens spatial, encore que quelque chose d'analogue y soit implicite, mais sa capacité spécifique. Le fait d'avoir des yeux ne constitue pas encore l'exercice de cette capacité : *adspicere* : regarder ; or, regarder, à son tour, n'est pas encore voir, puisque cela nécessite non seulement l'attention subjective, mais encore l'illumination de l'objet. Ainsi l'âme a besoin de trois choses : premièrement, il lui faut des yeux : *quibus jam bene uti possit*. Cette opposition n'indique pas la capacité du regard mais les conditions de connaissance de la personne. *Bene uti*, chez Augustin, est toujours, et dès ce passage, une notion éthique et signifie : le fait d'en user dans le bon sens. On nous rappelle ici que c'est l'état général de l'âme non pas seulement le fait qu'elle ait des yeux, qui importe. En second lieu, il faut que l'âme regarde, qu'elle fasse usage de sa faculté inhérente, c'est-à-dire de l'« adspectus » ; en troisième lieu, il faut que la vision lui réussisse. Il est dit aussi que c'est là l'*opus* de l'âme ; ce qui est défini ici, c'est ce dont elle a besoin, peu importe que cela dépende d'elle-même ou existe au dedans d'elle. Le passage que nous étudions contient le noyau de la toute première théorie de la connaissance de l'objet religieux chez Augustin. Que veut-elle signifier

dans l'ensemble ? Certainement pas ce qu'apporterait un discours imagé dans le genre rhétorique. Les *Soliloques* me paraissent parmi tous les autres ouvrages, mais aussi parmi les ouvrages achevés d'Augustin, comme le moins élaboré, le moins déterminé par des soucis rhétoriques. L'analogie par rapport au corporel est bien plutôt une analogie authentique, c'est-à-dire fondée sur une adéquation véritable de l'être et non pas seulement apparente, dans la particularité contemplée ; une adéquation métaphysiquement fondée dans la représentation d'une production qui reproduit les images originelles, soit en tant qu'émanation, soit en tant que création du monde physique par le monde spirituel. Aussi s'agit-il avant tout d'une théorie de l'expérience immédiate de Dieu ; mais par delà, il s'agit du projet d'une *phénoménologie de la connaissance spirituelle* au sens absolu, de la *vision spirituelle*. C'est ce projet que nous allons poursuivre maintenant.

Tout d'abord, ce sera le *fait d'avoir des yeux* et de *pouvoir* (aussitôt) *en user à bonne fin* qui servira de point de départ à de nouveaux développements. Augustin déduit la doctrine des vertus de la notion des *oculi sani* que, dans la phrase suivante, il convient de comprendre comme sujet et non pas, ainsi qu'on serait tenté de le supposer, comme génitif *possionis*. Cette santé existe, en effet, quand l'esprit est pur de toute convoitise terrestre. Pour cela, il lui faut préalablement la *fides*. D'une part, la vérité ne saurait être montrée à l'esprit encore malade, puisqu'il ne peut la voir, la faculté de voir permettant seulement à la manifestation de se produire ; d'autre part, l'âme ne cherchera guère à se guérir pour voir, du moment qu'aucune représentation, en quelque sorte certaine, ne lui est transmise, de ce qu'il y aurait à voir et de ce qu'il s'agit de voir. Augustin fait dériver de ce point la nécessité qui veut que dans le juste et conscient processus de la vie, la foi, et tout d'abord au sens le plus large, précède l'acte de connaître, au sens prégnant que ce terme avait dans l'antiquité. Du même coup, le chercheur de Dieu nous apporte ici une exégèse de sa propre situation. Indépendamment de la *foi qui représente les choses destinées à devenir visibles*, il faut en outre que l'espérance les fasse apparaître comme accessibles. Elucidée du point de vue théorique de la connaissance, la profonde doctrine du Christianisme resplendit alors de tout son éclat, suivant laquelle l'espérance est une vertu, le désespoir un vice. En troisième lieu, l'amour doit pousser à se saisir de la vérité crue et espérée. « *Sine tribus istis anima nulla sanatur, ut possit Deum suum videre, id est intelligere* ». « Sans ces trois vertus, il n'est donc pas de guérison pour l'âme, grâce

à laquelle elle puisse voir son Dieu, c'est-à-dire le comprendre » (I, 12).

La première des trois choses nécessaires à l'âme est ainsi expliquée ; on passe à la seconde et aussitôt à la troisième par la voie de la logique intentionnelle de l'objet. Il faut que l'œil guéri regarde (se convertisse) pour voir : « *Adspetus animae ratio est : sed quia non sequitur ut omnis, qui adspiciat videat, adspetus rectus atque perfectus, id est, quem visio sequitur, virtus vocatur : Est enim virtus vel recta, vel perfecta ratio* » (Sol., I, 13). « Le regard de l'âme, c'est la raison, mais il ne suffit pas toujours de regarder pour voir : aussi le regard direct et parfait, celui que suit la vision, est-il appelé une vertu » (trad. Labriolle). De toute évidence, la notion stoïcienne de *virtus* se trouve ici traduite dans le langage de la doctrine platonicienne de l'intuition, notion populaire qui se voit attribuer, de manière imprévue, une signification nouvelle. La raison est le regard de l'esprit (de l'intelligence), la vertu de l'esprit, le regard véritablement et parfaitement voyant, l'*adspetus rectus* selon le choix du but, l'*adspetus perfectus* selon la plénitude. Mais sans la foi, l'espérance et la charité, le regard des yeux de l'esprit, quand bien même ils seraient sains, ne saurait se porter vers la lumière intelligible. Lorsque la foi représente le salut qui réside dans le but du regard en puissance, et que l'espérance promet l'accès à ce but, que la charité y pousse, alors l'*adspetus rectus*, le regard vers Dieu devient l'*adspetus perfectus* dans la vision de Dieu : « *Visio Dei, qui est finis adspetus* » (Sol., I, 13). C'est là que la raison parfaite, la vie bienheureuse, les idéaux philosophiques et religieux universels du siècle trouvent leur signification. La notion décisive de la vision est identifiée à l'*intellectus* inhérent à l'âme qui, par conséquent, se trouve aussi dans le royaume de l'intuition et n'est pas localisé dans l'unique compréhension intellectuelle. Or, cet *intellectus* n'est pas un organe de l'homme, comme l'œil spirituel ni non plus une faculté commune implicite à un organe de l'homme comme l'*adspetus* ; par ailleurs, il est dit expressément qu'il se trouve *in anima*. Quant à saisir ce qu'il est, cela ressort d'une plus proche définition de l'analogie relative au *videre* : *ipsa autem visio intellectus est ille, qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur*. (« Or la vision même, c'est cette conception qui est dans l'âme et qui s'achève par le concours du sujet concevant et de l'objet conçu ») (Sol., I, 13). Le regard de l'homme et la lumière de Dieu s'étant rencontrés, l'*intellectus* est créé par leur fusion. « *Conficitur* ». Il s'agit là d'un processus actuel de l'union de l'objet et du sujet au sein de l'âme connaissante, son but suprême.

Jusque-là, bien que visant d'une manière précise et constante à la connaissance de Dieu, la tendance avait prédominé à isoler la connaissance spirituelle dans sa spécificité, en tant qu'une vision *sui generis*. A présent, Augustin ne fait que brièvement allusion à une détermination de la connaissance de Dieu. Il répète que Dieu s'éclaire de lui-même tandis que toute autre chose qui nous est étrangère nécessite les *intelligibilia spectamina disciplinarum* pour pouvoir être vue de nous. Puis la dernière phrase de ses développements déclare : « *Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere, quod est, quod fulget, quod illuminat : ita in illo secretissimo Deo, quem vis intelligere, tria quaedam sunt, quod est, quod intelligitur, et quod ceterum facit intelligi.* »

« *Ainsi, comme dans le soleil, on peut distinguer trois propriétés, à savoir qu'il existe, qu'il brille, qu'il éclaire, de même dans ce Dieu très caché que tu veux comprendre, on peut distinguer aussi trois attributs : il est, il est intelligible, il rend tout le reste intelligible.* » La tournure *in Deo* doit être comprise ici au sens analogique par rapport au précédent *in sole*. Ainsi les idées sont également, *in Deo*, comme la terre est *in sole* pour cette raison qu'elles sont dans Sa lumière. Les deux premières Hypostases situées en Dieu se trouvent dans doute dans le royaume des idées, alors que la troisième s'identifie avec Dieu au sens personnel. Comme d'autre part Augustin identifie avec prédilection Dieu le Fils avec le prototype des idées, qu'en outre il conçoit souvent l'Esprit Saint comme émanation de Dieu et le désigne aussi comme lumière du monde selon l'événement de la Pentecôte, il sera permis de penser ici à la Trinité. Dieu se limite alors au fait d'être, tandis que le Fils n'est reconnu que par l'Esprit. Analogie difficilement soutenable, particulièrement dans sa première position. On ne peut rien en conclure ici ; brusquement, tel un chemin rompu par un précipice, l'explication se dérobe. Or, comme il est inconcevable d'établir un rapport entre la seconde hypothèse en Dieu et le moi proposé, — il faut avouer que l'enchaînement de la phrase suivante : « *ces deux objets, Dieu et toi-même, c'est pour que tu les comprennes que j'ose t'endoctriner* » — paraît purement rhétorique, voire un contre-sens. Or, ceci cache un processus spirituel significatif. A l'audacieuse envolée de l'esprit philosophique succède à présent un retour de conscience personnel et religieux. L'âme d'Augustin est profondément effrayée quant à elle-même : « *qu'ai-je gagné avec tout ceci ?* » se demande-t-il. « *Sais-je tout ce que j'ai dit ?* » En dehors des vérités géométriques mentionnées, je ne sais rien de tout ceci, si ce n'est que j'ai fortifié mon espérance. » Il revient à la sobriété

du néophyte. C'est là, un aspect essentiel que, chez lui, la vie et la doctrine dépendent l'une de l'autre d'une manière tellement dynamique qu'il démontre, à ses contemporains pour lesquels les connaissances, parce que recueillies de toutes parts, étaient devenues gratuites, le prix du sang de toute connaissance authentique. Ce grand croyant ne s'en laisse jamais imposer par lui-même ou par autrui ni ne veut jamais survoler sa propre authenticité. A en juger d'après la théorie de la connaissance que l'on vient d'exposer, il faut attribuer à son humanisme intégral le fait qu'il est encore éloigné de l'intuition de Dieu. C'est ainsi que la théorie de la connaissance devient le schéma d'un examen de soi-même dans lequel toutes les parties de la morale ascétique, au sens absolu de la secte néo-platonicienne mais déjà au sens spécifiquement chrétien et monacal, découlent de la *fin* que constitue la *visio Dei*.

Cette analyse nous permet de tirer quelques conclusions qui dépassent nos premières thèses : la doctrine de la vie spirituelle se trouve pour la première fois explicitée dans les *Soliloques*. Deuxièmement, cette doctrine appartient à la toute première et spécifique théorie de la connaissance de l'objet religieux que nous découvrons chez Augustin. Comme elle sert encore de critère aux *Retractations*, elle a de toute évidence été maintenue, tout au moins en ce qui concerne ses principes les plus généraux, jusqu'à une époque avancée de la vie d'Augustin. Troisièmement, dans l'ensemble de la théorie de la connaissance religieuse, elle constitue le noyau de la théorie du sujet de la connaissance de Dieu et des idées et elle implique la détermination du but du Chrétien converti. Un homme tel qu'Augustin parvient à ses doctrines en partant des situations les plus proprement intimes. Aussi ne doit-on jamais omettre de faire dériver la doctrine tout d'abord de pareilles situations individuelles, ensuite seulement de la tradition.

V

Devons-nous considérer cette doctrine comme entièrement nouvelle et purement augustiniennne ? Son ensemble de notions a-t-il été refondu par Augustin pour saisir sa situation propre ? Mais si tel n'est pas le cas, d'où procède-t-elle ou bien d'où cette doctrine tient-elle ses bases, ses éléments, ses suggestions ? Dans quel rapport réciproque se situent ici la détermination personnelle du but et l'emprunt fait à la tradition ?

Comment est-il enfin possible et pourquoi est-il peut-être même nécessaire, au sens de l'histoire de la spiritualité, que les *Soliloques* dépassent par une doctrine aussi centrale les trois autres ouvrages contemporains ? Il convient de faire un examen de l'originalité littéraire des *Soliloques* pour pouvoir répondre à toutes ces questions.

On ne saurait expliquer la différence des *Soliloques* par rapport aux trois autres ouvrages de la période de Cassiciacum en estimant ceux-là comme des écrits philosophiques, les *Soliloques*, par contre, comme le début de la théologie augustiniennne. Les *Soliloques* sont, au même titre, un ouvrage philosophique et représentent même essentiellement une théorie de la connaissance, tant par leur contenu que par le pathos de leur interrogation. On ne peut définir comme ouvrages théologiques que ceux qui font l'exégèse des contenus de foi, non point ceux-là qui établissent les conditions du savoir. On ne saurait davantage relever dans les *Soliloques* la résonance d'une sorte d'*homo religiosus* lyrique. Combien sévères et âpres les spéculations du second livre sur la vérité, l'âme et l'immortalité ! On serre davantage la nature de ces ouvrages en supposant, avec une plus grande chance de vérité, qu'une sorte de division du travail se soit produite ici parmi ces écrits dont chacun traiterait un groupe de problèmes particuliers. Sans doute, la juste réponse à nos questions touche-t-elle à cette dernière hypothèse, à condition, il est vrai, de substituer à des représentations littéraires stéréotypées, celles-là relatives à l'histoire de la spiritualité. Il convient de remarquer qu'Augustin introduit consciemment avec les *Soliloques* un nouveau genre. C'est bien ce que décrit et explique le *Proœmium*. Un retournement incessant de pensées, une recherche sans répit de Dieu et de soi-même, éveillent en lui le désir d'une fixation de ce qu'il pense, afin de s'en rendre maître et de tirer profit de sa situation propre en élaborant sa pensée. Survient une affreuse rage de dents qui risque d'entraver son travail ; or, il ne saurait dicter ce qu'il veut écrire, pour des raisons intérieures de liberté créatrice et des motifs intimes d'une explication avec soi-même : « *Nec ista dictare debet, nam solitudinem eam desiderat* » (dicter des réflexions comme les tiennes ne se peut davantage, car elles requièrent une solitude absolue). Au milieu de ce découragement, une voix lui dit : « *Ora salutem et auxilium, quo ad concupita pervenias, et hoc ipsum litteris manda, ut prole tuo fias animosior.* » (Demande à Dieu le secours salutaire qui te permettra d'arriver au but de tes désirs. Et cette prière même, rédige-la par écrit : ce premier effort créateur accroîtra ton courage.) Il s'agit de faire un commencement.

Or, ce qu'Augustin produit de sa propre main dans une solitude absolue, c'est quelque chose de tout à fait nouveau dans son genre. C'est ce que promet le titre. *Soliloquia vocari et inscribi volo, novoquidem et fortasse duvo nomine, sed ad rem demonstrandam satis idoneo.* (Sol., II, 14). »

La forme du dialogue est maintenue, laquelle était évidente pour le platonicien, nécessaire pour l'artiste, bienvenue au pédagogue. Longtemps encore Augustin conservera cette forme. On ne saurait tenir pour caractéristique que l'ouvrage qui suit immédiatement les *Soliloques*, ne paraisse plus conçu sous la forme dialoguée. Ce dernier n'est pas un ouvrage essentiel et les *Rétractations* I, 5, nous en fournissent les caractéristiques littéraires. Là, Augustin traite cet ouvrage comme étant impur : « *commonitorium propter soliloquis terminanda.* » Il continue : « *Sed nescio quomodo me invito exiit in manus hominum, et inter mea opuscula nominatur.* » Un *commonitorium* n'a pas naturellement une forme dialoguée ; il indique, il est vrai, du fait de son existence, une méthode de travail singulièrement graduée et consciente de sa forme, propre à l'Augustin de jadis. La forme du dialogue n'est-elle pas, en effet, tout particulièrement l'expression même d'une impétuosité de jeunes philosophes qui ont à l'égard de leurs œuvres un rapport semblable à celui de l'artiste avec les siennes. Pour les philosophes mûris, ce qui importe ordinairement, ce sera la chose abstraite. Même les dialogues platoniciens deviennent, avec l'âge, des dialogues qui ne le sont plus que par la forme ; même Aristote en avait écrit dans sa jeunesse. Au même titre, les *Soliloques* sont un dialogue entre le disciple et le maître. Or, disciple et maître, Augustin les porte au dedans de lui-même. Point de meilleure voie pour trouver la vérité : « *quam interrogando et respondendo.* » (Sol. II, 14). Mais sitôt qu'un second homme prend part à la recherche de la vérité, un élément inadéquat et calamiteux se trouve introduit dans cette recherche ; des intentions personnelles et des susceptibilités blessées interviennent irrésistiblement. L'entretien avec soi-même assure au sérieux de la vérité une pureté tout autre. Les *Soliloquia* sont le premier ouvrage du genre que je serais tout prêt à qualifier de *genre augustinien*, parce que seul ce genre répond aux authentiques aspirations qui demeurent vivantes avant comme après dans chaque ouvrage augustinien. En vérité, ce genre est absolument nouveau et sans précédent. Du seul fait qu'un genre, en tant qu'il représente une authentique réalité, devienne le symbole de la vie de son âme, Augustin s'avère comme l'un des derniers grands écrivains de l'antiquité. Ce que Robin a dit

dans son *Platon* de la réalité du genre antique, préexistante à l'œuvre isolée et génératrice de cette œuvre, par opposition au genre moderne, vaut également pour Augustin. Le but des écrits de ce genre est d'accéder à la vérité qui conduit à la béatitude par un entretien de l'âme avec elle-même et avec Dieu. La synthèse de spéculations philosophiques, d'investigations psychologiques et morales de soi-même qui s'accompagnent d'un priant et authentique dialogue avec Dieu, s'offre ici avec une telle plénitude, que l'on ne peut légitimement décomposer cette totalité en trois éléments que pour les besoins de la pensée discursive, non pas pour une définition pure de la réalité. Les *Confessions* représentent le point culminant du genre, sur la nature particulière desquelles nous reviendrons encore dans notre troisième étude. L'œuvre préfiguratrice jusque dans les moindres thèmes, ce sont bien les *Soliloques*. Les *Confessions* non plus ne sont aucunement une *autobiographie* mais une méditation priante et philosophique sur les réalités de la vie humaine comme elles apparaissent dans la vie d'Augustin. Les *Confessions* définissent de manière frappante les *Soliloques* comme : « *Libri disputati... cum ipso me solo coram te* » (Confess. II, 7) ; mais cela vaut également pour l'ensemble du genre, y compris les *Confessions* elles-mêmes. La présence de Dieu est aussi forte dans les *Soliloques* que dans les œuvres ultérieures, encore qu'il y soit moins fréquemment invoqué. Chaque mot y est obombré par l'immensité de Dieu. Dès cet ouvrage, nous apprenons à connaître ce qui constitue l'essence de la pensée augustiniennne spécifique, sa singularité, mais non moins son caractère de modèle. La pensée augustiniennne exprime le mouvement réel de l'âme, progressant par décisions, en la présence de Dieu. Parce que cette manière de pensée communique en soi tout l'homme, elle atteint aussi tout l'homme en un point plus profond que le centre de la pensée notionnelle ordinaire, le point décisif du cœur humain. Pensée extraordinairement claire puisqu'elle met sans cesse en lumière les différences essentielles, qualitatives, du Bien et du Mal, de Dieu et du Monde. L'âme ne peut échapper à la rigueur d'une pareille pensée quand elle porte le nom d'un Augustin, d'un Pascal, d'un Stolberg, à moins d'une authentique révolte ; pour forcer à sortir de ses moindres repaires l'âme déchuée, à commencer par son âme propre, pareil penseur devient psychologue. Mais l'aspiration au salut et son extension aux autres âmes, en constituent l'impulsion unique.

Une nouvelle couche de l'âme d'Augustin parvient à se faire entendre dans les *Soliloques*, dont l'accent diffère du ton invariable des œuvres

précédentes : c'est son *moi intime*. La *publication* du *moi intime* constitue quelque chose d'absolument nouveau à quoi ne pouvait pousser que l'exhibitionnisme pur et simple ou, au contraire, le solidarisme chrétien. Dans tous les dialogues de l'antiquité, c'est invariablement le *moi social* des interlocuteurs qui se révèle à nous, alors que leur *moi intime* ne laisse deviner que les contours et ne transparait pour ainsi dire que de mauvais gré. C'est là, pour le philosophe antique, une forme de pudeur et de réserve tout à fait naturelles. Il lui faut une sorte de masque pour pouvoir à la fois montrer et dissimuler à la foule son *moi sacré*. Sans aucun doute, les *Soliloques*, la seconde partie surtout, et davantage encore les *Confessions*, eussent paru répugnants et impudiques aux lecteurs de la haute antiquité. Mais c'est précisément le sens de ce manque de pudeur d'humilier le *moi orgueilleux* du philosophe et de frayer à autrui la voie dans l'humaine condition. La pénitence du Christianisme primitif trouve ici sa contrepartie analogique. Le plus intime qui ait pu être exprimé dans l'antiquité, c'était la gloire de soi d'un Libanius, par exemple, qu'à présent nous autres augustiniens éprouvons, en revanche, comme honteuse. Augustin lui-même a sans doute encore éprouvé maintes entraves à cet égard. Le *Proœmium* lui permet de les surmonter, qui dit : « *nec modo cures invitationem turbae legentium, paucis iste sat erunt civibus tuis.* » La mise à nu se fait plus aisée dès qu'on ne s'adresse qu'à un cercle restreint de spectateurs familiers. Or ces constatations sont importantes pour la compréhension des problèmes qui se posent à nous au cours de notre étude, parce que la couche plus profonde de l'âme, manifestée dans les *Soliloques*, parle autrement, conformément à sa nature, que ne résonaient les paroles prononcées jusque-là dans les précédents ouvrages. Il s'agit bien de cet état d'âme dans lequel s'est produite la conversion. Aussi, les *Soliloques* sont-ils de loin le plus chrétien des ouvrages écrits à Cassiciacum. Le fait que la théorie des sens spirituels — la théorie de la connaissance sensualiste spirituelle — se manifeste d'une façon décisive dans les *Soliloques*, conduit à notre thèse. Le contenu de pensée à lui seul des trois ouvrages précédents, sans aucune référence au christianisme, resterait toujours compréhensible en tant qu'élaboration poursuivie des problèmes platoniciens. Il n'en est plus de même des *Soliloques* : la *théorie des sens de l'âme constituée, depuis les Soliloques, le noyau de la théorie augustiniennne de la connaissance, parce qu'elle revêt cette forme de la théorie platonicienne de la connaissance qui se laisse appliquer à la connais-*

sance de Dieu. Le rapport du platonisme à la notion chrétienne de Dieu doit nécessairement produire la doctrine que nous étudions.

La théorie de la connaissance chez Platon est susceptible de multiples interprétations. Parmi les interprétations ésotériques, s'offre celle de l'identification de la connaissance des idées avec la pensée dialectique telle que l'a connue le rhéteur Augustin et maint rationalisme ultérieur ; une conception plus profonde, sans doute, légitimement fondée sur l'ensemble des écrits platoniciens est celle de la connaissance des idées comme expérience intuitive, voire visionnaire. La théorie de la vision spirituelle procède de Platon. Mais pour la faire découler de sa pensée, il faut préalablement disposer d'un principe de sélection systématique au moyen duquel on accorderait la préférence à cette théorie sur d'autres. Le septième livre de la *Politeia* représente l'aspect intuitiviste de la théorie platonicienne de la connaissance dans son ensemble le plus clair. Dans cette partie, le terme (qui n'est pas simplement métaphorique) de *l'œil de l'âme* est également utilisé à différentes reprises et d'une manière décisive, tandis que l'idée du Bien y est caractérisée en tant que le soleil du monde des idées qui donne la vision. Naturellement, nous ne prétendons pas et on ne saurait prétendre ici qu'Augustin ait connu la *Politeia* de Platon ; nous ne voulons qu'indiquer systématiquement l'origine des représentations communes et familières aux néo-platoniciens qu'Augustin pouvait connaître, ainsi qu'à l'ensemble de la philosophie alexandrine.

Dans les *Soliloques*, nouvellement mis en demeure de choisir parmi les diverses possibilités de la théorie platonicienne de la connaissance, Augustin, sur le point de devenir chrétien, découvre tout cela ; bien mieux, ce choix le lui impose. La question du premier livre des *Soliloques* ne portait-elle pas sur Dieu ? Si Dieu devient l'objet de la connaissance supra-corporelle, il faut qu'elle soit une expérience authentique, mais une expérience que le platonicien Augustin ne peut guère se représenter que comme modalité sensible, donc principalement comme *vision*. Le problème de savoir dans quel sens Dieu pourrait bien être *visible*, demeure d'abord irrésolu. De toute évidence, il ne peut l'être au sens des idées, lesquelles en tant qu'*être-image* s'ouvrent dans le fait d'*être-vues* selon la connaissance. Dieu n'est un objet concevable de la vision que pour autant qu'il est conçu analogiquement en tant que Lumière. Ici notre doctrine ne dément point l'intime relation avec la métaphysique néo-platonicienne de la lumière et son influence sur Augustin. La signification de la lumière pour la vision, en tant qu'elle est condition produc-

tive de la vision, est développée dans ce passage de la *Politeia* où il est aussi question de la nature lumineuse de l'idée du Bien et de la *vue de l'âme*. Ainsi, pour autant que Dieu non seulement se manifeste dans la lumière visible mais encore parle dans la parole humaine et avant tout à l'intérieur de l'homme, une notion absolument analogue à celle de la vision spirituelle et, si j'ose dire, beaucoup plus riche qu'on ne la comprend ordinairement, la notion de l'*ouïe spirituelle* aura des chances de se développer ultérieurement chez Augustin et, par la suite, tout spécialement dans la mystique chrétienne. Tant et si bien que l'on peut tenir cette conception, nécessairement étrangère au néo-platonisme, d'une pénétration de la parole de Dieu dans l'oreille de l'âme, pour la doctrine fondamentale de l'Augustinisme depuis Saint Grégoire-le-Grand et Benoît de Nursie jusqu'au treizième siècle. Augustin demeure platonicien quant au choix créateur, dans une situation donnée. En devenant chrétien, il élève la connaissance de l'expérience spirituelle des choses concrètes à une plénitude et à une signification qu'elle n'a point chez Platon. Somme toute, c'est là du platonisme chrétien tel que nous le trouvons exposé plus tard dans le *De videndo Deo* et dans le dernier livre du *De civitate Dei*. Reste la question de savoir comment cette forme de christianisme est possible. Elle sera posée avant tout par tous ceux qui verront dans les doctrines philosophiques exclusivement ou en premier lieu l'expression de l'âme d'une civilisation, opinion qui, sous des formes diverses, est, à un degré effarant, largement répandue, et qui influe dans une mesure beaucoup plus vaste que ne sont reconnues ses formulations principielles. Pour ceux-là, il paraît absolument impossible qu'une pareille doctrine puisse correspondre à la structure intime de systèmes de connaissance nés dans des civilisations totalement différentes. Or, toutes ces opinions ne s'expliquent que par un manque de contact avec les problèmes de l'objet en question. Autant il est certain que chaque philosophie présuppose une vie de l'âme comme condition créatrice, non pas nécessairement celle de l'âme d'une civilisation, autant il est faux qu'elle n'en soit que la pure et simple expression, *une sorte de prétentieuse notation*. Si on la considère comme telle, on en arrive à ces inconcevables ignorances dont témoigne un Spengler quand il décrit Augustin.

L'histoire de la philosophie n'a de signification que si l'on sait par expérience qu'il n'y a que quelques problèmes fondamentaux, toujours les mêmes, qui reviennent se poser toujours de nouveau à l'humanité depuis qu'elle existe. Pareille confrontation de l'homme avec ces pro-

blèmes se produit d'une manière immuable dans les formes nécessaires, objectivement déterminées de la pensée et du témoignage. Cette vie et cette interrogation uniformes constituent la véritable *philosophia perennis* de l'humanité. C'est seulement au nom de ce principe fondamental que l'on pourra séparer de l'histoire de la philosophie ce qui ne lui appartient pas. Seule l'élaboration de la rencontre vivante et fatidique de l'homme avec les problèmes immuables dans cette histoire ; et non pas ce qui prétend être du « travail philosophique ». C'est pourquoi il nous faut considérer également comme discipline philosophique l'histoire même de la philosophie : car la fréquentation de ces problèmes ne peut apparemment se comprendre que si l'on s'y trouve soi-même engagé peut-être d'une manière plus interrogative qu'affirmative. La séparation de la philosophie dogmatique de la philosophie historique n'a jamais eu dans les ouvrages des philosophes ce caractère desséchant qu'elle prend dans le cerveau de certains savants qui s'avisent d'y mettre de l'ordre. Aussi bien ce point de vue fondamental justifie-t-il la genèse que nous avons donnée de la doctrine augustiniennne de l'intuition, par rapport au subjectivisme esthétique et par rapport à la théorie des âmes de civilisations qui, elle, est propre à dissoudre toutes connexions vivantes.

PAUL-LUDWIG LANDSBERG
Traduction de Pierre Klossowski