

Saint Augustin

Le choc des ego sous la lumière du soi : un parcours des *Confessions*

MICHEL AROUIMI

PLAN

- I. Le Livre X : un palier majeur des *Confessions*
- II. La jalousie constitue le moi
- III. L'imitation en question
 - A. Le mauvais mimétisme
 - B. Un bon mimétisme ?
- IV. Du moi au Soi

Introduction

La vie de saint Augustin, comme celle de nombreux mystiques, se résume dans la découverte du chemin qui le conduit à Dieu. Toute expérience mystique suppose un dépassement des limites égotiques du « moi », parvenu à un certain degré de clairvoyance vis-à-vis du lien de toutes les choses et de tous les êtres, échelonnés dans un ordre où se manifeste le rayonnement de la divinité. La modernité des *Confessions* réside peut-être dans le relief qu'y prennent les obstacles que l'ego humain oppose à cette expérience. Une vision synthétique nous en est proposée dans le Livre X où saint Augustin s'efforce de juguler une inquiétude spirituelle, dont l'objet se dessine mieux dans une lecture globale de son ouvrage.

I. Le Livre X : un palier majeur des *Confessions*

Le partage entre ce projet mystique et les travers humains qui le rendent impossible semble déterminer la construction même du Livre X, articulé en deux versants. Après avoir justifié les enjeux de l'écriture des *Confessions* (chap. 1 à 7), saint Augustin enchaîne une longue série de chapitres (chap. 8 à 27) où il s'interroge sur les insuffisances de la mémoire humaine, avec ombres superflues qui la meublent, pour parvenir à la (re)connaissance de Dieu. Dans le second versant de ce Livre X, avant la célébration de la vérité de Dieu dont le Christ est le seul médiateur (chap. 40 à 43), une autre série de chapitres est consacrée aux diverses formes de l'aveuglement du « moi », qui empêchent cette connaissance participative de la vérité de Dieu.

La construction de ce Livre X donne donc tout son relief à ces travers humains dont l'énumération fait contrepoids au cheminement de la mémoire vers Dieu. Ce choix rhétorique, non dénué d'ambiguïté, fait la modernité de ce livre qui définit une sorte de palier dans la réflexion

de saint Augustin. On s'en rend mieux compte en repérant dans l'ensemble des *Confessions* les aveux, souvent auto-accusateurs, où se dévoile une connaissance intime de ces travers.

La convoitise et la jalousie qui, dans leurs formes les plus diverses, ont façonné le « moi » dès son plus jeune âge, impriment leur marque à l'éveil des sens, assimilé au mal. Cette prise de conscience d'Augustin, qui fera l'objet d'un prochain développement dans notre analyse, alterne avec d'autres pensées qui concernent plus précisément le phénomène de l'imitation interindividuelle. Or le choix mystique, avec les efforts qu'il implique, semble hanté par ce dangereux phénomène auquel répondraient, à la manière d'un remède, les élans spirituels du saint. Le lecteur moderne doit résoudre ce dilemme, entre la foi déclarée de saint Augustin et le rôle thérapeutique de l'exercice de cette foi.

Certains passages des *Confessions* suggèrent d'ailleurs que le « désir mimétique » dont parle René Girard, outre son rôle dans la constitution et dans les pulsions du « moi », serait l'aiguillon des progrès de la culture. Au chapitre 35 du Livre X, saint Augustin, qui songe en particulier à la convoitise charnelle, évoque la « vaine curiosité qui se couvre du nom de connaissance et de science » (traduction de Joseph Trabucco, Garnier-Flammarion, 1964). Quoi qu'il en soit, dans les derniers livres, l'idée d'un bon mimétisme vient tempérer ses plus mauvais aspects.

Certes, le Livre X résume lui-même un projet mystique, filé dans l'ensemble des *Confessions* : le désir d'une introspection où le « moi » du saint ne fait plus qu'un avec le Dieu « en moi ». Pourtant ce « retour sur moi-même », s'il n'a rien de complaisant, n'en semble pas moins dicté par l'urgence, perceptible chez d'autres grands mystiques, à diverses époques et dans différentes cultures, de se préserver des influences extérieures, au contact desquelles s'embrase le désir de convoitise, surmonté par le saint. S'il n'est pas possible de résoudre ce problème éthique, on peut en exposer le contenu, moins pour nier l'expérience mystique de l'auteur des *Confessions* que pour en éprouver l'authenticité, au-delà même de ses failles apparentes.

II. La jalousie constitue le « moi »

Saint Augustin paraît suggérer un lien, au fil des deux premiers livres des *Confessions*, entre la convoitise naturelle de l'enfant qui s'empare du sein de sa mère et celle de l'adolescent amoureux, en quête de l'objet de son désir naissant. La naturalité de cette ou de ces deux convoitises est entachée par les ombres qui se précisent à propos de la jalousie des enfants dans leurs jeux les plus innocents, mis en parallèle avec les occupations, autres jeux, des adultes. Comme si l'esprit des êtres humains était, dès leurs balbutiements infantiles, vicié par un tourment qui n'est pas défini par saint Augustin, mais que la philosophie moderne a tâché de cerner : tout désir serait conditionné par une obscure contradiction, infligée par l'autorité parentale, dès les premiers gestes maternels (au Livre I chapitre 8, saint Augustin évoque le pouvoir des « jeux de physionomie » par lesquels s'énonce la volonté de dialoguer avec le nourrisson, qui capte ce système de signes pour exprimer ses propres volontés).

Cette contradiction engendre un sentiment de concurrence qui s'amplifie à l'âge adulte, en prenant des formes extra-familiales que résume l'idée, érigée par René Girard, du « désir mimétique ».

« La première enfance elle-même n'est point sans péché », affirme saint Augustin qui évoque l'« avidité mauvaise » du nourrisson qui s'empare du sein maternel, avant de se souvenir des

« violentes colères contre les personnes contre lesquelles j'étais sans droit [...], contre un père et une mère... » (I, 7) (notons l'étrangeté de ce souvenir, ou plutôt de cette identification qui évoque celle, si mimétique, d'un acteur...). Ce souvenir personnel se dépersonnalise, dans les lignes qui suivent, avec la vision inquiète d'un « petit enfant jaloux [qui] ne parlait pas encore et [...] regardait [...], l'œil mauvais, son frère de lait. »

Cette suspicion de l'innocence enfantine, dont on retrouve maints échos, jusqu'à l'aveu des « verges brûlantes de la jalousie » ressenties par Augustin adolescent (III, 1), implique les activités ludiques des enfants. Le jeu de paume, sous la plume de saint Augustin, est le signe de la rivalité mimétique, devenue l'aiguillon du « moi » ou pire, son constituant. Après s'être souvenu que « Celui qui me battait n'agissait pas autrement que sa victime », saint Augustin observe que son vainqueur devient « plus tourmenté de bile et d'envie que moi lorsque, dans une partie de paume, j'étais battu par un de mes camarades. » Curieuse revanche du vaincu, que de sentir dans son vainqueur un surcroît de bile engendré par une jalousie inopportune où s'illustre, en négatif, l'absurdité du schéma triangulaire de la théorie de Girard : l'objet du désir (ici le pauvre Augustin, victime d'un désir mortifère), loin d'être apprécié pour lui-même, n'est tel que par la présence du rival qui semble avoir main-mise sur cet objet.

La perversité du jeu de paume dont Scarron, dans son *Roman comique*, exploite le symbolisme latent, est accrue par son rôle d'obstacle dans les études du futur saint, même si ces études, contradiction oblige, se voient récompensées par un savoir-faire qui permet à l'adulte « des jeux moins innocents », mais analogues au jeu de paume : « les jeux des hommes », auxquels ceux des enfants « ressemblent tant ».

Au chapitre suivant, la fameuse contradiction s'illustre dans l'évocation des parents qui éveillent la sensibilité de l'enfant par les contes et les spectacles qui enchantent les adultes. Ces parents qui « souhaitent que leurs enfants les imitent un jour », châtient pourtant ces enfants « lorsque ces spectacles les distraient d'études qui leur permettront plus tard [...] d'en donner de semblables. » On croirait lire dans ses lignes une expression de la double injonction contradictoire émanée du père, pivot de sa théorie du désir mimétique : « imite moi, ne m'imites pas ». Cette contradiction se réfléchit dans les sentiments retors de l'élève Augustin, peu gêné de faire des barbarismes où il croit peut-être affirmer sa liberté d'esprit, mais qui envie les élèves qui n'en font point. Le bon mimétisme, celui de l'apprentissage scolaire, apparaît comme une illusion, si l'on en juge par les dispositions mentales de celui qui, dans la suite de ce passage, s'accuse d'un « vain désir de primauté » (I, 19).

III. L'imitation en question

A. Le mauvais mimétisme

Là encore, une évolution thématique se dessine, entre les livres I et XIII, impliquant le mauvais et le bon mimétisme qui tarde à répondre, par-delà tout l'espace des *Confessions*, aux évocations du mauvais mimétisme. On a coutume de voir dans l'apprentissage scolaire une bonne imitation, nécessaire à la formation du moi. Pourtant au Livre I, chapitre 19, saint Augustin se souvient avoir éprouvé le « désir inquiet » d'imiter pédagogues, maîtres et parents qui, « à force de mensonges et de tromperies », éloignent le jeune homme de sa vocation véritable. De même en II, 3, saint Augustin critique l'aveuglement de ses parents sur la « culture littéraire »

de leur enfant, culture « dont ils étaient l'un et l'autre trop entichés » et dont ils ignoraient le danger à l'égard de la progression spirituelle du jeune homme vers Dieu. Outre l'apprentissage livresque, encouragé par les parents peu judicieux, on notera l'expression « l'un et l'autre », qui suggère la vacuité de leur moi, aboli par les effets de miroir entre deux êtres unis par le mariage.

Au chapitre 13 du Livre I, la critique des études s'élargit dans la condamnation de toutes les activités culturelles, à commencer par la fréquentation livresque des poètes, stigmatisée par l'idée de la fornication : « et tandis que je fornicais, retentissaient de toutes parts à mes oreilles des « Très bien ! Bravo ! » car l'amitié de ce monde est une fornication qui nous éloigne de vous, et nous encourage de « Très bien » et de « Bravo » pour nous faire honte de ne pas être comme les autres. ». Le « vous » désigne Dieu, que le jeune homme prendra pour seul maître au lieu de se conformer à l'image et aux désirs d'autrui.

Le sens littéral assez clair de cette citation se creuse avec l'expression « de toutes parts », qui traduit l'abolition générale des différences individuelles dans une société où le « moi » n'est qu'un mot posé sur la similitude vide des egos. On peut même voir dans la répétition des exclamations : « Très bien ! Bravo ! [...] Très bien et [...] Bravo » une sorte de chiffre textuel des effets de miroir où se perd l'authenticité des individus : un phénomène social dont l'horreur est masquée par une euphorie trompeuse qui mérite la métaphore de la fornication. On peut lire ce dernier mot au sens littéral : le plaisir sexuel, corrompu par la contradiction dont nous parlions, est généralement vécu comme un acte guerrier, une lutte du moi contre un autre moi, qui trahit le sens mystique de ce plaisir, justifié comme le moyen d'effacer, dans un élargissement cosmique, les limites carcérales de l'ego humain.

Ces funestes penchants mimétiques sont déjà ceux des hommes qui, dans l'univers d'Homère, paraissent « imiter les dieux du ciel » en affirmant leurs vices, des vices imités de ces dieux chantés par la mythologie ou portraiturés dans des fresques (I, 16). Ces propos suggèrent finement la culpabilité des arts d'imitation (poésie, peinture) qui, peut-on croire, simplement parce qu'ils « imitent » le réel, auraient un effet cathartique sur nos pulsions mimétiques. On pourrait interpréter dans ce sens le chapitre 2 du Livre III sur la « passion des spectacles », chapitre dont la richesse déborde le thème de cette dissertation. De même pour la critique du signe langagier, à la suite des remarques sur l'imitation des vices des dieux : les mots, ces « vases précieux », sont remplis du « vin d'erreur » dont les « maîtres ivres » les ont remplis. L'idée du mauvais modèle se superpose à celle du mauvais mimétisme, lui-même abstraitement déplacé dans la vocation du signe langagier...

Au chapitre 6 du Livre II, saint Augustin s'accuse d'un larcin : « Qu'ai-je donc aimé dans ce larcin, et en quoi ai-je imité mon Seigneur, même d'une manière criminelle et fautive ? » Il faut comprendre que l'objet de ce larcin, commis à l'âge de seize ans, était une de « ces beautés d'ici-bas », jugées comme telles en raison de l'attrait général qu'elles exercent, plutôt qu'à l'aune de la « mesure de beauté » dont Dieu seul détient le secret. Ces aveux expriment d'une manière un peu décalée le fossé qui sépare le « moi » commun, autrement dit l'ego, soumis à l'attrait des objets que lui vante la convoitise des hommes, et le pur « Soi » de la divinité, pourtant présent dans le cœur de chaque homme. Mais nous sommes oublieux de la valeur profonde, purement symbolique, des richesses du monde visible, qui sont autant de signes du rayonnement divin.

B. Un bon mimétisme ?

Au chapitre 5 du Livre VIII, le phénomène de la contagion mimétique revêt un aspect positif, avec « la conversion de Victorinus que je brûlais d'imiter ». Ces mots : « on s'enflamme, on s'échauffe les uns les autres », de même que l'évocation des personnes connues qui se convertissent, suivies par maints imitateurs : c'est l'inversion positive du phénomène condamné plus haut. On peut sourire de cette imitation dont l'ambiguïté, accrue par le statut social avanta-gé des initiateurs de ce mouvement (la valeur sociale le dispute à la valeur spirituelle ?), est peut-être à l'origine des questions plus tardives adressées au Seigneur, au chapitre 22 du Livre XIII : « vous n'avez pas dit [que nous devons] imiter nos prédécesseurs ou vivre d'après les exemples d'un homme meilleur que nous ». Et : « Celui qui comprend [...] votre vérité, n'a plus besoin qu'un autre lui apprenne à imiter son espèce. »

Saint Augustin paraît ainsi douter de la validité de la frontière entre le mauvais et le bon mimétisme. C'est aussi la leçon tacite que véhiculent les œuvres de grands écrivains modernes, comme Joseph von Eichendorff, Anton Tchekhov, Joseph Conrad ou Henri Bosco...

IV. Du moi au Soi

L'érection de l'égo est entretenue par la séduction fallacieuse des « images » terrestres (à commencer par celle des corps désirés par le jeune Augustin). Ces images se substituent à celle, invisible, du Soi, c'est-à-dire la présence divine dont saint Augustin questionne la nature et le lieu.

La « curiosité profonde » du genre humain, cette condition première des progrès de la culture, est liée pour saint Augustin à un « orgueil plein de tempêtes », celui du moi qui reproduit la faute d'Adam, puni par sa chute où il faut voir l'origine même de « l'océan amer du genre humain » (XIII, 20). On ne soupèsera pas ici les enjeux philosophiques de l'évocation de l'homme « enflé d'un monstrueux orgueil », qui aurait remis entre les mains du jeune Augustin des œuvres inspirées par le néoplatonisme (VII, 9). Ce problème qui implique les limites de la science philosophique, à laquelle est opposé le mystère du Verbe incarné, trouve d'ailleurs un écho au chapitre 42 du Livre X.

Dans ce Livre X, la réflexion de saint Augustin s'aiguise à propos du contenu de sa mémoire qui, si riche soit-elle d'images et de notions, ne contient que des représentations, des traces mémorielles de la réalité. Mais l'être de la divinité (ou l'Être pur) est au-delà de ce contenu et des possibilités de la mémoire, cette « force » que le saint veut dépasser pour s'élever vers Dieu. En dépassant la mémoire, saint Augustin se détache de tout ce qui remplit le moi. Et pour lui, le mal « n'est pas une substance, mais la perversité d'une volonté qui se détourne de vous, mon Dieu [...] et qui « projette ses entrailles » et se gonfle au dehors » (VII, 16) (cette dénonciation de l'orgueil est réaffirmée sur le second versant du Livre X).

On pourrait infléchir le sens de cette projection et de ce gonflement, pour y voir une expression onirique de l'imitation à double sens qui unit deux egos affrontés. Si les psaumes de David sont qualifiés d'antidote (Livre IX, chap. 4), cette symétrie diabolique trouve elle-même son remède dans l'orientation du moi vers « mon Dieu », ce Dieu dont le saint éprouve la présence dans un « retour sur lui-même », évoqué dans plusieurs passages, jusqu'au chapitre 6 du Livre X,

avec cette définition de Dieu : « c'est la clarté, [...] l'enlacement de « l'homme intérieur » que je porte en moi ».

Au chapitre 2 du Livre V, saint Augustin prend en exemple ceux qui « se retournent d'eux-mêmes, [qui] vous cherchez, et voici que vous êtes dans leur cœur ». En maints passages, les motifs souvent conjoints du cœur, de l'oreille et de la bouche illustrent une expérience mystique, facilitée par des lectures : « Averti par ces lectures de faire retour sur moi-même... » (Livre VII, chap. 10).

Conclusion : une réunification du moi

La lumière perçue par saint Augustin est reconnue par lui-même comme celle de l'Être de Dieu, à propos duquel le saint, dès le premier livre des *Confessions*, se demande dans quelle mesure il peut être contenu dans toute chose. Le problème métaphysique du rapport de l'Un et du multiple, soupesé dans une série serrée de questions, domine celui du rapport terrestre des êtres, auquel revient si souvent la mémoire de saint Augustin. Les péchés révolus dont il s'accuse à l'heure où il écrit masqueraient l'inquiétude inconsciente, si sensible dans les œuvres de grands écrivains modernes, qui intéresse l'inacceptable rôle de la contradiction « fondatrice » dans le mythe du Verbe dont elle semble inspirer les formes, à commencer par celle du « cœur » mystique où le sujet, soustrait aux influences extérieures, éprouve la grandeur de l'Un.

Cette ambiguïté, peu compatible avec la tradition, est tout aussi embarrassante que le déchirement de l'âme par le conflit des volontés contraires dont elle est le théâtre (VIII, 10). Mais la pensée de saint Augustin se situe au-delà de ces déchirements, qui sont encore le ferment d'une volonté d'analyse, une curiosité philosophique dont la profondeur est celle de notre orgueil « plein de tempêtes ».

Ne voir dans le rayonnement du Verbe ou de l'Un qu'une formule magique pour pacifier ces tempêtes, c'est interpréter le ciel à partir de notre moi, c'est l'illusion de « connaître [...] comme en un miroir » (XII, 13) le « principe » de toute chose. Ce principe ou cette « terre invisible », dans la pensée mystique, reste étrangers aux catégories mentales inspirées par le tourment que saint Augustin cerne dans ses *Confessions*, dans l'effort d'une distanciation très moderne, à laquelle sont conviés ses lecteurs.

Le Moi augustinien entre l'aversion et la conversion

LAHOUCINE EL MERABET

SUJET

François René de Chateaubriand note dans ses *Mémoires d'outre-tombe* (1848) : « L'homme n'a pas besoin de voyager pour s'agrandir, il porte avec lui l'immensité [...] Asseyez-vous sur le tronc de l'arbre abattu au fond des bois ; si dans l'oubli profond de lui-même, dans votre immobilité, dans votre silence vous ne trouverez pas l'infini, il est inutile de vous égarer aux rivages du Gange ».

Comment peut-on lire cette déclaration au regard de la façon dont saint Augustin analyse les profondeurs de son moi dans le Livre X de ses *Confessions* ?

PLAN

- I. Le moi s'analyse : l'exégèse de soi
 - A. Les énigmes du moi
 - B. La quête de la vérité
 - C. Le pacte confessionnel
- II. Le moi est haïssable
 - A. Vanité et vérité
 - B. Intériorité et extériorité
 - C. Triple tentation
- III. Le moi se convertit
 - A. Mémoire et oubli
 - B. L'expérience du temps
 - C. Réussite et échec

Introduction

Martin Heidegger établit une distinction entre trois mondes originaires de la vie : le monde ambiant qui nous environne, le monde commun que l'on partage avec les autres et le monde de soi. Ce dernier réfère à l'univers de significations propre à l'expérience personnelle de chaque être humain et a partie liée avec cette sphère à laquelle renvoie la citation à examiner. Le propos de Chateaubriand thématise la richesse immensurable que recèle l'homme dont le moi constitue une entité à part entière, qui pourrait dispenser de toute extranéité en disposant à l'intention de l'être un potentiel autonome, prégnant et énigmatique. Il s'agit dans la perspective qui est la nôtre d'analyser la posture de saint Augustin dans le Livre X de ses *Confessions* face à

ce mystère que renferment les profondeurs abyssales de son être dans un écartèlement entre un moi rabaissant vers le péché et un moi tendant vers une plénitude divine.

Afin de pouvoir déployer cet axe de réflexion, il sied de s'appesantir d'abord sur l'exégèse de soi, relative à l'entreprise d'une analyse introspective ; ensuite, on verra à quel point le moi haïssable oppose sa résistance à une volonté d'élévation ; en dernier lieu, on abordera l'expérience de la conversion par laquelle il serait possible de transcender les tentations d'un moi périssable et inauthentique.

I. Le moi s'analyse : l'exégèse de soi

Par son aspect autobiographique et introspectif, l'œuvre de saint Augustin s'assigne de sonder une intériorité prépondérante dans le cadre d'un pacte confessionnel.

A. Les énigmes du moi

Notons d'entrée de jeu que la confession chez saint Augustin est une invocation, une manière de vivre une ascension vers le divin et une invitation de lui de descendre et d'expliquer ce qui depuis Socrate reste le but philosophique par excellence : la connaissance de soi. Pour l'auteur, philosophe et rhéteur hellénisant par éducation, la foi dans laquelle la confession s'enracine, parut être la garantie indubitable de la possibilité de l'anamnèse de soi : « Qu'est-ce qu'en effet que vous écouter, sinon se connaître ? » (X, 3). La confession est donc la voie de l'expression d'une vérité, celle relative au désir de l'individu de se communiquer alors qu'il est parfaitement conscient de l'incommensurabilité de son intériorité.

B. La quête de la vérité

C'est décidément cette intériorité qui polarise la quête de la vérité qui constitue le ressort de la recherche augustiniennne : « Que je vous connaisse, intime connaisseur de l'homme, que je vous connaisse comme vous me connaissez » (X, 1). Dieu, l'instance absolue dans l'univers métaphysique augustinien, a donné la foi comme condition de la possibilité d'une confession. Dans son principe, cette pratique confessionnelle médiatise une quête orientée vers la parole divine qui est le véritable sujet. C'est pourquoi l'interprétation rétrospective de l'existence humaine à la lumière des Écritures (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 entreprise : l'exégèse de soi et l'exploration des énigmes du moi.

C. Le pacte confessionnel

À cet effet est institué un pacte confessionnel qui s'articule autour d'une relation triangulaire. Ce n'est pas tant un récit autobiographique (au sens où l'affirmation de l'identité auteur-narrateur-personnage instaure l'authenticité et la sincérité du récit selon les termes de Philippe Lejeune) qui fait l'objet d'un pacte, qu'une pratique de la confession qui consiste à « faire la vérité dans le cœur » face à Dieu, en présence des hommes. C'est ce rapport triangulaire,