



HAL
open science

Mémoire de soi et épreuve de l'altérité selon le livre X des Confessions de saint Augustin

Emmanuel Housset

► **To cite this version:**

Emmanuel Housset. Mémoire de soi et épreuve de l'altérité selon le livre X des Confessions de saint Augustin. *Ecriture et exercice de la pensée*, Presses Universitaires de Caen, pp.49-73, 2001, 2-84133-113-X. hal-02140109

HAL Id: hal-02140109

<https://normandie-univ.hal.science/hal-02140109>

Submitted on 4 Jun 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Mémoire de soi et épreuve de l'altérité selon le livre X des *Confessions* de saint Augustin

Intériorité et écriture

L'homme n'est pas donné à lui-même comme étant dès l'origine un être accompli, comme possédant une identité toujours déjà là. Il lui appartient en propre de devoir s'achever lui-même et, dans ce chemin vers lui-même, il peut constamment faillir à sa tâche. En conséquence, cet être inaccompli qui s'achemine vers lui-même peut souhaiter dans ce devenir s'accrocher à une identité stable, à une essence qui lui conférerait une unité. En effet, pris dans l'inquiétude propre aux tensions de l'existence, le sujet recherche la rassurante fixité d'un « en soi » qui ne pourrait pas être perdu, d'une ipséité qui serait toujours sauve, quels que soient les événements. Or la mémoire semble être le lieu privilégié de la préservation d'un tel soi puisque le sujet s'y apparaît à lui-même, et se connaît dans son individualité, à travers son histoire. La biographie est elle-même le processus par lequel le moi personnel se donne à voir puisque dans ce passé retrouvé le sujet peut éprouver ce qui lui appartient de façon essentielle. Ainsi la mémoire de soi participe de cette volonté de sauver de l'oubli, et de s'approprier ce qui nous semble nous être le plus propre, par la mise en œuvre d'une récapitulation sans fin de soi polarisée par un idéal de maîtrise sans reste et de transparence absolue.

Quel est le sens d'un tel projet ? Le souci de soi s'accomplit-il véritablement dans ce désir de persister dans le temps en sauvant de l'oubli ce que l'on a été ? Qu'il me soit possible de me souvenir de mon passé ne signifie pas nécessairement que je sois ce passé. Autrement dit, on peut remettre en cause l'identification du soi au souvenir de lui-même. Celui qui écrit ses mémoires peut très bien, sous une apparence de transparence, vouloir se cacher en se présentant aux autres hommes protégé par le bouclier de son livre. La volonté d'écrire ce que je fus, la volonté de se justifier soi-même, manifeste d'abord le désir de n'être jugé par personne d'autre que par soi-même. En effet, la peur qu'une autre lumière que la mienne vienne éclairer mon passé fait que je me pose comme la mesure de moi-même, dans une mémoire instituée en tribunal intérieur. Ce projet d'une totale maîtrise de soi, y compris après sa mort, prend donc naissance dans le souci que rien d'extérieur, aucune altérité, ne vienne mettre en cause la consistance que je peux me donner par mon travail de remémoration. Le sujet, en se ressouvenant de lui-même, s'assimile en quelque sorte sa propre substance et demeure ainsi parfaitement auprès de soi. Sans nier l'importance et la nécessité de ce travail d'intériorisation, par lequel le sujet pense le sens de sa propre histoire, on peut se demander si cette figure de la mémoire de soi peut être à elle-même sa propre fin. En effet, dans la volonté de se connaître, en objectivant sa propre vie passée, pour qu'elle devienne un spectacle, s'exprime une curiosité dangereuse conduisant à une intériorité qui est en fait un isolement, une fermeture sur soi. Si la mémoire de soi n'est qu'un tribunal intérieur, elle enferme dans un face à face indéfini avec soi qui est une image très ressemblante de l'enfer. Ainsi, au moment même où l'individu veut sauver son identité par une récapitulation de son passé, il peut tout simplement la perdre, en oubliant son rapport au monde dans la recherche insensée d'un face

à face sans reste avec lui-même. Que signifie alors être soi ? Le seul fait que le moi humain pense le monde indique déjà qu'il ne peut être donné à voir comme une chose du monde, puisqu'il est acte et non spectacle. Mais, plus radicalement encore, faut-il le penser comme ce qui possède en lui-même sa propre constance ou comme ce qui est toujours déjà traversé par une altérité ?

Par la réappropriation du passé, le sujet a certes une toute autre identité que la seule persistance de l'objet, mais cette ipsité que le sujet se donne participe pleinement de ce projet de n'accéder à soi-même que par soi-même. La tâche est de réduire idéalement toute altérité à soi en cherchant à devenir soi par la seule considération de son essence. Même si l'on conçoit l'identité comme la constance des décisions libres, elle demeure celle que je me donne dans le pur rapport de moi-même à moi-même, c'est-à-dire une ipsité par liberté. Il ne suffit donc pas, pour utiliser une distinction rendue célèbre par Paul Ricoeur¹, de simplement opposer l'identité au sens d'*idem* et l'identité au sens d'*ipse*, pour que soit fondamentalement modifiée la figure du devenir soi, puisque dans un cas comme dans l'autre aucune altérité véritable n'y a de place. Pour remettre en cause une telle autarcie du sujet, il est légitime de se demander si la mémoire de soi comme mémoire du passé ne se fonde pas sur une autre mémoire, sur la mémoire d'un soi que le sujet ne se donne pas. Plus précisément, si le soi est ce qui se ressouvient de lui-même, l'homme n'a-t-il pas un avenir qu'à la condition de se ressouvenir d'un soi plus originaire que toute conscience de soi ? Une telle perspective conduit à ne plus concevoir la mémoire de soi comme une activité de maîtrise de soi, mais comme une ouverture à ce que je ne suis pas et que je dois devenir. Il n'y a de réel devenir soi que dans l'espace intérieur ouvert part un écart de soi à soi, qui rend possible une conversion vers une altérité. En ce sens, l'autobiographie ne peut être libérée de l'orgueil d'une auto-idolâtrie que si la compréhension du passé ne vise pas simplement à vivre dans la quiétude d'un auprès de soi, mais permet au contraire d'éprouver une altérité fondamentale à soi, une tension spirituelle, qui nous donne d'être.

Il appartient à saint Augustin d'avoir médité cette nouvelle figure de l'ipsité, par laquelle je ne suis présent à moi-même dans la mémoire que par la présence constante d'une altérité radicale à soi. En découvrant en moi-même une intimité plus radicale que celle que je peux me donner, je peux m'accomplir autrement qu'en développant un fond, qui serait déjà mien. La mémoire de soi, en découvrant un fond qui est plus moi-même que moi-même, est beaucoup plus qu'une simple reprise de soi, puisqu'elle est l'acte par lequel je deviens tout autre. Elle est le mouvement par lequel le sujet s'attache à ce qui lui est donné à être sans pour autant lui être donné à voir. En effet, les *Confessions* donne l'exemple d'une biographie dans laquelle je ne suis pas la mesure de moi-même, ni même l'objet véritable de la biographie parce que je ne suis pas la source de ma propre vie. Ni journal intime, où précisément l'intimité est réduite au rapport à soi, ni exposition impudique et idolâtrique des accidents de sa vie passée, les *Confessions* de saint Augustin consiste à se laisser éclairer par la lumière de la vérité qui n'est pas à moi : « je veux "faire la vérité", dans mon cœur, devant toi, par la confession »². Or, faire la vérité devant Dieu signifie faire une œuvre de mémoire, qui est tout à la fois un aveu de ses péchés, c'est-à-dire une expérience de sa misère, et une louange à Dieu, à la grandeur de la miséricorde. En cela déjà, il ne s'agit plus d'être le simple spectateur, même désintéressé, du passé, mais dans l'unité de l'aveu et de la louange de poser un acte de conversion. Le livre X des *Confessions* est bien de ce point de vue le centre de l'œuvre, parce qu'il n'est plus seulement question de récapituler son passé pour souligner le péché et le mensonge de ce moi passé, mais bien de confesser le présent. Cette mémoire du

¹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.

² *Les Confessions* X, I, 1 ; Bibliothèque augustinienne, tome 14, trad. Franç. E. Tréhorel, Etudes augustinienes 1992, p. 141. Le texte sera désormais toujours cité dans cette édition.

présent est le lieu où l'on peut être conduit à renoncer au désir d'être son propre maître en s'éveillant à la miséricorde de Dieu³.

La confession est par elle-même une transfiguration, parce qu'elle consiste à laisser parler sur soi une autre voix que la sienne : « Qu'est-ce en effet que t'entendre parler sur soi-même, sinon se connaître soi-même ? »⁴. L'homme maintenant se comprend autrement sans cesser d'être celui qui se confesse : il se découvre lui-même comme investi de la grâce et comme ne pouvant être lui-même que par grâce. En cela confesser et rendre grâce sont bien une seule et même chose. En effet, parce que « ce que je sais de moi, c'est quand tu fais la lumière sur moi que je le sais »⁵, la confession ne consiste pas à me juger moi-même, mais à me laisser juger par Dieu. En conséquence, il ne s'agit pas d'exprimer, d'extérioriser, un moi qui serait déjà là, mais de devenir vraiment ce que je suis par la confession. Le sujet découvre ici un autre soi, un soi qui n'a rien d'une essence stable, mais qui sans cesse se gagne dans la confession du présent. Le « soi » n'est pas quelque chose de déjà donné qu'il n'y aurait plus qu'à dire, mais proprement ce qui n'est qu'à le dire. Saint Augustin dessine cette figure de l'ipsité par laquelle je ne peux être moi-même que dans mon rapport essentiel à Dieu : le pouvoir d'être soi vient bien d'au-delà de soi, vient de cette autre voix qui résonne dans ma mémoire. De ce point de vue, le soi n'est pas dans la mémoire, mais il est la mémoire même comme acte de confesser ses péchés en louant Dieu et, de ce fait, il est radicalement autre que toute réconciliation avec soi, que toute quiétude dans l'être auprès de soi. En me laissant éclairer par la vérité que je ne suis pas, je découvre une inquiétude autre que toute crainte particulière et contingente, une inquiétude structurelle de mon être qui invite à un tout autre rassemblement de soi que celui lié au projet d'une autarcie. Il ne s'agit pas non plus seulement d'une inquiétude liée au péché, au fait d'être hors de soi dans les choses et de se penser comme une chose parmi les choses. L'inquiétude du péché suppose elle-même l'inquiétude propre à l'altération par la grandeur de Dieu. C'est uniquement parce que le sujet peut faire en lui-même l'épreuve de ce qui l'excède, qu'il peut chercher son repos hors de lui en cessant de s'aimer pour ce qu'il fut pour s'aimer pour ce qu'il n'est pas encore. La mémoire de soi révèle donc une tension intérieure plus originaire que toute inquiétude pour soi et par laquelle le sujet se rassemble pour se porter vers l'éternel :

« Ainsi, oubliant le passé, tourné non pas vers les choses futures et transitoires, mais vers celles qui sont en avant 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, qui ne viennent ni ne passent »⁶.

L'intériorité consiste ici à découvrir dans la mémoire la transcendance du créateur. Il y a bien en cela une inquiétude propre au soi, qui fait l'expérience de sa tension vers son principe tout en éprouvant la distance absolue qui le sépare de son principe. Cette expérience de la transcendance permet à saint Augustin de montrer qu'on ne peut être soi qu'en se portant au-delà de soi. A l'inquiétude de l'homme tourné vers lui-même répond l'inquiétude de la découverte, au plus intime de soi-même, d'une altérité radicale en soi : « Dieu par l'intermédiaire de qui nous apprenons que ce que nous croyions parfois nôtre nous est étranger, et que ce que nous croyions parfois nous être étranger est nôtre »⁷. Saint Augustin

³ Sur les différentes figures de la mémoire et plus particulièrement sur la mémoire du présent, cf. Jean-Marie Le Blond, *Les conversions de saint Augustin*, Aubier, 1950.

⁴ *Confessions*, X, III, 3, p.145.

⁵ *Confessions*, X, V, 7, p.153. *Quod de me scio, te mihi lucente scio.*

⁶ *Confessions*, XI, XXIX, 39, p.339.

⁷ *Les soliloques* I, 3 ; Pléiade, Œuvres I, p.191, Paris Gallimard, 1998.

synthétise cette épreuve de l'altérité de Dieu dans une phrase célèbre des *Confessions* : « Mais toi, tu étais plus intime que l'intime de moi-même, et plus élevé que les cimes de moi-même »⁸. La connaissance de soi n'est pas une contemplation de soi, mais la contemplation de ce qui est tout autre que moi, qui est rendue possible par cette altération originaire qui me constitue à telle point qu'elle est plus moi-même que moi-même. Ainsi, la confession accomplit le « connais-toi toi-même » dans un rassemblement de l'esprit sur lui-même, par lequel il découvre son propre principe, que pourtant il ne peut contenir. Le soi véritable serait alors la tension propre à celui qui est conscient d'avoir été créé à l'image de Dieu et c'est pourquoi la mémoire de soi ne peut prendre son sens que comme un mouvement de conversion de l'homme qui cherche son repos dans la transcendance de Dieu.

Quelle est alors l'importance de l'écriture dans cet itinéraire de l'esprit vers Dieu ? Saint Augustin précise bien que la confession doit se faire aussi « dans mon livre, devant de nombreux témoins »⁹, mais en quel sens précis l'écriture permet-elle que la confession devant Dieu soit en même temps une confession devant les autres hommes ? Les autres hommes sont-ils mes juges ? Pour saint Augustin, il n'en est rien et je ne suis pas plus le chemin de moi-même à moi-même que je ne suis le chemin des autres à moi-même : « Je ne dis en effet rien de vrai aux hommes que de moi toi d'abord tu ne l'aies entendu, ou même tu n'entends de moi rien de pareil qu'à moi toi d'abord tu ne l'aies dit »¹⁰. Pour que la confession ne soit ni un mensonge de ma part, ni une vaine curiosité de la part d'autrui, il faut qu'elle ne soit pas justement la parole d'un « je » reçue par un autre « je » et c'est pourquoi l'écriture n'a pas pour fonction d'extérioriser à l'ensemble des autres hommes la mémoire tribunal. En effet, dans ce cas l'écriture ne changerait rien au fait de ne parler qu'à partir de soi et reviendrait à se dissimuler. L'âme nue est l'âme humble qui se tient toute entière sous le regard de Dieu et la seule vraie parole ne vient pas de mon propre fond, mais bien de ce qui est plus profond que le fond de moi-même. Dans la confession devant de nombreux témoins, rendue possible par l'écriture, ce n'est pas le « je » qui parle, ni le « je » de l'autre qui entend, mais c'est Dieu qui parle en moi et Dieu qui entend en moi. Ainsi, la confession écrite rend possible un mode unique de communauté dans laquelle ma parole est d'autant plus propre qu'elle n'est pas mienne, mais en quelque sorte communautaire. Cette parole confessante naît d'une altération de mon intimité et ne peut être entendue que par une intimité elle-même altérée : « Mais ceux-là me croient qui ont pour moi des oreilles qu'ouvre la charité »¹¹. Qu'il s'agisse de celui qui parle ou de celui qui écoute, on n'entre dans la vérité que par la charité et donc à partir d'une dépossession de soi, d'une destitution du « je », qui est la forme même de l'humilité. En cela, la confession ne consiste pas simplement à constater en soi la présence de Dieu et à l'en remercier, mais à rentrer en soi-même pour faire taire la voix du « je » et laisser parler la voix du Verbe qui est inappropriable et qui tout à la fois dit plus que je ne peux dire et me permet d'entendre plus que je ne peux entendre.

L'écriture de soi ne peut plus donc être comprise comme un retour au refuge du for intérieur, mais au contraire comme une forme supérieure d'exposition par laquelle « l'âme fraternelle aime en moi ce que tu apprends à aimer et déplore en moi ce que tu apprends à déplorer »¹². Cette capacité à souffrir avec autrui et à se réjouir avec autrui, qui est la marque en nous de la miséricorde divine, peut se réaliser d'autant mieux dans l'écriture dans la mesure où cette dernière offre en quelque sorte un champ sans sujet actuel. La parole est d'autant plus une parole communautaire dans l'écriture, parce qu'elle se donne moins comme « ma » parole, mais plutôt comme une parole qui veut susciter d'autres paroles, en touchant

⁸ *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo. Confessions* III, VI, 2 ; B.A. 13, p.383.

⁹ *Confessions*, X, I, 1, p.141.

¹⁰ *Confessions*, X, II, 2, p.143.

¹¹ *Confessions*, X, III, 3, p.145.

¹² *Confessions*, X, IV, 5, p.149.

les autres hommes au plus intime d'eux-mêmes. Ainsi, écrire sa vie n'a de sens que si on ne se propose pas d'écraser l'autre sous le poids de sa propre histoire, mais d'être au contraire un moment de la voix du Verbe qui est dans tous les sujets sans être contenue dans aucun. Parce que ma parole est en quelque sorte libérée de moi-même dans l'écriture, cette dernière est l'une des façons dont s'accomplit l'essence de la parole : toute parole véritable est une parole à l'impossible, qui ne cherche pas à se raconter, mais qui tente de dire ce qui au plus intime de moi-même m'altère et m'excède¹³. Cette parole est alors vraie par une autre vérité que la mienne : elle est vraie parce que l'origine peut s'y dire sans y être contenue.

Ainsi, l'écriture de sa biographie revient à se cacher tout en s'exhibant, sauf à vouloir, par la louange, se rendre à Dieu, en témoignant qu'en dehors du péché l'homme ne peut rien s'attribuer en propre et en tentant de coïncider le plus possible avec sa mission. Seul confesse celui qui aime assez la vérité pour l'aimer pour elle-même et pour se laisser éclairer par elle ; En cela les *Confessions* de saint Augustin n'ont pas d'autres buts que de faire communier dans une même vérité, puisque si c'est nous qui parlons, c'est Dieu qui instruit¹⁴. Je ne deviens donc moi-même que là où je ne me prend pas pour moi, que là où je suis dans l'ignorance de ce que je suis, et c'est ce dont la mémoire de soi doit témoigner.

L'abîme de la mémoire

Après avoir montré au début du livre X que la vraie confession ne fait qu'entendre, saint Augustin décrit l'esprit converti qui parcourt le monde pour interroger les créatures. Dans cette recherche de Dieu, l'esprit se tourne alors vers sa mémoire et découvre l'immensité de ce vaste palais de la mémoire, qui contient aussi bien les images issues de la retenue des perceptions, que les images issues d'une action de l'esprit : l'homme se ressouvient aussi bien de lui-même que de sa propre activité. En insistant sur la diversité du mode de donnée des images, saint Augustin montre que les différents souvenirs s'ordonnent en fonction de la plus ou moins grande facilité avec laquelle je peux les retrouver. Il n'est donc pas question pour lui de développer une conception purement passive de la mémoire, puisque la mémoire est aussi cette liberté de tourner le regard vers tel ou tel souvenir. Ce vaste palais de la mémoire n'est pas non plus sans ordre : les souvenirs sont classés en fonction de leur origine. En conséquence, malgré l'immensité de la mémoire, elle possède une unité qui assure la familiarité de mon rapport avec le monde et la possibilité d'une présence à soi : « là, je me rencontre aussi moi-même ; je me souviens de moi, de ce que j'ai fait, quand et où je l'ai fait et quelle impression j'ai ressentie quand je le faisais »¹⁵. Saint Augustin ne cherche donc pas à faire une simple typologie des différentes formes de la mémoire, mais à montrer en quoi la mémoire du monde reconduit à la mémoire de soi : se souvenir des événements passés revient à se souvenir en même temps du moi passé. Dès lors, comme le montre la métaphore du tissage, le moi n'a pas seulement une unité de par la persistance des perceptions passées, mais aussi de par les liens qu'il établit entre les vécus passés ou possibles. La mémoire de soi est l'acte par lequel le sujet tisse l'unité du passé, du présent et du futur. A partir du présent comme temps originaire, il est possible de se donner une unité de

¹³ « La mesure de la parole est de parler à l'impossible », Jean-Louis Chrétien, *L'arche de la parole*, Puf 1998, p.18. Cf. également *L'appel et la réponse*, Minuit 1992, p.82.

¹⁴ Cf. *Sermon* 153, 1.

¹⁵ *Confessions*, X, VIII, 14, p.167.

par l'entrelacement du rappel du passé, de l'imagination et de l'anticipation des possibles. Le soi n'est donc pas dans la mémoire : il est l'acte de se ressaisir continuellement de son unité. Il reste à savoir si cette unité issue de l'activité du « je », qui sans cesse se reprend lui-même, peut seule assurer la constance du moi.

Cette première unité de la mémoire, instaurée par sa propre activité, est mise en péril dès que l'on prend conscience de l'immensité de cette mémoire. Malgré la liberté et l'activité du sujet, il est impossible de coïncider avec soi :

« Elle est grande cette puissance de la mémoire, excessivement grande, mon Dieu ! C'est un sanctuaire vaste et sans limite (*penetratae amplum et infinitum*) ! Qui en a touché le fond ? Et cette puissance est celle de mon esprit ; elle tient à ma nature, et je ne puis pas moi-même saisir tout ce que je suis »¹⁶.

Il s'agit là de l'étonnement originaire qui ouvre l'esprit à une toute nouvelle compréhension de soi et de la mémoire. Le soi, dans la mémoire, se donne avec le caractère mystérieux d'un fond sans fond. Dans ce retour sur soi, ce qui se donnait à première vue comme le lieu bien ordonné où s'exerce ma liberté n'est plus seulement le vaste palais intérieur, mais apparaît comme un sanctuaire sans limite dans lequel le sujet ne trouve plus le chemin du souvenir. L'unité que je me donne à moi-même, l'ipséité par liberté, se trouve donc remise en cause par ce fond insondable, dont l'unification excède mes propres possibilités. Ainsi, le retour sur soi ne découvre pas simplement un espace infini, qui supposerait une observation indéfinie, mais il fait l'épreuve d'une crise bien plus essentielle en découvrant en lui une altérité à laquelle il ne pourra faire face qu'en devenant autre. La mémoire du présent est cette expérience dans laquelle, au moment même où je crois me rencontrer moi-même, je m'échappe à moi-même en découvrant plus que moi-même. Cette incapacité à me comprendre est ce qui me met devant mon propre secret :

« L'esprit est donc trop étroit pour se posséder lui-même ! Mais alors où est ce qu'il ne peut saisir de lui ? Serait ce en dehors de lui-même ? Et non pas en lui-même ? Comment donc ne le saisit-il pas ? Cette question soulève en moi un grand étonnement : la stupeur s'empare de moi (*stupor adprehendit me*) »¹⁷.

L'esprit demeure interdit devant la nouveauté de ce qu'il découvre, puisque la stupeur le saisit au-delà de toute attente et fait naître l'interrogation sur soi-même. A partir de cette origine, l'homme devient pour lui-même une question. Ainsi, loin d'aveugler, cette stupeur ouvre les yeux sur l'impossibilité de se saisir par pure identité, puisque le retour sur soi rend impossible de s'offrir soi-même à soi-même. Le paradoxe est que ce fond mystérieux de moi-même, qui me déborde, est à la fois en moi, puisqu'il me constitue, et hors de moi, parce que je ne peux le saisir. En effet, cette aporie manifeste un écart de soi à soi plus radical que tout oubli qui pourrait être comblé par un travail de remémoration, puisque cette fois la distance semble infinie. En cela, le lieu de l'admiration n'est pas seulement le monde, selon un thème repris par Malebranche et Rousseau, mais aussi le moi lui-même, qui, dans la mémoire, contient toutes les images du monde. Il ne s'agit pas d'opposer l'admiration du monde et l'admiration du moi, mais de montrer que la première doit conduire à la seconde, parce que c'est au-dedans de soi que l'on peut éprouver le principe de la beauté du monde. Le soi n'est donc pas d'abord l'acte d'unifier les différents souvenirs, puisque cette tâche ne prend sens qu'à la condition d'être constamment mis en abîme, en éprouvant l'abîme de la mémoire. Cet étonnement sur soi indique déjà que le pouvoir d'être soi ne peut venir que de soi, mais vient

¹⁶ *Confessions*, X, VIII, 15, p.167.

¹⁷ *Confessions*, X, VIII, 15, p.167.

originaires de la présence en moi d'un infini auquel je peux consentir ou être condamné à me fuir.

Reconnaître que ma mémoire est en moi, mais que je ne suis pas ma mémoire, montre ainsi, avant toute mention de la grâce divine, qu'on ne peut être soi-même qu'à contempler cette immensité. Il ne s'agit en aucun cas ici de méditer sur la contingence et l'imperfection de l'esprit humain, mais de mettre en évidence que tout éveil véritable à soi commence par cette dépossession qu'est l'épreuve d'une altérité à soi. C'est le sens même de cette altération qui va ensuite être précisée par saint Augustin. En effet, l'étude des différentes formes de la mémoire ne va pas abolir la stupeur de la rencontre de soi ; elle va au contraire la confirmer et l'intensifier. L'admiration n'est pas ici seulement initiale précisément parce qu'elle ne vient pas de notre finitude, mais plus fondamentalement de la grandeur de ce qui se manifeste en nous. En cela, l'épreuve de soi, loin d'avoir la facilité d'une coïncidence, est une épreuve qui coûte : « Pour moi du moins Seigneur, je peine là-dessus et je peine sur moi-même. Je suis devenu pour moi-même une terre excessivement ingrate qui me met en nage »¹⁸. De cette façon, le sanctuaire immense de la mémoire est devenu une terre de complexité : j'y suis donné à moi-même dans une obscurité radicale qui résiste à toute recherche du savoir. La connaissance de soi ne dissipe pas les ténèbres que je suis pour moi-même : « Mais quoi de plus proche de moi que moi-même ? Et voilà que la présence de ma mémoire échappe à ma prise, alors que je ne puis exprimer ce moi lui-même sans elle »¹⁹.

De la mémoire je peux dire quelque chose, mais plus je la saisis moins je saisis le moi qui pourtant ne se rencontre qu'en elle. L'analyse de la mémoire intellectuelle met en évidence cet excès de la mémoire et précise le statut du moi. En montrant qu'il n'y a pas seulement mémoire des images, mais également mémoire des idées, c'est-à-dire de représentations purement intellectuelles qui ne viennent pas des sens, saint Augustin peut poser la question de l'origine de cette connaissance. Le propre des objets intellectuels est d'être présent en personne dans la mémoire, mais la question demeure : « d'où sont-ils venus pour pénétrer chez moi ? »²⁰ Ils sont en quelque sorte déjà dans l'esprit sans pour autant être saisis par moi : ces notions que je n'ai reçues ni par les sens, ni par autrui, « étaient donc dans mon cœur, avant d'être apprises par moi »²¹. L'altérité à soi se manifeste ici non seulement par la présence en soi de notions non saisies, mais surtout par leur antériorité. Cette dimension temporelle marque une impossibilité de coïncider avec soi qui disparaîtrait dans une simple conception de l'innéité. Si les vérités n'étaient que latentes en nous, et qu'il s'agit seulement que de les réveiller, alors la question de l'unité du moi ne se poserait plus parce que connaître consisterait à actualiser son propre fond. Saint Augustin ne comprend donc pas l'anamnèse comme un mouvement vers soi, comme une appropriation de ce qui m'est déjà propre, mais comme l'acte de saisir ce qui est en moi et que je ne suis pas. En cela, la mémoire intellectuelle est une mémoire du présent par laquelle le sujet tente de rassembler ce qui lui est antérieurement donné.

Comme il n'y a pas de réception extérieure des notions intellectuelles, connaître consiste à extraire ces notions de leur abîme pour les placer à portée de la main. Par suite, le soi ne s'identifie pas à ces notions, mais à l'acte d'arracher ces notions des sanctuaires les plus reculés, à l'acte également de les rappeler régulièrement, ou encore à l'abandon par lequel elles retombent dans l'abîme. Ainsi, puisque penser se comprend comme l'effort de rassembler ces notions, la mémoire est cette tension qui définit le caractère propre de notre existence temporelle : soit être distendu entre l'antériorité de ces notions et le présent, soit maintenir présentes ces notions antérieures. L'altérité à soi et la possibilité d'être soi sont

¹⁸ *Confessions*, X, XVI, 25, p.185.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Confessions*, X, X, 17, p.171.

²¹ *Confessions*, X, X, 17, p.173.

donc pensées à partir de la dimension temporelle du rapport à soi propre à la mémoire. Une telle ipséité temporelle serait impensable à partir d'une théorie de l'*a priori*, puisque pour cette dernière la mémoire de soi est un chemin vers soi sans devenir autre radical. La réflexion sur les nombres ne fait que confirmer ce qui a été dit, en précisant cependant que la mémoire intellectuelle, du fait qu'elle n'est pas seulement la mémoire du nombre nommé mais aussi la mémoire du nombre nombrant, est une pensée de l'être. Penser, c'est rappeler ce qui est et c'est pourquoi la mémoire ne retient pas seulement le savoir, mais aussi le chemin qui conduit au savoir. La vraie mémoire n'est pas la mémoire d'une chose ; elle est la mémoire d'un acte. Le soi est alors ce qui maintient la connaissance dans le présent, en se ressaisissant de l'acte qui conduit au savoir. Ce qui peut être perdu n'est pas tant le savoir que le chemin qui conduit au savoir.

Qu'en est-il alors de la mémoire affective ? N'est-elle pas par excellence le lieu où je rencontre mon propre fond puisqu'elle consiste à réveiller ce que j'ai déjà vécu ? Or, dans cet acte de se ressaisir de ses émotions passées, saint Augustin met en évidence une nouvelle fois une altérité à soi : « la joie que j'ai eue, je m'en souviens sans joie »²². En effet, l'émotion que je rappelle, je ne la rappelle pas telle qu'elle a été vécue, sinon il y aurait abolition du temps. L'existence temporelle suppose qu'il y ait quelque chose de définitivement perdu quand le présent devient passé. Parce que le souvenir de la joie n'est pas nécessairement joyeux, il y a là un écart de soi à soi qui conduit saint Augustin à formuler cette nouvelle interrogation sur soi : « La mémoire serait-elle par hasard sans rapport avec l'esprit ? Qui oserait le dire ? »²³ Le problème ne se pose pas vraiment quand il s'agit d'une simple sensation. Mais, s'il n'y a pas de difficulté à dire que le souvenir de la douleur n'est pas douloureux, il n'en va pas de même avec les passions, car en ce cas il faut bien reconnaître que l'âme n'est pas capable de se retenir elle-même. Il est clair ici que saint Augustin est très éloigné d'une conception purement passive de la mémoire puisque le vécu devient autre par tout un processus, qui est décrit sur le modèle de la digestion, de telle sorte que quand il est ruminé, il revient avec la neutralité d'un passé. Certes, cette neutralisation est une condition du discours, dans la mesure où la confession du péché ne serait pas libératrice si elle consistait à revivre le péché ; elle serait, en effet, elle-même un péché. Cela dit, la question de l'unité propre de la mémoire, de la possibilité même d'être soi, demeure. Saint Augustin dépasse l'aporie en répondant que la mémoire de la joie sensible est rendue possible par la mémoire de cette notion. La passion n'est en fait que l'occasion de saisir cette notion et c'est pourquoi la mémoire de soi, une fois encore, n'est pas la mémoire de ce qui n'est plus, mais la mémoire de son propre acte. En conséquence, le souvenir qui constitue véritablement le moi est le souvenir de sa saisie des notions éternelles. Les passions elles-mêmes sont bien à moi, à un moment donné de mon existence, mais elles ne sont pas moi.

Quel est alors le mode de présence de la mémoire à elle-même ? Certes, « la mémoire elle-même est par elle-même présente à elle-même »²⁴, mais cette unité de la mémoire est menacée par la possibilité de l'oubli. En effet, la question de l'oubli vient miner la proximité à soi au moment même où elle semblait pouvoir se réaliser. En fait, si saint Augustin va bien identifier l'oubli comme perte de mémoire, il va sauver l'unité de la mémoire en comprenant l'oubli comme une modalité de la mémoire dans la mesure où il y a un souvenir de l'oubli. Dès lors, il y aurait deux degrés de la présence à soi : la mémoire de la mémoire et la mémoire de l'oubli. En effet, si l'oubli était vraiment une perte radicale, alors l'unité de la mémoire, et donc du moi, serait profondément compromise puisque la mémoire de soi ne pourrait plus assurer la continuité de la vie du moi. La difficulté est ici décisive, car s'il y a un souvenir de l'oubli comment peut apparaître ce dont toute l'essence est de disparaître ? Il est clair qu'il y

²² *Confessions*, X, XIV, 21, p.177.

²³ *Confessions*, X, XIV, 21, p.179.

²⁴ *Confessions*, X, XVI, 24, p.183.

a une expérience directe de l'oubli et qu'en cela l'oubli n'est pas quelque chose d'extérieur, mais une modalité de la présence à soi. Par conséquent, la perte de soi n'est que relative puisque ce n'est pas le souvenir qui est perdu, mais l'acte qui y conduit qui n'est pas rappelé. Tout oubli est un oubli de soi, une suspension de l'acte qui se saisit du souvenir, qui fait que ce dernier s'enfonce dans un lieu inaccessible, sans qu'on en ignore l'existence²⁵. On peut donc dire qu'il y a dans l'oubli à la fois présence et absence à soi puisque l'oubli n'est pas rien sans être pour autant total, sans être une perte absolue²⁶. La possibilité de se retrouver est donc toujours ouverte, même si une telle reprise de soi demanderait un effort considérable et que de fait le sujet demeure dans un éloignement infini de soi. Reste à savoir si le *telos* de la personne consiste vraiment à retrouver le chemin du souvenir jusqu'à une présence sans faille. Saint Augustin énonce à nouveau le mystère de la mémoire :

« Grande est la puissance de la mémoire ! C'est je ne sais quel mystère effroyable, mon Dieu, que sa profonde et infinie multiplicité ! Et cela c'est l'esprit, et cela c'est moi-même »²⁷.

La conscience de ce mystère effroyable que je suis pour moi-même, dans cette vie multiforme et démesurée, indique que la quiétude ne pourra pas être trouvée dans la pleine possession de sa mémoire. Si le soi ne cesse de se rassembler lui-même, de se concentrer en lui-même, il ne peut faire d'un tel rassemblement le principe de sa vie. Aucun homme n'a par lui-même la possibilité d'une telle récapitulation qui lui donnerait à lire le livre de sa vie. Ce n'est qu'au moment du jugement dernier que l'homme pourra faire mémoire de tout ce qu'il fut et donc lire en lui à livre ouvert car nos ténèbres deviendront comme un plein midi devant la face de Dieu²⁸.

La mémoire du présent est bien un lieu de conversion : tourné vers moi-même, je ne peux pas trouver en moi le principe de mon unité et je dois donc accepter de me dépasser moi-même : « Je dépasserai même cette puissance en moi qui s'appelle la mémoire ; je la dépasserai pour tendre jusqu'à toi, douce lumière ! »²⁹ En cela, au plus intime de lui-même, l'esprit s'ouvre effectivement à la transcendance de Dieu, puisque dans le mouvement même où il tente de se saisir lui-même, l'esprit est contraint d'effectuer un mouvement de transcendance, dans lequel il va chercher le principe de son être hors de lui. Si l'homme a été mis à part de la nature, c'est également parce que la mémoire de soi n'est pas à elle-même sa propre fin. En effet, si en cette vie je ne suis pas mon passé, parce que je ne peux le rassembler pleinement, c'est que dans cette altérité à soi je suis destiné à une autre tâche.

²⁵ Cf. A. Solignac, *Confessions*, B.A. 14, note 14, p.557-567.

²⁶ Sur le réserve de l'oubli, cf. Jean-Louis Chrétien, *L'inoubliable et l'inespéré*, DDB 1991, chapitre II.

²⁷ *Confessions*, X, XVII, 26, p.187.

²⁸ Cf. *La cité de Dieu*, XX, XIV, B.A. 37, p.257.

²⁹ *Confessions*, X, XVII, 26, p.189.

La mémoire de Dieu

Ayant interrogé la mémoire de soi dans sa puissance de rassemblement, cette dernière a également répondu « je ne suis pas Dieu que tu cherches, c'est lui qui m'a faite ». Le retour sur soi n'est donc en rien un enfermement dans une citadelle intérieure, mais au contraire la découverte d'une blessure d'origine qui ouvre à la « très secrète unité »³⁰ d'où je tiens l'être. Cette unité secrète de l'être-homme, saint Augustin va la découvrir dans la mémoire de Dieu et cela d'abord à partir de la volonté d'être heureux. Ce désir d'être heureux, qui porte vers l'avenir, se laisse comprendre comme un souvenir de ce qui nous est antérieur, sans être la remémoration d'un paradis perdu. Comme le montre la parabole du fils prodigue, la marche vers Dieu est un retour vers l'origine et non la nostalgie d'un passé perdu. Mais, quel est en effet le mode d'antériorité de l'idée du bonheur ? Elle n'est pas donnée par le souvenir, comme si je l'avais oubliée, tout en retenant encore que je l'ai oubliée, et ne semble pas venir du désir d'apprendre une vie ignorée. Elle ne semble pas non plus relever d'un oubli de l'oubli. Ainsi, dans les profondeurs de la mémoire, on découvre la présence énigmatique d'une idée qui est constitutive de notre être. Cette idée est en effet toujours en moi, même quand elle n'est pas mienne, comme en témoignent les trois modalités de sa présence : la possession pleine et entière ; cette joie avant la joie, selon l'expression de Philon d'Alexandrie, qu'est le bonheur en espérance ; la présence du bonheur comme horizon constitutif de la vie de misère. Celui qui ne porterait pas en lui le désir d'être heureux ne s'éprouverait jamais comme malheureux et de ce fait le désir d'être heureux est plus ancien que tout désir né de sa propre expérience : il est toujours déjà dans la mémoire, au plus intime de soi. Un tel fond en moi sans moi, une telle altérité au cœur de mon intimité, est à la fois le motif et la fin du devenir soi. Plus encore, ce motif invincible du vouloir se trouve dans tous les hommes et toutes les actions. On ne se souvient pas du bonheur comme on se souvient de Carthage et par là le désir d'être heureux est plus ancien que toute décision et ce qui rend possible une décision. En effet, si la notion du bonheur est là, « c'est que déjà nous avons été heureux autrefois »³¹, mais cet autrefois n'appartient pas à notre expérience. Comme l'indique saint Augustin, cette mémoire du bonheur est liée à la mémoire du Verbe de Dieu qui a pris chair dans l'humanité et a laissé en nous son empreinte immémoriale. Ainsi, cette mémoire du bonheur, qui n'est ni une mémoire sensible, ni une mémoire intellectuelle, ni ce qui pourrait être reçu d'autrui, est plus proche d'une mémoire affective. Elle est un affect de notre volonté et en cela la découverte de son intériorité consiste à s'ouvrir à ce qui déjà nous habite.

La mémoire du bonheur montre donc que ce n'est pas seulement à cause de son étendue et de sa diversité que la mémoire n'a pas en elle son seul principe d'unité. Autrement dit, la mémoire n'est pas autotélique, elle ne se donne pas son propre *telos*, mais elle est altérée par un *telos* plus ancien que toute mémoire d'un vécu propre. Le désir d'être heureux n'est pas en cela un désir qui serait toujours déjà nôtre, comme s'il s'agissait d'une structure *a priori* de toute expérience, mais c'est un désir suscité en nous et qui nous incite à aller au-delà de nous-mêmes, à trouver notre joie en dehors de nous-mêmes : « Et la vie heureuse, la voilà, éprouver de la joie pour toi, de toi, à cause de toi »³². Le bonheur est donc de l'ordre du consentement à cette fin qui nous altère et c'est pourquoi l'homme doit se ressaisir du lien qui l'unit à la vérité, même si ce dernier n'est plus que la faible trace qui demeure dans la mémoire. En cela, désirer le bonheur c'est être déjà dessaisi de soi, puisque même dans le péché l'homme demeure lié à une certaine image de la vraie joie née de la vérité.

³⁰ *Confessions*, I, XX, 31, B.A. 13, p.329.

³¹ *Confessions*, X, XX, 29, p.195.

³² *Confessions*, X, XXII, 32, p.201.

La mémoire de Dieu, qui se manifeste dans le désir de bonheur, est un amour de la vérité, qui rend l'homme disponible à la lumière de l'être. En effet, aimer la vérité revient à se laisser prendre par elle, à laisser résonner en soi une parole qui n'est pas la sienne. Dès lors, l'amour de la vérité détermine le caractère extatique du devenir soi : la vérité de l'amour n'est pas d'être une jouissance de soi, mais d'être un souci pour ce que l'on est pas. D'où vient alors l'étrange haine suscitée par ceux qui disent la vérité, uniquement parce qu'ils la disent, si tous les hommes aiment la vérité ? Cette grave question permet à saint Augustin de mettre en évidence la profondeur de la division inscrite en l'homme par le péché. Si l'homme aime à se raconter, s'il aime la lumière qui éclaire les objets qu'il veut connaître, et parmi ces objets il y a son moi passé, il déteste la lumière qui se retourne sur lui-même et l'accuse dans le présent de son péché. Autrement dit, on aime la vérité sur soi quand elle éclaire un moi qui n'est plus présent et derrière lequel on se cache, et par lequel on trompe : « Ils aiment la vérité quand elle brille, ils la haïssent quand elle accuse »³³. Ainsi, mémoire de soi et haine de la vérité ne s'opposent pas nécessairement, puisque la mémoire du passé peut être le masque qui me permet de tourner le dos à la lumière de la vérité. Mais, qui voudra ainsi protéger sa vie en demeurant invisible sera démasqué malgré lui, sans pour autant être ouvert à la vérité. Le masque assombrissant dont je me protège, et qui me donne un visage de vautour, est ce qui me coupe de ma vérité comme personne. En fait, celui qui s'avance masqué est proprement sans visage et, dans cette absence, il est hors de lui-même, puisque la vérité se dérobe à lui. Celui qui veut demeurer dans l'ombre, qui est tout le contraire ici du retrait de l'humilité, pourra bien exercer sa curiosité sur tout, mais il ne verra rien parce que l'amour seul ouvre à la vérité ; la vérité étant elle-même amour.

Le devenir soi est donc ce mouvement de consentement à la lumière de la vérité au lieu de vouloir s'approprier cette lumière, pour en faire l'instrument de son pouvoir sur le monde. La vérité n'est pas, en effet, un objet que je pourrais détenir, mais ce qui me libère et c'est pourquoi on accède pas à la vérité par un acte d'affirmation de soi, mais par un acte d'humilité. Si la vérité se cache à celui qui veut rester caché, elle se donne à celui qui s'expose à elle. En cela, on ne devient ce que l'on est qu'à consentir à sa propre altérité, qui est d'abord liée au péché. C'est dans un seul et même acte que je prends conscience que je me tiens loin de la vérité et que je consens à la lumière de la vérité. La conversion ne consiste donc pas tant à se tourner vers la vérité, dans une autre forme de l'affirmation de soi, qu'à ne pas se détourner de la lumière de la vérité, qui, en me rendant visible, rend également visibles les choses du monde, qui me demeuraient cachées tant que je me contentais d'exercer sur elle ma puissance. En accueillant cette mémoire de Dieu, qui nous altère en nous ouvrant l'esprit et donc les yeux, nous pouvons voir la beauté de la création qui chante la gloire du créateur. Ainsi, je ne suis pas moi-même par moi seul, mais par ce qui m'ouvre l'esprit à la vérité. Cette vérité n'est justement pas à soi et la revendiquer pour soi c'est être refoulé du fond commun à son propre fond, c'est-à-dire de la vérité au mensonge³⁴.

Loin de comprendre la mémoire comme le lieu d'une constitution de soi par soi, et donc loin d'initier la conception moderne du sujet qui sera celle de l'idéalisme, saint Augustin, tout au long des *Confessions*, explore l'abîme d'une mémoire sanctuaire, d'une mémoire dans laquelle la parole de Dieu habite et se donne à entendre. Cette présence inamissible de la Vérité au creux de la conscience n'a rien de comparable avec un *a priori* ou même avec une simple présence inconsciente et toute analogie avec ces conceptions subjectives ne peut que gommer l'altérité propre de Dieu dans la mémoire. Si ce que je sais de moi, je le sais quand Dieu se fait ma lumière, quand je laisse sa miséricorde m'éclairer, alors Dieu est dans ma mémoire avant et pour que j'y puisse me rencontrer. Dès lors, cette mémoire de Dieu, qui n'est pas une re-présentation du souvenir, ne relève pas d'une volonté du sujet,

³³ *Confessions*, X, XXIII, 34, p.203.

³⁴ *Confessions*, XII, XXV,34.

mais initie et oriente cette volonté : elle est la présence constante, mais inobjectivable, de l'amour du vrai. Déjà la mémoire sensible, la mémoire affective et la mémoire de soi propre à l'esprit ont répondu qu'elles ne sont pas Dieu. Cette mémoire de Dieu, qui initie la présence à soi, a donc un tout autre mode de présence que celui du souvenir. En effet, Dieu étant plus haut que le plus haut de moi-même, il n'est pas dans la mémoire comme ce qu'il pourrait contenir. Même si Dieu est dans la mémoire, il n'est pas trouvé en moi, mais en lui : « Où donc t'ai-je trouvé pour te connaître, sinon en toi au-dessus de moi ? »³⁵ En cela, Dieu est toujours présent, il est plus fidèle à moi-même que moi-même, mais il se donne en excès et c'est pourquoi il déborde toute représentation spatiale. Plus précisément, il n'est pas un espace que je contiendrais, mais est lui-même l'espace intérieur qui me contient. C'est pourquoi Dieu ne peut être saisi que par lui-même et ne se laisse pas fixer comme un objet de la mémoire humaine.

La mémoire de soi s'accomplit grâce à la mémoire de Dieu, non pas parce que cette mémoire nous découvrirait un lieu plus caché et encore inconnu de nous, mais parce qu'elle ouvre le sujet à son être véritable, à sa vraie fin. Dieu est par nature invisible et incompréhensible, mais il affecte la mémoire d'un désir de vérité par lequel notre inquiétude liée au péché peut être convertie en tension vers Dieu. Ainsi, ce qui rend possible l'authentique mémoire de soi excède toute mémoire, ce qui me donne de devenir ce que je suis n'est pas appropriable. L'homme se découvre dans sa mémoire en se tournant en elle vers ce qui la dépasse. L'épreuve de notre altérité nous conduit à l'épreuve de l'altérité de Dieu : l'impossibilité de donner par nous-mêmes une unité à notre mémoire conduit à la mémoire de ce qui déborde notre mémoire et qui de cette façon est à la fois présent et pourtant au-delà de toute saisie. Cette présence de la transcendance de Dieu permet à l'homme d'exister en transcendance : elle est un don qui le rend à sa tâche et en cela elle est bien la vie de notre vie. Vivre revient à dépasser l'âme pour s'élever vers le Verbe³⁶, pour devenir capable de revenir en soi afin d'être avec Dieu. Or, ici dépasser son âme signifie donner la vie qui nous a elle-même été donnée : parce que l'ipséité est une grâce, il est possible peu à peu de cesser d'être un poids pour soi-même en me donnant à ce qui m'a touché. Dans cette perspective, la mémoire du présent, la présence de l'âme à elle-même, qui n'est pas non plus une connaissance d'objet comme le montrera explicitement saint Augustin dans *La trinité*, s'accomplit par la mémoire de Dieu parce qu'elle se transfigure en une ouverture à l'être. Le paradoxe de la mémoire est donc que la mémoire de Dieu, en tant qu'elle est en l'homme ce qui dépasse l'humain, est ce qui nous rend humain en nous incitant à nous dépasser nous-mêmes en portant la voix du Verbe. Il n'y a pas dès lors de coïncidence possible avec soi, avec sa propre origine, et on ne se connaît soi-même que dans cette élévation de l'esprit vers Dieu.

L'abîme de la mémoire a maintenant profondément changé de sens : la mémoire n'est plus cette énigme indéchiffrable tant que le principe de son unité faisait défaut ; elle n'est pas non plus devenue transparente ; mais elle a cessé d'être une énigme pour devenir un secret parce qu'elle porte plus en elle qu'elle ne peut contenir. Ce secret de son âme n'a rien d'une cachotterie, mais est ce que tout accomplissement de soi renforce au lieu de l'abolir. Plus je me connais, plus je deviens obscur à moi-même, mais pas d'une obscurité relative à nos liens de misère. La connaissance de soi comme image de Dieu fait que je ne serai jamais pour moi-même objet de spectacle puisque je suis l'acte même de me souvenir de mon origine transcendante, je suis ma participation à la grandeur de Dieu, et cela seule l'épreuve peut me l'enseigner. Certes, saint Augustin ne disposait que du seul mot *memoria* pour désigner la

³⁵ *Confessions*, X, XXVI, 37, p.207.

³⁶ Cf. *Homélie sur l'Évangile de saint Jean*, traité XX, 11 : « Dépasse aussi ton corps et saisis l'âme, dépasse l'âme elle-même et saisis Dieu. Tu n'atteins Dieu que si tu as dépassé l'âme », trad. franç. M.-F. Berrouard, B.A. 72, p.255.

dimension passive et la dimension active de la mémoire³⁷ (le vaste palais des souvenirs et l'acte de se souvenir, la connaissance implicite de soi et l'acte de se rassembler soi-même, la trace de la vérité en nous et l'acte de s'ouvrir à ce qui nous excède), mais cela n'induit aucune limitation de sa pensée puisque cela marque d'autant mieux en quoi la mémoire est un lieu de conversion. De ce point de vue, il est clair que les analyses augustinienne de la mémoire ne sont pas psychologiques, mais ontologiques. Dieu n'est pas un souvenir oublié dans les profondeurs de la mémoire, mais ce qui étant plus ancien que toute mémoire est retrouvé dans la mémoire comme quelque chose de toujours nouveau : la mémoire de Dieu est notre mémoire même dans sa dimension active, qui unifie le passé et le présent en ouvrant à un avenir et c'est pourquoi la mémoire de Dieu ne change pas Dieu, mais celui qui consent à se dépasser vers Dieu. Par elle, c'est l'intériorité toute entière qui est constituée par ce mouvement de transcendance³⁸. Ainsi, parce qu'elle n'est pas une auto-suffisance, l'intériorité est toute de patience et d'écoute de la vérité. L'homme est alors libéré de toute compréhension de soi comme chose parmi les choses, pour se saisir comme une pure relation dans laquelle il gagne son ipséité en donnant son être. Libérée de tout souci de transparence à soi et de maîtrise de soi, la connaissance de soi s'accomplit dans cet abandon à la contemplation du monde comme monde de Dieu.

Facticité et incarnation

Si la mémoire de Dieu est l'ouverture d'esprit sur l'être, alors la véritable intériorité ne peut être découverte qu'à partir de la conscience de ce qui nous divise : mémoire de Dieu et conscience du péché sont indissociables. Autrement dit, la mémoire peut tout aussi bien être le repli sur soi d'une intériorité sans transcendance, que l'espace intérieur, le vaste palais dans lequel Dieu habite³⁹. Ainsi, parce que la mémoire peut être le lieu où se manifeste l'avidité qui enferme l'homme en lui-même, et qui nie en fait l'espace intérieur, il est nécessaire de ne pas séparer l'expérience du péché comme sortie de soi et comme oubli de Dieu et le mouvement de conversion constitutif de l'intériorité. Dans un même élan l'homme peut prendre conscience de l'abîme de son péché et de l'abîme de la miséricorde de Dieu. En cela, l'épreuve du péché, comme épreuve de l'altérité à soi, est inséparable de l'épreuve de l'altérité de Dieu : c'est en même temps que je découvre ma misère et que je découvre la grandeur de Dieu, que je découvre mon éloignement et que je découvre la proximité de Dieu, que je découvre ma dissemblance et que je découvre en moi l'image de Dieu. On ne s'élève à Dieu qu'en luttant contre la mal qui est dans sa propre volonté et cette unité d'un seul et même acte est rendue possible par la présence inamissible de Dieu dans la mémoire. Si le péché est antérieur à la conversion, l'amour de Dieu pour l'homme est encore plus antérieur que le péché.

³⁷ Cf. G. Madec, « Pour et contre la "*memoria Dei*" », qui montre également que la mémoire de Dieu ne peut être comprise comme un habitus naturel inconscient, *Revue des Études Augustiniennes*, 11, 1965, p.89-92.

³⁸ Cf. G. Madec, *Petites études augustinienne*, Etudes augustinienne, 1994, chapitre 9.

³⁹ Ce miracle de la mémoire a déjà été souligné par Origène, cf. Urs von Balthasar, *Parole et mystère chez Origène*, 2^{ème} édition, Ad Solem, 1998, p.26.

Avant de pouvoir dire « tu es miséricorde, je suis misère »⁴⁰, l'homme doit faire l'épreuve de son obscurité dans la concupiscence. La vie humaine est bien une épreuve et c'est à partir de cette épreuve que l'on peut comprendre ce que signifie être hors de soi et la possibilité d'un retour à soi. En ce sens, l'ipséité ne peut être pensée qu'à partir de l'obscurité radicale de l'expérience de soi :

« Il y a toujours en effet ces ténèbres déplorables, dans lesquelles se cache à mes yeux le pouvoir qui est en moi. C'est au point que mon esprit, s'interrogeant sur ses propres forces, n'ose pas trop se faire confiance à lui-même ; car, ce qui réside en lui demeure le plus souvent dissimulé, si l'expérience ne le lui révèle, et par ailleurs personne ne doit être en sécurité durant cette vie qui est appelée d'un bout à l'autre une épreuve : celui qui de pire a pu devenir meilleur, ne pourrait-il aussi de meilleur devenir pire ? Il n'y a qu'une espérance, une assurance, une promesse ferme : ta miséricorde »⁴¹.

L'épreuve de la tentation, ici celle de l'odorat, n'est la source d'aucune lumière sur soi : le sentir ne nous découvre rien de certain de notre être et cette première facticité sur ses propres possibilités ne pourra pas être dissipée. Parce que seule l'épreuve enseigne ce que l'on est, l'homme se saisit dans un éloignement absolu de lui-même, à tel point que tout accomplissement de soi ne pourra donner qu'une assurance bien relative. En conséquence, l'expérience du mal dans sa propre volonté rend vaine toute espérance de pouvoir être sa propre origine, puisque, même dans l'accomplissement de soi, je ne peux me donner ma propre constance.

Heidegger, dans son cours du semestre d'été de 1921⁴², propose une interprétation phénoménologique du livre X des *Confessions* et insiste particulièrement sur la triple forme de la concupiscence : la concupiscence charnelle, la concupiscence des yeux et l'ambition du siècle. Il s'agit de montrer que les tentations ne sont pas de simple péripéties de la vie humaine, mais permettent d'expérimenter la facticité même de cette vie, le comment de son être en vie, en laissant de côté toutes les séparations (âme et corps, raison et sensibilité etc...), qui conduisent à manquer ce mode de l'expérience où se dévoile une absence à soi plus décisive que celle du sommeil. Sans discuter tout de suite de l'objection heideggerienne selon laquelle la compréhension du soi à partir du mouvement de la vie facticielle serait limitée par l'intervention d'une conceptualité néoplatonicienne, il est manifeste que saint Augustin montre, à partir de l'expérience de la tentation, en quoi ce qui m'est d'abord propre c'est mon péché. On ne cherche la vérité qu'en gémissant parce que l'expérience de soi est en premier lieu l'expérience de sa misère :

« Indigent et pauvre, voilà ce que je suis ; mais je suis meilleur, lorsqu'en un secret gémissement je me déplaie à moi-même et recherche ta miséricorde jusqu'à ce que ce qui est défait en moi soit refait et devienne parfait en parvenant à la paix qu'ignore l'œil du présomptueux »⁴³.

Lorsque l'homme se cherche dans les choses, et entre ainsi dans le temps des choses, qui est celui inauthentique de la répétition, il se perd dans un éloignement indéfini de lui-même, il est l'esclave d'un cheminement indéfini dans les choses passagères qu'il a

⁴⁰ *Confessions*, X, XXVIII, 39, p.211.

⁴¹ *Confessions*, X, XXXII, 48, p.227-229.

⁴² *Phänomenologie des religiösen Lebens*, G.A. tome 60, Klostermann 1995. Ce texte a déjà été très largement commenté, cf. Otto Pöggeler, *La pensée de Heidegger*, trad. Franç. M. Simon, Aubier-montaigne 1967, p.47-59 ; Jeffrey Andrew Barash, *Heidegger et son siècle*, chapitre 4, Puf 1995 ; Philippe Capelle, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, §15, Cerf 1998.

⁴³ *Confessions*, X, XXXVIII, 63, p.255.

idolâtrées. La paix est alors constamment repoussée dans un lointain radicalement inatteignable, qui n'a rien de comparable avec la proximité de la transcendance de Dieu. D'un tel éloignement indéfini de soi aucune catharsis ne peut seule nous sauver si elle n'est pas initiée par l'infini de la miséricorde divine.

Cet éloignement de soi propre au péché, qui est lié à une mémoire étrangère à toute transcendance, se marque particulièrement avec la concupiscence des yeux. Il n'y a pas qu'en se cherchant dans les choses qu'on peut se perdre, mais également en se cherchant comme chose, en s'idolâtrant sous des formes plus ou moins subtiles, y compris notamment dans la critique de soi. Il n'est donc pas étonnant que cette concupiscence des yeux ait lieu particulièrement dans la mémoire de soi : elle consiste alors à mettre sa fin dans la récapitulation de soi. Ici ce n'est pas le moi qui serait en lui-même mauvais, mais plutôt l'attachement à ce moi qui se manifeste par la curiosité dans laquelle je deviens pour moi-même un objet de spectacle. Il peut y avoir une perversité à vouloir connaître même sa propre laideur et c'est pourquoi saint Augustin dénonce ce « désir malsain qui fait exhiber dans les spectacles tout ce qui peut étonner »⁴⁴. Cet étonnement n'ouvre à rien, mais au contraire enferme dans notre finitude et notre misère et donc dans l'oubli de soi. En lui la vue demeure bloquée dans les choses finies, sans jamais pouvoir remonter à la lumière de l'être et c'est pourquoi Heidegger, dans *Etre et temps*, reconnaît à saint Augustin d'avoir mis en évidence dans la concupiscence des yeux une tendance d'être particulière de la quotidienneté. En effet, la concupiscence des yeux, comme mode d'être au monde, s'oppose radicalement au véritable étonnement, comme ouverture d'esprit qui accueille le monde tel qu'il se donne : « La curiosité n'a rien à faire avec la contemplation émerveillée de l'étant, le *θαυμαζειν*, l'important n'est pas pour elle d'être amenée par l'étonnement à ne pas entendre, elle se préoccupe néanmoins de savoir, mais uniquement pour avoir su »⁴⁵. Cette passion d'expérimenter conduit à la dispersion (*Zerstreuung*) de soi : le curieux ne s'arrête à rien et est pourtant partout et nulle part. En décrivant cette dispersion de soi dans le monde propre de la concupiscence, saint Augustin, dans ce livre X des *Confessions*, ne tombe pas sous la critique de Heidegger selon laquelle, malgré tout, il maintiendrait la conceptualisation impropre de la métaphysique, qui identifie être et être sous les yeux. Le souci de soi ne se comprend pas pour saint Augustin comme une curiosité de se voir, en ne se laissant toucher par rien, fut-ce par soi-même. La miséricorde de Dieu ne nous donne pas à voir, mais à éprouver sans distance notre misère et cette première affection est ce qui rend possible le mouvement de transcendance. En prenant conscience de sa misère, l'homme ne se voit pas comme dans un spectacle, mais il fait l'épreuve de son altérité radicale et celle-ci le reconduit à l'altérité de Dieu. Encore une fois, en se découvrant comme incompréhensible par une autre puissance que la sienne, l'homme n'est plus porté par un *telos* de transparence, mais par le souci de sortir de lui pour être devant Dieu. Loin d'abolir le secret de notre être, la conscience de notre misère nous conduit à l'éprouver encore plus intensément en se comprenant comme image du Dieu incompréhensible.

Dans le livre VII des *Confessions*, saint Augustin a déjà montré que c'est en même temps que l'homme découvre l'Être et sa propre dissemblance. La première forme du soi est, devant Dieu, de se déplaire à soi-même, de souffrir de son manque d'être. En quelque sorte, l'abîme de la miséricorde de Dieu révèle à la fois la présence de Dieu et notre éloignement de Dieu, qui ne peut être surmontée que par une grâce élevant l'âme humaine au-dessus d'elle-même. En prenant ainsi conscience de sa nudité, l'homme peut gagner son vrai visage, celui de l'humilité, qui laisse voir le Dieu qu'il est impuissant à contenir. En cela, l'infini de la miséricorde de Dieu peut mettre fin à l'aveuglement de la curiosité, peut rendre la vue parce que cette vue ne consiste plus à mettre l'objet à distance pour mieux l'observer du haut d'un

⁴⁴ *Confessions*, X, XXXV, 55, p.241.

⁴⁵ *Etre et temps*, Niemeyer 1979, p.172 ; trad. franç. F. Vezin, Gallimard 1986, p.220.

site imprenable, mais consiste à recevoir la lumière propre des êtres. La vue elle-même s'accomplit en devenant miséricordieuse. Ainsi, seule la miséricorde de Dieu peut vraiment transfigurer notre mémoire de telle sorte qu'elle ne soit plus mêlée d'orgueil.

Saint Augustin décrit donc bien « l'intériorité comme exode »⁴⁶, mais cet être hors de soi ne doit pas être confondu avec le mouvement de transcendance décrit par Platon. Pour Platon, l'âme n'est elle-même qu'en se tournant vers ce qu'elle n'est pas, à savoir les Idées : l'homme n'est vraiment lui-même qu'en étant hors de lui, tourné vers l'être. L'âme n'apprend donc pas à se connaître en s'objectivant dans un spectacle, mais dans la tension pour discerner l'*eidōs*, pour être en prise avec l'intelligible qui l'excède. En fait, l'homme intérieur selon saint Augustin se définit également par un mouvement de transcendance, mais en lui donnant une toute autre signification : la mémoire de soi comme louange à Dieu, et non plus comme acte de se louer soi-même, y compris dans la critique de la vaine gloire, est l'acte d'offrir sa vie réelle, avec la facticité de la tentation, au Dieu de miséricorde. Ainsi, la mémoire n'est pas ici un lieu d'ascèse, mais ce qui se donne, ce qui peut faire l'objet d'un libre don de soi. Ce sacrifice de sa mémoire, c'est-à-dire le renoncement à vouloir se totaliser soi-même pour demeurer à l'abri d'une identité inaltérable, est ce qui permet de gagner sa vraie mémoire : la mémoire de l'altérité de Dieu qui habite mon intériorité. Il n'y a dans ce décentrement aucune désindividuation, puisque l'homme, cessant de se disperser, gagne sa véritable individualité. Mais, si ce qui est mien est l'acte de porter une altérité qui m'excède, cette mienneté par principe ne m'est pas donnée à voir. L'intériorité de la mémoire revient à vivre dans l'ignorance de son individualité, pour être tout entier dans la tension de ce que l'on a à être. En conséquence, la mémoire de Dieu, comme mémoire de ce qui est déjà là et qui ne cesse de s'annoncer, ouvre un espace où peut avoir lieu le mouvement de transcendance, qui définit notre personne. Cette ipséité par grâce, comme réponse à la proximité de l'altérité de Dieu, c'est-à-dire comme réponse à sa miséricorde infinie, est donc bien toute entière d'exode.

La transfiguration de cette épreuve de soi en expérience du péché, comme sortie de soi et séparation de Dieu, qui rend possible l'intériorité de la conversion, comme retour à soi et ouverture à Dieu, n'aurait cependant pas lieu sans le Christ seul vrai médiateur. En terminant le livre X des *Confessions* par une louange au Christ Médiateur, saint Augustin marque que seule l'Incarnation rend possible que l'expérience de sa misère ne conduise pas à une fuite dans la solitude, à la négation de l'intériorité par la fermeture sur soi : « Atterré par mes péchés et le poids massif de ma misère, j'avais agité dans mon cœur et médité le projet de fuir dans la solitude »⁴⁷. L'homme ne peut s'ouvrir à Dieu au creux de sa mémoire que parce que Dieu, le premier, est descendu dans notre humanité pour montrer la voie de l'humilité. Parce que le Verbe s'est incarné, il a donné à notre parole la possibilité de dire le Verbe. En cela, la parole de confession est une parole prophétique, qui dit plus qu'elle ne peut contenir. L'homme se rencontre donc dans sa mémoire, non parce qu'il se retournerait sur lui-même dans un acte réflexif, mais d'abord parce qu'il peut, par le sacrifice même de sa mémoire, dire oui à l'inimaginable de la miséricorde qui excède, dans sa gratuité, toute purification éthique. En effet, le mouvement de transcendance de l'intériorité s'accomplit dans la contemplation du Christ, qui transfigure notre misère en force. C'est en contemplant l'humilité du Christ que l'homme peut mourir à ce qu'il a été, pour naître à ce qu'il n'était pas. Cependant cette contemplation, qui donne à l'homme son unité, n'est jamais parfaite, puisqu'on ne s'élève à Dieu que dans une lutte incessante avec le mal qui est dans notre volonté. Mais, dans la mesure où le Christ est le médiateur entre moi et moi-même, je peux me libérer de ce désir d'être au sein de ma mémoire mon propre maître, en renonçant à vouloir faire dans mon passé l'exacte part du bien et du mal. La mémoire sanctuaire délivre de la mémoire tribunal parce

⁴⁶ Paul Agaësse, « notes sur les fondements métaphysiques de l'intériorité : Plotin et saint Augustin », revue *Axes*, T. V/3, février-mars 1973, p.11-22.

⁴⁷ *Confessions*, X, XLIII, 70, p.267.

que l'infini de la miséricorde me conduit à accepter de tout perdre, y compris l'identité que je me donne par moi-même dans la mémoire, en pouvant tout recevoir. La stabilité et l'unité du soi ne seront jamais quelque chose dont on pourra s'assurer par soi-même et en cela elles relèvent de la foi. Ce qui est autre que moi appelle une altérité qui habite en moi pour que je devienne tout autre. Ainsi, la mémoire de soi est le lieu où l'homme peut cesser d'être un individu qui se regarde pour devenir une personne unique appelée par la grâce d'une altérité.