

Cet article a été téléchargé sur le site de la revue Ithaque :

www.revueithaque.org



Ithaque : Revue de philosophie de l'Université de Montréal

Pour plus de détails sur les dates de parution et comment soumettre un article, veuillez consulter le site de la revue : <http://www.revueithaque.org>

Pour citer cet article : **Côté, R. (2014) « Sensualité des expériences mystiques chez Augustin », *Ithaque*, 14, p. 93-111.**

URL : <http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque14/Cote.pdf>

Cet article est publié sous licence Creative Commons « Paternité + Pas d'utilisation commerciale + Partage à l'identique » :
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ca/deed.fr>



Sensualité des expériences mystiques chez Augustin

Robert Côté*

Résumé

Dans ses Confessions, long discours qu'il adresse directement à Dieu, Augustin explique comment l'homme, inquiet de s'être détourné de Dieu par insouciance, aspire intérieurement à retourner à son créateur, et à vivre l'expérience de plénitude associée à ce retour. Mais cette quête est d'abord celle d'Augustin lui-même qui, au IV^e siècle, se rappelant les étapes de sa propre conversion au christianisme, évoque deux expériences d'extase qu'il a faites de Dieu, pendant lesquelles il entre en relation directe et charnelle avec la réalité divine. Mais comment de telles expériences mystiques peuvent-elles avoir un caractère aussi sensuel, alors que, selon Augustin, l'ascension vers Dieu suppose justement de l'homme qu'il réussisse à élever son esprit au-delà des tentations charnelles ? Le présent article vise à comprendre un peu mieux ce paradoxe.

Faut-il voir pour croire ? Or, peut-on voir ce qui n'est pas visible ? Et, lorsque l'on croit sans voir, que sait-on au juste, ou même, sait-on vraiment quelque chose ? Ces questions, il va sans dire, ont fait l'objet, au fil des siècles, d'une grande quantité d'analyses, d'hypothèses, voire de doctrines, de valeur certes inégale. Au IV^e siècle, un homme, Augustin, profondément bouleversé, lui, d'avoir été amené à *voir* l'invisible, à *entendre* l'inaudible et même à *toucher* ce qu'il a cru être l'Essence divine, supposée pourtant immatérielle, a tenté d'apporter à ces questions, qui se sont en quelque sorte imposées à lui, des réponses qui s'accordent avec la raison. Depuis Augustin, bon nombre de témoignages ont décrit comment l'âme d'un sujet vivant de telles expériences devient soudainement le lieu

* L'auteur est étudiant à la Maîtrise en philosophie (Université de Montréal).

d'une mystérieuse intimité, où des perceptions sensuelles fortes, parfois divergentes, coïncident avec un sentiment de lucidité et de certitude.

Or, pour mieux comprendre cette certitude, il y lieu de s'interroger sur la qualité manifestement sensuelle des visions mystiques : comment, au premier abord, est-il possible pour un être humain de faire l'expérience, par les sens, de ce qui est pourtant tenu pour radicalement séparé du monde matériel, Dieu ?

Pour répondre à cette question, nous chercherons dans le présent article à faire ressortir le rôle essentiel qu'a joué, chez Augustin, la volonté de concilier la foi, propre au christianisme, avec la raison, associée plus volontiers au platonisme. Car c'est bien en termes platoniciens qu'Augustin décrit les expériences mystiques qu'il a vécues, et c'est suivant ce même procédé qu'il écrit, au Livre X des *Confessions*, son *Chant de la mélancolie*, poème qui constitue *en soi* une expérience mystique.

Dans ce passage, la Beauté (c'est-à-dire Dieu) doit d'abord être saisie par les sens, avant d'être appréhendée par l'intellect. Or, pour l'être humain, *dire* l'être de la Beauté, c'est dire le bouleversement intérieur que son expérience fait surgir en premier lieu dans les sens, avant même d'être reflétée dans la conscience. Pourtant, si, selon les platoniciens, la Beauté (divine, immatérielle et éternelle) peut être saisie par *l'intellect humain*, cela n'est toutefois possible qu'au terme d'une ascension que très peu d'hommes (les philosophes) peuvent véritablement réussir. Chez Augustin, au contraire, Dieu est à la portée de tous les hommes, puisqu'il est accessible par l'intermédiaire de *leurs sens* : lorsqu'ils sont intériorisés, les sens permettent aux hommes de ressentir l'Essence divine, essence à laquelle ils sont conduits par l'amour qu'ils en éprouvent.

On peut ainsi reconnaître aux sens, d'une certaine manière, une double fonction dans les expériences mystiques : celle d'une *voie d'accès*, qui rend possible l'expérience directe de Dieu, et celle d'un *langage*, dont les mystiques ont besoin pour *dire* l'être de Dieu dont ils ont fait l'expérience. Ce sera donc dans cette perspective que nous tenterons ici de mieux comprendre comment Augustin, dans ses *Confessions*, a cherché à concilier les aspects sensuels et spirituels de ses expériences mystiques.

1. L'homme, la doctrine

C'est en 395, à 41 ans, qu'Augustin (354-430) est nommé évêque d'Hippone, port actif de la Méditerranée, dans la province romaine de Numidie (ancien royaume berbère au nord-est de l'actuelle Algérie), région qui fut christianisée à partir du II^e siècle, mais où le donatisme et le manichéisme connurent un essor important. Controversé, Augustin inspira d'abord la méfiance chez ses contemporains¹, qui voyaient d'un mauvais œil son passé manichéen, de même qu'ils craignaient sa prodigieuse intelligence et la pugnacité dont il faisait preuve dans ses débats. Son épiscopat allait tout de même durer plus d'une trentaine d'années. Issu d'une famille peu cultivée, il acquiert sa culture par l'étude, et laissera une œuvre exceptionnelle, tant par son abondance que par les multiples influences qu'elle exercera, de l'Antiquité jusqu'à nos jours, sur le monde occidental.

C'est au cours des trois premières années de son épiscopat qu'Augustin écrit les *Confessions*, au titre évocateur, qui connote à la fois la louange et la pénitence², et dont la modernité fera un chef-d'œuvre. *Les Confessions* ont l'aspect d'un long discours, sous forme de poème en prose, adressé directement à Dieu. On y distingue deux parties : la première (les livres I à IX) est autobiographique et prend fin avec la mort de sa mère, Monique, tandis que, dans la seconde (les livres X à XIII), plus proprement théologique, l'évêque d'Hippone commente les Écritures Saintes en procédant à une série d'analyses néo-platoniciennes de quatre grands thèmes : la mémoire, le temps, la création et le premier livre de la *Genèse*. L'une et l'autre parties concourent à exposer une thèse : l'être humain, cette créature douée de raison, se détourne de Dieu par insouciance, attiré qu'il est par le monde extérieur et l'illusion de bonheur qu'il y trouve dans les plaisirs charnels. Cette insouciance amène l'âme humaine à perdre toute sa dignité. Mais l'homme demeure inquiet, et malgré la dégradation que ces plaisirs sans mérite font subir à son âme, celle-ci conserve tout de même en elle une aspiration profonde à *retourner* à Dieu, et à vivre *l'expérience de plénitude* qui est associée à ce retour. Or, ce retour est possible, affirme Augustin, et il se réalise dans *l'amour de l'homme pour Dieu*, en qui l'homme trouve le repos éternel, de même que dans

¹ Chadwick, H. (1987), *Augustin*, p. 95.

² *Ibid.*

l'exemple que donne la vie du *Christ* rédempteur, médiateur et annonciateur de cet amour.

Mais alors, chez Augustin qui ausculte la frivolité de son propre passé à la lumière de la sagesse des platoniciens, si *l'ascension* de l'homme vers Dieu exige de lui qu'il renonce à la satisfaction des besoins indignes de son corps, comment expliquer le caractère éminemment *sensuel* des expériences mystiques qu'il rapporte avoir fait de Dieu et qui précèdent sa conversion définitive au christianisme ? Est-il possible, en d'autres termes, de concilier cet appel d'Augustin à l'élévation de l'esprit au-delà des tentations charnelles, avec l'emploi qu'il fait d'images, voire d'un langage appartenant explicitement au domaine des sens pour décrire les expériences directes qu'il fait de Dieu, ses expériences mystiques ? Bien évidemment, répondre à ces questions exigerait une analyse beaucoup plus considérable que le permet le présent article. Aussi, nous nous contenterons de jeter ici quelque lumière sur ces questions, exercice qui nous amènera à examiner de plus près un chapitre fameux des *Confessions*, celui que Cambronne nomme *Le chant de la mélancolie*³.

2. Mystérieuse intimité

Au sens chrétien le plus classique, le mot *mystique* réfère à une perception de Dieu, pour ainsi dire expérimentale, vécue de façon festive par *l'âme*, lors de l'avènement intérieur du Christ⁴. Elle consiste en « une expérience de la *présence* de Dieu dans l'esprit, par la *jouissance* intérieure que nous en donne un sentiment tout intime⁵ », que le mystique *vit* aussi clairement qu'une évidence. Nous devenons mystiques, en fait, dès que nous prenons une certaine *conscience* de Dieu en nous, dès que nous expérimentons, en quelque sorte, sa présence, et dès que ce contact nous paraît *sensible*, qu'il prend le

³ Saint Augustin (1998), *Les Confessions*, 10, 27, 38, trad. P. Cambronne, p. 1006-1007.

⁴ De Longchamp, M. H. (1998), « Mystique », dans J. Y. Lacoste (dir.) (1998), *Dictionnaire critique de théologie*, p. 933.

⁵ Tauler, Sermons XII, 1, trad. E. Hugueny, I, p. 271, en référence à Jean 7, 6.

caractère d'une rencontre, d'une étreinte, d'une prise de possession⁶. Visions et expériences mystiques partagent, dans leurs témoignages, certains éléments caractéristiques : a) discontinuité complète entre l'expérience proprement dite et toutes les autres ; b) lucidité et certitude du sujet au moment de l'expérience ; c) irruption dans l'âme d'une présence amoureuse et transformatrice ; d) suspension de l'écoulement du temps ; e) coïncidence de perceptions opposées (sensation de ravissement accompagnée de douleurs, de brûlures qui semblent pourtant douces) ; f) voire même parfois indicibilité absolue de cette expérience⁷.

Le témoignage que laisse Marie Guyart (1599-1672), dite Marie de l'Incarnation, missionnaire catholique et fondatrice d'un monastère d'Ursulines à Québec, de son expérience mystique, en fournit un bon exemple :

[j]e fus arrêtée subitement, intérieurement et extérieurement [...]. Lors, en un moment, les *yeux de mon esprit* furent *ouverts* et toutes les fautes, péchés et imperfections que j'avais commises depuis que j'étais au monde, me furent représentées [...]. Au même moment, je me vis toute plongée en du sang, et mon esprit convaincu que le Sang était celui du Fils de Dieu [...] En ce même moment, mon *cœur* se *sentit ravi* à soi-même et *changé en l'amour* de celui qui lui avait fait cette insigne miséricorde, lequel lui fit, dans *l'expérience* de ce même *amour*, une *douleur* et un *regret* de l'avoir offensé le plus *extrême* qu'on se la peut imaginer [...] Et ce qui est le plus *incompréhensible*, la *rigueur* [de ce trait d'amour] *semble douce*⁸.

Le récit que fait Marie de l'Incarnation de sa vision rejoint l'essentiel des *caractéristiques typiques* de ce genre d'expériences rapportées par d'autres mystiques. Autre exemple, le témoignage célèbre de Thérèse d'Avila (1515-1582), réformatrice de l'ordre des

⁶ Bremond, H. (1937), *Autour de l'humanisme : d'Érasme à Pascal*, p. 248-249, cité par de Longchamp, M. H. (1998), « Mystique », dans J. Y. Lacoste (dir.) (1998), *Dictionnaire critique de théologie*, p. 933.

⁷ *Ibid.*, p. 934.

⁸ *Ibid.*

Carmélites, sainte, et première femme à être reconnue Docteur de l'Église catholique :

[e]n cet état, il a plu au Seigneur de m'accorder plusieurs fois la *vision* que voici. J'apercevais un ange auprès de moi, du côté gauche, sous une *forme corporelle*. [...] Je voyais entre les mains de l'ange un *long dard* qui était d'or, et dont la pointe de fer portait à son extrémité un peu de *feu*. Parfois, il me semblait qu'*il me passait ce dard* au travers du cœur et *l'enfonçait* jusqu'aux *entrailles*. Quand il le retirait, on aurait dit que le fer les emportait après lui, et je restais tout *embrasée*, du plus *ardent amour* de Dieu. [...] La *douleur* était si intense qu'elle me faisait *pousser ces faibles plaintes* dont j'ai parlé. Mais en même temps, la *douceur* causée par cette *indicible douleur* est si *excessive*, qu'on n'aurait garde d'en appeler la fin, et l'âme ne peut se contenter de rien qui soit moins que *Dieu même*. Cette *souffrance* n'est *pas corporelle*, mais *spirituelle* : et pourtant, le *corps* n'est pas sans y participer un peu, et même *beaucoup*. Ce sont alors entre l'âme et Dieu des *épanchements de tendresse* d'une *douceur ineffable*. Je supplie le Seigneur de vouloir bien les *faire goûter*, dans sa bonté, à quiconque croirait que j'invente⁹.

Ces deux témoignages permettent de constater autant le contraste entre la qualité charnelle de la vision mystique et sa nature spirituelle, que le caractère ambivalent de l'expérience. Dans ses *Confessions*, Augustin rapporte, quant à lui, deux expériences d'extase¹⁰, vécues en solitaire à Milan avant sa conversion (expliquée au Livre VIII), de même qu'une vision, la contemplation dite d'Ostie, qu'il vécut avec Monique, sa mère, alors que les deux étaient en train de discuter de la vie éternelle.

⁹ D'Avila, T. (1995), *Œuvres complètes*, trad. Mère M. du Saint-Sacrement, p. 222-223.

¹⁰ Saint Augustin, (1998), *Confessions* 7, 10, 16 et 7, 17, 23, trad. P. Cambronne.

3. Voir parce que croire

Chez Augustin, la vision mystique (qui précède de plus d'un millénaire celle de Thérèse d'Avila) prend également la forme d'une expérience directe, tactile, charnelle de la réalité divine, qui lui permet, non seulement de voir, mais aussi d'entendre¹¹ (à la différence de Plotin, chez qui Dieu ne parle pas, la parole étant une multiplicité déficiente, puisque son expérience se déroule dans le temps¹²) et de *toucher*¹³ à cette autre réalité, par ses *sens*¹⁴. Ainsi, pour Augustin, les *expériences d'extase* sont-elles possibles ici-bas, mais ne le sont que grâce, d'une part, à la *foi*, qui est le fruit d'une prédication transmise et, d'autre part, à l'obligation pour l'âme d'apprendre à *entrer en elle-même*, où il lui est possible de voir la Beauté en soi, à travers « l'œil de l'âme ». Or, cet idéal de la *vision de Dieu*, qui exige une rentrée en soi, où l'âme peut entreprendre une ascension graduelle jusqu'à l'Essence divine, Augustin le partage avec le platonisme, dont il a lu les textes. Dans sa deuxième extase¹⁵, Augustin traverse une série d'étapes qui le font *passer* du domaine du corps à celui de l'âme, de l'ordre des sens à celui de la raison, d'où il est conduit, au terme de cette ascension, à la perception de la lumière, de l'immuable. Or, le rapprochement avec Platon n'échappe à aucune lecture sérieuse : dans *Le Banquet*, donnant voix aux propos de Diotime¹⁶, Socrate raconte comment l'être humain (certains être humains, les philosophes), malgré sa nature mortelle, peut, avec l'aide d'Éros (l'amour), passer du monde sensible au monde intelligible et ainsi accéder à la connaissance nécessaire à la contemplation « éternelle » de *l'idée du Beau* (du Bien, de Dieu). D'une

¹¹ « Cette voix que j'entendis intérieurement » (Saint Augustin (1993), *Confessions* 7, 10, 16, p. 240).

¹² Neusch, M. (1986), *Augustin. Un chemin de conversion*, p. 95.

¹³ Augustin accorde également une place importante au manger : « [j]e suis le mets des grands ; Grandis et tu me mangeras » (Augustin (1998), *Confessions* 7, 10, 16, p. 918). Voir aussi Neusch, M. (1986), *Augustin. Un chemin de conversion*, p. 95 : « [a]lors que la vision maintient la distance, la parole souligne la proximité ; le manger suppose même l'abolition de toute distance, la communion parfaite ».

¹⁴ Grondin, J. (2008), « Foi et vision mystique dans les Confessions d'Augustin », p. 15-16.

¹⁵ Saint Augustin (1998), *Confessions* 7, 17, 23.

¹⁶ Platon (2007), *Le Banquet*, 211d-212b.

certaine manière, Diotime explique comment l'homme peut, grâce à l'amour, mais seulement s'il s'en donne la peine, contribuer à sa propre divinisation. Ainsi, dans un mouvement ascendant (chez Platon, les étoiles situées *haut* dans le ciel sont identifiables aux dieux ouraniens¹⁷), l'homme peut *s'élever* de sa piètre condition, qui résulte du monde matériel et sensible dans lequel il vit, et passer dans un *autre* monde, celui de l'intelligible (les dieux sont radicalement séparés des mortels), afin d'y contempler, par le biais de la connaissance (que seuls les dieux possèdent vraiment), le Beau et le Bien en soi (que les dieux personnifient) et se voir accorder l'immortalité (que les dieux possèdent essentiellement et peuvent attribuer à ceux qui le méritent).

Les platoniciens fournissent à Augustin un idéal (la contemplation éternelle de l'essence divine, de l'être même, immatériel et permanent), un moyen pour l'atteindre (l'ascension du sensible à l'intelligible, jusqu'au principe divin, qui peut être vu directement par l'œil de l'âme), de même qu'un cadre conceptuel où se révèlent les conditions permettant à l'être humain de se mettre en rapport avec l'ordre divin (le prérequis moral de l'ascétisme¹⁸). Pourtant, Augustin reproche à la doctrine platonicienne deux limites fondamentales qui la

¹⁷ Bodéüs, R. (1992), *Aristote et la théorie des vivants immortels*, p. 202.

¹⁸ Le critère platonicien de la purification du corps et de l'âme révélera toute sa puissance sur Augustin au moment de sa conversion proprement dite, dans le jardin de Milan, où une voix, qu'il supposera être celle de Dieu, lui ordonnera « prends et lis », ce qu'il fera, tombant par hasard sur l'*Épître de Paul aux Romains* : « [c]omme il sied en plein jour, conduisons-nous avec dignité : point de ripailles ni d'orgies, pas de luxure ni de débauche, pas de querelles ni de jalousie. Mais revêtez-vous du Seigneur Jésus Christ et ne vous souciez pas de la chair pour en satisfaire les convoitises » (Saint Augustin, *Confessions* 8, 12, 29 et l'*Épître de Paul aux Romains* 13, 8-14, dans École biblique et archéologique française de Jérusalem (dir.) (2003), *La Bible de Jérusalem*, p. 1958-1959). Or, fait-on remarquer, la liste de vices dans ce passage se concentre sur ce qui procure à l'homme une jouissance lui donnant *l'illusion d'un éternel présent*, car l'homme se trouve pressé par le temps qui manque, le temps du croire, qui s'achève, distinct et appelé à être remplacé par celui du « salut », où la vie sera réalisée pleinement et entièrement. Voir Focant, C. et D. Marguerat (dir.) (2012), *Le Nouveau Testament commenté*, p. 687.

distinguent du christianisme¹⁹. D'une part, il lui manque Jésus-Christ, médiateur entre Dieu et les êtres humains, seule voie qui permette la révélation directe de Dieu, Christ lui-même révélé dans ses Écritures, et dont la voie conduit à une vision plus durable de la divinité que celle offerte par le platonisme. D'autre part, le platonisme souffre de l'absence d'humilité, nécessaire au retour à Dieu, humilité dont le christianisme a appris la leçon grâce au mystère de l'Incarnation (si Dieu s'est abaissé en faisant de son fils unique un être de chair, le croyant doit également s'abaisser et reconnaître sa nature pécheresse²⁰). Par conséquent, Dieu est accessible à *tous* les êtres humains (non seulement à l'élite intellectuelle des philosophes), mais ceux-ci doivent, pour l'atteindre, renoncer à la tentation de la chair.

En somme, malgré les reproches qu'il peut adresser aux philosophes, c'est finalement en termes platoniciens qu'Augustin décrit ses expériences mystiques, écrites plus de onze ans après sa conversion définitive. En effet, s'il s'attarde peu au « croire *au lieu de voir* » représentatif du christianisme qu'il connaît, c'est pour privilégier le « croire *et voir* », de même que le « voir *parce que croire* » plus caractéristiques du platonisme. Mais, en se réclamant du platonisme, Augustin vise sans doute à montrer que l'expérience chrétienne de la foi se révèle être davantage qu'une simple *croyance* et qu'elle mérite, par conséquent, un statut au moins égal, sinon supérieur, à l'expérience mystique de la philosophie païenne²¹.

4. Chant de la mélancolie

Au chapitre 28 du Livre X des *Confessions*, Augustin présente un texte qui résume le thème central des *Confessions*²². Plusieurs commentateurs lui reconnaissent une grande qualité lyrique, y voyant une sorte d'amalgame entre la beauté évocatrice du *Cantique des Cantiques* et la sagesse d'une méditation néo-platonicienne inspirée du *Banquet* et du *Phèdre* de Platon. Nous avons repris ici la traduction de

¹⁹ Grondin, J. (2008), « Foi et vision mystique dans les Confessions d'Augustin », p. 22-24.

²⁰ Saint Augustin (1998), *Confessions* 7, 21, 27.

²¹ Grondin, J. (2008), « Foi et vision mystique dans les Confessions d'Augustin », p. 28.

²² Saint Augustin (1991), *Confessions*, trad. H. Chadwick, p. 201, note 25.

Patrice Cambronne²³ qui, sans doute inspiré de la méthode *per cola et commata*, utilisée pour faciliter la lecture d'un texte et en favoriser la compréhension, présente ce passage sous forme de poème. Placé, dans le Livre X, entre une réflexion sur la mémoire et une analyse des formes perverses du désir²⁴, le poème aurait très bien pu constituer la fin des *Confessions*, si celles-ci s'étaient limitées au seul témoignage d'une *ascension vers Dieu*. Mais l'oeuvre est plus complexe et laisse entrevoir que la quête de Dieu chez Augustin, bien que constante, n'atteint jamais vraiment pleinement son objectif²⁵, ce que la fin du poème, d'ailleurs, laisse entendre.

Le chant de la mélancolie

1. Bien tard, je t'ai aimée,
2. Ô Beauté si ancienne et si neuve !
3. Bien tard je t'ai aimée !

4. Tu étais au-dedans, moi j'étais au-dehors,
5. Et là, je te cherchais :
6. Sur tes gracieuses créatures,
7. Tout disgracieux, je me ruais !
8. Tu étais avec moi ; je n'étais pas avec toi,
9. Loin de toi, elles me retenaient,
10. Elles qui ne seraient, si elles n'étaient en toi.

11. Tu appelas, crias, rompis ma surdité ;
12. Tu brillas, éclatante, chassant ma cécité ;
13. Tu embaumas, je respirai, je soupirai ;
14. Je t'ai goûtée, j'eus faim et soif ;
15. Tu m'as touché, et je pris feu pour la paix que tu donnes.

²³ Saint Augustin (1998), *Les Confessions, précédé de Dialogues philosophiques, Œuvres*, I, trad. P. Cambronne, p. 1006-1007. Pour en faciliter l'analyse, nous avons numéroté les lignes du texte original, qui apparaît plus bas.

²⁴ Sellier, P. (1993), note « Page 371 », in Saint Augustin (1993), *Confessions*, p. 575.

²⁵ O'Donnell, J. J. (1992), « Book 10, commentary », *The Confessions of Augustine*, <http://goo.gl/qoun7z> consulté le 07/12/2013.

16. Quand j'aurai adhéré à toi de tout mon être,
17. Alors, plus de douleur, plus de fatigue, nulle part ;
18. Toute pleine de toi, ma vie sera vraie vie.
19. Mais, puisque tu allèges celui que tu emplis,
20. N'étant pas plein de toi, je suis un poids pour moi.
21. Mes joies dignes de larmes, mes pleurs dignes de joies,
22. Tout cela est en lutte.
23. De quel côté se tient la victoire, je ne sais.

Dans le poème, Dieu n'est pas appelé directement par son nom, mais est invoqué sous un autre nom, platonicien, celui de Beauté. Or, cette Beauté n'est jamais décrite, sans doute parce qu'elle ne peut être contemplée, mais tout au plus aperçue furtivement. Si Augustin « sait » son *amour* pour Dieu (« [d]ans ma conscience, plus de doute, mais une certitude : Seigneur, c'est toi que j'aime²⁶ »), il ne « sait pas » Dieu lui-même : « [m]ais qu'est-ce donc que j'aime quand je t'aime ? », lui demande-t-il. Si la Beauté ne peut être décrite, Augustin n'est pas non plus capable de décrire « ce qu'est » Dieu, si ce n'est de façon négative, en suggérant ce qu'il n'est pas :

[n]on la beauté d'un corps, ni le charme d'un temps, / Ni la
brillance de la lumière, cette amie de mes yeux d'ici-
bas, / Ni les douces mélodies des cantilènes de tout
mode, / Ni des fleurs, des parfums, des aromates la suave
odeur, / Ni la manne et le miel, / Ni les membres ouverts
aux charnelles étreintes. Non, / Ce n'est pas ce que j'aime,
lorsque j'aime mon Dieu.

Or, la Beauté, c'est-à-dire Dieu, « est », et est même « éternelle », cela Augustin le *sait*, et pour lui, *dire* cette beauté c'est dire qu'il en a été renversé, foudroyé, bouleversé (ainsi qu'une sensation violente qui surgit en lui), comme par une avalanche de lumière. Aussi, faire l'expérience de la beauté, c'est prendre conscience, lors de ce bouleversement pour ainsi dire charnel, de l'être même de cette beauté, qui nous précède depuis toujours²⁷. « Et pourtant

²⁶ Saint Augustin (1998), *Les Confessions* 10, 6, 8, p. 986.

²⁷ Chrétien, J. L. (2004), « [b]ien tard je t'ai aimée O Beauté si ancienne et si nouvelle », p. 24.

j'aime / Une certaine lumière, / Une certaine voix et un certain parfum, / Un certain aliment, une certaine étreinte, / Lorsque j'aime mon Dieu²⁸ ». L'amour d'Augustin pour la Beauté est nécessairement *en retard* sur la splendeur de Dieu, tout comme le sont les émotions par rapport aux choses qui les font naître, dans l'univers des sens. Son amour pour la Beauté n'est donc pas le fruit de lentes et patientes introspections, mais surgit spontanément dans sa conscience, et cela après avoir déjà pris pied en lui, comme le font les émotions, qui nous saisissent parfois brusquement, tant par leur nouveauté que par le pouvoir qu'elles exercent sur nous, en nous.

Le chant de la mélancolie débute avec l'expression d'un regret (L1-L3, c'est-à-dire lignes 1 à 3), « [b]ien tard, je t'ai aimée », répété une deuxième fois, comme pour signifier l'importance des thèmes qu'il contient, soit ceux du *temps* « [b]ien tard... » et de *l'amour* « je t'ai aimée ». Or, apprend-on, l'objet de cet amour tardif est la Beauté (Dieu, nommé autrement), qui est à la fois ancienne et neuve, c'est-à-dire qu'elle englobe *tout* le temps, ou plutôt qu'elle est *en-dehors* du temps, ce qui est le propre de l'ordre divin, qui se distingue radicalement de celui des hommes, qui au contraire sont prisonniers du temps. En outre, en l'examinant attentivement, il apparaît que la première partie du poème (L4-L10) sert à *préciser* le sens de « [b]ien tard », alors que la deuxième partie (L11-L15), sert à *élargir* le sens de « je t'ai aimée²⁹ ». De plus, si nous admettons que le thème du *temps* est lié à l'ordre des *hommes* (est temporel ce qui relève du domaine des choses matérielles ou charnelles, qui s'oppose au domaine spirituel), on peut comprendre qu'Augustin veuille en *préciser* le sens, c'est-à-dire en *déterminer, fixer exactement dans l'espace ou dans le temps* la signification. En revanche, si le thème de *l'amour* participe de l'ordre *divin* (Jésus-Christ, comme Éros, est l'incarnation de l'Amour, le médiateur par qui l'ascension vers Dieu devient possible), il est normal qu'Augustin veuille alors en *élargir* le sens, c'est-à-dire en révéler toute l'ampleur, dans une démarche ascendante d'ouverture. Examinons ces deux parties.

²⁸ Saint Augustin (1998), *Les Confessions*, 10, 6, 8, p. 986.

²⁹ O'Donnell, J. J. (1992), « Book 10, commentary », *The Confessions of Augustine*, <http://goo.gl/qoun7z> consulté le 07/12/2013.

5. Le temps

1. « **Bien tard** » : Augustin explique ici les causes du retard de son amour pour Dieu. (L4-L5) Puisqu'il parle du temps, l'évocation de l'espace, son complément, tombe sous le sens : Augustin s'est attardé à chercher Dieu au mauvais endroit, au-dehors plutôt qu'au-dedans, où Dieu se trouvait réellement. (L6-L7) Créateur de toute chose, Dieu est par nature bienveillant, puisque sa grâce est infinie, grâce dont il investit ses créatures, mais dont celles-ci peuvent se priver, par exemple lorsqu'elles se *ruent* sur d'autres pour satisfaire leurs besoins corporels disgracieux, ce qu'Augustin se reproche à lui-même. (L8-L9) Ici encore, il y a une représentation spatiale de Dieu, commune chez Augustin³⁰ : si Dieu est nécessairement « avec » toute sa création (étant, *quantitativement*, la totalité de toute chose, Dieu contient forcément sa création, qui n'est après tout qu'une de ses parties), il est possible, par contre, pour ses créatures de se *détourner* puis de *s'éloigner* de lui, et n'être plus, par conséquent, (*qualitativement*) avec lui. (L10) D'où la conséquence logique de ce qui précède : n'être pas en Dieu (la totalité), c'est n'être pas du tout.

Il est intéressant de noter, dans cette première partie du poème (L4-L10) qui se consacre, comme nous venons de le dire, à préciser le sens du retard d'Augustin à aimer Dieu, retard qui reflète la dimension temporelle imparfaite dans laquelle l'être humain est enfermé, (contrairement à l'éternité, ou à l'absence de temporalité, qui caractérise l'ordre divin), que tous les verbes, contrairement à ceux de la deuxième partie du poème (que nous verrons plus loin), sont conjugués à l'*imparfait*³¹, temps qui « exprime un fait qui était en train de se dérouler (mais n'était *pas encore achevé*) au moment du passé auquel se reporte le sujet parlant³² ». Or, n'est-il pas justement question ici de l'ordre du temps, où l'homme se trouve enfermé, qui lui impose ses limites et sa finitude, qui sont à l'origine de son inexorable inachèvement ?

³⁰ Grondin, J. (2008), « Foi et vision mystique dans les Confessions d'Augustin », p. 18.

³¹ D'ailleurs, la traduction d'Arnauld d'Andilly des *Confessions* présente la même caractéristique. Voir Saint Augustin (1993), *Confessions*, trad. A. d'Andilly, p. 371.

³² Grevisse, M. (1975), *Le bon usage*, p. 614.

6. L'amour

2. « je t'ai aimée » : après s'être attardé à contenir en le précisant le sens du retard de son amour, Augustin entreprend maintenant la démarche inverse, complémentaire à la précédente, en tentant *d'ouvrir*, c'est-à-dire de chercher à donner toute son ampleur au sens de son *amour* pour Dieu. Notons qu'ici, où le texte (comme c'est le cas pour toute la seconde moitié du Livre X) ne se limite plus à une simple évocation d'expériences mystiques passées, mais devient lui-même, pour Augustin, *l'expérience mystique* même d'une *ascension*³³, les verbes n'y sont plus conjugués à l'imparfait, mais bien au passé simple, employé en français pour exprimer un fait *complètement achevé*, à un moment déterminé du passé. (L11) L'appel de Dieu précède la capacité d'Augustin à l'entendre, et sa surdité (sa fermeture) doit attendre les cris de Dieu avant d'être rompue (son ouverture). (L12) Comme au vers précédent, la lumière divine (qui est éternelle) *précède* sa vision (qui est temporelle), lumière dont l'éclat *ouvre* les yeux fermés d'Augustin, qui ne la voyait pas. (L13) Le parfum divin déclenche la respiration (sans laquelle il n'y a point de *vie*), puis provoque des soupirs d'amour et de béatitude. (L14) Le goût évoque ou suppose le manger, forme sans doute la plus intime des expériences possibles de l'autre, ou de Dieu. Or, lorsque le goût a Dieu pour objet, il se transforme chez l'homme en faim et en soif de Dieu, ce qui atteste de l'envie, voire du besoin, de faire durer (dans le temps) cette expérience (furtive) en lui. (L15) Et finalement le toucher, en particulier la capacité de Dieu de toucher *l'être humain*, qui devient enflammé par lui, non pas d'un feu destructeur, mais bienfaiteur, qui protège et apaise Augustin.

En somme, son amour pour Dieu, Augustin en fait l'expérience d'abord par les *sens*, tous ses sens, et ceux-ci sont sollicités dans un ordre précis, allant (relativement au règne des créatures animales) du plus *particulier* (l'ouïe, sens grâce auquel le langage et la raison sont possibles, privilège réservé à l'être humain), puis progressant graduellement à travers les autres sens, disposés selon leur niveau de *généralité* (la vision, l'odorat, le goût), pour enfin aboutir au sens le plus primitif et le plus *universel* (le toucher, que possèdent tous les

³³ O'Donnell, J. J. (1992), « Book 10, commentary », *The Confessions of Augustine*, <http://goo.gl/qoun7z> consulté le 07/12/2013.

animaux). Ainsi, le parcours d'Augustin vers Dieu est bien une ascension, puisqu'il constitue un passage du plus *bas* (le particulier, qui appartient au monde de la matière) au plus *haut* (l'universel, qui est le propre de l'essence divine). Par ailleurs, à la ligne L16, où il évoque son éventuelle adhésion à Dieu, Augustin dit de cette adhésion qu'elle impliquera « tout son être », c'est-à-dire autant son corps que son esprit. Augustin en a déjà fait l'expérience : lorsque, plus tôt, il interroge les créatures du monde pour tenter de découvrir la nature de son Dieu³⁴, c'est par ses sens qu'il le fait. Puis, s'interrogeant lui-même, Augustin prend conscience de sa *double nature* :

[a]lors, je me suis tourné vers moi, et je me suis demandé : « Et toi, qui es-tu ? » Et j'ai répondu : « Un homme. » Et voici à ma disposition un corps, et une âme en moi, l'un à l'extérieur, l'autre à l'intérieur. Auquel des deux aurais-je dû demander mon Dieu, ce Dieu que j'avais recherché par mes sens corporels, depuis la terre jusques au ciel, aussi loin que je pouvais envoyer comme messagers les rayons de mes regards ? Le meilleur, c'est l'intérieur³⁵.

Ainsi, même s'il conçoit Dieu comme un principe immatériel³⁶, Augustin sait que l'ascension qui le conduira à la connaissance de Dieu doit forcément passer par les sens. « L'homme *intérieur* connaît toutes ces réalités par le ministère de l'homme *extérieur*. Moi, l'homme intérieur, moi l'esprit, c'est par les sens corporels que je les connais ». Mais les sens corporels ne suffisent pas : si les sens (extérieurs) sont en effet capables d'apercevoir et de rapporter la présence des choses du monde extérieur (les créatures de Dieu), seule la *raison* (qui réside dans l'âme intérieure), en revanche, est capable *d'interroger* ces choses

³⁴ « J'ai interrogé la terre, la mer, ses abysses, les formes rampantes de la vie, les souffles de la brise, l'espace de l'air et ses habitants, le ciel, le soleil, la lune et les étoiles... et tous, chacun leur tour, m'ont répondu : "Ton Dieu, ce n'est pas moi". » [...] Puis, admirant leur beauté, mon regard leur a demandé : dites-moi quelque chose de lui, ce à quoi ils me répondirent : "C'est lui qui nous a faits" » (Saint Augustin (1998), *Confessions* 10, 6, 9, p. 987).

³⁵ *Ibid.*, p. 987.

³⁶ Grondin, J. (2008), « Foi et vision mystique dans les Confessions d'Augustin », p. 18.

perceptibles par les sens (tel le « Président d'un tribunal », le tribunal de la raison...), afin de comprendre les *beautés invisibles* qu'elles contiennent. « Par le créé, l'invisible de Dieu se fait voir à l'esprit³⁷ ».

Une fois pleinement réalisée l'adhésion de tout son être à Dieu, qui aura nécessité pendant son ascension, rappelons-nous, rupture, chasse, faim, soif et brûlure des sens, Augustin (L17) accédera à un état où douleur et fatigue n'existent plus : il se sera à la fois détaché de la dimension *corporelle* et sera sorti de l'ordre *temporel* du monde, qui ensemble constituent la source des maux auxquels l'homme est soumis. Et c'est là que (L18) l'ascension touchera à son terme, dans un état de *plénitude* béate, où la vie sera *vraie vie*, c'est-à-dire vie incorporelle, intemporelle et immuable, ces qualités mêmes que possède la *Vérité*, celle que les platoniciens lui ont appris à rechercher³⁸.

7. Les sens : langage et voie d'accès

Mais cette vraie vie ne lui sera véritablement accessible que lorsqu'Augustin aura réellement quitté le monde matériel et temporel qui est le sien, le jour où se sera achevé le temps du « croire » et aura débuté le temps du « salut », celui où la vie sera réalisée pleinement et entièrement³⁹. Or, ce temps n'est pas arrivé, et la vraie vie ne peut qu'être entrevue furtivement, par les sens, ce que permettent toutes les visions mystiques. Augustin ne peut encore accéder à l'état de *plénitude* permanent auquel il aspire (L19 et L20) et s'en désole. « Comme les hommes s'attachent à ces créatures [terrestres], l'amour qu'ils ont pour elles les soumet à elles, ils en deviennent dépendants et en perdent leur faculté de les *juger* » : l'homme devient un poids pour lui-même, et ce poids le rend prisonnier d'un monde (L21) où règne un désordre total des sens et des émotions.

³⁷ « Ce qu'il a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses oeuvres, son éternelle puissance et sa divinité » (Voir l'*Épître de Paul aux Romains I, 20*, dans École biblique et archéologique française de Jérusalem (dir.) (2003), *La Bible de Jérusalem*, p. 1939).

³⁸ Saint Augustin (1998), *Les Confessions*, 10, 27, 26, p. 998-999.

³⁹ Focant, C. et D. Marguerat (dir.) (2012), *Le Nouveau Testament commenté*, p. 687.

Or, ces sens et ces émotions sont, en quelque sorte, son seul langage, le seul moyen que possède l'être humain pour dire le divin, et rapporter l'expérience directe qu'il peut en faire. Ainsi, le caractère éminemment sensuel des expériences mystiques, que nous évoquions tantôt, trouve peut-être là une partie de son explication. Et c'est sans doute aussi pourquoi, chez Augustin, la quête de Dieu (L22 et L23) est une poursuite qui ne s'achève ni ne se réalise jamais parfaitement.

8. Retours

D'une certaine manière, les *Confessions* peuvent être envisagées comme visant la réalisation de deux élévations : d'une part, celle de l'homme vers Dieu, dont Augustin espère trouver les conditions qui la rendent possible, et d'autre part, celle du christianisme à un statut au moins égal, sinon supérieur, à celui de la philosophie païenne de son temps, le platonisme. Or, Augustin fait de l'expérience mystique un élément fondamental de sa démarche, dont il aperçoit toutefois déjà les formes chez les platoniciens : ainsi, pour vivre pleinement la *vraie* vie, celle associée à la contemplation éternelle de l'essence divine (immatérielle, immuable et intemporelle), l'homme doit *d'abord* quitter le monde matériel et temporel dans lequel il est enfermé.

Or, à l'échelle humaine, ce sont précisément *les sens* qui permettent le *passage* entre ce qu'Augustin appelle l'homme extérieur et l'homme intérieur. En effet, les sens constituent une sorte d'intermédiaire qui a) facilite le retour de l'homme *en* lui-même, ce que rend possible le perfectionnement moral fondé sur la modération des plaisirs charnels, prérequis nécessaire à son retour *en* Dieu, et b) permet que se réalise le passage du *sensible* à l'*intelligible*, dans un mouvement *ascendant* grâce auquel l'homme est conduit, ultimement, au principe divin. Ainsi, bien que les sens forment pour ainsi dire un passage obligé sur le chemin de la connaissance menant à Dieu, le succès de cette ascension dépend en outre de l'intervention de la *raison*, seule capable, chez l'homme, d'interroger le monde créé, perçu par les sens, afin d'y contempler les beautés invisibles, qui ne se laissent *voir* qu'à l'esprit.

Par ailleurs, comme le révèle une lecture attentive du *Chant de la mélancolie*, sens et raison sont en quelque sorte les deux langages mis à la disposition de l'homme pour *dire* l'expérience qu'il fait du monde.

Or, lorsqu'il s'agit de dire l'expérience qu'il fait de Dieu, le langage de la *raison* s'avère impuissant ne serait-ce qu'à *nommer* Dieu, c'est-à-dire à le connaître. Pour dire Dieu, l'homme doit se servir du langage des *sens*, car celui-ci lui permet d'exprimer le bouleversement que son expérience du divin fait surgir en lui, d'abord dans ses sens, puis dans sa conscience. De plus, alors que sa soumission à la *multitude* des créatures terrestres entraîne, chez l'homme extérieur, un désordre des sens, l'expérience mystique du divin, de *l'Un*, que vit l'homme intérieur, donne lieu, au contraire, à un ordonnancement des sens.

Enfin, au fil de son exposé, l'évêque d'Hippone en vient à proposer une classification des êtres en trois *ordres ontologiques*, à la fois distincts et corrélatifs, qui s'avéreront caractéristiques de sa pensée⁴⁰ : a) un monde *sensible*, situé à *l'extérieur* de l'homme, qui comporte des parties, forcément inférieures au *tout* qui les contient ; b) un monde *intelligible*, situé à *l'intérieur* de l'homme, qui correspond à son *âme*, qui, puisqu'elle est capable de mouvoir le corps auquel elle est associée, appartient à un ordre supérieur au monde sensible, mais parce qu'elle est incapable de se mouvoir elle-même, dépend d'un ordre qui la dépasse ; c) et enfin l'Ordre divin, totalité et unité absolue, capable de mouvoir toute chose et seul capable de se mouvoir lui-même.

Bibliographie

- D'Avila, T. (1995), *Œuvres complètes*, trad. Mère M. du Saint-Sacrement, Paris, Éditions du Cerf, 1341 p.
- Bodéüs, R. (1992), *Aristote et la théorie des vivants immortels*, St-Laurent/Paris, Éditions Bellarmin/Les belles lettres, 396 p.
- Bremond, H. (1937), *Autour de l'humanisme : d'Érasme à Pascal*, Paris, Éditions Bernard Grasset, 302 p.
- Chadwick, H. (1987), *Augustin*, Paris, Les Éditions du Cerf, 172 p.
- Chrétien, J. L. (2004), « Bien tard je t'ai aimée O Beauté si ancienne et si nouvelle », *Revue Itinéraires augustiniens, La Beauté*, n° 31, janvier 2004, Bonnelles, Centre de Recherche de Bonnelles, 50 p.

⁴⁰ P. Cambronne, note « Page 988 », in Saint Augustin (1998), *Les Confessions, précédé de Dialogues philosophiques*, Œuvres, I, p. 1425. Pour un commentaire plus développé sur ce thème, voir *ibid.*, p. 1483-1486.

- École biblique et archéologique française de Jérusalem (dir.) (2003), *La Bible de Jérusalem*, Paris, Éditions du Cerf, 2195 p.
- Focant, C. et D. Marguerat (dir.) (2012), *Le Nouveau Testament commenté*, Paris, Bayard, Labor et Fides, 1245 p.
- Grevisse, M. (1975), *Le bon usage*, Gembloux, Éditions J. Duculot, 1322 p.
- Grondin, J. (2008), « Foi et vision mystique dans les Confessions d'Augustin », *Théologiques*, vol. 16, n° 2, p. 15-30.
- Hugueny, Thery et Corin (1927), *Sermons de Tauler*, Paris, Desclée de Brouwer, 366 p.
- Lacoste, J. Y. (dir.) (1998), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1587 p.
- Neusch, M. (1986), *Augustin. Un chemin de conversion*, Paris, Desclée de Brouwer, 138 p.
- O'Donnell, J. J. (1992), « Book 10, commentary », *The Confessions of Augustine*, <http://goo.gl/qoun7z> consulté le 07/12/2013.
- Platon (2007), *Le Banquet*, trad. L. Brisson, Paris, Éditions GF Flammarion, 273 p.
- Saint Augustin (1991), *Confessions*, trad. H. Chadwick, Oxford, Oxford University Press, 311 p.
- Saint Augustin (1993), *Confessions*, trad. A. d'Andilly, Paris, Gallimard, 598 p.
- Saint Augustin (1998), *Les Confessions, précédé de Dialogues philosophiques, Œuvres*, I, trad. P. Cambronne, Paris, Gallimard, 1520 p.