

Confessions

Augustin

Livre X

I. 1. Que je te connaisse, mon connaisseur, que je te connaisse comme je suis connu [*ICorinthiens* 13 12¹]! Vertu de mon âme², entre en elle, adapte-la à toi, pour que tu l'aies et que tu la possèdes sans tache et sans ride [*Éphésiens* 5 27]! C'est mon espoir ; c'est pourquoi je parle, et dans cet espoir, je me réjouis quand je me réjouis sainement. Quant aux autres choses de cette vie, il faut d'autant moins les pleurer qu'on les pleure plus, et il faut d'autant plus les pleurer qu'on pleure moins en elles³! Car, voilà, tu aimes la vérité, Seigneur [*Psaumes* 50 8], parce que qui l'accomplit vient à la lumière [*Jean* 3 21]. Je veux l'accomplir dans mon cœur [qui est] en confession face

1. Souvent, les réflexions d'Augustin sont complétées, confortées ou inspirées par des citations, explicites ou implicites, de la Bible. Les coordonnées de plus importantes de ces dernières sont données, comme ici, entre parenthèses carrées.

2. *Anima*, en latin. – Le mot *anima* est différent du mot *animus*, au moins en ceci que le premier dit mieux la réalité humaine spirituelle fondamentale, selon les chrétiens.

3. Premier des jeux de mots, ou jeux d'esprit, par lesquels Augustin s'efforce d'exprimer les paradoxes de la position chrétienne. Ici selon un sens possible : plus on s'attriste du mal qu'on fait en ne focalisant sur les choses inessentiels, moins on doit pleurer sur son sort, parce qu'on se rapproche, et peut-être pour toujours, de Dieu ; en revanche, moins on pleure sur le mal dans lequel on vit, plus on devrait pleurer. Mais il y a d'autres sens à ce paradoxe.

à toi, mais par l'écrit face à un grand nombre de témoins⁴.

II. 2. Et pour toi, Seigneur, pour les yeux duquel l'abîme de la conscience humaine est nu, qu'y aurait-il de caché en moi, même si je ne voulais pas me confesser à toi⁵? Car je te cacherais à moi-même, et non pas moi à toi. Mais maintenant comme mon gémissement est témoin que je me déplaïs à moi-même, toi, tu luis, tu plais, tu es aimable et désirable, afin que je rougisse de moi et que je me rejette et que je te choisisse, et que je ne me plaise, ni te plaise, si ce n'est de par toi⁶.

Donc, Seigneur, qui que je sois, je suis évident pour toi. Et je t'ai dit pour quel avantage⁷, je me confesse à toi. Car je ne fais pas cela au moyen des mots de chair et des paroles, mais par des mots de l'âme et la clameur de la réflexion, que ton oreille a connus. Car quand je suis mauvais, me confesser à toi n'est rien d'autre que me déplaire à moi; au contraire, quand je suis pieux⁸, me confesser à toi n'est rien d'autre que de ne pas m'attribuer [le bien], parce que

4. Les *Confessions*, et donc ce livre, sont une reprise, ou un écho, des confessions privées, et des prières, qu'Augustin adresse à Dieu. En même temps, cette confession est une façon de dire la vérité, vérité individuelle au sujet d'Augustin, mais aussi vérité universelle au sujet de l'être humain.

5. En tentant de se cacher à Dieu, on ne réussit pas, puisqu'il est omniscient; on ne réussit qu'à fermer son accès à Dieu.

6. Première apparition d'un thème central, développé plus tard : Dieu est le seul vrai bien, et tout désir humain doit être commandé par Lui.

7. *Fructus*, en latin : fruit.

8. Le choix pour l'être humain semble se faire entre la méchanceté et, non pas la bonté, mais la piété. Cela suggère que la méchanceté est le fait de l'être humain et la bonté, ou plutôt la piété, est le fait de l'être humain qui se tourne vers Dieu.

toi, Seigneur, tu bénis le juste [*Psaumes* 5 13], mais tu l'as d'abord justifié [quand il était encore] impie⁹ [*Romains* 4 5]. Ainsi ma confession faite devant ton visage, mon Dieu, se fait silencieuse pour toi, et non silencieuse. Car elle est silencieuse quant au son, mais elle crie quant à l'émotion. Et en effet, je ne dis rien de correct aux hommes que tu n'as pas d'abord entendu de moi-même. Et même qu'entends-tu de moi que tu ne m'aies pas dit d'abord ?

III. 3. Qu'en est-il de moi avec les hommes, lorsqu'ils écoutent mes confessions comme s'ils devaient guérir toutes mes faiblesses¹⁰ [*Psaumes* 102 3]? Race curieuse de la vie d'autrui, oisive à corriger la sienne! Pourquoi cherchent-ils à entendre de moi qui je suis, eux qui ne veulent pas entendre de toi ce qu'ils sont? Et d'où savent-ils, lorsqu'ils entendent [parler] de moi par moi, si je dis vrai, puisque personne ne sait [ce qui se passe dans] l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui-même [*ICorinthiens* 2 11]? En revanche, s'ils t'entendent parler au sujet d'eux-mêmes, ils ne pourront pas dire : « Le Seigneur a menti. » Car qu'est-ce que t'entendre parler de soi, sinon se connaître? Au contraire, celui qui connaît [ce que tu dis] et dit : « C'est faux », [que fait-il d'autre] que de mentir à lui-même? Mais comme, entre ceux qui, liés entre eux, se font un, la charité croit tout [*ICorinthiens* 13 7], moi aussi, je me confesse à toi, Seigneur, de sorte que les hommes m'entendent, eux à qui je ne peux pas démontrer que je

9. Première apparition d'un thème central, développé plus tard : tout bien que fait l'homme vient d'abord de Dieu.

10. Présentation d'une mauvaise attitude possible chez les lecteurs des *Confessions* : une curiosité vaine et inefficace parce qu'inactive.

confesse le vrai. Mais ils me croient, eux dont la charité ouvre les oreilles pour moi ¹¹.

III. 4. En vérité, pourtant, toi, ô mon médecin intime, montre-moi bien l'avantage de ce que je ferai. Car les confessions de mes méchancetés passées, que tu as remises et couvertes [*Psaumes* 31 1] pour que tu me rendes heureux en toi en transformant mon âme par la foi et par ton sacrement ¹², [ces confessions] lorsqu'elles sont lues et entendues, stimulent le cœur [de l'autre] afin qu'il ne dorme pas dans le désespoir et ne dise : « Je ne puis ! », mais qu'il s'éveille dans l'amour de ta miséricorde et dans la douceur de ta grâce, par laquelle est fort ¹³ tout infirme, qui devient pour soi conscient de son infirmité [par la grâce] ! Et pour les bons, c'est un délice d'entendre les méchancetés passées de ceux qui en sont maintenant exempts. Et ce ne leur est pas un délice, parce qu'il y a des méchancetés, mais parce qu'il y en a eu, et qu'il n'y en a plus.

Ainsi aussi, quel avantage, mon Dieu, à qui chaque jour se confesse ma conscience, plus sûre par l'espoir de ta miséricorde que par son innocence ; quel avantage y a-t-il donc, je le demande, que par ces

11. Présentation de l'attitude saine du lecteur adéquat : une double charité qui vise Dieu et le prochain.

12. Il s'agit du baptême par lequel Augustin est devenu un chrétien, soit un homme nouveau. C'est le sujet des neuf livres précédents des *Confessions*.

13. *Potens*, en latin, soit est capable. Augustin rappelle l'affirmation de celui qui l'écoute et qui dit qu'il ne peut pas, qu'il n'est pas capable d'être bon à la manière des chrétiens : en un premier temps, ses *Confessions* servent à détourner certains lecteurs de ce mensonge débilisant.

lettres¹⁴, je confesse aux hommes devant toi, non ce que j'ai été, mais ce que je suis¹⁵ ? Car l'avantage [de raconter ce que j'ai été], je l'ai vu, et je l'ai rappelé. Mais qui je suis précisément en ce temps de mes *Confessions*, un grand nombre de ceux qui me connaissent ou ne me connaissent pas, qui m'ont entendu parler ou bien ont entendu parler de moi, désirent le savoir. Mais leur oreille n'est pas contre mon cœur, là où je suis comme je suis. Ils veulent donc m'entendre confesser ce que je suis au-dedans¹⁶ de moi-même, où ni l'œil, ni l'oreille, ni l'intelligence¹⁷ ne peuvent pénétrer¹⁸. Pourtant ils veulent m'écouter [en étant] prêts à me croire. [Mais] comment pourraient-ils [me] connaître [directement] ? Par ceci que la charité, par laquelle ils sont bons, leur dit que je ne mens pas en me confessant, et c'est elle en eux qui croit en moi¹⁹.

IV. 5. Mais pour quel avantage le veulent-ils ? Désirent-ils se réjouir avec moi, lorsqu'ils entendront combien j'ai eu accès à toi par ton don, et prier pour

14. *Litteras*, en latin. On aurait pu traduire, de façon plus sophistiquée, par *cet écrit*.

15. Augustin signale ainsi qu'il entre dans la seconde partie de ses *Confessions* : après avoir parlé de ce qu'il a été et de ses actions passées, il parlera de ce qu'il est et de ses pensées actuelles ; après avoir confessé ses fautes passées, il confessera sa foi présente et ses principes moraux actuels.

16. *Intus*, en latin.

17. *Mens*, en latin. Le mens est l'équivalent du *noos* de Grecs ; c'est cette partie de l'*anima*, ou de l'*animus*, qui voit la réalité.

18. *Intendere*, en latin. – Il y a un jeu de mots entre *intus* et *intendere*. Le jeu de mots est un tour rhétorique dont Augustin use et abuse : comme on le voit ici, il est souvent intraduisible.

19. Augustin signale que pour un chrétien, et peut-être pour tout être humain, la connaissance est fonction de la foi et de la charité, de la bienveillance : le lien entre les humains passe par Dieu.

moi, lorsqu'ils entendront combien je suis retenu par mon poids ? À de tels [lecteurs], je me révélerai. Car il n'est pas d'un faible avantage, Seigneur mon Dieu, que grâces te soient rendues par un grand nombre à notre sujet²⁰ [*II Corinthiens* 1 11] et que tu sois sollicité par un grand nombre pour nous.

Que l'esprit²¹ fraternel aime en moi ce que tu enseignes à aimer, et qu'il plaigne en moi ce que tu enseignes à plaindre. Que l'esprit fraternel le fasse, et non pas l'esprit extérieur²² – l'esprit des fils étrangers dont la bouche dit la vanité et dont la main est une main d'iniquité [*Psaumes* 143 7-8]. Mais que l'esprit fraternel, lorsqu'il m'approuve, se réjouisse de moi, ou lorsqu'il m'improove, s'attriste pour moi, parce qu'il m'aime, soit en approuvant, soit en improuvant. À de tels [lecteurs], je me révélerai. Qu'ils respirent [d'aise] à la vue de mes biens ; qu'ils soupirent à la vue de mes maux. Mes biens sont ton ouvrage et tes dons ; mes maux sont mes crimes et ta justice. Qu'ils respirent là ; qu'ils soupirent ici ! Et que les hymnes et les larmes s'élèvent devant ton visage depuis ces cœurs fraternels, tes encensoirs [*Apocalypse* 8 3] !

Mais toi, Seigneur, te plaisant aux parfums de ton temple saint, « aie pitié de moi, selon ta grande

20. Augustin passe de la première personne du singulier à la première personne du pluriel, sans doute pour se conformer au texte biblique qu'il cite.

21. *Animus*, en latin. *Anima* et *animus* ne nomment pas la même chose. L'âme (*anima*) est la réalité fondamentale du chrétien pour Augustin, alors que l'esprit (*animus*) est la faculté intellectuelle naturelle, ou surélevée par la grâce ou la charité. Il y a une nuance à faire, difficile, mais bien réelle, entre l'*anima* et l'*animus*, d'où les traductions choisies.

22. C'est donc un *animus* qui n'est pas modulé par la charité chrétienne.

miséricorde [*Psaumes* 50 3], » pour [la gloire de] ton nom. Et en n'abandonnant aucunement ce que tu as commencé, consomme mes imperfections.

IV. 6. Voilà l'avantage de mes confessions, de moi non pas tel que j'ai été, mais tel que je suis, soit de confesser non seulement face à toi dans une secrète exultation avec de la crainte [*Psaumes* 2 11] et dans une secrète tristesse avec de l'espoir, mais même dans les oreilles des enfants des hommes qui croient, associés à ma joie et copropriétaires de ma mortalité, mes concitoyens et voyageurs avec moi, prédécesseurs, successeurs et compagnons de mon chemin. Ceux-là sont tes serviteurs, mes frères, puisque tu as voulu qu'ils soient tes fils [et] mes maîtres²³, auxquels tu as commandé que je serve, si je veux vivre de toi avec toi. Et c'était peu pour moi que ton Verbe²⁴ le prescrive en le disant sans aller devant [moi] en le faisant²⁵. Et moi, je fais cela [comme lui] en action et en parole, je fais cela [comme lui] sous tes ailes, avec de trop grands dangers... si ce n'est que sous tes ailes, mon âme t'est soumise, et mon infirmité t'est connue²⁶. Je suis tout petit, mais mon Père²⁷ vit toujours, et mon tuteur est capable de m'[enseigner]. Car c'est lui-même qui m'a

23. En tant que prêtre et évêque, Augustin est le serviteur de ses frères chrétiens.

24. Pour Augustin, le Verbe est la parole de Dieu ou les signes qu'il envoie aux hommes. Mais il est en même temps le Christ, et donc la deuxième personne de la Trinité.

25. Le chrétien qu'est Augustin imite le Christ qui lui a montré par ses actes ce qu'il faut faire.

26. Par le mot *ailes*, Augustin fait allusion au Saint-Esprit, la troisième personne de la Trinité.

27. Pour Augustin, Dieu est la cause de tout et donc le père de Tout. Mais c'est aussi la première *fonction*, ou personne, de la Trinité.

engendré, qui m'a pris sous sa tutelle. Et toi-même, tu es tous mes biens, toi le tout-puissant ! qui es avec moi, et ce avant que je ne sois avec toi. Je révélerai donc à de tels [lecteurs], auxquels tu as commandé que je serve, non pas ce que j'ai été, mais ce que je suis déjà et ce que je suis encore. Mais je ne me juge pas [*ICorinthiens* 4 3].

Qu'on m'écoute de cette façon.

V. 7. En effet, que toi, Seigneur, tu me juges, parce que, bien que personne ne sache rien de l'homme que l'esprit de l'homme qui est en lui [*I Corinthiens* 2 11], pourtant il y a quelque chose de l'homme que ne connaît pas même l'esprit de l'homme qui est en lui. Mais, toi, tu connais tout de lui, Seigneur, qui l'as fait. En revanche, moi, qui m'abaisse sous ton regard et estime que je ne suis que terre et que cendre, pourtant je sais de toi quelque chose que j'ignore de moi²⁸. Et certes, nous voyons dans un miroir et en énigme, et pas encore face à face [*ICorinthiens* 13 12]. Et c'est pourquoi alors que je voyage loin de toi, je suis plus présent à moi-même qu'à toi. Et pourtant je sais que tu ne peux en aucune façon être attaqué²⁹. En revanche, moi, je ne sais pas à quelles tentations je serai capable de résister et à quelles tentations je ne serai pas capable [de résister]. Et il y a de l'espérance parce que tu es fidèle, et que tu ne permets pas que nous soyons tentés au-delà de ce que nous pouvons porter, mais que tu fais qu'avec la tentation il y a une issue, afin que nous puissions la soutenir [*ICorinthiens* 10 13].

28. Augustin exprime de façon paradoxale que la connaissance que l'homme a de lui-même est, toute solide qu'elle soit, imparfaite et que la connaissance qu'il a de Dieu, tout imparfaite qu'elle soit, est solide.

29. *Violari*, en latin.

Je confesserai donc ce que je sais de moi, et je confesserai ce que je ne sais pas à mon sujet. Car et ce que je sais de moi, je le sais de moi par ta lumière, et ce que je ne sais pas de moi, je ne le sais pas jusqu'à ce que mes ténèbres deviennent des midis devant ton visage³⁰.

VI. 8. Non pas par une conscience douteuse, mais par une conscience certaine, Seigneur, je t'aime. Tu as frappé mon cœur de ton Verbe, et je t'ai aimé. Mais et le ciel et la terre et tout ce qu'il y a en eux, voilà qu'ils me disent de toutes parts qu'[il faut que] je t'aime³¹. Et ils ne cessent de le dire à tous, afin qu'ils soient sans excuse [*Romains* 1 20]. Mais tu auras plus pitié de celui dont tu auras pitié, et tu prêteras miséricorde à qui il te plaît d'être miséricordieux [*Romains* 9 15]. Sans quoi, le ciel et la terre racontent tes louanges à des sourds³².

Qu'est-ce donc que j'aime en t'aimant ? Ce n'est point la beauté³³ du corps, ni la parure selon le temps, ni par exemple l'éclat de cette lumière amie à ces yeux, ni les douces mélodies du chant de tout genre, ni la suavité des fleurs, des onguents et des parfums, ni la manne, ni le miel, ni les membres agréables aux

30. Augustin présente de façon imagée la vie en paradis, où chacun saura ce que pour le moment il ne fait que croire. De plus, et peut-être surtout, il affirme que toute connaissance qu'un être humain a de soi est liée à une connaissance de Dieu et même dépend d'elle.

31. Ce témoignage de la création, Augustin en reparlera dans la section VI.9 et dans le livre suivant. En gros, il consiste en l'instabilité d'un monde bien réel et bien bon, laquelle imperfection fait signe vers un être parfait qui en est la cause.

32. Toute connaissance humaine véritable, et même du monde physique, dépend donc de la grâce de Dieu.

33. *Species*, en latin : la figure. On devine qu'Augustin veut dire la finesse de la figure, donc sa beauté. D'où la traduction.

étreintes de la chair³⁴. Ce n'est pas ces choses que j'aime lorsque j'aime mon Dieu. Et pourtant j'aime une lumière et une voix et une odeur et un aliment et une étreinte, lorsque j'aime mon Dieu ; une lumière, une voix, une odeur, un aliment, une étreinte de mon homme du dedans ; où ce que le lieu ne capte pas luit pour mon âme, où ce que le temps ne ravit pas résonne, et où ce que le souffle ne détruit pas se sent, et où ce que la voracité ne diminue pas se goûte, et où ce que la satiété ne défait pas demeure³⁵. C'est cela que j'aime lorsque j'aime mon Dieu.

VI. 9. Et qu'est-ce que c'est ?

J'ai interrogé la terre, et elle a dit : « Je ne suis pas [ton Dieu]. » Et toutes les choses qui sont en elle ont confessé³⁶ de même. J'ai interrogé la mer et les abîmes et les êtres animés qui glissent³⁷ sous les eaux, et ils ont répondu : « Nous ne sommes pas ton Dieu ; cherche au-dessus de nous. » J'ai interrogé les souffles aériens, et l'air universel avec ses habitants a dit : « Anaximène³⁸ se trompe ; je ne suis pas Dieu. » J'ai interrogé le ciel, le Soleil, la Lune, les étoiles, et ils

34. Augustin donne des exemples des cinq types de sensations.

35. Par cette façon paradoxale de parler, Augustin indique qu'il aime et cherche un être qui est par-delà le monde physique et qui répond à une dimension non physique de l'homme.

36. Les confessions intellectuelles d'Augustin sont donc une reprise de la confession, de l'aveu de toute la création : il y a quelque chose de plus grand que tout ce qui existe sur le plan physique, et c'est le créateur de tout ; ce créateur se découvre quand on voit le monde physique, fragile et pourtant beau, et qu'on réfléchit sur lui.

37. *Reptilia animarum vivarum*, en latin. C'est une expression tirée de *Genèse* I 20.

38. Anaximène, un des premiers philosophes grecs, affirmait que le cosmos existait à l'intérieur de l'air et était fait des diverses condensations de l'air universel.

m'ont répondu : « Nous ne sommes pas non plus le Dieu que tu cherches. » Et j'ai dit enfin à toutes ces choses qui se tiennent aux portes de ma chair : « Dites-moi de mon Dieu, vous qui n'êtes pas mon Dieu, dites-moi quelque chose de lui. » Et ils m'ont crié d'une grande voix : « Lui nous a faits [*Psaumes* 99 3]. » Mon attention [portée aux choses naturelles] était mon interrogation, et leur beauté était leur réponse ³⁹.

Et je me suis retourné vers moi-même, et je me suis dit : « Et toi, qu'es-tu ? » Et j'ai répondu : « Homme. » Et voilà : il y a en moi un corps et une âme, là pour moi ; l'un au-dehors et l'autre en dedans. En lequel des deux devais-je chercher mon Dieu, que j'avais déjà cherché à travers le corps depuis la terre jusqu'au ciel, aussi loin que j'ai pu lancer en émissaires les rayons de mes yeux⁴⁰ ? Il valait mieux chercher en l'[être] du dedans, s'il est vrai que tous les envoyés corporels offraient au président et juge [intérieur] les réponses du ciel et de la terre et de toutes les choses qui disaient : « Nous ne sommes pas Dieu » et « Lui nous a faits ». L'homme du dedans a connu ces choses par l'aide⁴¹ de l'homme du dehors. Moi, au-dedans, j'ai connu ces choses, moi, moi, esprit, [je connais] par le sens de mon corps. J'ai demandé mon Dieu à la masse⁴² du monde, et il m'a répondu : « Je ne suis pas Dieu, mais lui m'a fait⁴³. »

39. En somme, ce dialogue représente la réflexion humaine portant sur le monde physique.

40. Pour Augustin, qui suit Platon, les yeux voient du fait d'envoyer des rayons de lumière vers les choses.

41. *Ministerium*, en latin.

42. *Molis*, en latin.

43. Pour Augustin, puisque le corps humain est comme le monde physique, Dieu n'est pas le corps humain non plus, ni ne réside en

VI. 10. Mais pour toutes choses, à qui appartiennent une sensibilité intacte⁴⁴, cette beauté n'apparaît-elle pas⁴⁵? Pourquoi ne disent-ils pas tous la même chose? Les animaux grands et petits la voient, mais ne peuvent pas l'interroger. Car n'a pas été posée en eux la raison comme juge des sens qui annoncent [ce qui est dans le monde]. En revanche, les hommes peuvent interroger afin qu'ils contemplent les choses invisibles de Dieu comprises par les choses qui ont été faites [par Dieu] [*Romains* 1 20], mais ils se soumettent par amour de ces choses, et une fois soumis, ils ne peuvent en juger [correctement]. Et ces choses ne répondent qu'à ceux qui les interrogent comme juges; et si l'un⁴⁶ voit seulement alors que l'autre⁴⁷, en voyant, interroge, elles ne changent pas leur voix, c'est-à-dire leur beauté, de manière à apparaître d'une façon à celui-ci et d'une autre à celui-là. Mais tout en apparaissant de la même façon à l'un et l'autre, elles sont muettes ici et parlent là. Au contraire, en vérité, elles parlent à tous, mais entendent [ce qu'elles disent] ceux-là qui rapprochent leur voix reçue du dehors à la vérité au-dedans. Car la Vérité me dit: « Ton Dieu n'est ni le ciel, ni la terre, ni tout [autre] corps. » Leur nature dit cela. [Les hommes] voient que la masse est moindre en sa partie qu'en son tout. Toi, déjà, tu es supérieure

lui : en conséquence, le corps humain donne la même réponse que donnaient les étoiles et le reste du monde.

44. *Integer sensus*, en latin.

45. Augustin expose comment il conçoit la différence entre la sensibilité animale et la sensibilité humaine à partir des réactions, humaine et animale, différentes à la beauté du monde.

46. L'animal.

47. L'homme.

à tout cela⁴⁸; c'est à toi que je parle, mon âme, puisqu'en offrant la vie à cette masse du corps, tu le vivifies⁴⁹, ce qu'aucun corps n'offre à un corps. Mais pour toi, ton Dieu est même la vie de la vie⁵⁰.

VII. 11. Qu'est-ce donc que j'aime lorsque j'aime mon Dieu? Quel est celui qui est au-dessus de la tête de mon âme? Par mon âme elle-même, je monterai jusqu'à lui. Je franchirai ma force, celle par laquelle je m'attache au corps et je remplis de vie son assemblage. Je ne trouve pas mon Dieu par cette force; car alors le cheval et le mulet, dans lesquels il n'y a pas d'intellect [*Psaumes* 31 9], trouveraient [Dieu], et c'est la même force par laquelle vivent leurs corps.

Il est une autre force [de l'âme] par laquelle non seulement je vivifie, mais encore je sensibilise ma chair, que Dieu a fabriquée pour moi, en ordonnant à l'œil de ne pas entendre et à l'oreille de ne pas voir, et en ordonnant à celui-là [de faire ce qu'il faut] pour que je voie, à celui-ci [de faire ce qu'il faut] pour que j'entende, et de même pour les autres sens chacun à sa place et selon sa fonction, de façon à ce que, moi, esprit unique, je fasse diverses choses par eux. Et [donc] je franchirai

48. Pour Augustin, l'âme, ou l'intériorité, est différente du corps et supérieure à lui: c'est dans l'âme et par l'âme que la vie et la conscience existent.

49. *Vegetas*, en latin. C'est un premier *niveau*, ou première puissance, de l'âme, celui qui produit la vie biologique.

50. Le raisonnement d'Augustin est à peu près le suivant: comme l'âme anime tout le corps, ce qu'un corps ne peut pas faire en raison même de sa nature, et comme Dieu est plus vivant encore que l'âme, le monde corporel ne peut pas être Dieu. Et tout ceci est évident pour l'intelligence humaine qui raisonne bien.

encore cette miennne force⁵¹. Car le cheval et la mule l'ont, elle aussi, puisqu'ils sentent de même par leur corps.

VIII. 12. Je franchirai donc aussi cette partie de ma nature, montant par degrés jusqu'à lui qui m'a fait. Et j'arrive dans les champs et les larges palais de la mémoire, où il y a les trésors des innombrables images transportées là par les diverses sensations [qui viennent] des choses⁵². Là, est caché même tout ce que nous pensons⁵³, soit en augmentant soit en diminuant, soit en faisant varier de quelque façon que ce soit ces choses que les sens atteignent. [S'y trouve aussi] toute autre chose qui lui a été envoyée et déposée [en elle à la condition que] l'oubli ne l'a pas encore avalée et ensevelie⁵⁴.

Quand je suis là, je réclame que me soit présenté ce que je veux, et certaines choses paraissent aussitôt, alors que d'autres sont demandées plus longtemps et sortent pour ainsi dire de certains réceptacles plus cachés. Et d'autres encore se présentent en bandes et, alors qu'on demande et cherche autre chose, accourent

51. Il s'agit donc d'un deuxième *niveau*, ou deuxième puissance, de l'âme, celui qui rend les animaux et les hommes capables de sentir.

52. *Cuiuscemodi rebus sensis*, en latin : choses senties de quelque façon que ce soit.

53. *Cogitare*, en latin.

54. Par cette expression vague, Augustin fait peut-être allusion aux vérités non sensibles, que conserve la mémoire intellectuelle, et à l'idée de Dieu, qui est pour ainsi dire cachée au fond de la mémoire humaine, voire consubstantielle à l'être humain. Du coup, il touche au problème de l'oubli : la mémoire contient des choses qu'elle a connues, mais qu'elle peut avoir oubliées. On a donc ici un résumé de ce qui sera développé dans les sections qui suivent.

au devant comme si elles disaient : « Ne serait-ce peut-être pas nous ? » Et de la main de mon cœur, je les chasse de la face de mon souvenir, jusqu'à ce que ce que je veux sorte du nuage⁵⁵ et s'amène devant mon regard [en sortant] de sa cachette. D'autres se suggèrent facilement et dans leur rang donné⁵⁶ comme je les réclame, les précédentes cèdent aux suivantes, et, après avoir cédé, celles qui ont avancé se ramènent encore quand je le veux. Ce qui arrive tout à fait quand je raconte quelque chose de mémoire⁵⁷.

VIII. 13. Là se conservent, distinctes et par genre, toutes les choses introduites chacune par un passage quelconque : la lumière, et toutes les couleurs, et les figures des corps, par les yeux ; puis, par les oreilles, tous les genres de sons, et toutes les odeurs, par l'entrée des narines ; toutes les saveurs, par l'entrée de la bouche ; puis par le sens de tout le corps, ce qui est dur, ce qui est mou, ce qui est chaud ou froid, doux ou rude, lourd ou léger, [qu'il soit] au-dedans ou au-dehors du corps⁵⁸. [La mémoire] reçoit toutes ces choses aptes à être passées en revue lorsqu'il y a besoin, et retirées du grand repli de la mémoire et de je ne sais quel sein secret et ineffable, toutes ces choses quelles qu'elles soient qui entrent en elle par ses portes⁵⁹ et reposent en elle.

55. *Enubilere*, en latin.

56. *Imperturbata serie*, en latin : dans un ordre sans perturbation.

57. Cette remarque renvoie aux premiers livres des *Confessions*, où Augustin a rappelé les différents événements de sa vie et donc sollicité sa mémoire pour les retrouver et les placer dans le temps de façon à produire un récit ordonné.

58. Le sens du toucher semble avoir cela de particulier qu'il perçoit même ce qui est à l'intérieur du corps.

59. *Suis foribus*, en latin : par ses marchés.

Et pourtant ce ne sont pas les choses elles-mêmes qui entrent, mais ce sont les images des choses senties qui sont là pour la pensée qui se souvient d'elles. Qui dira comment elles sont fabriquées, alors qu'il apparaît par quels sens elles sont dérobées et cachées au-dedans [de la mémoire]? Car, même lorsque je demeure dans les ténèbres et le silence, je produis dans ma mémoire, si je le veux, les couleurs, et je distingue entre le blanc et le noir et les autres [couleurs] que je veux, et les sons ne font pas incursion ni ne perturbent ce que je considère [qui fut] puisé par mes yeux, alors que les choses mêmes sont là et que, déposées à part, elles se cachent⁶⁰. Car je les réclame aussi, s'il me plaît, et elles sont là aussitôt. Et la langue immobile et le gosier silencieux, je chante tout ce que je veux, et les images des couleurs, qui néanmoins sont là, ne s'interposent pas et n'interrompent pas [mon chant] quand je retire [de ma mémoire] cet autre trésor que les oreilles y ont versé. Ainsi, les autres choses qui ont été ingérées et entassées par les autres sens, je les rappelle à volonté, et je distingue la senteur des lis de celle des violettes, sans sentir par le nez, et je préfère le miel au vin chaud, le poli au rude, en ne goûtant ni tâtant rien, mais en me souvenant.

VIII. 14. Je fais cela au-dedans, dans l'immense cour de ma mémoire. Car là, sont là pour moi le ciel, et

60. Augustin distingue entre les sons des choses qu'il peut bel et bien entendre [elles sont accessibles au sens de l'ouïe] et les images des choses qu'il ne peut pas voir et pourtant qu'il voit grâce à sa mémoire et même qu'il peut distinguer entre elles : les deux types d'informations sont présents, tout en étant tout à fait différents quant à leur source, soit le réel et la mémoire. Bien mieux, alors qu'on focalise sur un souvenir, une sensation, qui en principe est plus forte, peut être neutralisée.

la terre, et la mer, et toutes les choses que j'ai pu sentir en eux, sauf celles que j'ai oubliées. Là, je me rencontre moi-même, et je passe en revue pour moi ce que j'ai fait, quand et où et comment je fus affecté lorsque je l'ai fait. Là, sont toutes les choses, dont je me souviens que je les aie connues par expérience ou que je les aie crues. De cette même abondance, je tisse d'autres et encore d'autres similitudes des choses dont j'ai l'expérience ou, à partir de celles dont j'ai l'expérience, celles que je crois ; de ces choses passées, je tisse aussi des actions, des événements et des espoirs futurs, et ensuite je médite sur tout cela comme si c'était vrai⁶¹. « Je ferai ceci et cela » me dis-je à moi-même dans cet immense sein de mon esprit si plein de tant d'images des choses, et il s'ensuit ceci ou cela. « Oh ! si ceci ou cela [pouvait] être ! » [Ou :] « Que Dieu éloigne ceci ou cela ! » Je me dis ces choses et, quand je me le dis, les images de toutes ces choses que je dis sont là [et sortent] de ce même trésor de la mémoire ; car si elles manquaient, je ne dirais rien du tout à leur sujet⁶².

VIII. 15. Grande est cette force de la mémoire, trop grande, mon Dieu ! sanctuaire⁶³ ample et infini ! Qui arrive à son fonds ? Et cette force appartient à mon esprit et correspond à ma nature ; et moi-même, je ne saisis pas le tout que je suis. L'esprit est donc trop étroit pour se contenir lui-même. [Mais alors] où serait ce qui ne se saisit pas lui-même ? Serait-ce hors de lui

61. *Quasi præsentia*, en latin : comme si c'était présent.

62. Augustin indique que, sans la mémoire, toute imagination et, en fin de compte, toute pensée, toute parole, voire toute conscience sont impossibles.

63. *Penetrabile*, en latin : partie secrète d'une maison ou d'un temple, foyer.

et pas en lui⁶⁴ ? Comment donc ne saisit-il pas ? Sur ce point, naît en moi un grand étonnement ; la stupeur me capte⁶⁵.

Et les hommes vont s'étonner devant les hauteurs des monts, les énormes vagues de la mer, les vastes cours des fleuves, le circuit de l'océan, et le mouvement des astres ; et ils se laissent là, et ils ne s'étonnent pas qu'au moment où je parle de tout cela, je ne le voie pas par les yeux. Et pourtant je ne dirais pas [ces choses] si montagnes et vagues et fleuves et astres que j'ai vus et océan, auquel je crois, je ne les voyais au dedans de ma mémoire dans des espaces si énormes comme si je les voyais hors de moi. Et pourtant en voyant ces choses, je ne les ai pas absorbées, quand je les ai vues par les yeux, et elles ne sont pas auprès de moi, mais sont des images, et [pourtant] j'ai su que ce qui [est là] fut imprimé en moi et par quel sens.

IX. 16. Mais cette immense capacité de ma mémoire ne comporte pas ces seules choses. Il y a ici aussi toutes ces choses qui, apprises à partir des savoirs libéraux, ne sont pas encore disparues. Je les retiens comme si [elles avaient] mis de côté dans un lieu du dedans qui n'est pas un lieu, non pas leurs

64. Augustin joue sur les mots ou avec deux idées : parce qu'il ne se comprend pas, il est, en un sens, hors de lui-même pour autant qu'il pense ; en conséquence, l'esprit humain, du fait d'être en partie incompréhensible à lui-même, est hors de soi. Pourtant, puisqu'il se pense quand même un peu, l'esprit humain doit se trouver en lui-même.

65. Encore une fois, Augustin joue avec l'idée de préhension : comme son esprit ne saisit [*capit*] pas ce qu'est la mémoire et l'esprit humains, la stupeur le saisit [*apprehendit*].

images, mais les choses elles-mêmes⁶⁶. Car ce qu'est l'écriture⁶⁷, ce qu'est l'art de discuter⁶⁸, quels sont les genres de questions⁶⁹, tout ce que je sais de ces choses est ainsi dans ma mémoire. Mais [cela n'y est] pas comme lorsque, l'image [d'une chose] étant retenue, je laisse la chose dehors ; ou après qu'une parole a résonné et est passée, j'en garde la trace imprimée [en moi] par les oreilles, laquelle trace je passe en revue comme si elle sonnait, alors qu'elle ne sonne plus ; ou comme l'odeur, qui avance et disparaît dans le vent [et] affecte l'odorat de façon à faire passer dans la mémoire une image de soi que nous répétons en nous ressouvenant ; ou comme l'aliment qui certes n'a plus de saveur et pourtant a comme une saveur dans la mémoire ; ou comme quelque chose qui est senti en touchant le corps, mais qui, même quand il est loin⁷⁰ de nous, est imaginé par la mémoire. De fait, c'est que ces choses⁷¹ ne sont pas introduites en elle, mais leurs seules images⁷² sont saisies avec une étonnante rapidité, sont rangées dans des cellules tout aussi étonnantes, et étonnamment sont repropoées quand on les rappelle.

66. Augustin distingue entre les choses physiques dont il retient les images dans sa mémoire, des choses intellectuelles qui se trouvent dans la mémoire, ou dans l'esprit, parce que c'est leur lieu *naturel*.

67. *Litteratura*, en latin.

68. *Peritia disputandi*, en latin.

69. Augustin expliquera dans la section suivante ce qu'il entend par les genres de question.

70. *Separatur*, en latin : séparé.

71. Il s'agit ici des choses intellectuelles.

72. L'image dont il est question n'est pas l'image d'une chose physique. Il semble même que ces images sont les choses mêmes qui sont connues. D'où le triple étonnement qu'exprime Augustin.

X. 17. Au contraire en vérité, lorsque j'entends [dire] qu'il y a trois genres de questions [au sujet de quelque chose] : s'il est, ce qu'il est, quel il est, je tiens les images des sons dont ces mots sont faits, je sais qu'ils ont traversé [l'air] avec bruit, et qu'ils ne sont plus. En vérité, les réalités mêmes qui sont signifiées par ces sons, je ne les ai atteintes par aucun sens du corps ni ne les ai vus quelque part hors de mon esprit, et je les ai cachées elles-mêmes, non leurs images, dans ma mémoire.

Qu'elles me disent, si elles le peuvent, par où elles sont entrées en moi. Car je parcours toutes les portes de ma chair, et je ne trouve pas par laquelle d'entre elles elles sont entrées. En fait, les yeux disent : « Si elles sont colorées, nous les avons annoncées. » Les oreilles disent : « Si elles résonnent, elles ont été indiquées par nous. » Les narines disent : « Si elles sont odorantes, elles sont passées par nous. » Le sens du goût dit même : « S'il n'y a pas de saveur, ne me demande rien. » Le toucher dit : « S'il n'y a pas de corpulence, je ne l'ai pas touchée ; si je ne l'ai pas touchée, je ne l'ai pas indiquée. »

D'où et par où ces choses sont-elles entrées dans ma mémoire ? Je ne sais pas comment. Car, en les apprenant, je ne les ai pas crues par un autre cœur, mais je les ai reconnues en moi, et j'ai approuvé qu'elles étaient vraies, [puis] je les lui ai remises, les mettant en réserve [dans ma mémoire] pour les proposer quand je le voudrais. Donc elles étaient là, et même avant que je ne les apprenne, mais elles n'étaient pas dans ma mémoire. Donc où et pourquoi, quand on les a dites, les ai-je reconnues et ai-je dit : « Il est ainsi, c'est vrai » si ce n'est parce qu'elles étaient déjà dans ma mémoire, mais si éloignées et dissimulées comme

dans des caves cachées que je ne pourrais peut-être pas y penser à moins que soient déterrées par quelqu'un qui m'avertisse⁷³ [de leur existence].

XI. 18. C'est pourquoi nous découvrons⁷⁴ qu'apprendre ces choses dont nous ne captions pas les images par les sens, mais que nous cernons au dedans par elles-mêmes comme elles sont [et] sans les images, [cela] n'est rien d'autre que pour ainsi dire rassembler⁷⁵, en pensant, les choses que la mémoire contenait ça et là et dans le désordre⁷⁶, et, en faisant attention, prendre soin [de ces choses], afin que posées comme sous la main dans la mémoire elle-même, alors qu'avant elles se cachaient éparses et négligées, elles arrivent facilement à une pénétration⁷⁷ qui leur est déjà familière.

Et combien grand est le nombre de choses de ce genre que ma mémoire porte [en elle], des choses déjà trouvées et, comme j'ai dit, posées pour ainsi dire sous la main, [choses] que nous disons avoir apprises et connaître. Lesquelles choses, si je cessais de passer en revue à de petits intervalles de temps, de nouveau sombreraient et se dissiperaient dans les retraits les

73. Augustin fait allusion à la doctrine platonicienne de la réminiscence et en même temps suggère que la vérité intellectuelle est pour ainsi dire reconnue bien plus qu'apprise, comme l'indique le sentiment qui accompagne toute découverte d'une vérité universelle qui n'a pas de référent physique. D'où la conclusion paradoxale que la vérité n'est pas dans la mémoire avant d'être apprise et pourtant est cachée dans la mémoire avant d'être apprise.

74. Augustin tente d'expliquer comment se fait la réminiscence qu'est la découverte d'une vérité universelle et intellectuelle.

75. *Colligere*, en latin.

76. *Indisposite*, en latin.

77. *Intentione*, en latin.

plus éloignés, de telle sorte que pour une seconde fois elles devraient être pensées [comme] neuves depuis le même lieu [car elles n'ont pas d'autre région], et elles devraient être assemblées de nouveau, afin qu'elles puissent être sues, c'est-à-dire [qu'on puisse] les rassembler depuis leur dispersion. C'est de cela que vient [le mot] *cogitare* [penser]. Car *cogo* [je rassemble] et *cogito* [je pense] sont comme *ago* [j'agis] et *agito* [j'agite] et *facio* [je fais] de *factito* [je fais souvent] ⁷⁸. Pourtant, en vérité, l'esprit a revendiqué en propre ce verbe, de sorte que penser [*cogitare*] est dit proprement de ce qui est rallié [*colligitur*], c'est-à-dire rassemblé [*cogitur*] non pas ailleurs, mais dans l'esprit.

XII. 19. En outre, la mémoire contient les propriétés ⁷⁹ et les lois innombrables des nombres et des dimensions, dont aucune n'est perçue ⁸⁰ par le sens du corps, parce qu'elles ne sont pas colorées, ou sonores, ou odorantes, ou savoureuses, ou tangibles. J'ai entendu le son des mots par lesquels elles sont signifiées quand on en discute, mais les uns ne sont pas les autres ⁸¹. Car les uns sonnent autrement en grec et autrement [encore] en latin ; en vérité, les autres ne sont ni grecques ni latines ni d'aucune autre sorte de langue. J'ai vu des lignes d'artisans ou même [des lignes] aussi fines que des fils d'araignée. Mais celles-ci ⁸² sont différentes : elles ne sont pas les images de

78. L'étymologie qu'Augustin propose est approximative, mais le phénomène qu'il signale est solide : penser, c'est mettre ensemble, assembler, lier.

79. *Rationes*, en latin.

80. *Impressit*, en latin.

81. Littéralement : ceux-ci [les mots] sont autres, et celles-ci [les choses mathématiques nommées par ces noms] sont autres.

82. Les lignes mathématiques pures.

celles que m'annonce l'œil de chair. Il les connaît, quiconque les reconnaît au-dedans, sans aucune pensée [portant] sur quelque corps que ce soit. Et même j'ai senti les nombres de tous les sens du corps que nous nombrons ; mais ceux-ci⁸³, ceux par lesquels nous nombrons, sont différents et ne sont pas des images de ceux-là⁸⁴, et voilà pourquoi ils⁸⁵ sont tout à fait. Que rit de moi, qui dis cela, celui qui ne les voit pas, et moi, je plaindrai celui qui rit de moi⁸⁶.

XIII. 20. Je tiens toutes ces choses en mémoire, et je tiens en mémoire comment je les ai apprises. J'ai même entendu le grand nombre [d'arguments] par lesquels on discute, faussement, contre elles, et je les tiens en mémoire. Quoique ces [arguments] soient faux, le fait que je m'en souviens n'est pas faux. Et je me souviens que j'ai distingué entre ces choses vraies et les choses fausses qui ont été dites contre [les choses vraies], et je vois maintenant, d'une part, que je distingue entre ces choses et je me souviens, d'autre part, que j'ai souvent distingué [ces choses] lorsque j'y ai souvent pensé. Donc, je me souviens que j'ai souvent compris ces choses, et ce que je discerne et comprends maintenant, je le cache dans ma mémoire, afin que plus tard je me souviennne que je l'ai compris

83. Les nombres mathématiques purs.

84. Les nombres qui se trouvent *dans* les choses physiques.

85. Les nombres mathématiques purs.

86. Augustin plaint celui qui rit de lui parce qu'en riant, il prouve qu'il ne comprend pas les propriétés de la vérité intellectuelle, ce dont Augustin a une bonne connaissance et ce qu'il vient d'exposer. En revanche, on notera la différence entre ceux qui rient des *lubies* d'Augustin [lesquels ne sont pas chrétiens, en principe] et Augustin qui plaint les ignorances des autres : le rire n'est pas la réaction *naturelle* du chrétien, comme le signale Thomas More. Voir *A Dialogue against Tribulation*.

maintenant. Donc je me souviens que je me suis souvenu, et ainsi plus tard, si je me ressouviens, je me ressouviendrai que je me suis souvenu maintenant que j'ai pu me souvenir de ces choses ⁸⁷.

XIV. 21. La même mémoire contient aussi les sentiments de mon esprit, non pas de la façon dont mon esprit les a lorsqu'il les subit, mais d'une autre façon bien différente, soit comme la force de la mémoire les a pour elle ⁸⁸.

Car je me remémore que je fus joyeux sans être joyeux, et je me souviens d'une tristesse passée sans être triste, et sans crainte, je passe en revue pour moi que j'ai quelques fois craint, et sans désir, j'ai la mémoire d'un désir d'autrefois. Parfois au contraire, c'est joyeux que je me remémore ma tristesse passée, et triste ma joie.

Cela ne doit pas étonner [quand il s'agit] du corps. Car l'esprit est une chose, et le corps une autre. Ainsi si je me souviens en me réjouissant d'une douleur du corps, cela n'est pas étonnant. Ici, en vérité, quand l'esprit est la mémoire elle-même... car lorsque nous confions quelque chose pour l'avoir sur le mode de la mémoire ⁸⁹, et que nous disons : « Vois à ce que tu l'aies

87. Augustin, pour ainsi dire, joue avec le thème du souvenir. Ici il est rendu à un troisième niveau de souvenir : par une réflexion prémonitoire, Augustin sait qu'il pourra se souvenir qu'il s'est souvenu de choses qu'il a apprises, et donc qui étaient en autre sens encore le résultat d'un souvenir. Quand on connaît les réflexions d'Augustin sur la Trinité, on peut deviner ici une des traces de Dieu-Trinité dans l'âme humaine.

88. En somme, la mémoire conserve les sentiments selon le mode de la mémoire, qui est une fonction de l'esprit humain, et non selon l'émotivité directe, qui pourtant est aussi une fonction de l'esprit humain.

89. *Memoriter habetur*, en latin.

à l'esprit », et lorsque nous oublions, nous disons : « Je ne l'ai pas eu à l'esprit » et « Ça s'est échappé de mon esprit », nous appelons la mémoire l'esprit ⁹⁰...

Donc puisqu'il en est ainsi, qu'est-ce qui se passe ⁹¹ quand joyeux, je me souviens de ma tristesse passée, quand mon esprit a de la joie et ma mémoire de la tristesse et que mon esprit est joyeux parce que la joie s'y trouve, alors que la mémoire en vérité n'est pas triste parce que la tristesse s'y trouve. Est-ce peut-être parce que [la mémoire] n'appartient pas à l'esprit ? Qui dirait cela ?

Assurément donc la mémoire est comme le ventre de l'esprit, [et] en vérité, la joie et la tristesse sont comme une nourriture douce et amère ; quand elles sont confiées à la mémoire, pour ainsi dire passées dans ce ventre, elles peuvent être cachées là, mais elles ne peuvent [plus] être goûtées.

Il est ridicule de penser que ces choses ⁹² sont semblables l'une à l'autre, et pourtant elles ne sont pas tout à fait dissemblables.

XIV. 22. Mais voici que je déclare [des choses] de par la mémoire quand je dis qu'il y a quatre perturbations de l'esprit : le désir, la joie, la crainte et la tristesse ⁹³. Et tout ce que j'ai pu discuter [là-dessus], en divisant les [sentiments] particuliers en leurs espèces et en définissant chaque genre, je le trouve par

90. La phrase est incomplète : Augustin veut signaler qu'en un sens, et selon une certaine expérience exprimée par les tournures de la langue latine, l'esprit et la mémoire sont identiques.

91. *Quid est hoc*, en latin : qu'est-ce que cela. Augustin reprend son argument pour ainsi dire trop compliqué qu'il a commencé dans la phrase incomplète.

92. Soit le ventre et la mémoire.

93. Augustin a tiré cette doctrine des stoïciens, sans doute par l'intermédiaire de Cicéron. Voir, par exemple, *Tusculanes* 4 6 11.

ce que je dis et ensuite déclare. Et pourtant je ne suis pas perturbé par une de ces perturbations, lorsqu'en me ressouvenant, je les rappelle. Et avant que je ne les passe en revue pour moi et ne les reprenne, elles étaient là. C'est pourquoi j'ai pu les tirer de là par le rappel.

Peut-être donc en les rappelant de la mémoire, on parle de ces choses, comme en ruminant [on rappelle] la nourriture du ventre⁹⁴. Donc pourquoi dans la bouche de la pensée, celui qui discute, c'est-à-dire celui qui se souvient, ne sent-il pas la douceur de la joie et l'amertume de la désolation ? Y a-t-il dissimilitude du fait que ce n'est pas tout à fait semblable ? Car lequel de nous voudrait parler de telles choses, s'il fallait que nous nous désolions et que nous craignions chaque fois que nous nommions la tristesse et la crainte ? Et pourtant nous n'en parlerions pas si, dans notre mémoire, nous ne trouvions pas seulement les sons des noms conformes aux images imprimées [en nous] par les sens du corps, mais encore les notions des choses mêmes, que nous ne recevons par aucune porte de chair : sentant par l'expérience de ses sentiments, l'esprit lui-même les confie à la mémoire, ou il les retient pour lui-même sans qu'elles n'y soient confiées⁹⁵.

XV. 23. Mais est-ce par images ou non ? Qui le dirait avec facilité ?

De fait, quand je nomme une pierre, [ou] je nomme le Soleil, quoique les choses elles-mêmes ne

94. Augustin reprend donc la similitude entre le ventre et la mémoire.

95. Cette toute dernière hypothèse suppose que l'esprit et la mémoire sont la même chose, alors que la précédente suppose qu'ils sont différents l'un de l'autre.

soient pas devant mes sens, leurs images sont sans doute là dans ma mémoire. Je nomme la douleur du corps, et elle n'est pas en moi, lorsque je ne souffre pas. Pourtant, si son image n'était pas dans ma mémoire, je ne saurais pas ce que je dis, et en discutant, je ne la distinguerais pas du plaisir. Je nomme la santé du corps, alors que je suis sain de corps ; la chose elle-même est en moi, certes ; pourtant, en vérité, si son image n'était pas aussi dans ma mémoire, je ne me souviendrais pas de ce que signifie le son du nom. Et les malades ne reconnaîtraient pas la santé qu'on nomme, si la même image était retenue par la force de la mémoire, quoique la chose elle-même fût absente du corps.

Je nomme les nombres par lesquels nous nombrons ; voilà, ce ne sont pas leurs images qui sont présentes dans ma mémoire, mais les nombres eux-mêmes. Je nomme l'image du Soleil, et cela est présent dans ma mémoire, et ce n'est pas l'image de l'image que je passe en revue, mais l'image elle-même ; elle est là elle-même pour moi qui me ressouviens. Je nomme la mémoire, et je reconnais ce que je nomme. Et où sinon dans la mémoire [fais-je cela], soit de reconnaître ? Et est-ce qu'elle serait présente en elle-même par son image et non par elle-même⁹⁶ ?

XVI. 24. Mais quoi ! lorsque je nomme l'oubli et reconnais cela même que je nomme, d'où [viendrait] que je [le] reconnaîtrais, si je ne m'en souvenais pas⁹⁷ ? Je ne dis pas [que je me souviens] du son de ce mot,

96. Augustin multiplie les paradoxes qui entourent la mémoire : présence de choses absentes, présence du souvenir d'une image, présence de la mémoire à elle-même.

97. Augustin atteint un paradoxe final : l'oubli est retenu de maintes façons par la mémoire.

mais de la chose qu'il signifie : si je l'avais oublié, que vaudrait le son, puisque je ne serais pas capable de reconnaître de quelque façon [ce qu'il signifie]. Donc quand je me souviens de la mémoire, la mémoire elle-même est là pour elle par elle-même ; en vérité, quand je me souviens de l'oubli, et la mémoire et l'oubli sont là, la mémoire, par laquelle je me souviens, et l'oubli, dont je me souviens. Mais qu'est-ce que l'oubli si ce n'est la perte⁹⁸ de la mémoire ? Comment donc est-il présent, lorsque je m'en souviens, quand je ne peux pas me souvenir alors qu'il est présent ? Mais si par la mémoire nous retenons ce dont nous nous souvenons, et que nous ne pouvons pas, sans nous souvenir, reconnaître une chose, comme l'oubli, lorsque nous entendons son nom par lequel on la signifie, la mémoire retient donc l'oubli. Donc est présent ce que nous oublions lorsque [l'oubli] est présent, afin que nous ne l'oublions pas.

À partir de là, est-il [nécessaire de] comprendre que lorsque nous nous souvenons de lui, [l'oubli] n'est pas dans la mémoire par lui-même, mais par son image, parce que, si l'oubli était là par lui-même, il ferait non pas que nous nous souvenons, mais que nous oublions ?

Et enfin, qui suivra [tout] cela à la piste ? Qui comprendra comment c'est⁹⁹ ?

XVI. 25. Certes, Seigneur, moi, je peine ici, et je peine sur moi-même : je me suis fait une terre de difficultés et de trop de sueur [Genèse 3 17-19]¹⁰⁰. Car

98. *Privatio*, en latin.

99. Augustin n'offre donc aucune solution des paradoxes qu'il soulève et développe.

100. Après de nombreuses pages sans citation biblique, Augustin en propose une.

nous ne scrutons pas maintenant les plages du ciel¹⁰¹ ou mesurons les espaces étoilés ou cherchons [ce qu'il en est de] l'équilibre terrestre. Moi qui me souviens, je suis moi-même cet esprit. Il n'y a rien d'étonnant à ce que tout ce qui est loin de moi ne soit pas moi. Mais qu'est-ce qui est plus près de moi que moi-même ? Et voilà que la force de ma mémoire n'est pas comprise par moi, alors que je ne me dirais pas à moi-même sans elle. Car que dirai-je quand il est certain pour moi que je me souviens de l'oubli ? Me dirai-je que ce dont je me souviens n'est pas dans ma mémoire ? Me dirai-je que l'oubli se trouve dans ma mémoire afin que je n'oublie pas ? L'un et l'autre sont tout à fait absurdes.

Quelle [serait] une troisième [possibilité] ? Comment dirai-je que l'image de l'oubli est tenue par ma mémoire, mais pas l'oubli lui-même, puisque je me souviens de lui ? Comment dirai-je cela puisque, pour que soit imprimée dans la mémoire l'image de quelque chose, il est nécessaire d'abord que soit présente la chose elle-même à partir de laquelle l'image peut être imprimée ? Car c'est ainsi que je me souviens de Carthage et de tous les autres lieux dans lesquels j'ai été, et des faces des hommes que j'ai vues, et de toutes les autres choses qui sont annoncées par les sens, et du bien-être et de la douleur du corps. Lorsque ces choses étaient là, ma mémoire prit des images à partir d'elles pour les penser par l'esprit quand elles étaient présentes, pour les reprendre, et pour les rappeler, quand elles étaient absentes.

Donc si l'oubli est tenu dans la mémoire non par lui-même, mais par son image, de toute façon il a lui-

101. Augustin cite le poète Ennius qui fut cité lui-même par Cicéron [*De la divination* 2 30]. S'il cite souvent la Bible, Augustin connaît bien ses classiques.

même été présent pour que son image soit prise. D'autre part, puisqu'il a été présent, comment a-t-il écrit son image dans la mémoire, quand l'oubli efface par sa présence ce qui se trouve déjà noté ? Et pourtant de quelque façon, quoique cette façon soit incompréhensible et inexplicable, je suis quand même certain que je me souviens de l'oubli lui-même, par lequel disparaît ce dont je me suis souvenu.

XVII. 26. Grande est la force de la mémoire. Sa profonde et infinie multiplicité, mon Dieu, a un je ne sais quoi d'horrible¹⁰². Et cela, c'est mon esprit, et cela, c'est moi-même. Que suis-je donc, mon Dieu ? Quelle est ma nature ? Une vie variée, de bien des niveaux¹⁰³ et trop immense.

Voilà¹⁰⁴ que dans les champs de ma mémoire et dans ses antres, et dans ses innombrables cavernes pleines innombrablement d'innombrables genres de choses ou d'images, par exemple de tous les corps, c'est-à-dire par leur présence, ou des arts, c'est-à-dire par je ne sais quelles notions ou notations, ou des affections de l'esprit [lesquelles, quoique l'esprit n'en souffre pas, la mémoire retient, alors que tout ce qui est en la mémoire est dans l'esprit] ; voilà que je cours de par toutes ces choses, et je vole ici et là, je pénètre même [en elles] autant que je peux et sans fin. Tant est

102. Ces *jeux* logiques qui portent sur le mystère de la conscience humaine conduisent au cœur de la pensée augustinienne sur Dieu : le mystère de Dieu est éclairé en partie par le mystère humain, et vice versa ; c'est en cherchant Dieu qu'Augustin a appris à se connaître un peu, et cette connaissance, troublée et troublante, le conduit à la connaissance de Dieu.

103. *Multimoda*, en latin.

104. Augustin reprend les différentes sortes d'objets retenus par la mémoire, objets dont il a illustré la paradoxale nature.

grande la force de la mémoire, tant est grande la force de vie dans l'homme qui vit de la vie mortelle ¹⁰⁵ !

Que ferai-je donc, toi, ma vraie vie, mon Dieu ¹⁰⁶ ? Je traverserai aussi cette force qui est à moi, qui est appelée mémoire, je la traverserai pour tendre vers toi, douce lumière [*Ecclésiastique* 11 7]. Que me dis-tu ? Voilà que moi, montant par mon esprit vers toi, qui demeures au-dessus de moi, je traverse aussi cette mienne force qui est nommée mémoire, voulant t'atteindre, où tu peux être atteint, et entrer en toi, où on peut entrer en toi. Car et les bêtes et les oiseaux ont la mémoire sans quoi ils ne retrouveraient pas leurs tanières ou leurs nids, ni le grand nombre d'autres choses auxquelles ils sont habitués. Car ils ne sont pas capables d'être habitués à ces choses si ce n'est par la mémoire. Je traverserai donc la mémoire pour t'atteindre, toi qui m'as séparé des quadrupèdes et qui m'as fait plus sage que les oiseaux du ciel. Je traverserai aussi la mémoire pour te trouver, vrai bien et sûre douceur, [mais] pour te trouver où ? Si je te trouve par-delà ma mémoire, je serai sans souvenir de toi. Et comment te trouverai-je, si je suis sans souvenir de toi ?

XVIII. 27. La femme a perdu sa drachme et l'a cherchée avec sa lampe [*Luc* 15 8] ¹⁰⁷, et si elle est sans souvenir de sa drachme, elle ne la trouvera pas. Car lorsque la drachme sera trouvée, comment saura-t-elle que c'est elle, si elle est sans souvenir de sa drachme ? Je me souviens que j'ai cherché et trouvé un grand

105. *Vivente mortaliter*, en latin.

106. Sans le dire, Augustin suggère qu'il y a la vie mortelle et la vie immortelle, dont Dieu est la source.

107. Après deux pages sans citation biblique, Augustin offre de nouveau deux citations, dont celle-ci, explicite.

nombre de choses [que j'avais] perdues. À partir de là, je sais que, pendant que je cherchais une d'elles et qu'on me disait : « Ceci est-il bien la chose ? » [ou] « Cela est-il bien la chose ? », alors je disais « Ce n'est pas elle » jusqu'à ce que soit offert ce que je cherchais. Si j'avais été sans souvenir d'elle, quelle qu'elle ait été, même si elle m'avait été offerte, je ne l'aurais pas trouvée parce que je ne la reconnaîtrais pas. Et c'est toujours ainsi lorsque nous cherchons et trouvons quelque chose [que nous avons] perdu. Pourtant, en vérité, si peut-être quelque chose, soit quelque corps visible, disparaît pour les yeux, il n'a pas disparu pourtant pour la mémoire : son image est tenue à l'intérieur, et il est cherché jusqu'à ce qu'il soit rendu à la vue ¹⁰⁸. Lorsqu'il a été trouvé, il est reconnu ¹⁰⁹ à partir de l'image qui est à l'intérieur. Et nous ne disons pas que nous avons trouvé ce qui a été perdu, si nous ne la reconnaissons pas, et nous ne pouvons pas la reconnaître, si nous ne nous en souvenons pas. Mais [alors] ce qui disparaît devant les yeux est tenu par la mémoire.

XIX. 28. Mais quoi ¹¹⁰ ! Lorsque la mémoire elle-même perd quelque chose, comme il arrive quand nous oublions et nous cherchons pour nous souvenir, où cherchons-nous enfin si ce n'est pas dans la mémoire ? Et là, si une chose est offerte pour une autre, nous la rejetons jusqu'à ce qu'arrive ce que nous cherchons. Et lorsque cela arrive, nous disons : « C'est ça ». Ce que nous ne dirions pas, si nous ne [la] reconnaissons pas, et nous ne reconnaîtrions pas, si nous ne nous [en] souvenions pas. Certes donc nous avons oublié.

108. *Aspectui*, en latin.

109. *Recognoscitur*, en latin.

110. Augustin passe de la redécouverte d'une chose perdue hors de soi à une chose oubliée par la mémoire et pourtant conservée.

Est-ce parce que le tout n'est pas disparu¹¹¹, mais qu'à partir de la partie qui est [encore] tenue, l'autre partie est cherchée, parce que la mémoire ne se sent pas capable de rouler tout¹¹² comme elle est habituée [de le faire], et, pour ainsi dire boitant en raison de son habitude coupée, exige que lui soit rendu ce qui lui manque ?

Ainsi si, devant nos yeux ou dans notre pensée, apparaît un homme connu [de nous], mais dont nous cherchons le nom que nous avons oublié, tout autre [nom] qui nous arrive n'est pas lié à lui parce nous n'avons pas l'habitude de le penser avec lui ; voilà pourquoi nous le rejetons, jusqu'à ce que soit présent le nom où se repose tout comme assez également le fait la connaissance habituelle. Et d'où vient tout cela si ce n'est de la mémoire ? Car même si nous le reconnaissons par l'avis d'un autre, cela est présent [dans la mémoire]¹¹³. Car nous n'y croyons pas comme à quelque chose de nouveau, mais en nous souvenant, nous approuvons [ce qu'on propose et disons que] ce qui est dit est bon¹¹⁴. Mais si cela avait été tout à fait aboli de l'esprit, nous ne nous en ressouviendrions pas [en entendant] l'avis [d'un autre]. Car nous n'avons pas tout à fait oublié ce que, oublié, nous rappelons. Et donc nous ne pourrions pas chercher ce qui est perdu, lorsque nous l'aurions tout à fait oublié.

111. Augustin essaie de comprendre le phénomène du ressouvenir de quelque chose qu'on a oublié, mais dont on se souvient assez pour savoir qu'on l'a oublié pendant qu'on l'oublie et pour savoir qu'on l'a retrouvé quand on l'a retrouvé.

112. *Simul*, en latin.

113. Augustin examine le cas où un souvenir est éveillé par la remarque d'un étranger.

114. *Hoc esse*, en latin : que c'est ça.

XX. 29. Donc comment te chercher, Seigneur ? Car quand je te cherche, mon Dieu, je cherche la vie heureuse. Je te cherche afin que mon âme vive. Car mon corps vit par mon âme, et mon âme vit de par toi. Comment donc chercher la vie heureuse ? Or elle n'est pas à moi, tant que je ne dis pas : « Assez, c'est ça ¹¹⁵. ». Où faut-il que je la cherche pour dire cela ? Comment la chercher ? Est-ce par le souvenir, comme si je l'avais oubliée et que je tenais en moi le fait que je l'ai oubliée ? Est-ce par un désir d'apprendre quelque chose qui est inconnu, soit parce que je ne l'ai jamais su ou parce que je l'ai oublié au point que je ne me souviens plus que je l'ai oublié ? La vie heureuse elle-même n'est-elle pas ce que tous [les humains] veulent et que jamais personne ne veut pas ? Où l'ont-ils connu pour la vouloir ainsi ? Où l'ont-ils vu pour l'aimer [ainsi] ? Certes, nous l'avons [en nous] je ne sais comment. Et sa manière [d'être en nous] est différente pour celui qui l'a quand il est heureux et pour ceux qui sont heureux en espoir. Ceux-ci l'ont ainsi ¹¹⁶ d'une manière inférieure à ceux qui sont heureux par la chose elle-même, mais ils sont mieux que ceux qui ne sont heureux ni en réalité ni en espoir. Pourtant, même ces derniers l'ont d'une certaine façon en eux, sans quoi ils ne voudraient pas être heureux. [Or] qu'ils veulent être heureux, cela est très certain ¹¹⁷. Je ne sais

115. La recherche du bonheur présuppose donc une certaine expérience du bonheur dont on retient un certain souvenir.

116. Soit en espoir.

117. Pour Augustin, il y a la réalité du bonheur, l'espoir du bonheur, et le besoin existentiel du bonheur : on peut ne pas avoir la première, on peut même perdre le deuxième ; mais la troisième, la tendance au bonheur, ou le besoin du bonheur, est irréductible. Tout cela conduit à deviner une expérience de Dieu, qui est pour ainsi dire perdue, et donc un souvenir de Dieu, qui, lorsqu'on

pas comment, [mais] ils la¹¹⁸ connaissent, et c'est pourquoi ils ont d'elle je ne sais quelle idée, au sujet de laquelle je m'inquiète. Est-elle dans la mémoire ? Si elle l'est, c'est parce que nous avons une fois été heureux, ou bien tous un par un, ou bien dans le premier homme qui a péché, dans lequel aussi nous sommes tous morts et par lequel nous sommes tous nés dans le malheur¹¹⁹ ? Je ne cherche pas cela pour le moment. Mais je cherche si la vie heureuse est dans la mémoire. Car nous ne l'aimerions pas si nous ne la connaissions pas. Nous entendons ce nom, et tous nous avouons que nous avons l'appétit de la chose même : en effet, nous ne nous délectons pas du seul son. Car un Grec qui entend ce nom en latin ne s'en délecte pas, parce qu'il ignore ce qui est dit. Mais nous nous délectons [de la vie heureuse] comme lui s'il entend le nom grec, parce que la chose elle-même n'est ni grecque ni latine, [cette chose] que désirent vivement obtenir les Grecs et les Latins et les hommes de toutes les autres langues. Elle est connue de tous, qui, si on pouvait les interroger pour savoir s'ils veulent être heureux, répondraient d'une seule voix qu'ils le veulent sans aucun doute. Ce

réfléchit sur la recherche du bonheur, conduit à une connaissance de Dieu.

118. La vie heureuse.

119. Selon la première hypothèse le *souvenir* du bonheur serait une caractéristique naturelle de tous les hommes qui réside encore en eux ; selon la seconde hypothèse, le souvenir du bonheur serait une sorte de relent qui reste dans les hommes après le péché d'Adam et d'Ève. La seconde hypothèse est la doctrine du péché originel dont Augustin est un des plus influents apologistes. Mais ici, pour Augustin, quelle que soit la bonne hypothèse, il y a en tout homme un besoin de bonheur qui suppose une certaine connaissance de Dieu, et donc une certaine trace du bonheur, retenue par la mémoire.

qu'ils ne feraient pas s'ils ne tenaient pas dans leur mémoire la chose elle-même dont c'est le nom.

XXI. 30. Est-ce comme lorsqu'on se souvient de Carthage qu'on a vue ? Non, car la vie heureuse n'est pas vue par les yeux parce qu'elle n'est pas un corps.

Est-ce comme quand nous nous souvenons des nombres ? Non, car celui qui en a la connaissance ne cherche pas alors à les atteindre¹²⁰. En vérité, lorsque nous avons la connaissance de la vie heureuse, nous l'aimons pour cela même et nous voulons alors l'atteindre, pour être heureux.

Est-ce comme quand nous nous souvenons de l'éloquence ? Non, car quoique, lorsqu'ils¹²¹ ont entendu le nom et se souviennent de la chose elle-même, n'étant pas encore éloquents, un grand nombre d'entre eux désirent l'être [d'où il apparaît que la connaissance de l'éloquence est en eux], pourtant ils ont remarqué que les autres sont éloquents par les sens du corps, et ils y ont ainsi pris plaisir et ont désiré le devenir¹²² [quoiqu'ils n'y eussent pas pris plaisir si ce n'est par une connaissance intérieure, ni n'auraient voulu le devenir s'ils n'y avaient pas pris plaisir]. En vérité, nous n'avons pas l'expérience [du désir] de la vie heureuse chez les autres par un sens du corps¹²³.

120. La connaissance du nombre n'engendre pas du fait même le désir de posséder le nombre.

121. Les êtres humains.

122. *Hoc esse*, en latin : que cela soit.

123. L'argumentation d'Augustin est alambiquée. L'idée essentielle est que le désir d'être heureux ne dépend pas de l'expérience de quelque chose qui se passe hors de soi. Il est constitutif de l'être humain et vient *avant* toute expérience dans le sens ordinaire du terme. On ne peut pas en dire autant d'un désir comme celui de posséder l'éloquence : ce désir a un référent réel, physique, historique.

Est-ce comme quand nous nous souvenons de la joie ? Peut-être. Car même quand je suis triste, je me souviens de ma joie, comme je me souviens de la vie heureuse quand je suis malheureux, et je n'ai jamais vu, ou entendu, ou senti, ou goûté ou touché ma joie par un sens du corps, mais j'en ai l'expérience dans mon esprit quand je suis heureux, et sa connaissance adhère à ma mémoire de façon que je suis capable de m'en ressouvenir parfois avec dédain, parfois avec désir selon la diversité des choses dont, comme je me souviens, je me suis réjoui. Car j'ai été rempli de joie par des choses viles, ce que maintenant je déteste et exécère quand je me rappelle ; parfois [j'ai été rempli de joie] par des choses bonnes et honnêtes, ce que je passe en revue en désirant, quoiqu'elles ne soient plus. Et c'est pour cela que tout en étant triste, je passe en revue une joie d'autrefois.

XXI. 31. Mais où et quand donc ai-je eu l'expérience de ma vie heureuse, de façon que je m'en souviens et l'aime et la désire ? Et ce n'est pas moi seulement ou un petit nombre, mais c'est tout à fait nous tous qui voulons être heureux. Parce que nous ne voudrions pas cela d'une volonté aussi certaine si nous ne le connaissions pas par une connaissance aussi certaine. Mais qu'est-ce que c'est ? Parce que si on demande à deux [personnes], s'ils veulent porter les armes, il pourra arriver que l'un réponde qu'il le veut, l'autre qu'il ne le veut pas ; en revanche, si on leur demande s'ils veulent être heureux, l'un et l'autre diront aussitôt sans aucun doute qu'ils souhaitent, et celui qui veut porter les armes et celui qui ne le veut pas, rien d'autre si ce n'est parce qu'ainsi il se réjouira. Est-ce peut-être parce que l'un se réjouit en ceci et l'autre en cela ? Ainsi ils s'entendent tous [les deux]

qu'ils veulent être heureux, comme ils s'entendraient, si on les interrogeait, qu'ils veulent se réjouir et qu'ils appellent cette joie la vie heureuse. Parce que quoique l'un poursuive ceci et l'autre cela, il y a seulement une chose à laquelle tous [les deux] s'efforcent de parvenir : qu'ils se réjouissent. Parce qu'il y a cette chose, dont personne ne peut dire qu'il n'en a pas l'expérience, voilà pourquoi, découverte dans la mémoire, elle est reconnue, quand il en entend l'expression ¹²⁴ «vie heureuse».

XXII. 32. Que s'éloigne, Seigneur, que s'éloigne du cœur de ton esclave, qui se confesse devant toi, que s'éloigne [de moi la possibilité] que je me pense heureux quand je me réjouis de n'importe quelle joie. Car il y a une joie qui n'est pas donnée aux impies, mais à ceux qui s'occupent de toi pour toi, à eux dont tu es toi-même la joie. Et c'est là la vie heureuse elle-même, se réjouir en allant vers toi, de toi et à cause de toi ¹²⁵. [C'est] la vie heureuse elle-même, et il n'y en a pas d'autre. En revanche, ceux qui pensent qu'il y en a une autre pourchassent autre chose que la joie et non la vraie joie elle-même. Pourtant leur volonté ne se détourne pas d'une image de la joie ¹²⁶.

XXIII. 33. Donc, il n'est pas certain que tous veulent être heureux parce que ceux qui ne veulent pas jouir de toi, ce qui est la seule vie heureuse, ne veulent pas dans tous les cas la vie heureuse. Est-ce que tous

124. *Nomen*, en latin : nom.

125. Augustin propose une autre présentation, discrète, de Dieu en tant que Trinité.

126. Augustin aborde le paradoxe que tous désirent le bonheur qu'ils connaissent et pourtant tous ne cherchent pas Dieu, et surtout le Dieu chrétien, qui est pourtant ce bonheur qu'ils cherchent et connaissent d'une façon obscure.

veulent cela [soit la vie heureuse], mais parce que la chair désire contre l'esprit et l'esprit contre la chair de telle façon qu'ils ne font pas ce qu'ils veulent [*Galates* 5 17]¹²⁷, ils tombent dans ce qu'ils sont capables de [faire]¹²⁸ et se contentent de cela? Ce n'est pas tant qu'ils veulent cela: ne pas pouvoir faire [ce qu'ils voudraient]; c'est qu'ils se satisfont de ce qu'ils sont capables de faire¹²⁹.

Car je leur demande à tous: est-ce qu'ils veulent plutôt jouir de la vérité ou de la fausseté? Ils ne doutent pas qu'ils disent qu'ils veulent plutôt jouir de la vérité, pas plus qu'ils doutent qu'ils disent qu'ils veulent être heureux¹³⁰. De fait, la vie heureuse est la jouissance par la vérité. Car c'est jouir par toi, qui es vérité [*Jean* 14 6], Dieu, mon illumination, mon salut devant ma face [*Psaumes* 26 1], mon Dieu. Tous veulent cette vie heureuse, tous veulent cette vie qui seule est heureuse, tous veulent la joie par la vérité.

J'ai l'expérience d'un grand nombre d'humains qui veulent tromper, mais de personne qui [voulût] être trompé. Où donc ont-ils connu cette vie heureuse, si ce n'est là où ils ont trouvé la vérité aussi? Car et ils aiment la vérité elle-même, parce qu'ils ne veulent pas être trompés, et lorsqu'ils aiment la vie heureuse, qui

127. Après de nombreuses pages presque sans citation biblique, Augustin recommence à citer l'Écriture avec régularité.

128. *In id quod valent*, en latin.

129. Augustin multipliera les tentatives pour expliquer comment on peut se satisfaire de moins que ce qu'on désire vraiment. Aucune ne semble le satisfaire.

130. La formulation est étrange: Augustin affirme que les hommes ne douteraient pas qu'ils cherchent la vie heureuse et la vérité, et tout cela en Dieu. Mais elle pointe vers le fond de son argument: la conscience complexe, mais incontournable, que tous veulent le *vrai* bonheur, ou la *vraie* joie, même quand ils le rejettent.

n'est rien d'autre que la joie de par la vérité, ils aiment aussi de toute façon la vérité, et ils ne l'aimeraient pas s'ils n'avaient pas en leur mémoire quelque connaissance d'elle.

Pourquoi donc ne se réjouissent-ils pas par elle ¹³¹ ? Pourquoi ne sont-ils pas heureux ? Parce qu'ils sont plus occupés par d'autres choses qui les rendent malheureux plutôt [que de chercher] ce qui [les rendrait] heureux, mais dont ils se souviennent faiblement. Car il y a encore une faible lumière dans les hommes. Qu'ils marchent, qu'ils marchent, de peur que les ténèbres ne les entourent [*Jean* 12 35].

XXIII. 34. En revanche, pourquoi la vérité fait-elle naître la haine ¹³² ? et [pourquoi] ton homme se fait un ennemi d'eux en prêchant le vrai, alors qu'on aime la vie heureuse, qui n'est rien d'autre que la joie par la vérité ¹³³ ? N'est-ce pas parce que la vérité est aimée au point où tous ceux qui aiment autre chose veulent que ce qu'ils aiment soit la vérité et parce qu'ils ne veulent pas être trompés, [et donc] ils ne veulent pas être convaincus qu'ils sont dans le faux ? Et ainsi ils détestent la vérité à cause de la chose qu'ils aiment comme si elle était la vérité ¹³⁴. Ils l'aiment [en tant

131. Augustin ajoute donc une caractéristique au bonheur que tous désirent : c'est d'exister dans la vérité, et continue sa tentative d'expliquer comment tous les hommes désirent le bonheur, mais que plusieurs le cherchent mal au point de le rejeter.

132. Augustin cite le dramaturge Térence [*Andronicus* 68].

133. Augustin aborde un autre paradoxe, du moins pour un chrétien, plus précisément pour ce chrétien qu'est Augustin. Tous cherchent la vérité, mais beaucoup résistent à l'analyse présente d'Augustin, qui est pourtant la vérité, ou à l'annonce de l'Évangile, qui est aussi la vérité, voire la Vérité.

134. *Pro veritate amant*, en latin.

qu'elle] éclaire, mais ils la détestent [pour autant qu'elle les] réfute. Car parce qu'ils ne veulent pas être trompés, mais qu'ils veulent se tromper, ils l'aiment parce qu'elle se montre elle-même, et ils la détestent lorsqu'elle les montre eux-mêmes. D'où, à eux qui ne veulent pas être montrés par elle, il est rendu en échange qu'elle les montre, alors qu'ils ne le veulent pas, et qu'elle ne se montre pas elle-même à eux¹³⁵.

C'est ainsi, c'est ainsi, oui, c'est ainsi¹³⁶ que l'esprit humain, oui, c'est ainsi qu'aveugle et fatigué, méchant et indécant, il veut se cacher, mais veut pourtant que rien ne lui soit caché. Au contraire, il lui est rendu que lui-même ne se cache pas de la vérité et que la vérité se cache de lui-même. Et pourtant, alors qu'il est malheureux, il veut plutôt jouir des vérités que des faussetés. Donc, il sera heureux si aucun empêchement ne s'interpose devant la vérité même, et qu'il jouit de la seule vérité, par laquelle toutes choses sont vraies.

XXIV. 35. Voilà combien je me promène¹³⁷ dans ma mémoire en te cherchant, Seigneur, et je ne te trouve pas hors d'elle. Car je n'ai rien trouvé au sujet de toi, dont je ne me souviens pas, à partir de quoi j'ai appris que tu es¹³⁸. Car ce à partir de quoi j'ai appris

135. Cette explication, ou cette expérience, a été abordée dès la section II.2.

136. La tournure qu'emploie Augustin fait sentir qu'il croit avoir trouvé une réponse à une question qui le taraude.

137. *Spatiatum sum*, en latin. Le verbe *spatiari* doit être lié au nom *spatium*, espace. L'espace, c'est une distance qu'on couvre à pied, et *spatiare*, se promener, veut dire qu'on couvre une distance. D'où la traduction proposée.

138. Formule alambiquée pour dire que toute connaissance qu'Augustin a acquise au sujet de Dieu est au fond un ressouvenir.

que tu es, je ne l'ai pas oublié. Car là où j'ai trouvé la vérité, là j'ai trouvé mon Dieu, la vérité elle-même. Je n'ai pas oublié la vérité à partir de quoi j'ai appris [que tu es]. Ainsi ce à partir de quoi j'ai appris que tu es demeure en ma mémoire, et je te trouve là, lorsque je me rappelle de toi et me délecte en toi. Ces choses sont mes saints délices dont ta miséricorde m'a fait don en voyant ma pauvreté.

XXV. 36. Mais où demeures-tu dans ma mémoire, Seigneur, où y demeures-tu ? Quelle chambre t'y as-tu construite ? Quel sanctuaire t'y êtes-tu bâti ? Tu as rendu à ma mémoire cet honneur de demeurer en elle ; mais je considère ceci [maintenant] : en quelle partie y demeures-tu ? J'ai traversé ses parties, celles qu'ont aussi les bêtes, lorsque je t'ai rappelé, parce que je ne te trouvais pas parmi les images des choses corporelles. Et j'en suis venu à ses parties où j'ai confié les sentiments de mon esprit, et là non plus je ne t'ai pas trouvé. Et je suis entré dans le siège de mon esprit lui-même, lequel est pour lui dans ma mémoire, parce que l'esprit se souvient aussi de lui-même, et tu n'étais pas là, parce que, de même que tu n'es pas une image corporelle, ni une affection du vivant telle qu'il y en a quand nous nous réjouissons, quand nous désirons, quand nous craignons, quand nous nous souvenons, quand nous oublions, et tout ce qui est de cette façon, de même tu n'es pas l'esprit, parce que toi, tu es Dieu, le Seigneur de l'esprit, et que toutes ces choses changent, alors que toi, inchangeable, tu demeures au-dessus de tout, et tu as daigné habité dans ma mémoire, d'où j'ai appris que tu es.

Et je te demande ceci : en quel lieu de ma mémoire habites-tu, comme si, en vérité, il y avait là des lieux ? Certes, tu habites en elle, parce que je me

souviens de toi, à partir de quoi j'ai appris que tu es, et je te trouve en elle, lorsque je me souviens ¹³⁹ de toi.

XXVI. 37. Mais où donc t'ai-je trouvé pour apprendre qui tu es ¹⁴⁰ ? Car tu n'étais pas déjà dans ma mémoire avant que j'apprenne qui tu es. Où donc t'ai-je trouvé, pour que j'apprenne qui tu es, si ce n'est en toi [et donc] au-dessus de moi ? Et il n'y a pas de lieu, et [pourtant] nous nous éloignons, et nous nous rapprochons, et [pourtant] et il n'y a pas de lieu. Vérité, tu présides partout chez tous ceux qui te consultent, et tu réponds, en même temps, à tous ceux qui te consultent sur diverses choses ¹⁴¹. Tu réponds clairement ¹⁴², mais tous n'entendent pas clairement. Tous consultent sur ce qu'ils veulent [connaître], mais ils n'entendent pas toujours ce qu'ils veulent [entendre]. Le meilleur de tes serviteurs, c'est celui qui n'a pas d'abord l'intention ¹⁴³ d'entendre de toi ce que lui-même veut [entendre], mais de vouloir ce qu'il a entendu de toi ¹⁴⁴.

XXVII. 38. Je t'ai aimée tard, beauté si ancienne et si nouvelle, je t'ai aimée tard. Et voilà que tu étais au-dedans [de moi-même], et moi au-dehors [de moi-

139. *Recordor*, en latin. Il y a là un jeu de mot, puisque le mot est construit à partir de la particule *cor*, ou cœur. Ce souvenir, ici, c'est reprendre dans le cœur ou par le cœur.

140. *Discerem te*, en latin : t'apprendre.

141. Pour Augustin, Dieu est pour ainsi dire la lumière par laquelle la conscience humaine voit la vérité et même voit les choses.

142. *Liquide*, en latin.

143. *Intuetur*, en latin : a les yeux fixés sur, et donc qui vise.

144. Augustin signale que le désir de la vérité doit être différent du besoin d'avoir des réponses, plus profond et plus fort que le désir d'être conforté dans ses opinions, sans quoi on tombe dans l'erreur et par conséquence dans le malheur.

même] ; et c'est là que je te cherchais ; et déformé¹⁴⁵, je [te] poursuivais dans cette [belle] forme¹⁴⁶ que tu as faite. Tu étais avec moi, et je n'étais pas avec toi ; elles me tenaient loin de toi, ces choses qui ne sont pas si elles ne sont pas en toi. Tu as appelé et tu as crié et tu as brisé ma surdité ; tu as brillé, tu as resplendi, et tu as mis en fuite ma cécité ; tu as exhalé ton parfum, j'ai respiré l'air, et je te sens ; je t'ai goûté, et j'ai eu faim et soif ; tu m'as touché, et j'ai brûlé [d'aller] vers ta paix¹⁴⁷.

XXVIII. 39. Quand je serai fixé à toi de tout moi-même, il n'y aura plus de douleur et de travail, et pleine de toi, ma vie sera tout à fait vive. En revanche, parce que tu soulèves celui que tu remplis, je suis pour moi un poids parce que je ne suis pas plein de toi. Mes joies qui devraient m'attrister luttent avec mes douleurs qui devraient me réjouir¹⁴⁸, et je ne sais pas de quel côté sera la victoire.

Hélas pour moi ! Seigneur, aie pitié de moi [Psaumes XXX 10]. Hélas pour moi ! Voilà mes blessures que je ne cache pas : tu es médecin, je suis

145. *Deformis*, en latin.

146. *Formosa*, en latin. – Il y a donc, encore une fois, un jeu de mots, qui, cette fois, peut être rendue en français.

147. Encore une fois, Augustin présente, de façon paradoxale, la recherche de Dieu à travers des images tirées des cinq sens. Il y a là une introduction au thème final du livre : comment la recherche de Dieu peut dévier vers des ersatz humains, trop humains, comme la recherche de Dieu exige qu'on se redresse sur le plan moral en se détachant de ses ersatz.

148. Les joies viennent sans doute de plaisirs coupables, et les tristesses viennent de difficultés qui améliorent Augustin sur le plan moral. En conséquence, ces joies devraient attrister Augustin, et ces tristesses le réjouir. C'est une reprise d'une expérience présentée dès le début. Voir la section I.1.

malade ; tu es miséricordieux, je suis misérable. La vie humaine sur la terre n'est-elle pas une tentation [Job 7 1] ? Qui veut des afflictions et des difficultés ? Tu ordonnes d'avoir patience¹⁴⁹ face à elles, non pas de les aimer. Personne n'aime ce face à quoi il a de la patience, quoiqu'il [puisse] aimer avoir de la patience. Car quoiqu'il se réjouisse d'avoir de la patience, il voudrait plutôt qu'il n'y ait pas de quoi avoir patience. Dans l'adversité, je désire la prospérité, [et] je crains l'adversité dans la prospérité. Entre ces deux, quel est le lieu de sécurité¹⁵⁰, où la vie humaine n'est pas une tentation ? Malheur aux prospérités du siècle¹⁵¹, une fois et deux fois, pour la crainte de l'adversité et pour la corruption de la joie. Malheur aux adversités du siècle, une fois, deux fois et trois fois, pour le désir de la prospérité [qu'elles développent], et parce que l'adversité est dure et de peur qu'elles ne brisent la patience¹⁵². N'est-ce pas que la vie sur terre est une tentation sans intervalle ?

XXIX. 40. Et toute mon espérance n'est que dans ta bien grande miséricorde. Donne-moi ce que tu ordonnes, et ordonne ce que tu veux¹⁵³. Tu nous commandes la continence. « Et comme je le sais, dit quelqu'un, nul ne peut être continent, si Dieu ne le lui donne ; et savoir de qui est ce don, cela même

149. *Tolerari*, en latin.

150. *Medius locus*, en latin : lieu intermédiaire, le lieu neutre.

151. Le siècle est le monde, selon la Bible, soit la réalité humaine indifférente, voire opposée, aux exigences de la foi.

152. On notera que les adversités sont quand même pires que les prospérités, car le monde est bon, au fond.

153. Cette formule, qu'Augustin répète sans cesse dans les *Confessions*, exprime le sens de la prière : le chrétien ne peut rien sans Dieu, mais il peut faire n'importe quoi avec l'aide de Dieu, laquelle aide il demande donc.

appartient à la sagesse [*Sagesse* 8 21]. » De fait, par la continence nous nous recomposons et nous ramenons à l'unité, d'où nous nous sommes défaits en un grand nombre de parties. Car celui qui aime quelque chose *avec* toi t'aime moins parce qu'il ne l'aime pas *pour* toi¹⁵⁴. Ô amour, qui brûles toujours et qui jamais ne s'éteins, charité, mon Dieu, embrase-moi ! Tu m'ordonnes la continence ; donne-moi ce que tu ordonnes, et ordonne ce que tu veux.

XXX. 41. Tu m'ordonnes certes que je me contienne par rapport à la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux, et l'ambition du siècle [*I Jean* 2 16]¹⁵⁵. Tu ordonnes [qu'il n'y ait pas de] concubinage et, quant au mariage lui-même, que tu permets, tu conseilles quelque chose de meilleur. Et parce que tu [m'] en a fait don, cela a été fait, et [même] avant que je sois fait dispensateur de ton sacrement¹⁵⁶. Mais elles vivent encore dans ma mémoire, dont j'ai dit un grand nombre de choses, les images de telles choses que mon habitude a fixées là, et quoique manquant de force, elles se présentent à moi à l'état de veille ; en revanche, dans mon sommeil, [elles vont] non seulement jusqu'au plaisir, mais même jusqu'à un

154. Cette distinction, qui paraît n'être qu'un jeu de mots, est la distinction capitale dont découle toute la morale d'Augustin : tout est bon et donc aimable à la condition de ne pas remplacer Dieu ou de ne pas prétendre être bon sans Dieu, donc à la condition d'être désiré pour Dieu et parce que Dieu lui donne sa bonté.

155. Augustin termine sa recherche de Dieu par une analyse des trois déviations par rapport au désir de Dieu. La continence consiste à savoir et pouvoir se contenir par rapport à ces trois déviations, qui sont des amours qui ne visent pas Dieu, et les choses, comme il faut.

156. En somme, Augustin avait choisi le célibat avant même de devenir prêtre.

consentement et à ce qui est semblable au fait ¹⁵⁷. Et l'illusion de l'image peut tant dans mon âme et dans ma chair que les choses fausses vues par celui qui dort le persuadent, ce que les vraies ne peuvent pas faire à celui qui veille. Est-ce qu'alors je ne suis pas moi-même, Seigneur, mon Dieu ? Et pourtant elle importe tant, [la distance] entre moi-même et moi-même, entre le moment où je passe d'ici au sommeil et où je repasse de là à ici. Où est alors ma raison, par laquelle celui qui veille résiste à de telles suggestions et, si les choses mêmes s'offrent, demeure inaffecté ? Est-elle fermée avec les yeux ? Dort-elle avec les sens du corps ? Et d'où vient que souvent nous résistons même dans les songes et, nous souvenant de notre intention et demeurant chastes en elle, nous n'offrons aucun assentiment à de tels charmes ? Et pourtant [cette distance] importe tant que, quand il en arrive autrement, en nous éveillant, nous revenons au repos de la conscience et, en raison de la distance elle-même, nous saisissons que nous n'avons pas fait ce que pourtant nous regrettons avoir d'une certaine manière laissé faire en nous ¹⁵⁸.

XXX. 42. Ta main ne peut-elle pas, Dieu tout puissant, guérir toutes les faiblesses [*Psaumes* 102 3] de mon âme, et éteindre même les mouvements lascifs de mon engourdissement par ta grâce si abondante ?

157. Discret, mais indiscret, Augustin parle sans doute de rêves érotiques et d'émissions nocturnes.

158. Augustin est fasciné par ses pulsions qui passent de l'inconscience à la conscience, qui sont involontaires et pourtant le deviennent à demi. Mais il conclut que sur le plan moral, il n'y a pas eu consentement moral, donc ni faute morale. En revanche, il y a là une faiblesse humaine dont la grâce divine peut libérer un individu.

Tu augmenteras encore et encore tes bienfaits pour moi afin que, dégagée des viscères de la concupiscence, mon âme me suive jusqu'à toi, afin qu'elle ne soit pas rebelle à elle-même et afin que, même dans les songes, non seulement elle ne commettra pas, à cause des images animales, ces turpitudes de corruption [qui vont] jusqu'à entraîner la chair, mais [encore] elle n'y consentira pas du tout. Car que cela ne me plaise en rien, ni même un peu [et] si petit qu'il puisse être repoussé même par une volonté [aussi faible que] le sentiment chaste de quelqu'un qui dort, non seulement en cette vie, mais même en cet âge, cela n'est pas grand-chose pour toi, tout-puissant, qui peut faire plus que nous demandons et comprenons [*Éphésiens* 3 20]¹⁵⁹. Pourtant maintenant ce que je suis quant à ce genre de mal, je l'ai dit à mon bon Seigneur, exultant avec crainte de ce que tu m'as donné [*Psaumes* 2 11] et pleurant de ce que je ne suis pas complet, espérant que tu perfectionneras en moi tes miséricordes jusqu'à la pleine paix que mes intérieurs et extérieurs auront avec toi quand la mort sera engloutie dans la victoire [*I Corinthiens* 15 54].

XXXI. 43. Il y a une autre méchanceté pour le jour, laquelle, plutôt à Dieu, pourrait lui suffire¹⁶⁰. Car en mangeant et en buvant, nous refaisons les pertes quotidiennes du corps, avant que tu ne détruises les aliments et le ventre, quand tu assassineras l'indigence

159. La phrase est compliquée au point d'être incompréhensible : en somme, Augustin demande à Dieu d'éteindre en lui tout consentement quel qu'il soit au plaisir sexuel, même quand celui-ci apparaît dans son sommeil.

160. Après le désir sexuel désordonné, soit le désir du toucher, Augustin passe à un autre désir physique désordonné, la gourmandise, soit le désir du plaisir du goût.

par une admirable satiété et que tu revêtiras ce [corps] corruptible d'un [vêtement] d'incorruptibilité éternelle [*ICorinthiens* 15 53].

Mais maintenant c'est pour moi une douce nécessité¹⁶¹, et je lutte contre cette douceur, pour éviter d'être pris, et je dirige une guerre quotidienne [contre moi-même], en réduisant très souvent mon corps en esclavage par des jeûnes [*I Corinthiens* 9 27]. Et [pourtant] mes douleurs sont chassées par le plaisir, car la faim et la soif sont des douleurs, qui brûlent et tuent comme la fièvre, si le médicament des aliments ne [nous] soulage pas. Parce que ce médicament est sous la main par la consolation de tes bienfaits, dans lesquels la terre et l'eau et le ciel se mettent au service de notre infirmité. [En conséquence], la calamité [de la faim] est appelée un délice.

XXXI. 44. Tu m'as enseigné à ne m'approcher des aliments que pour les prendre comme un médicament. Mais quand je passe du désagrément du besoin au repos de la satiété, dans ce passage, se cache pour moi le piège de la concupiscence. Car ce passage même est un plaisir, et il n'y a pas d'autre [chemin] pour passer où la nécessité m'oblige à passer. Et quoique la survie soit la raison de manger et de boire, il s'y ajoute un plaisir pour ainsi dire porté à l'esclavage¹⁶² et dangereux qui pour lui s'efforce d'aller plus loin pour sa satisfaction¹⁶³ que ce que je dis et veux faire pour la survie.

Et la manière n'est pas la même dans l'un et l'autre cas. Car ce qui est assez pour la survie est peu

161. *Suavis necessitas*, en latin : une goûteuse ou une sucrée nécessité.

162. *Pedisequa*, en latin.

163. *Ut eius causa fiat*, en latin : pour que sa cause se fasse.

de chose pour le plaisir. Et souvent, il devient incertain si c'est alors le soin nécessaire du corps qui demande un soutien, ou la fausseté plaisante de la convoitise qui demande encore de l'aide. L'âme malheureuse rit de cette incertitude et par là elle prépare la justification d'une excuse, en se réjouissant qu'il ne soit pas visible que l'affaire du plaisir se couvre du soin de la survie ¹⁶⁴.

XXXI. 45. J'entends la voix de mon Dieu qui m'ordonne : « Que vos cœurs ne s'appesantissent pas dans l'intempérance et l'ivresse [*Luc*21 34]. » L'ivresse est loin de moi ; tu auras de la miséricorde afin qu'elle ne se rapproche pas de moi. Mais parfois l'intempérance s'insinue dans ton serviteur ; tu auras de la miséricorde afin qu'elle s'éloigne de moi. Car personne ne peut être continent si tu ne le lui donnes [*Sagesse*8 21]. Tu nous accordes beaucoup de choses quand nous te prions, et tout le bien que nous acceptons avant de te prier, nous l'acceptons de toi. Et nous acceptons de toi [même le fait] de savoir par après [que nous te devons ce que nous avons reçu]. Je n'ai jamais été ivre, mais moi, je connais des ivrognes que tu as rendus sobres. Donc, c'est par toi qu'il se fait que les uns ne soient jamais devenus ce qu'ils ne sont pas, et c'est par toi qu'il se fait que les autres ne soient pas toujours ce qu'ils ont été, et, enfin, c'est par toi qu'il se fait que les uns et les autres savent par qui tout cela a été fait ¹⁶⁵.

164. En somme, le plaisir de manger brouille la limite entre ce qui est bon pour la santé et ce que réclame la gourmandise, soit le plaisir pour le plaisir.

165. Augustin expose ainsi que tout le bien qu'on fait, que ce soit avant qu'on ne prie Dieu, ou après l'avoir prié, ou même en reconnaissant que Dieu est la source de tout bien, tout ce bien donc vient de Dieu.

J'ai entendu ta voix : « Ne suis pas tes convoitises, et détourne-toi de ton plaisir [*Ecclésiaste* 18 30]. » Par ton bienfait, j'ai entendu aussi celle-ci, que j'aime beaucoup : « Si nous mangeons, nous n'avons pas l'abondance ; si nous ne mangeons pas, il ne nous manque rien [*ICorinthiens* 8 8] », c'est-à-dire que je ne trouverai pas là-dedans mon opulence, ni ma détresse. J'ai entendu aussi cette parole : « Car moi, j'ai appris à trouver suffisant l'état où je suis, et je sais vivre dans l'abondance, et je sais souffrir le besoin. Je peux tout en celui qui me fortifie [*Philippiens* 4 11-13]. » Voilà un soldat¹⁶⁶ des camps célestes ; ce n'est pas la poussière que nous sommes. Mais souviens-toi, Seigneur, que nous sommes poussière [*Psaumes* 102 14], et que tu as fait l'homme de poussière [*Genèse* 2 7], et qu'il était perdu et qu'il est retrouvé [*Luc* 15 24-32.]. Et celui¹⁶⁷ qui a dit cela et m'a passionné par le souffle de ton inspiration n'a pas pu [le dire] par lui-même, parce qu'il était la même poussière [que nous]. « Je peux tout en celui qui me fortifie. » Oh ! fortifie-moi, pour que je puisse ! Donne-moi ce que tu m'ordonnes ; et ordonne ce que tu veux. Il confesse qu'il a reçu, et il se glorifie parce qu'il se glorifie dans le Seigneur [*ICorinthiens* 1 30-31]. J'ai entendu un autre qui prie de recevoir en disant : « Enlève de moi les désirs du ventre [*Ecclésiaste* 23 6]. » D'où il apparaît, mon Dieu saint,

166. C'est l'apôtre Paul dont Augustin vient de citer un épître, qui est supérieur aux autres chrétiens comme Augustin qui n'est alors que de la poussière, soit peu de chose.

167. Encore Paul.

que c'est toi qui donnes quand se fait ce que tu commandes qui soit fait ¹⁶⁸.

XXXI. 46. Tu m'as enseigné, bon Père, que toutes choses sont pures pour les purs, mais que c'est un mal pour un homme de manger de façon à nuire [à son prochain] [*Romains* 14 20]; que chacune de tes créatures est bonne et que rien ne doit être refusé qui peut être reçu avec action de grâces [*I Timothée* 4 4]; et que notre nourriture ne nous recommande pas à Dieu ¹⁶⁹ [*ICorinthiens* 8 8]; et que personne ne nous juge en ce qui a trait à la nourriture et la boisson [*Colossiens* 2 16]; et que celui qui mange ne [doit] pas mépriser celui qui ne mange pas, et celui qui ne mange pas ne [doit] pas juger celui qui mange [*Romains* 14 3]. J'ai appris ces choses, grâce à toi, je te loue, mon Dieu, mon maître, qui frappes mes oreilles [et] éclaires mon cœur. Arrache-moi à toute tentation. Moi, je ne crains pas l'impureté de la nourriture, mais l'impureté de la convoitise. Je sais que Noé a eu la permission de manger de tout genre de chair qui peut servir de nourriture [*Genèse* 9 2-3]; qu'Élie s'est refait par la nourriture de chair [*III Rois* 17 6]; que l'admirable abstinence de Jean, qui se servit de sauterelles pour nourriture, ne fut pas salie [*Matthieu* 3 4]; je sais aussi qu'Ésaü fut trompé par la convoitise des lentilles [*Genèse* 25 30-34] et que David s'est accusé lui-même en raison d'un désir d'eau [*II Rois* 13 15-17] et que notre roi ¹⁷⁰ fut tenté non pas de par la chair, mais de par le

168. Augustin en revient à sa thèse que Dieu peut commander n'importe quel comportement à un chrétien, parce que c'est lui qui donne la grâce nécessaire pour accomplir ce qui est commandé.

169. En somme, il n'y a pas de nourriture prescrite ou interdite par la foi chrétienne.

170. Jésus-Christ.

pain [*Matthieu* 4 3]. C'est pourquoi aussi le peuple dans le désert a mérité d'être réprouvé non pas parce qu'il désirait de la chair, mais parce que, par son désir de nourriture, il murmurait contre le Seigneur [*Nombres* 11 4].

XXXI. 47. Placé parmi ces tentations donc, je combats tous les jours contre la convoitise du manger et du boire. Car ce n'est pas quelque chose que je [peux] décider une fois pour toutes de retrancher et de ne plus toucher, comme j'ai pu [le faire] pour l'accouplement. Ainsi les rênes de ma gorge doivent être tenus par une rétraction et un relâchement modérés¹⁷¹. Et, Seigneur, qui est celui qui n'est pas emporté un peu au-delà des limites de la nécessité ? Il est grand celui qui l'est : qu'il magnifie ton nom [*Apocalypse* 15 4]. En revanche, moi, je ne suis pas lui, parce que je suis un homme pécheur [*Luc* 5 8]. Mais moi aussi, je magnifie ton nom, et celui¹⁷² qui a vaincu le siècle intercède pour mes péchés [*Romains* 8 34], en me comptant parmi les membres infirmes de son corps, parce que tes yeux ont vu aussi [ce qu'il y a d']imparfait en lui et que tous sont notés¹⁷³ dans ton livre [*Psaumes* 138 16].

XXXII. 48. Je ne suis pas trop agité par le charme des odeurs¹⁷⁴. Quand elles sont absentes, je ne les recherche pas ; quand elles sont présentes, je ne les rejette pas, disposé [que je suis] en m'en passer pour

171. Par cette comparaison audacieuse, Augustin exprime qu'il lui faut accepter la nourriture pour autant qu'elle est utile ou nécessaire à la survie, mais s'en détacher pour autant qu'elle peut le détourner de Dieu en étant aimée pour elle-même.

172. Jésus-Christ.

173. *Scribentur*, en latin : sont écrits.

174. Troisième tentation de la chair, fondée dans l'odorat.

toujours. Ainsi m'en semble-t-il ; peut-être est-ce que je me trompe. Car il faut aussi se plaindre de ces ténèbres dans lesquelles se cachent à moi la capacité qui est en moi, si bien que mon esprit, qui s'interroge au sujet de mes forces, n'estime pas sûr¹⁷⁵ de se croire, parce qu'aussi ce qui est en lui lui est caché la plupart du temps, à moins qu'il ne soit rendu manifeste par l'expérience, et personne ne doit être sûr en cette vie, qui tout entière est tentation [*Job* 7 1], que ce qui a pu devenir meilleur à partir de pire ne puisse pas devenir aussi pire à partir de meilleur. Il n'y qu'a une espérance, une confiance, une promesse solide, et c'est ta miséricorde¹⁷⁶.

XXXIII. 49. Les voluptés des oreilles¹⁷⁷ m'ont captivé et m'ont subjugué avec plus de ténacité, mais tu as défait [ces liens], et tu m'en as libéré. Maintenant, j'avoue, je me repose un peu dans les sons qui vivifient¹⁷⁸ ton discours lorsqu'ils sont chantés par une voix douce et habile, mais pas au point d'y être attaché, [car] je peux les quitter¹⁷⁹ quand je veux. Mais pourtant, ils cherchent dans mon cœur une place qui n'est pas sans honneur avec les sentences avec lesquelles ils vivent afin d'être admis par moi, et je leur offre difficilement¹⁸⁰ [la place] qui leur appartient¹⁸¹.

175. *Facile*, en latin.

176. Même quand Augustin confesse qu'il ne pèche pas, il trouve l'occasion de signaler l'imperfection humaine, et d'abord la sienne : il ne voit pas aussi clair en lui qui le voudrait et qu'il le devrait pour se croire sans reproche, et surtout sans reproche à l'avenir.

177. Quatrième tentation de la chair, fondée dans l'ouïe.

178. *Animant*, en latin.

179. *Surgam*, en latin : je me lève.

180. *Vix*, en latin : à peine.

181. Le rang qui leur appartient est celui de quelque chose de secondaire, soit la beauté des airs et le plaisir qu'ils procurent ; ce

Car parfois il me semble que je leur attribue plus d'honneur qu'il ne convient, lorsque je sens que, par ces paroles saintes, nos esprits devenus plus religieux et plus ardents sont portés à la flamme de la piété, quand elles sont chantées ainsi plutôt que [quand] elles ne le sont pas : [en tenant compte] de leur diversité, toutes les affections de notre esprit ¹⁸² ont des manières propres quant à la voix et aussi au chant par lesquelles elles sont excitées en raison d'une je ne sais quelle correspondance cachée ¹⁸³. Mais le plaisir de ma chair, auquel il ne faut pas donner une attention ¹⁸⁴ qui m'affaiblirait, me trompe souvent, lorsque le sens n'accompagne pas la raison de façon à suivre ¹⁸⁵ patiemment, mais encore s'efforce même de courir devant et de conduire, parce qu'il mérite d'être admis avec elle ¹⁸⁶. Ainsi je pêche en ne m'en apercevant pas, et ensuite je m'en aperçois.

XXXIII. 50. En revanche, parfois, craignant sans modération cette fausseté, je fais erreur par trop de sévérité. Trop souvent, je voudrais chasser de mes oreilles et de l'église toutes les mélodies de ces doux

secondaire s'ajoute à l'essentiel, soit la vérité des paroles bibliques ou rituelles.

182. *Spiritus*, en latin. D'ordinaire *esprit* rend le mot *animus*.

183. Du temps où il n'était pas chrétien, et sans doute comme complément de ses leçons sur l'art de parler en public, Augustin a écrit un traité *De la musique*. Il en reprend ici une des thèses : la correspondance entre certaines émotions et certains sons.

184. *Mentem*, en latin.

185. *Sit posterior*, en latin.

186. Augustin reprend encore une fois et sous une nouvelle guise le problème de l'acceptation de ce qui est bon selon la bonne mesure : le plaisir du chant augmente la piété, mais il peut être aimé pour lui-même, voire au lieu de la piété des propos qui sont chantés, ce qui est une faute dont Augustin se reconnaît coupable.

chants qui accompagnent le psautier de David. Et me semble alors plus sûr ce que je me souviens avoir entendu dire d'Athanase¹⁸⁷, l'évêque d'Alexandrie : il faisait réciter le lecteur de psaume avec une flexion de voix si faible que c'était plus près d'être dit que d'être chanté¹⁸⁸.

Pourtant en vérité, quand je me rappelle les larmes que j'ai versées dans les chants de l'église aux premiers temps où je retrouvai ma foi, et que maintenant je suis mû non pas par le chant, mais par les choses [mêmes] qui sont chantées lorsqu'elles sont chantées d'une voix claire et au moyen d'une modulation très convenable, je reconnais encore une fois la grande utilité de cette pratique¹⁸⁹.

Ainsi je flotte entre le danger du plaisir et l'expérience de la santé et, sans prononcer une sentence irrévocable, je me rapproche plutôt d'approuver l'habitude de chanter dans l'église, afin que l'esprit plus faible monte à l'affection de la piété par les charmes des oreilles. Pourtant, quand il m'arrive d'être mû plus par le chant que par la chose [qui est chantée], je confesse que je pêche [et que je mérite] de faire pénitence, et alors je préférerais ne pas entendre celui qui chante.

Voilà où j'en suis. Pleurez avec moi, et pleurez pour moi, vous qui sentez quelque chose de bon à l'intérieur de vous, à partir de quoi procèdent les [bonnes] œuvres. Car vous qui ne le sentez pas, ces choses ne vous émeuvent pas. Mais toi, Seigneur, mon Dieu, écoute, observe et vois, et prends pitié, et guéris-

187. Athanase d'Alexandrie [298-373], père de l'Église.

188. Cette façon de chanter, le plain-chant, est encore employé dans le rituel de l'Église.

189. *Instituti*, en latin.

moi. Devant tes yeux, je me suis fait une interrogation sur moi-même : cela même est ma faiblesse ¹⁹⁰.

XXXIV. 51. Il reste le plaisir de ces yeux de ma chair, au sujet de laquelle je ferai ¹⁹¹ ces confessions, lesquelles confessions les oreilles de ton temple ¹⁹² entendront, les oreilles fraternelles et pieuses, pour que nous mettions un terme [à l'analyse] des tentations de la concupiscence de la chair, lesquelles me frappent encore, moi qui gémiss et qui désire revêtir mon habitation, celle qui est par le ciel [*II Corinthiens* 5 2] ¹⁹³. Les yeux aiment les formes belles et variées, les couleurs élégantes et attrayantes. Que ces choses ne tiennent pas mon âme ; que Dieu tienne mon âme, lui qui fit ces choses qui sont très bonnes [*Genèse* 1 31]. Mais lui, et non ces choses, est mon bien. Et elles me touchent tous les jours, moi qui veille, et elle ne me donne aucun repos, [contrairement au repos] qui m'est donné par les sons du chant, et parfois par tous [les sons] dans le silence. Car la lumière, reine des couleurs, elle qui inonde tout ce que nous voyons, où que je sois le jour, me séduit de plusieurs manières partout, alors que je fais quelque chose, et que je ne

190. Pour Augustin, les incertitudes mêmes qu'il exprime au sujet de son être et donc au sujet de son état moral sont des signes de la faiblesse humaine en général : en somme, il confesse qu'il ne peut pas se confesser comme il faut parce qu'il ne peut pas confesser [et d'abord connaître] le réel, en général, et lui-même, en particulier.

191. *Loquar*, en latin : je dirai.

192. Soit de ton Église et donc des fidèles chrétiens qui constituent l'Église ou l'Assemblée.

193. Augustin signale ainsi qu'il arrive à la fin de la première de trois sections qui portent sur les tentations qui détournent de Dieu : la première section porte sur la concupiscence de la chair et donc sur les cinq sens, dont le cinquième est la vue.

suis pas conscient d'elle. Elle s'insinue si fort que, si elle est soustraite soudain, elle est exigée avec désir, et si elle s'absente longtemps, elle attriste l'esprit.

XXXIV. 52. Ô lumière que voyait Tobie¹⁹⁴, lorsque, ses yeux étant fermés, il enseignait le chemin de la vie et allait devant lui sur le pied de la charité [Tobie 4 2], en ne s'égarant jamais. Ou celle que voyait Isaac¹⁹⁵, lorsque, ses yeux de chair étant alourdis et fermés par la vieillesse, il mérita non de bénir ses enfants en les reconnaissant, mais de les reconnaître en les bénissant [Genèse 27]. Ou celle que voyait Jacob, lorsque, lui aussi pris par les yeux à cause de son grand âge, il illumina grâce à son cœur lumineux les générations du peuple à venir, désignées d'avance dans ses fils, et imposa à ses petits-fils par Joseph¹⁹⁶ ses mains croisées mystiquement, non pas comme leur père [voulait] corriger extérieurement, mais comme lui-même il comprenait intérieurement¹⁹⁷ [Genèse 48 & 49]. [Cette lumière divine] est la lumière même, elle est une, et elle fait une avec tous ceux qui la voient et l'aiment.

Mais cette [lumière] corporelle, dont je parlais, enfonce la vie dans une douceur charmante et dangereuse pour les aveugles amants du siècle. D'autre part, ceux qui savent aussi te louer de par elle, Dieu

194. Allusion au saint homme Tobie qui fut aveugle. Voir le livre de *Tobie*.

195. Allusion au saint homme Isaac qui fut aveugle et qui, à cause de sa cécité, fit une erreur en bénissant ses enfants, une erreur qui était conforme à la volonté de Dieu.

196. Allusion au patriarche Jacob qui adopta les enfants de Joseph, alors qu'il était aveugle

197. Augustin tire donc de l'Ancien Testament des exemples d'actes qui ont été faits non pas selon l'information que livrait la lumière naturelle, mais selon une influence, une lumière, divine.

créateur de toutes choses, l'ajoute dans un hymne pour toi [et] ne sont pas pris¹⁹⁸ par elle dans leur sommeil. C'est ainsi que je désire [faire]. Je résiste aux séductions des yeux, de peur que mes pieds ne soient embarrassés quand par eux j'entre dans ta voie, et je lève vers toi des yeux invisibles afin que tu dégages mes pieds du piège [Psaumes 24 15]. Toi, tu les dégages sans cesse, car ils sont embarrassés ; toi, tu ne cesses de les dégager ; d'autre part, moi, fréquemment, je suis attaché dans des pièges répandus partout, parce que tu ne dors pas et tu ne dormiras pas, [toi] qui es le gardien d'Israël [Psaumes 120 4].

XXXIV. 53. Comme elles sont innombrables ces choses que les hommes ajoutent par les divers arts et artisans dans les vêtements, les chaussures, les vases et fabrications de cette sorte, [et] même les tableaux et différentes représentations, et aussi ces choses qui vont loin au-delà de l'usage nécessaire et modéré et d'un sens pieux, pour les attraites des yeux, en suivant les dehors qu'ils fabriquent, en abandonnant à l'intérieur [Celui] par qui ils sont faits et en détruisant ce qu'ils sont¹⁹⁹.

Mais, moi, mon Dieu et mon ornement²⁰⁰, même ici je te chante²⁰¹ un hymne et je fais un sacrifice de louange pour mon sacrificateur, parce que les belles choses qui passent par les âmes [des artistes] dans

198. En latin, le même verbe donne les sens *ajouter* et *être pris*.

199. Phrase alambiquée, qui reprend le thème constant : les objets d'art et d'artisanat et les plaisirs qu'ils procurent peuvent détourner de Dieu et sont donc problématiques.

200. *Deus meus et decus meum*, en latin. Augustin joue avec les mots pour dire que les beautés artificielles ne sont pas importantes et sont en fin de compte indécentes, à moins d'être rapportées à Dieu.

201. *Dico*, en latin : je dis.

leurs mains habiles²⁰² viennent de cette beauté qui est au-dessus des âmes, vers laquelle mon âme soupire jour et nuit. Mais les fabricants et les amateurs de beauté extérieure tirent de là la manière d'évaluer [cette beauté]; par ailleurs, ils ne tirent pas de là la manière de l'utiliser²⁰³. Elle est là, et ils ne la voient pas, [elle qui sert] à ne pas aller trop loin et à conserver leur force pour toi [*Psaumes* 58 10] et à ne pas se perdre dans de délicieuses faiblesses.

D'autre part, moi, en disant ces choses et aussi en les comprenant même, j'engage mon pas dans ses belles choses; mais toi, tu l'en arraches, Seigneur, toi, tu l'en arraches, parce que ta miséricorde est devant mes yeux [*Psaumes* 25 3]. Car moi, je suis pris misérablement, et toi, tu m'arraches miséricordieusement, parfois alors que je ne le sens pas, parce que j'y ai touché plus légèrement, parfois avec douleur, parce que déjà je m'y suis fixé.

XXXV. 54. Ici arrive une autre forme de tentation dangereuse de bien des façons²⁰⁴. Car par-delà la concupiscence de la chair qui se trouve dans la délectation de tous les sens et plaisirs, dans laquelle, en se faisant esclaves, se meurent ceux qui se tiennent loin de toi, se trouve dans l'âme [et] par les mêmes sens du corps une certaine [délectation] non pas de se prélasser dans la chair, mais de faire l'expérience par la chair d'une vaine et curieuse convoitise cachée sous le manteau de la connaissance et de la science. Parce qu'elle se trouve dans l'appétit de savoir et que, d'autre

202. *Artificiosas*, en latin.

203. En somme, les amateurs d'art et les artistes impies tirent de Dieu leurs règles esthétiques, mais ils n'en tirent pas leurs règles morales d'utilisation de la beauté.

204. *Multiplicius*, en latin.

part, les yeux sont chez les sens les premiers²⁰⁵ [moyens] de connaître, elle est appelée concupiscence des yeux, dans le langage divin [*I Jean 2 16*].

Car voir appartient en propre aux yeux. D'autre part, nous utilisons ce verbe aussi pour les autres sens quand nous avons l'intention de connaître. Car nous ne disons pas : « Écoute comme il rayonne » ou « Sens comme il reluit » ou « Goûte comme il resplendit » ou « Touche comme il éclate ». Car toutes ces choses sont dites être vues. D'autre part, nous disons non seulement « Vois comme ça luit », ce que seuls les yeux peuvent sentir, mais même « Vois comme ça sonne », « Vois comme ça sent », « Vois ce que ça goûte », « Vois comme c'est dur ».

Et c'est pour cela que l'expérience générale des sens, comme on dit, s'appelle la concupiscence des yeux : parce que la fonction de voir, pour lequel les yeux tiennent la primauté, les autres sens la lui usurpent par une ressemblance, quand ils explorent quelque connaissance.

XXXV. 55. D'autre part, par cela on discerne plus clairement ce qui, quant aux sens, se fait pour le plaisir [et] ce qui [se fait] pour la curiosité, parce que la volupté recherche les choses belles, mélodieuses, sucrées, goûteuses, douces, mais la curiosité recherche même ce qui leur est contraire pour en faire l'essai, non pas pour affronter une peine, mais par désir d'expérimenter et de savoir.

Car qu'y a-t-il de plaisant à voir dans un cadavre déchiré dont tu as horreur ? Et pourtant ils courent là où il gît pour s'en attrister, pour pâlir. Ils craignent même de le voir dans leur sommeil comme si quelqu'un

205. *Principes*, en latin.

les avait forcés à [le] voir [lorsqu'ils étaient] éveillés ou qu'ils avaient été persuadés [de le regarder] par une promesse²⁰⁶ de beauté.

Ainsi en est-il pour les autres sens aussi, pour lesquels il serait [trop] long de poursuivre [l'analyse]. Par cette maladie de concupiscence, certains monstres²⁰⁷ sont exhibés dans des spectacles. De là²⁰⁸, vient [la volonté] de scruter les secrets de la nature qui est hors de nous, qu'on ne profite pas de connaître et que les hommes ne désirent que connaître [et] rien d'autre²⁰⁹. De là aussi²¹⁰, vient qu'on cherche par des arts magiques en vue d'une science perverse. De là aussi vient que dans la religion elle-même, on tente Dieu lorsqu'on réclame des signes et des prodiges non pour le salut de quelqu'un, mais par désir de la seule expérience.

XXXV. 56. Dans cette si immense forêt de pièges et de dangers, voilà que j'ai coupé et chassé de mon cœur un grand nombre de choses, comme tu m'as donné de le faire, Dieu de mon salut [*Psaumes* 17 47]. Mais pourtant, quand oserai-je dire, alors qu'un si grand nombre de choses de ce genre placées partout assaillent de partout notre vie quotidienne, quand oserai-je dire que je ne me fais attirer par aucune chose semblable pour la regarder et être pris par un soin inutile ?

206. *Fama*, en latin.

207. *Miracula*, en latin.

208. Augustin passe d'une curiosité qui est d'abord sensible à une curiosité intellectuelle indue.

209. Ce qui pour un Aristote est un signe de la noblesse du savoir et surtout de la philosophie, soit sa gratuité, est pour Augustin un signe de sa perversité.

210. Augustin passe à une curiosité indue en matière religieuse.

Assurément, les choses du théâtre ne me ravissent pas, et je ne me soucie pas de connaître le mouvement des étoiles, et mon âme n'a jamais cherché une réponse des ombres; je déteste les rites sacrilèges²¹¹. L'ennemi²¹² agit sur moi au moyen de combien de ruses [et] de suggestions pour te demander un signe, de toi, Seigneur mon Dieu, dont je dois être l'humble et simple serviteur. Mais je te supplie par notre roi²¹³ et par Jérusalem, notre chaste [et] simple patrie²¹⁴, que ce consentement²¹⁵, qui est loin de moi, devienne ainsi toujours de plus en plus loin de moi. Mais quand je te prie pour le salut de quelqu'un d'autre, le but de mon intention est autre [et] bien différent²¹⁶. Et tu me donnes de faire ce que tu veux et tu me donneras de suivre [ta volonté] sans répugnance.

XXXV. 57. En vérité pourtant, qui [peut] énumérer par quel grand nombre de minuscules et méprisables choses notre curiosité est tentée, et combien souvent nous tombons? Combien souvent tolérons-nous d'abord ceux qui racontent des vanités de peur d'offenser les faibles, pour ensuite peu à peu y faire attention sans répugnance? Je ne suis plus le spectateur du chien qui court après un lièvre lorsque ça se montre au cirque. Mais, en vérité, à la campagne,

211. Pour Augustin, le théâtre, l'astronomie [ou l'astrologie] et la nécromancie sont autant de domaines pervers et impies. On retrouve trois sortes de curiosité indue: sensible, intellectuelle, religieuse.

212. Il s'agit du diable qui tente Augustin.

213. Jésus-Christ.

214. Par le ciel qui est la patrie à venir de tout chrétien.

215. Soit demander des signes du pouvoir de Dieu ou, dans le langage religieux, qui est celui d'Augustin, tenter Dieu.

216. En somme, Augustin fait une exception pour les fois où il prie pour un miracle en vue du bien spirituel d'un autre.

si j'y passe par hasard, la chasse attire peut-être mon attention et me détourne vers elle depuis quelque grande pensée, non pas en m'obligeant de détourner le corps de mon cheval, mais [en détournant] l'inclination de mon cœur. Et si ma faiblesse m'étant déjà démontrée, tu ne m'incites pas, tout de suite, à monter de la vision elle-même vers toi par quelque considération ou à mépriser tout cela et à passer, vain [personnage], je m'abêtis ²¹⁷.

Mais quoi! Lorsqu'un lézard, en capturant des mouches, ou une araignée, en les attrapant dans ses filets, souvent fait que moi chez moi j'y fais attention... Est-ce que, parce que ces animaux sont petits, ce n'est pas la même chose qui arrive? Je passe de cela à te louer, créateur admirable et ordonnateur de toutes choses, mais je ne commence pas avec cette intention ²¹⁸. C'est une chose de se relever tout de suite, c'en est une autre de ne pas tomber.

Et ma vie est pleine de choses semblables, et ta bien grande miséricorde est ma seule espérance. Car, lorsque notre cœur se fait le réceptacle de choses de ce genre et porte [en lui] une foule de choses de riche vanité, souvent même nos prières sont interrompues et aussi troublées, et devant ton regard, lorsque nous tendons la voix de notre cœur vers tes oreilles, on coupe court à une chose aussi importante par je ne sais quelles pensées futiles qui font irruption.

XXXVI. 58. Est-ce que nous estimerons que c'est même quelque chose à mépriser ou [y aura-t-il] quelque

217. *Hebesco*, en latin.

218. Augustin ne trouverait pas donc qu'une étude scientifique de ces phénomènes lui ferait sortir de la curiosité induite: seule l'élévation de son âme vers Dieu peut justifier l'observation de ces phénomènes.

chose qui nous conduise à espérer si ce n'est ta miséricorde connue, parce que tu as commencé à nous changer²¹⁹ ? Et toi, tu sais à quel point tu m'as changé, toi qui d'abord m'as guéri du désir de me venger²²⁰, pour devenir secourable aussi à toutes mes autres iniquités et guérir toutes mes faiblesses et racheter de la corruption ma vie et me couronner de grâce et de miséricorde et rassasier mon désir de biens [Psaumes 102 3-5], toi qui as comprimé mon orgueil par ta crainte et qui as apprivoisé mon cou à ton joug. Et maintenant je le porte, et il est léger pour moi [Matthieu 11 30], parce que tu as promis [que ce serait] ainsi, et tu l'as fait. Et il l'était déjà en vérité, et je ne le savais pas, quand je craignais d'aller sous lui.

XXXVI. 59. Mais est-ce que, Seigneur, qui seul domines sans orgueil²²¹, parce que seul tu es le vrai maître [Isaïe 37 20], qui n'as pas de maître, est-ce que ce troisième genre de tentation aussi a cessé pour moi, ou peut-il cesser en cette vie, vouloir être craint et être aimé par les hommes pour rien d'autre que de trouver là-dedans une joie qui n'est pas une joie²²² ? C'est une

219. Augustin se demande si ses dernières considérations sur la curiosité sont de peu d'importance parce qu'elles sont insignifiantes en soi ou parce qu'il est déjà guéri de cette curiosité qu'il dénonce. Ou encore, il se demande si son jugement sur la vanité de la curiosité vient de lui ou de la grâce divine qui l'a guéri.

220. Il est difficile de saisir à quoi Augustin fait allusion par cette remarque : rien dans les premiers livres des *Confessions* permet d'illustrer ce désir de vengeance. Quoi qu'il en soit, cette remarque introduit au dernier type de péché, l'orgueil.

221. *Sine tyfo*, en latin.

222. Augustin est passé ainsi graduellement à la troisième tentation, soit l'ambition du siècle. Laquelle on pourrait appeler désir de dominer, de plaire ou d'être admiré, soit l'orgueil ou la vanité.

vie misérable et une honteuse ostentation. De là vient ou bien qu'on ne t'aime pas, ou bien qu'on ne te craint pas chastement. Et c'est pourquoi tu résistes aux orgueilleux, mais tu donnes ta grâce aux humbles [*I Pierre* 5 5], et tu tonnes contre les ambitions du siècle [*Jacques* 4 6] et les fondements des montagnes tremblent [*Psaumes* 17 14].

Et c'est ainsi que, parce qu'il est nécessaire d'être aimé et d'être craint des hommes pour [que s'accomplisse] les fonctions de la société, l'adversaire de notre vraie béatitude²²³ nous presse et, jetant partout des pièges, [en criant]: «Vas-y! Vas-y!», afin qu'imprudents, nous soyons pris quand nous recueillons avidement [ces cris], et que nous lâchions notre joie par ta vérité, et que la posions dans les faussetés des hommes, et que nous trouvions bon d'être aimés et craints non pas pour toi, mais au lieu de toi, et que, de cette façon, il nous ait avec lui²²⁴, nous qui nous sommes faits semblables à lui, non pour [en arriver] à une entente de charité, mais à une association de tourment, lui qui a établi son trône sur l'aquilon afin qu'[en suivant] un chemin pervers et détourné, ténébreux et glacé, ils²²⁵ servent celui qui t'imité [*Isaïe* 14 13-15]²²⁶.

Mais nous, Seigneur, voilà, nous sommes ton petit troupeau [*Luc* 12 32]; toi, possède-nous. Étends

223. Satan, ou le diable, lequel par orgueil voudrait remplacer Dieu et devenir le Dieu des hommes et du coup développer l'orgueil humain.

224. Satan.

225. Augustin passe de la première personne du pluriel à la troisième personne du pluriel.

226. Phrase alambiquée qui décrit le glissement qui se fait dans le cœur de toute personne en autorité qui peu à peu se prend pour un dieu et se soumet ainsi à Satan.

tes ailes, et nous nous réfugierons sous elles. Sois notre gloire ; que nous soyons aimés à cause de toi, et que ce soit ton Verbe qui soit craint en nous ²²⁷. Celui qui veut être loué par les hommes lorsque tu le blâmes ne sera pas défendu par les hommes lorsque tu le jugeras, et il ne sera pas arraché [au malheur] lorsque tu le maudiras. Mais même si ²²⁸ un pécheur n'est pas loué pour les désirs de son âme, même si quelqu'un qui produit des choses iniques n'est pas béni [Psaumes 10 13], si un homme est loué pour un don que tu lui as donné et qu'il se réjouit plus du fait qu'il est loué que du fait d'avoir le don pour lequel il est loué, celui-là est loué alors que tu le blâmes, et celui qui loue est meilleur que celui qui est loué. Car [celui qui loue], il lui plaît qu'il y ait un don de Dieu dans un homme, alors que [celui qui est loué], le don de l'homme lui plaît plus que le don de Dieu ²²⁹.

XXXVII. 60. Tous les jours nous sommes tentés par ces tentations, Seigneur ; sans cesse, nous sommes tentés. Notre langue est une fournaise [Proverbes 27 21] de tous les jours. Tu nous commandes la continence dans ce domaine ²³⁰ aussi : donne ce que tu ordonnes, et ordonne ce que tu veux. Quant à cela, toi, tu connais les gémissements de mon cœur [Psaumes 37 9] et les fleuves [de pleurs qui coulent] de mes yeux. Car je ne relie pas facilement [les informations pour savoir] si je

227. Encore une fois, Augustin fait allusion à la Trinité.

228. Augustin passe à un degré moins grand de cette faute.

229. Encore et toujours, s'applique le principe d'Augustin : est en fin de compte un mal tout bien qui n'est pas aimé en vue de Dieu ou à cause de Dieu, qui est le bien suprême et le maître de tout ; cela est vrai aussi de l'approbation ou de l'éloge des autres, voire des qualités qu'on possède.

230. *Genere*, en latin.

suis plus propre par rapport à cette peste, et je crains beaucoup mes [fautes] cachées, que tes yeux connaissent, mais non les miens. Car il y a en moi une certaine capacité de m'analyser²³¹ dans les autres genres de tentation, [mais] dans celle-ci [je n'ai] à peu près rien. Car, et pour les plaisirs de la chair et pour la curiosité frivole de connaître, je vois combien je me suis habitué pour retenir mon esprit, puisque je me passe des choses, soit par volonté, soit parce qu'elles sont absentes. Car je m'interroge alors [pour savoir] s'il m'est plus ou moins désagréable de ne pas avoir [ceci ou cela].

En vérité, les richesses, que l'on poursuit pour cela qu'elles servent à une, deux ou trois de ces trois convoitises, si l'esprit ne peut pas apercevoir s'il les méprise en les ayant, peuvent aussi être abandonnées pour qu'il se prouve [à lui-même son indifférence].

[Mais] en vérité, pour ce qui est de la louange²³², afin que nous en manquions et que nous nous mettions à l'épreuve là-dessus, est-ce qu'il faut mal vivre et de façon si infâme et si cruelle qu'il n'y aurait personne qui ne nous détesterait pas en nous connaissant ? Quelle folie plus grande peut-on dire ou penser ? Mais si la louange a l'habitude d'être et doit être la compagne d'une bonne vie et de bonnes œuvres, il ne faut pas [plus] abandonner sa compagne que la bonne vie elle-même. D'autre part, je ne perçois pas que je puis être d'esprit égal ou troublé sans elle, à moins qu'elle ne soit pas absente.

XXXVII. 61. Quoi donc te confesser, Seigneur, pour ce genre de tentation ? Quoi, si ce n'est que je me

231. *Explorandi*, en latin.

232. Le problème d'Augustin est en un sens bien pratique : comment mater en soi le désir de plaire aux autres ?

délecte de la louange, mais plus de la vérité elle-même que de la louange²³³. Car s'il m'est proposé si je préfère être loué par tous les hommes, [alors que je suis] fou furieux et dans l'erreur en toutes choses, ou blâmer par tous, [alors que je suis] constant et très sûr dans la vérité, je vois ce que je choisis. Pourtant, en vérité, je ne veux pas que l'approbation d'une bouche étrangère augmente en moi la joie d'un bien à moi, quel qu'il soit. Or, non seulement il l'augmente, je l'avoue, mais encore le blâme le diminue.

Et quand je suis troublé par ma misère, une excuse s'insinue en moi ; quelle elle est, toi, tu le sais, Dieu [*Psaumes* 68 6], car elle me rend incertain. Car parce que tu nous a commandé non seulement la continence, soit de quoi nous devons retenir notre amour, mais aussi en vérité la justice, c'est-à-dire à quoi nous devons le conférer, et que tu as voulu non seulement qu'en vérité nous t'aimions mais [aussi] le prochain, [à cause de cela], il me semble souvent que je me délecte [des louanges] par le succès et l'espoir de mon prochain²³⁴, quand je me délecte de la louange de celui qui comprend bien, et, au contraire, je préfère m'attrister lorsque je l'entends blâmer ce qu'il ignore ou ce qui est bon.

Car je m'attriste aussi de mes louanges, lorsque ou bien on loue en moi ces choses dont je me déplaïs moi-même, ou bien même quand plusieurs estiment

233. Augustin revient sur une remarque qu'il avait faite au sujet de ceux qui se détournent de Dieu et de la vérité qui vient de lui par refus d'être critiqués. Voir la section XXIII.34.

234. La remarque d'Augustin peut paraître obscure : au fond, il se satisfait de la louange des autres parce qu'il y a voit le signe qu'ils sont bons, qu'ils se sont améliorés et qu'ils devraient s'améliorer encore.

des choses moins bonnes ou insignifiantes²³⁵ [plus] qu'ils ne devraient les estimer. Mais au contraire, comment savoir si je suis ainsi affecté parce que je ne veux pas être en désaccord avec mon louangeur, [et] non parce que je suis mû par son utilité, mais parce que ces biens qui me plaisent en moi me sont plus satisfaisants parce qu'ils plaisent aussi à un autre ? Car d'une certaine manière, moi, je ne suis pas loué lorsque mon opinion au sujet de moi n'est pas louée, soit qu'on loue des choses qui me déplaisent, soit qu'on loue plus ce qui me plaît moins²³⁶. Ne suis-je donc pas [encore une fois] incertain à mon sujet ?

XXXVII. 62. Voilà, je vois en toi, Vérité, qu'il me faut être ému non par mes louanges à mon sujet, mais à cause de l'utilité de mon prochain. Et je ne sais pas si je suis ainsi. En cette matière, je suis connu moins de moi-même que de toi. Je te supplie, mon Dieu ; montre-moi à moi-même, afin que je confesse, à mes frères prêts à prier pour moi, ce que je découvrirai en moi de blessé. Encore une fois, je m'interroge sur moi, avec plus de diligence. Si, dans mes louanges, je suis ému par l'utilité de mon prochain, pourquoi suis-je moins ému si quelqu'un d'autre est blâmé injustement que si je le suis ? Pourquoi suis-je plus mordu par une injure qui est lancée contre moi que celle lancée, avec la même iniquité, contre un autre ? Est-ce que j'ignore cela aussi ? Ne reste-t-il pas même que je me séduis moi-même et que, face à toi, je ne suis pas vrai de cœur

235. *Levia*, en latin : légères.

236. L'analyse d'Augustin se raffine : quand il est heureux de la bonne opinion bien fondée qu'un autre a pour lui, n'y a-t-il pas encore là de l'orgueil et donc quelque chose de déplacé ? N'est-ce pas son jugement qui est ainsi loué et donc n'est-ce pas une autre forme de vanité et d'oubli de Dieu ?

et de langue ? Garde cette folie loin de moi, Seigneur, afin que ma bouche ne soit pas une huile de pécheur pour me parfumer la tête [*Psaumes* 140 5].

XXXVIII. 63. Moi, je suis dénué et pauvre [*Psaumes* 108 22], et je suis meilleur par cette plainte cachée, [quand je me] déplais de moi-même et cherche ta miséricorde, lorsque mon défaut est réparé, et [je suis] accompli jusqu'à la paix, que l'œil de l'arrogant ne connaît pas. En revanche, la parole qui procède de la bouche et les faits qui se font connaître aux hommes ont [en eux] une tentation très dangereuse pour l'amour de la louange, qui attire des approbations mendiées pour une excellence privée. Elle me tente même quand je me reproche [des choses] à moi-même par cela même que je me reproche [quelque chose]. Et souvent, par le mépris même de la vaine gloire, un homme se glorifie de façon plus vaine encore. Et c'est pour cela que non, [on n'est pas honnête parce qu']on se glorifie du mépris même de la gloire. Car on ne la méprise pas lorsqu'on s'en glorifie ²³⁷.

XXXIX. 64. À l'intérieur même, à l'intérieur, il y a le mal d'un autre genre de tentation, par lequel ceux qui se satisfont ²³⁸ eux-mêmes se plaisent de leur vide quoiqu'ils ne plaisent pas aux autres, ou qu'ils leur déplaisent ou qu'ils ne font rien pour leur plaire ²³⁹.

237. Augustin signale une autre figure du plaisir d'être loué : prendre plaisir à être loué parce qu'on est indifférent à la louange. Au fond, il y a encore là une figure de la vanité. La Rochefoucauld, entre autres, reprendra cette observation, mais dans un tout autre esprit.

238. *Placent*, en latin.

239. Augustin signale en passant le contraire vicieux de l'ambition du siècle : l'indifférence méprisante envers la réputation, qui, il va presque sans dire, est une autre figure de la vanité ou de l'ambition du siècle.

Mais en se satisfaisant beaucoup d'eux-mêmes, ils te déplaisent, non seulement quand ils se plaisent de choses qui ne sont pas bonnes comme si elles étaient bonnes, mais en vérité [quand ils se plaisent] de tes biens comme s'ils étaient les leurs, ou même [quand ils se plaisent des biens] comme s'ils étaient les tiens, mais de par leurs mérites, ou même [quand ils se plaisent des biens] comme s'ils étaient [l'effet] de ta grâce, mais sans s'en réjouir avec les autres²⁴⁰, mais en les enviant aux autres²⁴¹. Dans tous ces dangers et [d'autres] de la même manière et dans [tous ces] travaux, tu vois le tremblement de mon cœur, et je sens immédiatement après que mes blessures sont guéries par toi bien plus qu'elles ne me sont pas infligées²⁴².

XL. 65. Où ne t'es-tu pas promené avec moi, Vérité²⁴³, enseignant ce que j'[ai à] éviter et à désirer, quand je tournais vers toi mes vues inférieures autant que j'ai pu et que je te consultais ?

240. *Socialiter*, en latin.

241. Augustin poursuit, et raffine, son analyse sur l'ambition du siècle ou l'orgueil : il y a aussi le plaisir d'être loué de celui qui s'imagine que le bien qu'il y a en lui ne vient pas de Dieu ou même quand il reconnaît qu'il vient de Dieu, mais ne veut pas qu'il arrive aux autres.

242. Augustin répète que, quand il se trouve des qualités ou une certaine innocence, cela dépend d'abord et avant tout de la grâce divine et qu'il serait coupable ou nul sans la force de Dieu. Cela introduit un paragraphe récapitulatif : les découvertes qu'Augustin a exposées ne sont pas les siennes, ou elles sont siennes par la grâce ou la lumière divine.

243. Encore une fois, la vérité dont il est question ici est d'abord un être personnel : c'est Dieu, ou le Christ ; Augustin se promène avec la Vérité et examine les choses avec son aide, bien plus que celle-ci n'est une réalité neutre qui le dépasse pour éclairer la réalité.

J'ai parcouru²⁴⁴ le monde de dehors par mon sens, comme j'ai pu, et, par moi, j'ai fait attention à la vie de mon corps et à mes sens eux-mêmes. Ensuite, je suis entré dans les replis de ma mémoire, ces multiples dimensions pleines d'innombrables abondances [présentes] de manières étonnantes, et j'ai réfléchi, et j'ai été épouvanté, et je n'ai pu rien distinguer sans toi, et j'ai découvert qu'aucune de ces choses n'était toi.

Et moi, je n'étais pas le découvreur [de tout cela], moi qui ai parcouru toutes ces choses et qui me suis efforcé de distinguer [les choses entre elles] et de les estimer selon leurs mérites, en admettant les unes par les sens qui les annonçaient et en interrogeant, en percevant que les autres m'étaient liées, en les distinguant de leurs annonceurs et en les énumérant, et en étudiant un temps d'autres encore dans les trésors de ma mémoire, en cachant les uns, en exhumant les autres. Je n'étais pas moi-même le découvreur, lorsque je faisais ces choses, c'est-à-dire que ce n'était pas par ma force que je faisais ces choses, et tu n'étais pas [cette force] elle-même, parce que permanent tu es lumière, que je consultais sur toute chose, [pour savoir] si cela est, ce que c'est, ce qui en dépend²⁴⁵. Et je t'écoutais qui enseignais et qui commandais. Et souvent, je fais ainsi: ça me fait plaisir, et [laissant là] les actions nécessaires, je trouve

244. Augustin rappelle les considérations qu'il a proposées au début de ce livre.

245. Pour Augustin, quand l'homme connaît quelque chose, c'est parce qu'il est éclairé par la lumière divine, que ce processus soit naturel ou surnaturel. Donc la découverte dépend de Dieu-Lumière, ou Dieu-Vérité. En revanche, ce n'est pas Dieu qui pense pour l'homme, comme le voudraient certains philosophes grecs. On reconnaît ici les trois questions dont il parle dans la section X.17.

mon refuge dans ce plaisir, pour autant que je peux me relâcher²⁴⁶. Et dans toutes ces choses que je parcours en te consultant, je ne trouve un lieu sûr²⁴⁷ qu'en toi, en qui mes morceaux épars se lient, et [alors] rien de moi ne s'éloigne de toi. Et parfois tu introduis au fond de moi un sentiment bien inhabituel de je ne sais quelle douceur, laquelle si elle s'accomplissait en moi serait je ne sais quoi qui n'est plus cette vie²⁴⁸.

Mais je recule [de là pour entrer de nouveau en] cette [vie] avec ses poids accablants, et je suis repris par les choses habituelles, et je suis pris, et je pleure beaucoup, mais je suis bien pris. Tant le fardeau de l'habitude est grand. Je suis capable d'être ici, et ne le veux pas ; je veux être là, mais ne le peux pas. Double misère²⁴⁹.

XLI. 66. Et voilà pourquoi j'ai réfléchi sur les faiblesses de mes péchés dans la triple convoitise, et j'ai appelé ta droite pour mon salut²⁵⁰. Car j'ai vu ta splendeur avec un cœur blessé et frappé, j'ai dit : « Qui peut [aller] jusque-là ? Je suis jeté loin du regard de tes yeux [*Psaumes* 30 23]. » Tu es la Vérité qui préside sur

246. D'une façon un peu alambiquée, Augustin explique que quand il peut quitter ses responsabilités pastorales, il aime bien se proposer des réflexions comme celles qu'il a reproduites dans ce livre. Il serait inexact d'identifier ces réflexions, qui sont non seulement religieuses, mais encore pieuses, à celles des philosophes. Il y a certes une ressemblance, mais la différence est cruciale.

247. *Totum locum*, en latin : un lieu total.

248. Façon alambiquée de parler d'annonces de la vie immortelle, préfigurations dont Augustin aurait eu l'expérience.

249. On entend ici ce que Pascal appellera la grandeur et la misère de l'homme.

250. Après le résumé des considérations sur l'âme humaine et surtout la mémoire, Augustin reprend en bref ses considérations sur les trois tentations fondamentales.

toutes choses. Mais moi, par mon avarice, je n'ai pas voulu te perdre, mais j'ai voulu posséder le mensonge avec toi, comme personne ne veut dire faux au point de ne plus savoir lui-même ce qui est vrai. Et ainsi je t'ai perdu parce que tu n'acceptes pas d'être possédé avec le mensonge.

XLII. 67. Qui trouverais-je qui me réconcilierait avec toi²⁵¹ ? Me faudra-t-il solliciter [de l'aide] auprès des anges ? Par quelle prière ? Par quels sacrifices ? S'efforçant de retourner à toi et n'en étant pas capables par eux-mêmes, un grand nombre [d'humains] ont tenté ces choses, à ce que j'entends, et sont tombés dans un désir de visions bizarres et, comme il convient²⁵², sont pris par des illusions²⁵³.

Car, emportés, ils te cherchent en s'élevant par le faste d'une doctrine plus qu'en se frappant la poitrine²⁵⁴, et par une ressemblance de cœur, ils se sont attirés par les puissances de l'air [*Éphésiens* 2 2], complices et associés à leur orgueil, par lesquelles ils ont été trompés au moyen de pouvoirs magiques, en cherchant un médiateur par lequel ils seraient purifiés, mais qui n'existait pas. Car le diable s'était transfiguré en ange de lumière [*II Corinthiens* 11 14]. Et il a

251. Dans cette dernière section, Augustin affirme que le Christ est le seul médiateur valable entre lui [et donc entre les hommes] et Dieu, médiateur nécessaire pour éviter les trois tentations fondamentales qui viennent de ce qui n'est pas Dieu et qui détourne de Dieu, le seul bonheur.

252. *Digni*, en latin : devenus dignes.

253. Augustin fait allusion aux gens qui pratiquaient la sorcellerie, ou le culte des démons. Mais il serait juste d'étendre ces considérations pour inclure la philosophie telle que pratiquée par les non chrétiens qui ne croient ni aux dieux de la civilisation gréco-romaine, ni au Dieu de la Bible.

254. Signe de contrition et donc d'humilité.

beaucoup séduit la chair orgueilleuse²⁵⁵, parce qu'il n'était pas d'un corps de chair.

Car ils étaient mortels et pécheurs, alors que toi, Seigneur, avec qui ils cherchaient orgueilleusement à se réconcilier, tu es immortel et sans péché. D'autre part, il fallait que le médiateur entre Dieu et les hommes [*ITimothée* 2 5] ait quelque chose de semblable à Dieu et quelque chose de semblable aux hommes, de peur que, semblable aux hommes en tout²⁵⁶, il soit loin de Dieu ou, semblable à Dieu en tout, il soit loin des hommes et ainsi ne soit pas un médiateur. Et ainsi le faux médiateur, par lequel, selon tes secrets jugements, l'orgueil mérite d'être trompé, a un [point en commun] avec les hommes, c'est le péché, et veut sembler avoir un autre [point en commun] avec Dieu, soit de se montrer comme immortel parce qu'il n'est pas touché par la mortalité de la chair²⁵⁷. Mais, comme « la mort est la solde du péché [*Romains* 6 23] », il a ceci de commun avec les hommes qu'il est condamné lui aussi à la mort²⁵⁸.

XLIII. 68. Mais le vrai médiateur, que tu as montré aux humbles par ta secrète miséricorde et que tu as envoyé, afin qu'ils apprennent cette même

255. La chair orgueilleuse, c'est l'ensemble des pratiquants des arts magiques et autres : ils sont des hommes [donc de la chair], qui refusent la voie humble que propose le Christ.

256. *In utroque*, en latin : sur les deux plans.

257. Les anges ne sont pas mortels comme les hommes, mais ils n'ont pas la perfection de Dieu : puisqu'ils sont des créatures, ils ne sont pas tout à fait immortels. De plus, leurs suppôts humains se présentent comme des êtres immortels ou peu s'en faut.

258. La mort dont il est question ici est le malheur de l'enfer. Il est aussi question de faux médiateurs, soit des démons pour autant qu'ils inspirent la magie et les autres arts dangereux et produisent des effets magiques ou envoûtants.

humilité par son exemple, le médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus-Christ [*1 Timothée* 2 5], et le juste immortel est apparu entre les pécheurs mortels, mortel avec les hommes, juste avec Dieu, afin que, parce que la vie et la paix est²⁵⁹ le paiement de la justice, par la justice unie à Dieu, il fasse disparaître la mort des impies justifiés, laquelle mort il a voulu avoir en commun avec eux. C'est lui qui a été montré aux saints anciens, afin qu'ils soient sauvés par la foi en sa passion à venir, comme nous [avons été sauvés] par la foi [en sa passion] passée²⁶⁰. Car il est médiateur pour autant qu'il est homme ; pour tant qu'il est le Verbe, il n'est pas un intermédiaire, mais il est égal à Dieu, et Dieu auprès de Dieu [*Jean* 1 1] et en même temps Dieu un²⁶¹.

XLIII. 69. Comme tu nous as aimés, Père bon, qui n'as pas épargné ton Fils unique, mais l'as livré aux impies pour nous [*Romains* 8 32]. Comme tu nous a aimés, nous pour qui celui qui, n'ayant pas jugé une usurpation d'être égal à toi, s'est rendu obéissant jusqu'à la mort de la croix, lui seul libre entre les morts [*Philippiens* 2 6-8], ayant le pouvoir de déposer son âme et ayant le pouvoir de la reprendre encore, pour nous et par toi vainqueur et victime, et vainqueur parce que victime, pour nous et par toi prêtre et sacrifice, et prêtre parce que sacrifice, par toi faisant de nous [qui étions des] esclaves des fils [de Dieu], du fait de naître

259. Le verbe est au singulier en latin. La syllepse a été conservée.

260. Augustin tente d'expliquer comment la mort du Christ a sauvé tous les hommes, même ceux qui sont morts avant qu'il ait pu mourir et donc les sauver.

261. Augustin exprime quelques éléments essentiels du christianisme : l'égalité entre le Père et le Fils, alors que le Christ est tout à fait homme.

de toi et de se faire esclave de nous. À bon droit, ai-je une espérance solide en lui, parce que tu guériras mes faiblesses par lui, qui est assis à ta droite et intercède pour nous [*Romains* 8 34]²⁶². Sans cela, je désespérerais. Car nombreuses et grandes sont mes faiblesses, nombreuses et grandes. Mais ton remède est plus large encore. Nous aurions pu penser que ton Verbe était éloigné d'une union avec l'homme et désespérer de nous, si ce n'est qu'il s'est fait chair et qu'il a habité parmi nous [*Jean* 1 14].

XLIII. 70. Écrasé par mes péchés et la masse de ma misère, j'avais délibéré dans mon cœur, et j'avais songé à une fuite dans la solitude, mais tu m'[en] as empêché, et tu m'as confirmé en disant : « C'est pour cela que le Christ est mort pour tous, pour que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour lui qui est mort pour eux [*I Corinthiens* 5 15]. » Voilà, Seigneur, je jette mon souci en toi, afin de vivre, et je réfléchirai sur les merveilles de ta loi [*Psaumes* 118 18]. Tu connais mon incapacité et mon infirmité ; enseigne-moi et guéris-moi. Ton [Fils] unique, en qui sont tous les trésors de la sagesse et de la science cachée [*Colossiens* 2 3], m'a racheté par son sang. Que les orgueilleux ne me calomnient pas [*Psaumes* 118 122] parce que je connais ma rançon [*Psaumes* 61 5], et je la mange, et je la bois, et je la donne et, pauvre, je désire en être rassasié parmi ceux qui la mangent et en sont rassasiés, et ils loueront le Seigneur, eux qui le recherchent²⁶³ [*Psaumes* 21 27].

262. Par différents moyens, Augustin exprime la dualité du Christ, qui est homme et Dieu.

263. Augustin multiplie les citations bibliques, implicites et explicites, pour décrire sa situation : il a été sauvé par le sacrifice du Christ ; en tant que chrétien, il participe à la communion dans

le corps et le sang du Christ avec d'autres chrétiens, qui font comme lui, et auxquels il distribue cette communion en tant que prêtre.