

Pascal MARIN est dominicain. Spécialiste de Nietzsche et de la philosophie du langage, il enseigne à la Faculté de philosophie de l'Université Catholique de Lyon.

Pascal MARIN

La quête du vrai dans le deuil de la métaphysique *La philosophie contemporaine à l'école de saint Augustin*

Le fait peut surprendre. Père de l'Église latine, géant de la théologie occidentale, saint Augustin jouit d'une bonne estime dans le champ de la philosophie contemporaine. Mais précisons d'emblée ce que signifie « contemporain » en la matière. Nous reprenons l'usage bien établi qui fait commencer la période contemporaine en philosophie fin XIX^e siècle, moment où, par les œuvres des « maîtres du soupçon », comme disait Paul Ricœur dans une désignation regroupant Marx, Nietzsche et Freud, la rupture de la pensée occidentale avec l'âge théologique de son histoire semble consommée.

Or parlant de saint Augustin, notons que justement l'hommage qui lui est fait, celui de la référence admirative, du commentaire bienveillant, voire de la reconnaissance honnête mais comme à regret, n'est pas réservé au cercle des quelques philosophes de la période qui, par conviction personnelle ou par sens de l'histoire, sachant que notre présent est porté par une tradition, n'ont pas eu peur de penser encore à l'école d'Origène, Grégoire de Nysse, Thomas d'Aquin et quelques autres. Non, au vingtième siècle et jusqu'à aujourd'hui, Augustin a les faveurs de philosophes qui ne se soucient pas particulièrement, voire se méfient tout à fait de « la doctrine chrétienne », pour reprendre le titre d'un célèbre ouvrage d'Augustin. Lisant Augustin, l'omniprésence de cette doctrine ne les arrête pas, mais ils traversent sa surface pour se laisser toucher, - est-ce au-delà d'elle ? est-ce en son cœur ? se demandera le philosophe -, par un quelque chose qui accrédi-terait

← Sandro BOTTICELLI, *Saint Augustin (détail)*, fresque, 1479, Florence.

le caractère actuel - ou plutôt, eu égard à l'ancienneté d'Augustin, toujours actuel, « universel » de son questionnement.

Actuel, en tout cas, à l'âge post-théologique de l'Occident, où nous sommes entrés, cela signifie un questionnement à même de toucher un esprit qui se comprend, à raison ou à tort, comme « athéologique ». Nous ne prétendons pas ici recenser les lieux philosophiques du corpus augustinien, nous ne saurions pas non plus dessiner la carte de la réception d'Augustin chez les philosophes de la vaste période contemporaine. Le paysage nous échappe de toutes parts. Mais pour autant, nous nous risquons à y indiquer un petit chemin. A travers l'une ou l'autre lecture augustinienne des philosophes de ce temps, non pas une théorie, qui expliquerait l'étrange succès philosophique d'un fervent apologiste du christianisme, alors qu'une telle apologétique a largement perdu sa crédibilité sociale, mais plutôt une fiction inspirée de quelques approches de l'œuvre d'Augustin après Marx, Nietzsche et Freud. C'est le saint Augustin « déconstruit » de Jean-François Lyotard, qui nous mettra en route.

Augustin a les faveurs de philosophes qui se méfient de la doctrine chrétienne.

Augustin sans doctrine ni métaphysique (Lyotard)

La lecture d'Augustin par Jean-François Lyotard (1924-1998) avait mal commencé ! Dans *Economie libidinale* (1974), le pauvre Augustin se fait tirer dessus à boulets rouges. N'incarnerait-il pas pour le philosophe post-métaphysique Lyotard le suppôt par excellence du grand récit occidental dans sa version théologique chrétienne ? création-chute-rédemption-eschatologie. Sans parler de la renonciation augustinienne à la chair, qui contrecarre trop violemment les idéaux libertaires des années 70.

La confession d'Augustin (1998), par contre, livre inachevé, livre posthume, propose une patiente paraphrase des *Confessions*, où Lyotard engage ses questions dans les pas d'Augustin. Le thème en est la passion de l'absolu et ce qui sans cesse vient briser son élan, cette implacable résistance du temps nous faisant toujours arriver en retard, trop tard, au lieu de la rencontre : « l'affreux retard est-il comblé qui fait courir en vain la créature après sa vérité et aboli le temps maudit où la rencontre de l'absolu est remise sans cesse ? »¹. L'Augustin que trouve Lyotard, au soir

1. Jean-François LYOTARD, *La confession d'Augustin*, Galilée, 1998, p. 30.

de son œuvre, n'est donc pas le métaphysicien du Verbe et de la Trinité mais le quêteur d'absolu, le passionné de l'expérience du vrai. Est-il possible d'isoler cette expérience pour rejoindre en son texte la parole qui l'exprime ? Oui sans doute, selon Lyotard, si l'on prête attention à l'extrait du livre XIII des *Confessions* qu'il cite deux fois dans sa propre *Confession d'Augustin*, et en bonne place : d'abord en exergue de son livre, puis dans le chapitre qu'il intitule « l'ombilic du temps ».

Nous n'aurions sans doute pas prêté attention à une telle insistance sans la conviction que le dit fragment du livre XIII des *Confessions* offre une ouverture décisive pour comprendre cette contemporanéité philosophique d'Augustin, qui nous intrigue ici. Entendons-le intégralement, dans la traduction choisie par Jean-François Lyotard : « Les corps tendent par leur poids vers le lieu qui leur est propre ; mais un poids ne tend pas forcément vers le bas ; il tend vers le lieu qui lui est propre. Le feu monte, la pierre tombe (...) Mon poids, c'est mon amour ; en quelque endroit que je suis emporté, c'est lui qui m'emporte. Le don de toi nous enflamme et nous soulève : nous brûlons et nous allons ».

« Mon poids, c'est mon amour » (*Confessions*, XIII)

Ces quelques mots d'apparence légère, anodine, composent, à n'en pas douter, l'une de ces pensées rares, « portées sur des pattes de colombe », mais « qui mènent le monde », selon une célèbre formule de Nietzsche². En transférant la pesée de l'ordre naturel des corps à l'ordre interpersonnel de l'amour, ces pauvres mots outrepassent les limites du pensable d'alors. Ils brisent l'assignation de la pensée en son éveil, la pensée native des premiers hommes, à la grande Nature des vivants et des dieux comme à son Tout. Ils violent la loi, aussi implacable que tacite, qui interdit à l'homme premier de concevoir d'autre réalité que le monde présent, là sous nos yeux. Augustin, lui, a basculé dans un autre espace, demeuré caché aux anciens, espace sans étendue, mais non sans profondeur, ni sans hauteur, espace intérieur de la mémoire, de l'attente, du désir.

2. Friedrich NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « L'heure du plus grand silence », Aubier-Flammarion, 1969 (1883), trad. G. Blanquis, p. 311.

A quoi toutefois peut bien servir ici la théorie dite des « lieux naturels », qui appartient au grand récit physique-métaphysique d'Aristote ? Elle enseignait que toute chose a sa place

dans la Nature et tend de soi à y retourner. La pierre va à la terre, le feu va rejoindre le ciel, que les astres, corps de feu, éclairent d'une lumière sans commencement ni fin. Augustin reprend la théorie d'Aristote, mais pour la détourner. « Mon poids, c'est mon amour ». Simple métaphore, dira-t-on. Métaphore, oui, mais le transport en question engage plus que la prise, sans méprise, d'un mot pour un autre. La gravité pour l'amour. L'enjeu de cette métaphore est d'investiture. Elle emporte avec elle l'ambition d'un propos théorique, d'une vocation philosophique. Elle symbolise l'invention augustinienne d'une autre philosophie. Une philosophie non pas « post-physique », méta-physique, cherchant la raison de l'homme en cela qu'il est une parcelle de la grande totalité naturelle.

Cette philosophie, étant donné les notions qu'elle convoque, la logique qu'elle explore, il faudrait la situer résolument dans le champ de l'homme, de ses facultés, de ses horizons d'existence. Mémoire, désir, parole, souffrance, joie, pardon, passion, mal, mort, création. Toutes notions cardinales à une veine de la philosophie après Nietzsche qui cultive comme une plante rare la référence augustinienne, alors même que toutes ses pages résonnent d'un Nom, dont la philosophie ne sait plus trop quoi faire, Nom errant, sans feu, ni lieu dans le monde.

Augustin était-il dans l'erreur ? (Wittgenstein, Cavell)

Dans ses *Remarques sur le rameau d'or de Frazer*, le très anglo-saxon philosophe Ludwig Wittgenstein (1889-1951) se fait l'écho des thèses de l'ethnologue J.G.Frazer, auteur d'une somme d'histoire comparée des religions, *Le rameau d'or*. Frazer y attribue aux mythes et doctrines religieuses de l'humanité le statut d'explication pré-scientifique des phénomènes de la nature, que le développement ultérieur des savoirs viendra vouer à l'obsolescence. Wittgenstein refuse le point de vue de Frazer : « La manière dont Frazer expose les conceptions magiques et religieuses des hommes n'est pas satisfaisante : elle fait apparaître ces conceptions comme des *erreurs*. Ainsi donc saint Augustin était dans l'erreur lorsqu'il invoque Dieu à chaque page des *Confessions* ? »³.

3. Ludwig WITTGENSTEIN, *Remarques sur Le Rameau d'Or de Frazer* (1931), l'Age d'Homme, 1982, trad. J. Lacoste.

Ce que Wittgenstein veut dire par là, sans doute, c'est que la confession telle qu'Augustin la pratique, exige l'adresse à un

Tu véridique, absolument fiable, osons le mot, « divin ». Mais si Wittgenstein refuse de vouer l'écriture confessante d'Augustin à l'erreur, c'est que pour le philosophe de Cambridge le langage de la confession n'est pas sans emporter avec lui un poids considérable de réel, une « grammaticalité » énigmatique, qui intrigue, qui oblige, qui appelle. A n'être plus ouvert par l'horizon théologique qui bordait toujours l'écriture de son trait de prière, l'espace des *Confessions* ne s'est pas refermé pour autant. Si la litanie des questions en forme de « pourquoi cela, je t'en prie, Seigneur mon Dieu ? » ferait plutôt obstacle à la compréhension d'un lecteur d'aujourd'hui, les questions où s'exprime la subjectivité dans le rapport à ce qui l'altère et l'inquiète, comme à ce qui l'illumine et lui donne vie, ne cessent pas, elles, de nous parler : « qui nous instruit sinon l'immuable vérité ? (...) qui comprendra ? qui expliquera ? qu'est-ce donc ce qui respire et qui frappe à moi et frappe mon cœur sans le blesser ? »⁴.

4. Saint Augustin, *Les confessions*, Livre XI, BA 14, DDB, 1962, trad. E. Tréheorel et G. Bouissou, p. 289.

Le philosophe américain Stanley Cavell (1926, -) dans un commentaire des *Investigations philosophiques* nous met de la sorte sur la piste du Wittgenstein lecteur d'Augustin : « Ceux qui ont été capables des confessions personnelles les plus profondes (saint Augustin, ...) étaient absolument convaincus de parler à partir de la connaissance de ce que les autres ont de plus caché. Peut-être une telle intuition est-elle ce qui rend possible la confession ? (...) Face aux questions posées par saint Augustin (...) nous sommes des enfants, nous ne savons pas comment poursuivre avec elles »⁵. Oui, nous ne savons pas poursuivre avec les questions d'Augustin. C'est-à-dire que nous ne savons plus avancer comme lui-même en philosophe-théologien, ouvrant à sa pensée l'espace de la prière.

5. Stanley CAVELL, *Les voix de la raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, Seuil, 1996, trad. S. Laugier et N. Balso, pp. 176 et 199.

Mais sa manière à lui, si originale, si violente aussi disions-nous, de rechercher le trésor du réel dans le champ du sujet nous inspire encore. En particulier, comme y insiste Jean-François Lyotard au fil de son exploration, à la suite d'Augustin, des méandres de la souffrance du temps : « toute la pensée moderne, existentielle, de la temporalité est issue de cette méditation : Husserl, Heidegger, Sartre »⁶. Pour mémoire d'une veine majeure de la réception contemporaine d'Augustin en philosophie, évoquons ici les initiateurs allemands de cette prestigieuse série, Edmund Husserl (1859-1938) et Martin Heidegger (1889-1976).

6. Jean-François LYOTARD, *La confession d'Augustin*, *ibid.*, p. 99.

Le temps de l'homme (Husserl, Heidegger)

« J'ai entendu dire à un homme instruit, que les mouvements du soleil, de la lune et des astres, constituaient le temps lui-même ; et je ne l'ai pas admis »⁷. En refusant ainsi, au livre XI des *Confessions*, les approches physiques de la temporalité qui font du temps, selon la compréhension qu'Aristote et ses successeurs en avaient, quelque chose des mouvements astraux, leur rythme parfait, leur chiffre immuable, Augustin brûle les vaisseaux des pensées antiques de la grande Nature. C'est le point de non-retour. Le temps, dit-il, ne coule pas seulement, pas d'abord, comme un fleuve de l'avant vers l'après dans les flux parfaitement rythmés de la nature. Le temps coule d'abord, le temps a toujours déjà coulé, dans notre esprit, de l'avenir vers le passé.

Le temps serait-il alors un attribut de l'esprit humain ? Non ! c'est trop peu dire. Le temps n'est pas une dimension de l'esprit, le temps *est* cet esprit lui-même dans la dialectique du présent et de la mémoire, au présent du passé, et aussi de l'attente, au présent de l'avenir : « saint Augustin a mené au livre XI des *Confessions* la question jusqu'au point de se demander si l'esprit lui-même est le temps »⁸, déclarait Martin Heidegger à un auditoire sans doute médusé par une équation aussi surprenante, - « l'esprit, c'est le temps ! » - dans une conférence sur *Le concept de temps* en 1924. Mais pour l'auditeur averti, la référence n'avait pas de quoi surprendre.

Depuis plus de vingt ans déjà la philosophie augustinienne du temps avait été acclimatée en terre phénoménologique⁹ par le philosophe Husserl. En 1905, il avait ouvert en effet ses *Leçons pour une phénoménologie de la conscience du temps* avec des mots vibrants de reconnaissance. Écoutons-les : « l'analyse de la conscience du temps est une croix séculaire de la psychologie descriptive et de la théorie de la connaissance. Le premier qui ait profondément ressenti la violence des difficultés qu'elle contient, et qui ait peiné sur elles presque jusqu'au désespoir, fut saint Augustin. Les chapitres 13-28 du livre XI des *Confessions* doivent encore être étudiés à fond par quiconque s'occupe du problème du temps. Car en ces matières l'époque moderne, si orgueilleuse de son savoir, n'a rien donné qui ait beaucoup d'ampleur ni qui aille sensiblement plus loin que ce grand penseur, qui s'est débattu avec sérieux dans la difficulté. Aujourd'hui en-

7. Saint Augustin, *Les confessions*, *ibid.*, p. 319.

8. Martin HEIDEGGER, « Le concept de temps (1924) », *L'Herne. Heidegger*, 1983, p. 37.

9. Pour le dire en bref, la phénoménologie s'oriente à l'idée que pour connaître, par exemple, ce qu'est le temps, le philosophe n'apprendra rien des expérimentations de la physique, mais que l'être se connaît en mode « mien ». L'être du temps pour nous ne s'atteint que par l'analyse des formes de l'expérience que nous en avons. Une réhabilitation de la connaissance *expérientielle* à l'âge du triomphe des sciences de *l'expérimentation*, donc.

10. « Si personne ne me pose la question, je sais ; si quelqu'un pose la question et que je veuille expliquer, je ne sais plus » (*Les confessions*, *ibid.*, p. 301)

11. Edmund HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1905), PUF, 1983, trad. H. Dussort, p. 3.

core on peut dire avec saint Augustin: *Si nemo ex me quaerat, scio ; si quaerenti explicare velim, nescio*¹⁰»¹¹.

Dans son analyse à mains nues de la question du temps, Augustin aurait ouvert la voie à la phénoménologie. Le concept cardinal de la phénoménologie n'est-il pas en effet cet héritier de l'*intentio* augustinienne au livre XI des *Confessions* qu'est l'intentionnalité husserlienne? Le plus essentiel en tout cela étant que le terrain du réel pour Husserl comme pour Augustin n'est pas le monde en sa substantialité pérenne, mais la subjectivité dans la complexion de ses actes. Toutefois, d'Augustin à Husserl, l'horizon théologique qui ouvre la subjectivité à l'advenue de son réel n'a plus lieu d'être. Pour Husserl, ce qu'il y a vraiment, c'est le système des pouvoirs de la subjectivité, alors que pour Augustin, le réel est événement, avènement d'une présence. Le sujet n'est vrai que d'être habité par la Vérité dans la visitation d'un Autre.

Une question de vérité (Derrida)

La question qui nous vient ici est alors la suivante: lorsqu'elle marche aujourd'hui sur les traces d'Augustin, la philosophie contemporaine pourrait-elle encore avoir l'idée d'une vérité qui nous visite pour nous transir de sa présence irruptive? La seule vérité qui soit encore promise à nous autres, hommes et femmes de ce temps, n'est-elle pas remise au labour des sciences de la matière et de la vie? Cette réalité, que la science nous dévoile, est très riche de développements magnifiques pour le futur de nos techniques et de notre santé. Mais est-ce là quelque chose que la philosophie pourrait désirer comme promesse d'une présence, en puissance de rompre notre solitude, de tourner nos regards vers un avenir plein d'espérance, de nous arracher à l'errance du mal, sans d'autre issue que la mort?

Une discrète exception toutefois dans le vide ambiant. Notons chez Jacques Derrida (1930-2004), la requête maintenue d'une vérité qui serait pour nous événement, ou d'un événement qui visiterait l'homme en lui apportant la vie. Pour le dire avec les propres mots du philosophe lors d'un colloque en 2001 à l'université de Villanova, dont le thème était justement « *Jacques Derrida – saint Augustin. Des Confessions* », l'enjeu d'une telle requête serait de « ne pas évacuer la valeur de la véri-

té »¹². Jacques Derrida prononçait ce mot d'ordre au terme d'un commentaire du « faire la vérité » augustinien. Il y disait aussi être conscient d'« égarer » Augustin en des lieux contemporains, donc nécessairement insolites à cette œuvre.

12. Jacques DERRIDA, « En composant "Circonfession" », *Des Confessions. Jacques Derrida-Saint Augustin*, Stock, 2005, p. 60.

Égarer Augustin, c'est en particulier selon Derrida l'approcher par un appareil notionnel de la vérité, dont il n'avait cure, celui qui distingue la vérité qui se constate, de celle qui se « performe »¹³, s'accomplit, par le simple fait que l'on dise : « j'ai une grande admiration pour Augustin, bien sûr, et le sentiment que je ne le connais pas suffisamment ; je ne le connaîtrai jamais assez (...) ; d'un autre côté, j'essaie non pas de le pervertir, mais de « l'égarer », pour ainsi dire, dans des lieux où il ne pourrait ni ne voudrait aller. Par exemple, quand on demande pardon, quand on confesse (...), ce n'est pas une question de vérité constative (...) ce n'est pas une affaire de savoir (...) mais de se changer soi-même, de se transformer. C'est ce qu'Augustin, peut-être, appelle « faire la vérité » (...) Si vous faites la vérité au sens performatif (...), ce n'est pas un événement. Pour que la vérité soit « faite » comme un événement, la vérité doit me tomber dessus (...) me visiter (...) C'est toujours l'autre en moi qui confesse (...). Puisque je ne veux pas simplement évacuer la valeur de la vérité, je préférerais dire que, même si l'on accorde que la confession n'a rien à voir avec la vérité dans le mode constatatif, ni peut-être avec la vérité dans quelque mode performatif, il y a quelque chose de vrai dans l'événement (...). Nous devons élaborer une autre vérité du vrai, une autre manière d'exprimer la vérité, si l'on souhaite éviter de renoncer face à ce terrible problème »¹⁴. Ne pas renoncer ! Ne pas céder sur notre vrai désir d'un vrai, qui nous donne encore la vie ! Nous le pressentons, prétendre « égarer » Augustin pourrait bien être chez Derrida un mot de la pudeur pour ne pas divulguer l'intimité de leur rencontre au sommet intemporel de la pensée occidentale.

13. Cf. John Langshaw AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, 1970 (1962), Points/Seuil.

14. Jacques DERRIDA, *ibid.*, pp. 52-60.

Parti de Lyotard pour rejoindre Derrida, la boucle est bouclée. D'autres chemins pourraient sans doute être tracés à la découverte des lectures d'Augustin chez les philosophes de la période. En particulier, il y a la voie bien reconnue aujourd'hui de ces philosophies qui considèrent la question de l'homme au prisme de la médiation du langage et de l'interprétation, méthode où Augustin, on le sait, excelle. Mais c'est là une autre histoire.

Pascal MARIN