

L'historien de la philosophie devant les *Confessions* de Saint Augustin, un défi ?

Linda Déziel-Blais*

Résumé

Il s'agit dans cet article de confronter les méthodes élaborées par différents grands théoriciens de l'histoire de la philosophie (Collingwood, Gueroult, Zarka, Panaccio) à la quête de vérité poursuivie par saint Augustin dans les Confessions. Ce texte singulier ne représente-t-il pas un véritable défi pour qui fait profession d'historien de la philosophie ? Après avoir analysé les principes méthodologiques et épistémologiques qui structurent ces théories de l'histoire de la philosophie, nous montrerons comment elles échouent à rendre compte de la spécificité de l'écriture des Confessions et nous conclurons en valorisant une approche phénoménologique en histoire de la philosophie, soit celle de J.-L. Marion, J.-L. Chrétien, C. Romano et E. Housset, approche qui permet de saisir l'œuvre dans toute son originalité.

Œuvre immense, les *Confessions* de saint Augustin n'ont cessé d'occuper un rôle de premier plan même au-delà de ceux qui s'intéressent à ce penseur qui a réalisé « la synthèse de la pensée antique et de la pensée chrétienne¹ ». Dans le cadre du présent article, nous nous pencherons sur le défi que pose pour l'historien de la philosophie cette œuvre fascinante, du fait de l'originalité de sa double quête de la vérité : quête de soi, qui coïncide avec la recherche

* L'auteure est étudiante à la maîtrise à l'Université d'Ottawa.

¹ Joseph Trabucco, préface à *Les Confessions*, par saint Augustin, trad. Joseph Trabucco (Paris : Garnier Flammarion, 1964), 5.

spirituelle de Dieu. Nous envisagerons tout d'abord l'œuvre de Saint Augustin à partir du prisme des différentes méthodes préconisées par différents théoriciens de la pratique de l'histoire de la philosophie : la méthode de Claude Panaccio dans *Récit et reconstruction* et celle de Robin George Collingwood dans *Toute histoire est histoire d'une pensée*, mais aussi celles, très nettement différentes, voire opposées, de Martial Gueroult dans *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, et Yves Charles Zarka dans *Comment écrire l'histoire de la philosophie ?* Tous ces principes méthodologiques et théories de ce que doit être l'histoire de la philosophie nous permettront-ils de saisir la recherche d'Augustin dans ce qu'elle a de plus énigmatique ? Nous nous plongerons ensuite dans les *Confessions* pour essayer de mettre en lumière les raisons pour lesquelles ce texte commande un autre type d'approche plus proche de la description des vécus que de l'analyse des contenus doctrinaux. Nous terminerons en abordant la démarche à la fois singulière et universelle d'Augustin, réponse au défi qu'elle suscite chez l'historien de la philosophie.

1. Le travail de l'historien de la philosophie : l'insistance sur l'histoire – Panaccio et Collingwood

Dans le terme « histoire de la philosophie », il y a « histoire » et « philosophie ». Certains théoriciens ont particulièrement insisté sur le terme « histoire », d'autres sur le terme « philosophie ». Panaccio et Collingwood, en dépit d'oppositions évidentes (conception continuiste/discontinuiste en histoire par exemple), nous semblent pourtant devoir être traités ensemble dans la mesure où le travail de l'historien dans la pratique de l'histoire de la philosophie y est particulièrement valorisé. Gueroult et Zarka, en revanche, tentent de majorer le terme « philosophie » dans leurs prises de positions sur ce que doit être la pratique de l'histoire de la philosophie.

1.1. Le récit historique

Le texte qu'Henri-Irénée Marrou consacre à Augustin est susceptible d'illustrer l'une des deux composantes de la méthode préconisée par Panaccio, à savoir le récit historique (connaissance du

contexte et de la vie de l'auteur). En effet, Marrou nous rappelle d'emblée que la vie d'Augustin est marquée par les derniers moments et la chute de l'Empire romain en 410 et, corollairement, par la transformation de l'Empire romain en Empire chrétien, moment où le christianisme s'épanouira sur les plans démographique, social, spirituel et intellectuel². Étudiant brillant, Augustin maîtrise les grands classiques, surtout les poètes latins et la rhétorique ; il manifeste également un grand intérêt pour la philosophie (Marrou parle même de « l'appel de la Muse philosophique », notamment de son admiration pour Cicéron³). Après avoir adhéré pendant presque dix ans à la secte des manichéens, son enthousiasme fait place à la désillusion à l'égard de la secte. Il sera nommé professeur de rhétorique à Thagaste, à Carthage, puis à Rome et Milan. Sa rencontre avec Ambroise, évêque de Milan, est un jalon important dans son cheminement. Augustin découvre aussi le néoplatonisme de Porphyre et Plotin, qui joue un rôle clé dans son évolution intellectuelle comme spirituelle. Mais c'est sa conversion au jardin de Milan qui bouleverse sa vie : la lecture d'un texte de saint Paul le convainc d'entrer dans l'Église et dès lors de renoncer au monde. Il sera par la suite, bien qu'il souhaitât désormais se consacrer à la vie de retraite, d'études et de rédaction de ses écrits – ses premiers *Dialogues* sont rédigés en 386 –, ordonné prêtre, puis nommé évêque d'Hippone⁴.

On le voit, ce récit de la vie d'Augustin que nous livre Marrou correspond bien à une partie du travail de l'historien de la philosophie que thématise Panaccio, à savoir le « recueil d'informations⁵ » sur la biographie de l'auteur et la connaissance la plus précise possible du « contexte » notamment historique et philosophique dans lequel le texte se constitue. Certes, il se trouve que Marrou est historien et non pas philosophe (ce pourquoi nous l'avons choisi pour illustrer cette approche de la biographie et du contexte), mais, comme l'écrit Panaccio, même si un historien de la philosophie comme Gueroult ne s'est jamais attardé à ce genre de considérations biographiques

² Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme* (Paris : Éditions du Seuil, 2003), 12-13.

³ Marrou, 21.

⁴ Marrou, 18-35.

⁵ Claude Panaccio, *Récit et reconstruction. Les fondements de la méthode en histoire de la philosophie* (Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2019), 50-51.

lorsqu'il parle de Descartes, il n'en demeure pas moins « qu'il devait la connaître en détail pour exploiter au moment opportun telle ou telle information chronologique ou contextuelle⁶ ». Dès lors, comprendre saint Augustin exige que ce premier travail soit effectué sous peine, nous dit Panaccio, de ne pas être en mesure de comprendre et de commenter un texte de philosophie.

1.2. *La reconstruction doctrinale*

Panaccio accorde une importance cruciale à cette deuxième opération dans le travail de l'historien de la philosophie en expliquant la vaste gamme de reconstructions possibles, à partir de celles qui cherchent à demeurer près du texte original jusqu'à celles qui vont plutôt viser à le réactualiser⁷. Dans le chapitre qu'il consacre aux reconstructions, Panaccio insiste ainsi sur un aspect fondamental du travail de l'historien, à savoir l'utilisation du discours indirect, dont la forme canonique est « A dit que *p*⁸ », en précisant ceci : « [...] le mode indirect reste l'outil essentiel par lequel l'historien de la philosophie reformule les positions et arguments qu'il prétend présenter à ses lecteurs⁹ ». On pourrait appliquer cette conception à tous les commentateurs qui se sont penchés sur les *Confessions*, y compris Jean-Luc Marion qui, dans son ouvrage *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, se penche sur la notion de la vérité augustiniennne à l'aide de citations provenant non seulement d'Augustin, mais aussi d'autres sources. Néanmoins, et nous y reviendrons par la suite, dire cela serait manquer la véritable visée de Marion quand il commente les *Confessions*. Dès lors, si ces conditions énoncées par Panaccio (récit historique et reconstruction par laquelle l'historien reformule les « positions et arguments » d'un auteur) paraissent, en un premier temps, incontestables, on peut néanmoins se demander si ce ne sont pas simplement des conditions d'entrée (des pré-conditions en quelque sorte) du travail de l'historien de la philosophie. L'historien de la philosophie devrait assurément être historien, mais son rôle ne

⁶ Panaccio, *Récit et reconstruction*, 50.

⁷ Panaccio, 15.

⁸ Panaccio, 162.

⁹ Panaccio, 162.

semble pas pouvoir s'arrêter là. En effet, la reconstruction du contexte comme la reconstruction de ce que dit l'auteur (A dit que *p*) peut s'appliquer à n'importe quel texte qui ne serait pas philosophique (un texte littéraire, un document historique, etc.). Certes, Panaccio spécifie le terme « reconstruction » par l'adjectif « doctrinal », ce qui paraît évacuer les textes littéraires (mais pas scientifiques) qui n'ont pas pour but de déployer une « doctrine » ; mais on peut se demander si ce terme de « reconstruction doctrinale » (comme, nous dit Panaccio, restitution des « positions et arguments ») peut s'appliquer à un texte comme les *Confessions*. Existe-t-il une doctrine des *Confessions*, et le but de cet ouvrage était-il de l'exposer ? Nous verrons plus tard pourquoi on peut en douter.

Il faut, dès lors, se tourner vers un autre penseur de la pratique de l'histoire de la philosophie avec lequel Panaccio, quoiqu'en désaccord, partage au moins la valorisation du terme « histoire » dans l'expression « histoire de la philosophie ».

1.3. *L'histoire comme histoire d'une pensée* : R.G. Collingwood

Soulignons d'emblée l'importance que Collingwood, archéologue, historien et philosophe, accorde à ses recherches archéologiques et à son travail d'historien, et qui l'amène à poser l'histoire comme « principe premier d'intelligibilité¹⁰ ». Il explique en quoi consiste sa nouvelle conception de l'histoire, selon laquelle toute histoire est histoire d'une pensée : seule la pensée peut être l'objet d'une connaissance historique. Collingwood donne pour exemple l'histoire politique, qui est en fait l'histoire d'une pensée politique : elle n'est pas celle de la « théorie politique », mais bien de la pensée qui a occupé l'esprit de celui qui s'est engagé dans le travail politique, à savoir l'établissement d'une politique et des moyens pour y arriver, les processus de mise en œuvre de cette politique, les opposants à celle-ci et les moyens pour les rallier¹¹. Dans un autre de ses ouvrages, *Essays in the Philosophy of History*, il insiste sur le rôle de la pensée de l'historien dans son travail : « History goes on in the mind of the historian: he thinks it, he enacts it within himself: he identifies himself

¹⁰ Robin George Collingwood, *Toute histoire est histoire d'une pensée*, trad. Guy Le Gaufey (Paris : Epel, 2010), 5-7.

¹¹ Collingwood, *Toute histoire*, 128-129.

with the history he is studying and actually lives it as he thinks it [...]»¹². C'est dire combien l'historien de la philosophie doit s'imprégner de la pensée de l'auteur qu'il commente au point de s'identifier à elle. Mais, pour Collingwood, cette identification ne passe pas par un discours indirect tenu sur des « positions et arguments » (contenu doctrinal) délivrés de manière directe par le texte. En effet, le but de l'historien de la philosophie est de retrouver (*re-enact*) la question que le philosophe se posait et à laquelle son texte est la réponse. Néanmoins, nous constatons là encore que l'histoire conçue comme archéologie apparaît comme l'essentiel du travail de l'historien de la philosophie, d'autant plus que, nous dit Collingwood, chaque question est dépendante de l'époque en laquelle elle émerge. Il n'y a pas d'éternité des questions philosophiques, simplement une question singulière à laquelle tel texte est précisément la réponse. Panaccio reproche à Collingwood de prendre le risque du relativisme, mais nous pouvons penser que, par-delà cette importante divergence d'approche (continuiste ou discontinuiste) entre les deux auteurs, tous deux semblent majorer le travail de l'historien dans la pratique de l'histoire de la philosophie.

On ne saurait en dire autant de l'entreprise de Gueroult, dont le souci évident est, presque à l'inverse, de se concentrer sur le terme « philosophie » dans son entreprise de philosophie de l'histoire de la philosophie, insistance que reprendra à son compte Zarka.

2. L'insistance du terme « philosophie » dans l'expression « histoire de la philosophie »

2.1. Philosophie de l'histoire de la philosophie : M. Gueroult

Dans son chapitre « Idée d'une Dianoématique », Gueroult examine la tension qui existe entre l'histoire et la philosophie et en propose une conciliation, à savoir que c'est l'esprit philosophique qui s'affirme comme créateur de l'histoire de la philosophie, puisque c'est son activité propre qui attribue aux objets de l'histoire leur valeur

¹² Robin George Collingwood, *Essays in the Philosophy of History* (Austin : University of Texas Press, 1965), 6.

« d'objets dignes de l'histoire¹³ ». C'est donc le philosophe qui donne à l'histoire son objet¹⁴. Il ajoute que la doctrine philosophique devient objet d'histoire de la philosophie, dans la mesure où le passé n'apparaît plus comme passé et n'est objet d'étude que parce que la « raison philosophante » le considère comme une expérience toujours actuelle ; ce caractère seul lui donne le droit d'être l'objet d'un savoir¹⁵. En envisageant l'ensemble de la philosophie dans l'histoire comme un *donné philosophique*¹⁶, l'historien de la philosophie s'inspire de la véritable objectivité, car il préserve son objet de tout changement. Devenu objet de son étude, il peut conférer alors aux énoncés qu'il prononce sur cet objet une valeur objective, *une certaine valeur de vérité*¹⁷, qui sera fondée et déterminée par la réalité des systèmes philosophiques qui sont présents dans l'histoire de la philosophie¹⁸.

Dans cette pratique de l'histoire de la philosophie, la philosophie n'apparaît plus comme une branche de l'histoire, mais bien comme la condition de l'histoire de la philosophie. Le champ de l'historien de la philosophie est « la pensée philosophante » et rien d'autre. L'écueil des deux premières démarches analysées semble donc contourné : l'historien de la philosophie devient en fait un philosophe de l'histoire de la philosophie. Néanmoins, un problème demeure : si on applique la méthode d'analyse des textes, proposée par Gueroult, aux *Confessions* d'Augustin, réussira-t-on avec cette démarche qui se veut toujours menée selon « l'ordre des raisons » à rendre compte de leur spécificité ? En effet, pour Gueroult, l'étude du donné qu'est le texte philosophique passe par l'étude de la structure du texte, sa manière d'argumenter et d'enchaîner les propositions les unes aux autres. Cette méthode de l'historien de la philosophie, si elle peut s'appliquer à Descartes ou à Kant, ne reste-t-elle pas sans effet pour des textes comme ceux des *Pensées* de Pascal ou des *Confessions* d'Augustin ? C'est ce que nous envisagerons plus loin. Pour l'instant, examinons une

¹³ Martial Gueroult, *Philosophie de l'histoire de la philosophie* (Paris : Éditions Aubier Montaigne, 1979), 49.

¹⁴ Gueroult, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, 49.

¹⁵ Gueroult, 50.

¹⁶ Gueroult, 60.

¹⁷ Gueroult, 60.

¹⁸ Gueroult, 60.

dernière proposition, celle de Zarka, proche de celle de Gueroult, puisque, comme cette dernière, elle valorise le terme « philosophie » et ne fait pas de l'histoire de la philosophie une simple branche de l'histoire.

2.2. *Transcender l'histoire par la philosophie : Zarka*

Y. C. Zarka fait remarquer que si l'œuvre philosophique est dotée d'une historicité qui l'enracine dans un contexte précis, elle transcende néanmoins cette historicité dans sa signification philosophique qui ne peut être riviée au contexte où elle est apparue, mais doit être réassumée par un autre et donc à un autre temps de l'histoire¹⁹. Il propose ainsi une historiographie philosophique « [...] dont la spécificité est d'être une histoire philosophique de la philosophie, une histoire philosophante de la philosophie²⁰ ». Cette historiographie philosophique doit répondre à la fois aux exigences de l'exactitude historique et de la spéculation philosophique, et, explique-t-il, elle implique la prise en compte de trois registres que sont l'énonciation des conditions historiques liées au texte, l'énoncé du texte proprement dit et enfin l'objet de l'énonciation du texte, soit l'acte de pensée du philosophe à l'origine de ce texte²¹, point sur lequel Collingwood a également insisté. Zarka explique qu'il s'agit de « [...] mettre au jour ce qu'un penseur donne à penser en écrivant ce qu'il écrit²² ». Cette dernière proposition semble éviter l'écueil rencontré chez Gueroult, car on pourrait dire que « donner à penser » est une visée de l'historien de la philosophie qui pourrait nous permettre d'aborder les *Confessions* mieux que ne pourrait le faire la seule analyse de l'ordre des raisons d'un système.

Donnons-en un exemple. Dans l'*Avertissement* qui introduit son ouvrage sur Augustin, J.-L. Marion affirme qu'il cherche justement à

¹⁹ Yves Charles Zarka, « Que nous importe l'histoire de la philosophie ? », dans *Comment écrire l'histoire de la philosophie ?*, dir. Yves Charles Zarka (Paris : Presses Universitaires de France, 2001), 30.

²⁰ Zarka, « Que nous importe l'histoire de la philosophie ? », 30.

²¹ Zarka, 31.

²² Zarka, 31.

comprendre la pensée de saint Augustin à partir de ce qu'il nous donne à penser. Voici quel est son projet :

Je préférerais donc risquer une autre démarche [par rapport à celle de ses ouvrages précédents] : lire et interpréter les *Confessiones* de saint Augustin sur un mode résolument non métaphysique, en employant à cette fin les principaux concepts que je venais d'élaborer dans une logique d'intention radicalement phénoménologique. [...] Car la difficulté d'accéder au cœur des *Confessiones* tient – du moins cela fut-il l'hypothèse – à l'inadéquation absolue du point de vue ou, plutôt, du site de saint Augustin avec les conditions métaphysiques de la pensée, qui restent pour l'essentiel encore les nôtres. Toute la question devint alors très vite de s'approcher du site où pense saint Augustin, pour y retrouver ce qu'il tente de penser : l'itinéraire d'une approche au lieu de soi – au lieu *du* soi, le lieu le plus étranger qui soit à celui que, de prime abord et le plus souvent, je suis, ou crois être²³.

Illustrons brièvement cette visée en considérant le chapitre de son ouvrage qu'il consacre à la vérité augustiniennne, « La vérité ou le phénomène saturé », où il se penche sur le désir de la *vita beata*, qui est en fait le désir de Dieu, le désir du vrai²⁴. Marion analyse le lien entre béatitude et vérité à la lumière du chapitre XXIII du livre dixième des *Confessions*, intitulé : « Le bonheur est inséparable de la possession de la vérité²⁵ ». Ses réflexions sur le rapport entre bonheur, vérité et désir l'amènent à proposer que l'accès à la vie bienheureuse ne repose pas, pour Augustin, sur la connaissance théorique de l'essence ou de l'existence de Dieu, mais sur la vérité²⁶. S'ensuit une discussion autour de la question du mensonge²⁷, traitée au livre dixième par Augustin²⁸.

²³ Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin* (Paris : Presses Universitaires de France, 2008), 10, <https://doi.org/10.3917/puf.marion.2008.01>.

²⁴ Marion, *Au lieu de soi*, 149-150.

²⁵ Saint Augustin, *Les Confessions*, trad. Joseph Trabucco (Paris : Garnier Flammarion, 1964), 226.

²⁶ Marion, *Au lieu de soi*, 156-157.

²⁷ Marion, 162.

D'autres traits de la vérité augustinienne sont explorés et développés à partir d'une approche non doctrinale car non théorique, notamment l'amour de la vérité. Les notions d'amour, de vérité et de désir s'entrecroisent et amènent Marion à dégager chez Augustin une figure « érotique » de la vérité, où c'est l'amour qui doit ouvrir l'esprit à la vérité²⁹ ; y sont aussi développés la volonté de vérité, le lien entre la confession et la beauté, ainsi que le lien entre le désir de la beauté et l'amour de la vérité³⁰. La lecture proposée est donc très éloignée de la vérité prise dans un sens théorique de la métaphysique³¹. Le but de Marion n'est donc pas de reconstruire « les positions et arguments » des *Confessions*, mais de donner à éprouver le parcours d'amour de saint Augustin. « [l]a question de la vérité devient la question de ma volonté de vérité – au sens de ma volonté d'aimer³² ».

Ce bref survol du chapitre de Marion sur la vérité montre combien le travail de l'historien de la philosophie, tel qu'envisagé plus haut, peut être mis en échec par un texte comme les *Confessions*. Dira-t-on que les *Confessions* (comme les *Pensées* de Pascal) sont un cas limite de ce qu'est un texte philosophique ? Pour répondre à cette question, plongeons-nous maintenant dans la quête existentielle d'Augustin et voyons quel défi elle représente pour un historien de la philosophie.

3. Les *Confessions*, un défi à la pratique de l'histoire de la philosophie ?

3.1. Les Confessions comme recherche de la vérité

On ne saurait imaginer qu'un historien de la philosophie décrète, à la manière d'un juge tout puissant, quels textes sont philosophiques et quels sont ceux qui ne le sont plus. Les *Confessions*, comme les *Pensées*, appartiennent à la philosophie : ce ne sont ni des écrits de fiction littéraire ni des traités de mathématique. Par ailleurs, toute la

²⁸ Saint Augustin, *Les Confessions*, 248.

²⁹ Marion, *Au lieu de soi*, 188, 192.

³⁰ Marion, 193, 198, 200.

³¹ Marion, 196.

³² Marion, 204.

recherche de saint Augustin est conditionnée par la notion de vérité, concept au cœur de la philosophie.

Cette recherche, nous la retrouvons à chaque page. À titre d'exemple, se remémorant ses souvenirs de jeunesse et ses égarements, il dit : « [e]t tous ces désordres répandaient un épais brouillard, qui me cachait, ô mon Dieu, la lumière sereine de votre vérité [...] »³³. Plus loin dans son ouvrage, il revient à l'époque où il avait adhéré au manichéisme : « [i]ls disaient : vérité, vérité ; ils m'en faisaient de longs discours, et elle n'était point du tout en eux. Ils se trompaient non seulement sur vous, qui êtes vraiment la vérité, mais aussi sur les éléments de ce monde [...] »³⁴. Il éprouve de l'inquiétude : « [d]ans ma laborieuse et haletante indigence de vérité, je vous cherchais, mon Dieu [...] »³⁵.

Mais à ce vibrant appel à Dieu correspond une non moins vibrante recherche de vérité par rapport à lui-même. En effet, lors du décès de son ami d'enfance, sa douleur est immense. Il se sent complètement perdu au point, dit-il, d'être « devenu pour moi-même un grand problème : je demandais à mon âme pourquoi elle était triste et me troublait si fort, et elle ne savait rien me répondre »³⁶. Augustin exprime le désarroi dans lequel il était plongé face à lui-même : « [e]t moi, où étais-je, quand je vous cherchais ? Vous, vous étiez devant moi. Mais moi, je m'étais perdu, je ne me retrouvais pas, je vous retrouvais bien moins encore »³⁷. Augustin ne parvient pas à comprendre qui il est.

Recherche de la vérité, de la sagesse et quête d'une connaissance de soi : on pourrait appliquer ces trois termes aussi bien à Socrate, père de la philosophie, qu'à Spinoza qui présente un système *more geometrico*. Quels sont les éléments qui font que saint Augustin est susceptible de déconcerter, davantage que Spinoza, l'historien de la philosophie qui entreprend de reconstruire « les positions et les arguments » d'un texte ?

³³ Saint Augustin, *Les Confessions*, 41.

³⁴ Saint Augustin, 55.

³⁵ Saint Augustin, 56-57.

³⁶ Saint Augustin, 70.

³⁷ Saint Augustin, 87.

3.2. *Un geste très personnel*

Les *Confessions* s'expriment à la première personne, et décrivent donc un parcours individuel par lequel l'auteur se reconnaît pécheur devant Dieu et invoque sa miséricorde : « [c]ependant laissez-moi parler à votre miséricorde, moi qui ne suis que terre et cendre [...]»³⁸. Le discours prend ici la forme d'une prière, d'une adresse de l'individu à Dieu. Cette prière suppose un état d'esprit dans lequel l'individu doit se mettre : l'humilité. Mais cette humilité n'est pas une vertu qu'il expose, analyse et préconise, mais l'attitude qu'il adopte. Il s'agit d'un acte véritablement audacieux de la part d'Augustin qui n'hésite pas à se mettre à nu devant Dieu en lui confessant toutes ses erreurs du passé, à partir de son enfance et de son adolescence où, dit-il, « [...] je me complaisais en moi-même et voulais plaire aux yeux des hommes»³⁹.

Plus tard, Augustin, très épris de philosophie et de sagesse, découvre Cicéron, les Académiciens et le néoplatonisme de Plotin et de Porphyre, mais toutes ces étapes de son parcours ne le satisfont point, car selon lui, les philosophes ont eu tort de prétendre parvenir à la sagesse du seul fait de leurs capacités et sans passer par Dieu : « [...] même quand les philosophes ont dit vrai, j'ai dû les dépasser par amour de vous [...]»⁴⁰. Or, Augustin reconnaît avoir agi de la sorte lorsqu'il était jeune, jugeant alors le livre des saintes Écritures indigne de la « majesté cicéronienne»⁴¹. En effet, il confie que son orgueil méprisait la simplicité de l'œuvre, que son regard ne pouvait en saisir la profondeur : « [...] je dédaignais d'être petit, et plein de vaniteuse enflure, je me croyais grand»⁴². Sa conversion au jardin de Milan se réalisa dans les larmes et l'amena à se mettre à l'écart et à se réfugier sous un figuier du jardin où il se trouvait⁴³. En voici le récit.

³⁸ Saint Augustin, 19.

³⁹ Saint Augustin, 37.

⁴⁰ Saint Augustin, 55.

⁴¹ Saint Augustin, 54.

⁴² Saint Augustin, 54.

⁴³ Francis Ferrier, *Saint Augustin* (Paris : Presses Universitaires de France, 1989), 36.

Quand de l'abîme mystérieux de mon âme, un profond examen de conscience eut amené et rassemblé toute ma misère sous le regard de mon cœur, il s'y éleva une grande tempête, porteuse d'une abondante pluie de larmes ; afin de les laisser couler, je me levai et m'écartai d'Alypius. La solitude me paraissait plus commode pour pleurer, et je m'éloignai assez pour n'être plus gêné par sa présence. [...]]Je ne retins plus mes larmes et les fleuves de mes yeux débordèrent, sacrifice agréable à votre cœur. [...] Je parlais ainsi et je pleurais dans la très amère contrition de mon cœur⁴⁴.

Il est clair, à la lumière de ce rappel, que l'on assiste à la fois en fait à un récit d'apprentissage et à la description de sentiments vécus (humilité, tristesse, détresse). Il est clair aussi que l'auteur, en évoquant ces vécus, ne cherche pas à convaincre un lecteur, mais, en s'adressant à Dieu, profère un type de discours qui semble relever du registre de la prière, dont Aristote disait combien il était différent du registre de discours qu'utilisent la philosophie et la science. Examinons cette dimension des *Confessions*.

3.3. Convaincre un lecteur par des arguments ou se confesser à Dieu ?

Au début du livre dixième, Augustin explique qu'il veut connaître Dieu en se confessant devant lui et précise son projet comme suit :

Je confesserai donc ce que je sais de moi, je confesserai aussi ce que j'en ignore, puisque ce que je sais de moi, je ne le sais que par votre lumière, et ce que j'en ignore, je l'ignore jusqu'à ce que mes ténèbres se changent en « plein midi » devant votre face⁴⁵.

Il demande à Dieu de le libérer du poids qu'il porte face à lui-même : « [a]insi nous vous ouvrons notre cœur en vous confessant nos misères et vos miséricordes pour nous, afin [...] que nous

⁴⁴ Saint Augustin, *Les Confessions*, 174.

⁴⁵ Saint Augustin, 206.

cessions d'être malheureux en nous, pour goûter le bonheur en vous⁴⁶ ».

Mais comment l'historien de la philosophie peut-il entrer dans ce mode de discours en apparence si étranger à l'analyse de contenus doctrinaux ? L'analyse phénoménologique comme description de vécus peut peut-être apporter une réponse à cette question.

Au chapitre « Confesser » de l'ouvrage *Saint Augustin et les actes de parole*, Jean-Louis Chrétien affirme que ce qui rend l'ouvrage d'Augustin si unique est qu'il est entré avec sa propre nudité dans la possibilité à la fois commune et individuante de devenir soi-même « en vérité devant Dieu, *coram Deo*, en cessant de se fuir et de se voiler, par l'acte de le confesser et de se confesser à lui », car, dit-il, la confession n'est rien d'autre que la réponse humaine à l'appel de Dieu⁴⁷. En fait, l'expression d'Augustin « faire la vérité », explique-t-il, est tirée de l'Évangile de Jean : « [c]elui qui fait la vérité vient à la lumière, afin qu'il soit manifesté que ses œuvres sont faites en Dieu⁴⁸ ». Faire la vérité, poursuit-il, constitue donc la définition même de la confession du péché, c'est-à-dire un procès, une démarche, un cheminement qui se poursuit durant toute la vie⁴⁹. Mais qu'est-ce donc que le péché ?

C'est s'envelopper de ténèbres et se retirer de la lumière divine, vivre selon soi et non selon Dieu. Au contraire, celui qui se tourne vers Dieu et vit selon lui se trouve par le fait même en face de lui-même et replacé en pleine lumière⁵⁰. Il découvre ainsi sa propre vérité, celle de pécheur devant Dieu. L'existence loin de soi, c'est aussi l'existence loin de Dieu, dans le péché⁵¹. L'extrait suivant traduit parfaitement cette opération de « faire la vérité » chez Augustin, c'est-à-dire poser un regard honnête sur soi : « [e]t vous, Seigneur, [...]

⁴⁶ Saint Augustin, 252.

⁴⁷ Jean-Louis Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole* (Paris : Presses Universitaires de France, 2002), 122, <https://doi.org/10.3917/puf.chret.2002.01>.

⁴⁸ Jn 3 : 21, cité dans Chrétien, *Saint Augustin*, 128.

⁴⁹ Chrétien, 128-129.

⁵⁰ Claude Romano, *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie* (Paris : Gallimard, 2019), 190-191.

⁵¹ Romano, *Être soi-même*, 186.

vous me rameniez à moi-même ; je m'étais détourné de moi, pour ne pas me voir en face ; [...] vous me placiez devant mon propre visage afin que je visse combien j'étais laid, contrefait, misérable, avec mes taches et mes ulcères⁵² ». Ce besoin de lumière par rapport à lui-même, exprimé avec tant de force, de sincérité et aussi d'anxiété par Augustin trouve finalement son aboutissement dans cet acte de confession de ses fautes et errances.

Dans son ouvrage *Augustine: Confessions*, James J. O'Donnell explique que la vérité faite par Augustin dans les *Confessions* lui avait échappé pendant des années et qu'elle constitue une victoire après de longs déchirements entre silence et parole. En fait, cette vérité va bien au-delà des simples mots et formulations : en faisant la vérité, Augustin est devenu en lui-même authentiquement vrai.⁵³ C'est cette dimension que permet de faire ressortir l'analyse phénoménologique de Romano.

3.4. *L'approche phénoménologique de Claude Romano appliquée aux Confessions : « Faire la vérité »*

Précisons d'emblée que le chapitre intitulé « Faire la vérité d'Ambroise à Augustin », est le sixième de l'ouvrage de Claude Romano : *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*, vaste analyse où il explore la recherche d'authenticité dans la culture occidentale, plus précisément la recherche de soi. C'est pourquoi Romano, compte tenu du cadre de son projet, a choisi de consacrer ce chapitre essentiellement à la quête de vérité d'Ambroise de Milan, puis à celle d'Augustin, qui la poussera beaucoup plus loin pour en faire une démarche tout à fait personnelle qui prendra la forme de ses *Confessions*. Mais la question qui intéresse par-dessus tout Romano est celle de la vérité, au sens de faire la vérité comme l'entend Augustin ; bien que l'évêque de Milan en ait posé les jalons, c'est Augustin qui, individu singulier s'exprimant à la première personne dans l'acte même de se confesser à Dieu, cessera de fuir Dieu dans le péché et de se fuir lui-même⁵⁴. Cette expérience de la confession, Augustin la

⁵² Saint Augustin, *Les Confessions*, 166.

⁵³ James J. O'Donnell, *Augustine: Confessions*, vol. I (Oxford : Oxford University Press, 2012), xvii.

⁵⁴ Romano, *Être soi-même*, 185.

décrit en ces termes : « [q]ui étais-je, moi, et quel étais-je ? Quel mal n'ai-je point fait, ou dit, sinon fait ; ou sinon dit, voulu ? Mais vous, Seigneur, bon et miséricordieux, vous avez considéré la profondeur de ma mort [...] »⁵⁵. Dans son analyse, Romano veut mettre en valeur le sens véritablement existentiel de la quête de vérité chez Augustin en expliquant que la vérité à faire sur soi est en même temps la vérité qui va reconduire à soi, vérité qui, parce qu'elle est « faite » et qu'elle constitue un accomplissement existentiel, coïncide entièrement avec l'existence véritable, l'existence *en vérité*, selon les mots de l'auteur, et donc avec l'existence sur le mode du « soi-même », c'est-à-dire avec l'ipséité⁵⁶.

Il poursuit en abordant les trois mouvements qui consistent à revenir à soi-même, à revenir à Dieu et aussi à faire toute la lumière sur soi au moyen de la confession : ces trois mouvements constituent, explique-t-il, une seule et même chose, car Dieu n'est pas seulement le terme d'un périple, mais d'abord et avant tout celui qui nous a précédés en nous, qui nous est plus intérieur et plus proche de nous que nous ne le serons jamais⁵⁷. Il s'agit donc d'un aller vers Dieu qui est par le fait même un retour vers soi par la confession à Dieu, qui était déjà en nous. Qui accomplit la vérité par l'acte de confession existe et agit pour la première fois en Dieu, en tant qu'il est uni à lui⁵⁸. C'est dire ici l'intensité dramatique de cette recherche d'Augustin que l'auteur qualifie de recherche « angoissée de Dieu », mais aussi « passionnée de soi »⁵⁹ – double parcours donc –, et qui culmine, pour reprendre les mots de Romano, dans la « stabilité existentielle⁶⁰ » de celui qui existe désormais dans une pleine unité avec lui-même, ayant trouvé son centre de gravité en Dieu⁶¹.

La confession, précise encore Romano, comporte deux volets soit confession de péchés et aussi confession de louange selon laquelle tout pécheur, reconnaissant la distance qui le sépare de Dieu, s'unit

⁵⁵ Saint Augustin, *Les Confessions*, 177.

⁵⁶ Romano, *Être soi-même*, 185.

⁵⁷ Romano, 186.

⁵⁸ Romano, 197.

⁵⁹ Romano, 186.

⁶⁰ Romano, 197.

⁶¹ Romano, 197.

pourtant de nouveau à lui afin de participer à sa gloire⁶², processus qui entraîne une totale transformation que Romano qualifie même de « seconde naissance », puisque celui qui fait la vérité devient pour la première fois lui-même devant Dieu⁶³. Ici l'acte de confession est porté à un niveau tel chez Augustin que Romano décrit celui qui se confesse comme atteignant « la plus haute plénitude de son être », car « il existe et agit pour la première fois en Dieu, en tant qu'uni à lui⁶⁴ ».

Par ce court chapitre consacré au thème de la vérité d'Ambroise à Augustin, Romano permet aux lecteurs non seulement de bien saisir l'ampleur de la quête d'Augustin et de son cheminement empreint d'angoisse, mais aussi de les ressentir. En ciblant la quête de vérité existentielle d'Augustin, Romano offre au lecteur contemporain l'occasion de se reconnaître dans sa propre quête de soi. La notion de repos trouvé en Dieu, développée par Romano à la fin de son chapitre, constitue un dénouement heureux : le désarroi d'Augustin au début des *Confessions* « [...] notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il repose en vous⁶⁵ », se termine par « [...] nous goûterons le repos dans votre Grandeur sanctifiante⁶⁶ » au dernier chapitre, c'est-à-dire le passage de l'être qui est loin de Dieu et loin de soi par le péché, à l'être qui est en Dieu⁶⁷.

Romano a ainsi réussi à dégager l'essence même de la démarche d'Augustin, en faisant ressortir la recherche d'authenticité d'Augustin dans sa double quête de vérité, existentielle et spirituelle ; il a décrit, avec les outils phénoménologiques qui sont les siens, le cheminement vécu d'Augustin et a, de plus, présenté les *Confessions* de manière à offrir des pistes de réflexion qui inviteront les lecteurs à se plonger à leur tour dans les *Confessions*.

Mais une question demeure. Le tragique de la quête d'Augustin, la sincérité de sa démarche, le repos qu'il a trouvé par la confession ne sont-ils qu'un récit singulier qui ne concerne que Dieu et lui ? Faut-il dès lors classer les *Confessions* dans la rubrique de l'autobiographie, du simple récit de soi ? Ou alors l'œuvre aurait-elle une portée universelle

⁶² Romano, 195.

⁶³ Romano, 195.

⁶⁴ Romano, 197.

⁶⁵ Saint Augustin, *Les Confessions*, 15.

⁶⁶ Saint Augustin, 351.

⁶⁷ Romano, *Être soi-même*, 198.

et serait ainsi offerte à tout destinataire invité à y puiser ? Comment l'historien de la philosophie peut-il résoudre ce dilemme ?

3.5. *La prise en compte de la subjectivité dans la phénoménologie : un atout pour comprendre le statut des Confessions au sein de l'histoire de la philosophie*

Emmanuel Housset, comme Romano, Chrétien et Marion, appartient au courant phénoménologique, selon lequel le travail philosophique passe par la description de vécus faite en première personne. Tout discours se rapportant au « je » ne signifie pas simple référence aux sentiments X de tel individu empirique. C'est ce qu'Housset montre dans son article « *Confiteor*. Le retour à soi dans les *Confessions* de saint Augustin », où il qualifie l'œuvre d'Augustin comme inclassable du fait de la singularité du récit et de son sens universel⁶⁸. L'extrait suivant des *Confessions* semble effectivement donner raison à l'auteur : « [j]'accomplirai donc la vérité dans mon cœur en me confessant devant vous, et dans mon livre en me confessant devant des témoins nombreux⁶⁹ ». Nous pouvons voir ici la double adresse des *Confessions* : à Dieu et aux autres humains.

Certes, dans le cadre de sa réflexion sur la parole philosophique, Housset traite du risque qu'il y a de parler de soi, le risque d'une banale curiosité bien éloignée de la vérité, voire d'une forme d'orgueil, ce qui l'amène à poser la question suivante : « [...] l'homme, dont le philosophe est la figure idéale, est-il la seule source de sa parole dans un travail indéfini d'universalisation, ou bien le philosophe est-il aussi celui qui répond à l'appel de la vérité à travers sa facticité et sa finitude ?⁷⁰ ». Question fort complexe à laquelle l'auteur répond en examinant différentes perspectives : d'une part, il explique que la confession consiste bien à découvrir Dieu dans sa propre histoire de manière à pouvoir accomplir la mission unique qui est la sienne, ce

⁶⁸ Emmanuel Housset, « *Confiteor*. Le retour à soi dans les *Confessions* de saint Augustin », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen* 52, (2015) : 43, <https://doi.org/10.4000/cpuc.532>.

⁶⁹ Saint Augustin, *Les Confessions*, 202.

⁷⁰ Housset, « *Confiteor* », 43.

qui signifie être soi⁷¹. La confession est aussi une miséricorde envers soi-même qui est rendue possible par la patience de Dieu⁷². Il ajoute que le regard que pose saint Augustin sur la facticité est le lieu qui permet de découvrir en même temps notre misère et aussi la grandeur de Dieu⁷³. D'autre part, dans la section intitulée « L'interpersonnalité des *Confessions* », l'auteur affirme qu'Augustin fait ressortir le caractère communautaire de la confession. Il explique que le « je » de la parole confessante est un « nous » qui ne pourrait pas se réduire à une parole privée sans se perdre, car il s'agirait d'une parole d'orgueil⁷⁴, en référence au livre X des *Confessions* :

Veulent-ils vous remercier avec moi, quand ils apprendront combien je me suis rapproché de vous par votre grâce, et prier pour moi, quand ils sauront combien m'alentit encore le poids de mes péchés ? À ceux-là je me découvrirai⁷⁵.

Si parler de ses propres failles, fautes et malheurs semble n'intéresser personne d'autre que soi sinon les rieurs⁷⁶, comme le dit d'ailleurs Augustin : « [q]u'ils se rient de nous, les forts et les puissants ; mais nous, les faibles et les pauvres, nous vous ferons notre confession⁷⁷ », et ne permet pas de fonder une communauté, il n'en demeure pas moins, précise Housset, que cette parole n'a de sens que si elle est déjà commune et qu'Augustin a renversé le sens de cette facticité⁷⁸ dans ce « nous, les faibles et les pauvres ».

De son côté, Romano insiste davantage sur la relation entre Dieu et Augustin au moyen de la confession en se demandant s'il est possible de révéler à Dieu ce qu'il ne sait pas déjà. C'est pourquoi, selon l'auteur, la vérité de celui qui se confesse est moins un auto-dévoilement qu'une illumination opérée par Dieu lui-même par cet acte de confession. En ce sens, il ajoute que les ténèbres qui vont se

⁷¹ Housset, 46.

⁷² Housset, 48.

⁷³ Housset, 52.

⁷⁴ Housset, 59.

⁷⁵ Saint Augustin, *Les Confessions*, 204-205.

⁷⁶ Housset, « *Confiteor* », 61.

⁷⁷ Saint Augustin, *Les Confessions*, 66.

⁷⁸ Housset, « *Confiteor* », 61.

dissiper sont bien celles d'Augustin et ne concernent alors qu'indirectement autrui⁷⁹. En fait, Romano touche ici au cœur même de la confession où Augustin est seul devant Dieu. Tout se joue autour du très crucial « *coram te* » : plus précisément, le dévoilement de soi à soi-même devant Dieu, le *coram Deo* qui est un don de sa lumière révélant son image au plus profond de soi⁸⁰.

Certes, la transformation opérée chez Augustin par la confession est très personnelle. Cependant, si cet acte de confession a permis à Augustin d'étancher sa soif de vérité face à lui-même et de se libérer du lourd passé qu'il traînait tel un boulet, comment restreindre une telle expérience à Augustin seul ? J.-L. Chrétien tente de répondre à cette question en montrant comment la confession d'Augustin dans sa singularité même concerne néanmoins chacun d'entre nous, puisqu'elle met en acte et en œuvre une possibilité d'être, et que cette possibilité est aussi la nôtre⁸¹. Il ajoute : « [c]ette confession ne saurait demeurer intérieure, dans une rencontre solitaire de Dieu et de l'âme. Elle est la parole qui donne charge de parole, la parole qui envoie à la parole, c'est-à-dire au témoignage⁸² ». Le témoignage revêt en effet une grande importance pour rejoindre celui qui cherche, et parfois, comme Augustin, désespérément. Le vœu exprimé par Augustin au livre dixième ne cesse donc de nous interpeller : « [...] moi aussi, Seigneur, je me confesse à vous pour que les autres hommes m'entendent⁸³ ».

Ainsi les *Confessions* sont à la fois un livre très subjectif, très personnel et entièrement centré sur Dieu ; et c'est par là même que cette œuvre acquiert une portée universelle. S. Pinckaers y insiste dans son travail d'historien de la philosophie ; il écrit :

Par leur tour subjectif, les *Confessions* touchent chaque homme dans son intimité personnelle et lui parlent de ses propres expériences [...] On peut même dire que, dans les *Confessions*, Augustin, tout évêque qu'il soit, n'a rien de

⁷⁹ Romano, *Être soi-même*, 186-187.

⁸⁰ Romano, 187.

⁸¹ Chrétien, *Saint Augustin*, 130.

⁸² Chrétien, 132.

⁸³ Saint Augustin, *Les Confessions*, 203.

clérical [...]. Il y réagit en homme de son époque et en homme de tous les temps, usant du langage de chacun [...]⁸⁴.

Les mots d'Augustin vont effectivement en ce sens :

Pourtant, vous le médecin de mon âme, faites-moi voir clairement l'utilité de mon propos. L'aveu de mes péchés de jadis, que vous avez remis et couverts, pour me donner le bonheur en vous, changeant mon âme par votre foi et votre sacrement, relève le cœur de ceux qui le lisent et l'entendent ; il les sauve du sommeil du désespoir, du « je ne peux pas » ; il les éveille à l'amour de votre miséricorde, à la douceur de votre grâce, par quoi le faible devient fort et prend conscience de sa faiblesse⁸⁵.

Tous ces commentaires et analyses, de provenance phénoménologique, peuvent aider à allier le travail de l'historien de la philosophie et celui du philosophe. Aborder l'œuvre d'Augustin sans la reléguer dans la simple illustration de la prière ou la classer dans l'autobiographie nécessite de dépasser l'exposé des « positions et des arguments » ainsi que « l'ordre des raisons » pour rejoindre, à travers la description d'expériences vécues en première personne, l'universalité de la condition humaine.

4. Conclusion

L'expérience de faire la vérité sur soi constitue bien, comme en témoignent les *Confessions*, un bouleversement de l'idée d'une philosophie comme recherche théorique de la vérité, puisque c'est l'expérience vécue qui « permet seule d'accéder à soi en vérité⁸⁶ ». Ce qui, nous l'avons vu, représente un défi pour l'historien de la philosophie confronté à l'expérience bouleversante d'Augustin : la méthode scientifique de la recherche philosophique et les notions

⁸⁴ Servais Pinckaers, *En promenade avec Saint Augustin. À la découverte de Dieu dans les Confessions* (Paris : Éditions Parole et Silence, 2002), 53.

⁸⁵ Saint Augustin, *Les Confessions*, 204.

⁸⁶ Romano, *Être soi-même*, 186.

L'historien de la philosophie
devant les *Confessions* de Saint Augustin, un défi ?

théorétiques et métaphysiques de la vérité ne lui permettent pas de rejoindre Augustin dans sa quête énigmatique de vérité et dans le récit où il révèle sa fragilité face à lui-même. Néanmoins, l'historien de la philosophie saura relever ce défi en décrivant le parcours unique d'un homme affligé et angoissé qui se cherche intensément et qui trouve son apaisement dans l'acte de confession à Dieu. Ce faisant, il réalisera le grand idéal de l'historien, tel qu'il est exprimé ci-après par Lucien Febvre, un idéal partagé par l'historien de la philosophie, *a fortiori* par celui qui est devant les *Confessions* de saint Augustin :

Méthode historique, méthode philologique, méthode critique : beaux outils de précision. Ils font honneur à leurs inventeurs et à ces générations d'usagers qui les ont reçus de leurs devanciers et perfectionnés en les utilisant. Mais savoir les manier, aimer les manier – voilà ce qui ne suffit pas à faire l'historien. Celui-là seul est digne de ce beau nom qui se lance dans la vie tout entier, avec le sentiment qu'en s'y plongeant, en s'y baignant, en s'y pénétrant d'humanité présente – il décuple ses forces d'investigation, ses puissances de résurrection du passé. D'un passé qui détient et qui, en échange, lui restitue le sens secret des destinées humaines⁸⁷.

Bibliographie

- Chrétien, Jean-Louis. *Saint Augustin et les actes de parole*. Paris : Presses Universitaires de France, 2002.
<https://doi.org/10.3917/puf.chret.2002.01>.
- Collingwood, Robin George. *Essays in the Philosophy of History*. Austin : University of Texas Press, 1965.
- Collingwood, Robin George. *Toute histoire est histoire d'une pensée*. Traduit par Guy Le Gaufey. Paris : Epel, 2010.
- Febvre, Lucien. *Combats pour l'Histoire*. Paris : Armand Colin Éditeur, 1995.

⁸⁷ Lucien Febvre, *Combats pour l'Histoire* (Paris : Armand Colin Éditeur, 1995), 43.

- Ferrier, Francis. *Saint Augustin*. Paris : Presses Universitaires de France, 1989.
- Gueroult, Martial. *Philosophie de l'histoire de la philosophie*. Paris : Éditions Aubier Montaigne, 1979.
- Housset, Emmanuel. « Confiteor. Le retour à soi dans les *Confessions* de saint Augustin ». *Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen* 52 (2015) : 39-68. <https://doi.org/10.4000/cpuc.532>.
- Marion, Jean-Luc. *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*. Paris : Presses Universitaires de France, 2008. <https://doi.org/10.3917/puf.mario.2008.01>.
- Marrou, Henri-Irénée. *Saint Augustin et l'augustinisme*. Paris : Éditions du Seuil, 2003.
- O'Donnell, James J. *Augustine: Confessions*. 3 vol. Oxford : Oxford University Press, 2012.
- Panaccio, Claude. *Récit et reconstruction. Les fondements de la méthode en histoire de la philosophie*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2019.
- Pinckaers, Servais. *En promenade avec saint Augustin. À la découverte de Dieu dans Les Confessions*. Paris : Éditions Parole et Silence, 2002.
- Romano, Claude. *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*. Paris : Éditions Gallimard, 2019.
- Saint Augustin. *Les Confessions*. Traduit par Joseph Trabucco. Paris : Garnier Flammarion, 1964.
- Trabucco, Joseph. Préface à *Les Confessions*, par saint Augustin, 5-13. Traduit par Joseph Trabucco. Paris : Garnier Flammarion, 1964.
- Zarka, Yves Charles. « Que nous importe l'histoire de la philosophie ? ». Dans *Comment écrire l'histoire de la philosophie ?*, sous la direction de Yves Charles Zarka, 19-32. Paris : Presses Universitaires de France, 2001.